



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  [http://cat.creativecommons.org/?page\\_id=184](http://cat.creativecommons.org/?page_id=184)

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Doctorado en Derecho Público y Filosofía Jurídico-Política  
Departamento de Ciencia Política y Derecho Público  
Facultad de Derecho  
Universidad Autónoma de Barcelona

**El Derecho y lo Político en el pensamiento de Hannah Arendt**

Tesis Doctoral

Érika Fontáñez Torres

Directora:  
Dra. Encarna Bodelón González

Mayo 2017



Para ti, papi, en honor a ti y a tu inmenso amor.



## **Agradecimientos**

Agradezco a la doctora Encarna Bodelón por su mentoría y supervisión durante el proceso de redacción de esta tesis. A ella y a la doctora Pilar Giménez les agradezco por haberme acogido como su doctoranda, lo cuál ha sido un gran privilegio para mí.

Un proyecto como este necesariamente requiere de mucho tiempo y disciplina para poder completarse, por lo que agradezco a la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico por brindarme apoyo institucional para que fuera posible. A lo largo de los años en que trabajé en este proyecto, tuve la oportunidad de ofrecer dos seminarios y un mini-curso a estudiantes de la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico. Con ellos y ellas discutí gran parte de lo que aquí se expone, por lo que les agradezco la oportunidad de profundizar con ellos diferentes perspectivas sobre el Derecho y la obra de Hannah Arendt, lo que sin duda enriqueció este trabajo. Para todos y todas va mi profundo agradecimiento. Quiero también reconocer y agradecer el apoyo de dos estudiantes de Derecho que fueron mis asistentes de cátedra durante estos años y que me apoyaron para que mi labor docente en la Universidad de Puerto Rico, lejos de verse afectada por el tiempo que tomó este proyecto doctoral, se enriqueciera de ello y se mantuviera con rigor. Son ellos Carlos F. Ramos Hernández y Christian Ríos Vallejo. Agradezco también la colaboración de Samuel Serrano, director de la Biblioteca de la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico, que me brindó su ayuda como bibliotecario profesional para conseguir varios textos importantes.

Quiero agradecer a Carlos Pabón Ortega quien leyó gran parte de esta tesis y con quien he conversado a fondo algunos de los temas que aquí se exponen. A amigos muy queridos como Luis A. Zambrana y Mariana del Alba López también les agradezco su solidaridad. Mi gratitud muy especial a la doctora Rosa M. Ramírez que me brindó un apoyo imprescindible a lo largo de estos años de trabajo. Por ultimo, estoy infinitamente agradecida por contar siempre con el apoyo y el cariño de mi familia (incluyendo a mis compañeritos de vida), en especial el de mi sobrina Isimar Ocasio, y el de mi amiga del alma y hermana Chloé S. Georas quien siempre estuvo de tantas maneras a lo largo de estos años y me brindó energía, inspiración y la confianza que muchas veces necesité para completar esta tesis.



## Tabla de Contenido

Introducción .....	9
Capitulo 1 Aproximación a la concepción política arendtiana .....	25
1.1 El debate sobre la política .....	38
1.2 La ecuación libertad-acción .....	51
1.3 El poder en Arendt .....	58
Capitulo 2 El Poder y el Derecho en la teoría política arendtiana .....	65
2.1 El Derecho en las concepciones clásicas griegas y romanas.....	67
2.2 Distancias y aproximaciones al <i>Iusnaturalismo</i> y al <i>Iuspositivismo</i> .....	88
2.3 La tensión entre estabilidad y cambio: entre la acción y la autoridad.....	106
2.4 El problema del Derecho desde Platón: el exceso de autoridad y el prejuicio contra la política .....	112
Capitulo 3 La Autoridad y el Derecho.....	126
3.1 El concepto “autoridad” .....	128
3.2 Origen y desarrollo occidental del concepto .....	147
3.3 El rompimiento con la autoridad: revoluciones y el acto fundante.....	155
Capítulo 4 Constitucionalismo Arendtiano .....	167
4.1 Entre el poder constituyente y el poder constituido .....	168
4.2 La autoridad del poder judicial .....	198
4.3 Algunos acercamientos de Arendt al Derecho como acto constitucional .....	210
Capítulo 5 La Justicia en Arendt: Eichmann y Little Rock .....	224
5.1 La premisa de la igualdad .....	224
5.2 Justicia y Cortes en Eichmann en Jerusalén .....	228
5.3 El Poder Judicial y la esfera social: el caso de Little Rock .....	259
Capitulo 6 El Derecho a Tener Derechos y la Crisis del Estado-nación .....	281
6.1 El problema del Estado-nación .....	282
6.2 Los límites del discurso de los derechos humanos .....	299
6.3 El derecho a tener derechos como un meta-derecho.....	339
Conclusiones: Para una aproximación arendtiana al Derecho.....	357
Bibliografía.....	374





## Introducción

Antes de comenzar a estudiar la teoría política de Hannah Arendt, mi trabajo académico había girado por mucho tiempo alrededor de controversias sociales complejas en las que lo jurídico ha tenido protagonismo, particularmente en Puerto Rico. Los lentes teóricos utilizados para mis trabajos por más de diez años se habían beneficiado del campo del Derecho y la Teoría Social y desde esas corrientes epistemológicas y a partir de marcos metodológicos socio-jurídicos, me dediqué a la tarea de escudriñar las formas que ese protagonismo jurídico había tomado en términos de representación y materialidad. Así, a lo largo de los años he analizado la operación del discurso jurídico en temas como las ocupaciones de tierras, la configuración del espacio público, la activación de ciertos movimientos sociales como los de protección medioambiental, los retos ciudadanos a los entendidos de democracia, entre otros<sup>1</sup>. Todo lo anterior

---

<sup>1</sup> Algunos de estos trabajos e investigaciones produjeron las siguientes publicaciones y ponencias: Fontánez Torres, Érika. 2009. "Law, Extralegality and Space: Legal Pluralism and Landscape from Colombia to Puerto Rico." *University of Miami Inter-American Law Review* 40: 285-300; Fontánez Torres, Érika. 2007. "La presencia del Derecho en el movimiento de rescates de terreno en Puerto Rico: rescatando entre leyes, tribunales y el discurso legal." *Revista del Colegio de Abogados de Puerto Rico* 68 (2): 351-372; Fontánez Torres, Érika. 2010. "Derechos Reales: Análisis del Término 2009-10 del Tribunal Supremo de Puerto Rico." *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico* 79 (2): 471-519; Fontánez Torres, Érika. 2010. "La Política Jurídica de la Propiedad en Puerto Rico: Un abordaje crítico feminista en busca de igualdad y equidad para las mujeres" *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico* 79 (3): 915-955. Fontánez Torres, Érika. 2008. "La Propiedad en Puerto Rico: apuntes para el análisis de su contingencia y desarrollo en el siglo XX", *Revista del Foro Constitucional Iberoamericano del Instituto de Derecho Público Comparado de la Universidad Carlos III de Madrid* 13: 72-104. Disponible en: [http://www.idpc.es/revista/index.php?option=com\\_content&task=view&id=282&Itemid=32](http://www.idpc.es/revista/index.php?option=com_content&task=view&id=282&Itemid=32).; Fontánez Torres, Érika. 2007. "El Derecho y lo "legal/ilegal" en los escenarios de conflicto ambiental". En *Ética Ecológica*, editado por Luis Galanes, 87-108. San Juan: Editorial Tal Cual; Fontánez Torres, Érika. 2009. "El Discurso legal en la construcción del espacio público: Las playas son públicas, nuestras, del pueblo." *Revista de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico*, Vol. 20: 40-77 (número especial sobre Ambiente y Sociedad); Fontánez Torres, Érika. 2009. "La Pretensión Totalizadora Del Derecho: Juridificación de Controversias en Puerto Rico." *I Jornadas para Jóvenes Investigadores en Derecho y Ciencias Sociales: "Sociedad, Derecho y Estado en cuestión"*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto GIOJA; Fontánez Torres, Érika. 2010. *Pierre Bourdieu y Niklas Luhmann frente al Derecho: la observación de la operación del Derecho, su poder de simplificación de controversias y reflexiones para sus operadores/as.* *II Jornadas en Derecho y Ciencias Sociales: "Sociedad,*

siempre buscando entender cómo los discursos legales, las lógicas del campo jurídico (Bourdieu 2000) y la operación autopoiética del Derecho (Luhmann 2008) funcionaba en determinados espacios<sup>2</sup>. Mi objetivo, no hay que negarlo, además de *entender*, siempre ha sido develar hilos conductores que lleven a *activar* o, por el contrario, *desactivar* la instrumentalidad jurídica allí donde el poder se hace más opresivo, teniendo presente una ética-política en la que el Derecho no derrote la siempre contingente oportunidad para la justicia, la inclusión social y la ampliación de la democracia.

Desde la academia jurídica suele nombrarse lo anterior como el uso Derecho como “herramienta de cambio social”. Sin embargo, a partir de mis abordajes y “estudios de caso” pronto concluí que en la mayoría de los contextos que analicé, el problema estaba no en “utilizar” el Derecho, sino por el contrario, en desactivarlo. Es decir, de pronto se me hizo patente que en ocasiones una mejor clave para cierta ética política sería la no-presencia discursiva, simbólica, incluso institucional, de lo jurídico. Muchos de mis trabajos y auto-reflexiones como operadora jurídica me llevaron a concluir que la no-activación del discurso y la lógica jurídica era en todo caso lo que hubiera permitido dar pie a mejores contextos de justicia y que incluso aún como académica jurídica, deconstruir o

---

Derecho y Estado en cuestión.” Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Instituto GIOJA.

<sup>2</sup> “Teóricamente parto de una premisa: me acerco al Derecho como un sistema o campo social que se activa mediante comunicaciones, lógicas y racionalidades propias del sistema. En ese sentido y siguiendo al sociólogo francés Pierre Bourdieu, hay un interior del Derecho, que como campo social produce y reproduce un *habitus* desde y por sus operadores, quienes a su vez, mediante puja interna, legitiman lo que vendría a reconocerse como válido jurídicamente: la verdad jurídica. El sistema legal cuenta con operadores de su propia racionalidad: abogadas, juezas, académicas del Derecho, estudiantes, todas quienes como una especie de aparatos cognitivos reproducen sus comunicaciones en la esfera pública y al interior de este. Me refiero, más que a sus prácticas, a estas en tanto actos comunicativos”.

cuestionar los propios acercamientos estudios jurídicos, en ocasiones permite develar mejor las formas en que el poder opera de las maneras más perversas.

Claro está, esto no siempre es así, pero en los contextos que analicé, a partir de la teoría social y desde instrumentales teóricos como los de Pierre Bourdieu y Niklas Luhmann, mi planteamiento en la mayoría de los casos pasó a ser que el campo jurídico, su código operacional (lo legal frente a lo ilegal) y su racionalidad discursiva tendían a despolitizar contextos que por el contrario debían ser politizados. Así concluí en *Ambigüedad y Derecho: Ensayos de Crítica Jurídica* (Fontanez-Torres 2014):

El resultado del quehacer reflexivo fue el análisis de algunas formas en que el Derecho ha contribuido a la construcción social de los conflictos sociales y a su vez ha sido construido por estos. Los trabajos en esta dirección han dado cuenta de las formas en que el Derecho –ya desde su institucionalidad, ya desde sus formas discursivas– ha estado presente y, en ocasiones, ha “colonizado” epistemológicamente las controversias, imponiendo una racionalidad particular desde lo que Niklas Luhmann llama su código o clave operacional: lo legal versus lo ilegal. Mi conclusión es que el campo jurídico y su racionalidad simplificadora han pretendido o logrado totalizar y simplificar algunas de estas controversias en exclusión de otras racionalidades. En otras palabras, han juridificado las controversias, lo que implica invisibilizar o simplificar las dinámicas de poder presentes en ellas, excluyendo, a la vez, otras miradas posibles. (Fontanez-Torres 2014, 16)

Mi trabajo académico-intelectual desembocó, pues, en una paradoja: el estudio socio-jurídico me llevó a concluir que era precisamente la perspectiva jurídica la que en muchas ocasiones y producto de la crisis de las instituciones del liberalismo contemporáneo, no debía prevalecer o como mínimo, no debía ser protagónica. La *juridificación* de muchas de las controversias sociales contemporáneas ocultan el carácter político y las posibilidades de politizar -en el

buen sentido del término- aquello que el liberalismo democrático ficcionaliza como *neutral* o no cuestionable, pero que no lo es y por ende, debe estar sujeto a cuestionamiento, impugnación, discusión y deliberación<sup>3</sup>. Esto me llevó a cuestionarme si había otras maneras de acercarme al fenómeno jurídico para entenderlo y proponer otros imaginarios que acaso posibilitasen mejores y más propuestas cónsonas con andamiajes más democráticos y de mayor inclusión. El proceso me llevó a interesarme en la teoría política y el vínculo que tiene ésta con la teoría jurídica, es decir, la pregunta que abordaría en adelante no sería solo aquella relacionada al Derecho, sino a la relación de la noción del Derecho *vis a vis* la noción de la política. Los problemas contemporáneos se pueden analizar críticamente a partir de enfoques normativos, desde diversas teorías o filosofías jurídicas (en mi caso me interesan las teorías críticas) y, por supuesto, otro buen marco para entender muchos problemas relacionados con el Derecho y sus instituciones puede ser el de los lentes que provee la sociología jurídica. Lo que puede, en ocasiones, pasar desapercibido es que muchos de estos acercamientos, aunque desde distintos lugares epistémicos, pueden suponer una misma concepción teórico-política o no necesariamente problematizan –o como mínimo- no explicitan las nociones de *lo político* que presumen o desde las cuales parten. Conceptos como *el poder* sí se han problematizado más, quizás porque las ciencias sociales han permitido romper con los entendidos estructuralistas o el postestructuralismo permitió cuestionar las teorías del sujeto que subyacen a la

---

<sup>3</sup> “Albergo la esperanza de así provocar, quizás, la elaboración de nuevos entendidos e imaginarios sobre el Derecho y sus instituciones. De ahí que los años que examina este libro me hayan prácticamente empujado en el presente a una aproximación teórico-política al Derecho que examine nuevas posibilidades de lo jurídico frente a lo político. Esa nueva mirada-acompañada por la que en este libro se trasluce- conforma desde ya mi nueva etapa en el fenómeno jurídico que espero compartir en un futuro cercano” (Fontanez-Torres 2014, 27–28).

idea del poder. No obstante, mi parecer es que aún desde las teorías críticas del Derecho que han planteado que “el Derecho es Política” (*Law is Politics*), en la relación entre derecho y política, la ecuación de lo político no se ha problematizado tanto como la ecuación del Derecho, al menos en la academia jurídica. Para mí, plantear una problematización de qué es el Derecho sin plantear su contraparte, es decir, qué es la política, deja incompleto el cuestionamiento del Derecho mismo.

Fue así que surgió mi interés en visitar académicamente a autores contemporáneos que examinan el fenómeno de lo político y el concepto de la política desde diversos emplazamientos a la modernidad y a diferentes entendidos del liberalismo. Esto, con el objetivo de examinar no solo una nueva concepción del Derecho que develara la relación del Derecho y la política, sino una nueva relación del Derecho precisamente a partir de una nueva concepción de la política o al menos a partir de los cuestionamientos contemporáneos que se están haciendo al concepto de lo político. En el camino encontré autoras como Chantal Mouffe<sup>4</sup>, que desde la última década del siglo XX, junto a Ernesto Laclau,

---

<sup>4</sup> De la propuesta de Mouffe sobre lo político, que concentra en su aspecto agónico y siempre conflictivo (Mouffe 1999, 13), destaco su insistencia en la importancia de reflexionar sobre la dimensión ontológica de lo político. De hecho, en su libro *On the Political* (Mouffe 2005), Mouffe misma expone que el foco de atención del libro está en las prácticas democráticas de la arena política pero que su análisis está fundamentado en su convencimiento de que es la falta de entendimiento de lo político en su dimensión ontológica lo que está en el origen de nuestra “incapacidad de pensar de forma política” y de plantearnos las preguntas que son cruciales para una política democrática. El futuro de lo que concebimos como democracia depende de ello, nos alerta (Mouffe 2005, 9). Es a partir de ahí que Mouffe aboga por un acercamiento alternativo que nos permita asumir los retos con los cuales la política democrática se enfrenta hoy día (Mouffe 2005, 9). Asimismo, lo que Mouffe llama el orden postpolítico (un orden a partir de la desaparición de lo político), que incluye la falta de fe en las instituciones, la ausencia de canales de la ciudadanía para poner sus reclamos en la mesa de discusión, la pérdida de fe en los partidos tradicionales y la profunda insatisfacción con el orden institucional –o la política- existente, es el motor de estas nuevas movilizaciones. Nos dice Mouffe: “Tenemos voto pero no tenemos voz” (Mouffe 2013, 119–20). Para ella, lo político, sería pues, esa arena posible para la puja agónica de las pluralidades, una democracia de verdaderas alternativas.

lanzaron un cuestionamiento a lo político y el poder hegemónico (Mouffe and Laclau 2004), a Jacques Rancière<sup>5</sup> que también ha escrito profusamente problematizando el liberalismo contemporáneo y el concepto de la política (Rancière 2009; Rancière 2004; Rancière 2010; Rancière 1996), a Giorgio Agamben<sup>6</sup> (Agamben 2011; Agamben 2005; Agamben 2015; Agamben 2000; Agamben 2004), filósofo italiano que además estudió Derecho y que diserta profusamente sobre lo político, el Estado, lo jurídico y el lenguaje<sup>7</sup>, y la democracia; y a Antonio Negri<sup>8</sup> (Negri 2015; Negri 2009; Hardt and Negri 2005; Negri 2009), cuyo concepto de *la multitud* llamó mi atención poderosamente.

---

<sup>5</sup> Sobre Rancière destaco su argumento de que la filosofía política guarda en sí misma un intento por el establecimiento de principios para organizar a una comunidad política pero en ese intento suprime la política misma, pues lo que busca es 'superar' las malas formas de gobierno de forma tal que institucionalmente sobrevivan las 'buenas' formas de gobernar. En el proceso, diría Rancière, se suprime lo político al sustituirse por una lógica policial (lo que denominará la policía, en contraposición a la política), una lógica de orden institucional, un orden que pre-establecido que busca suprimir el conflicto y lo opaca. La consecuencia es la eliminación de los agentes que, excluidos, no pueden hacer ver el conflicto que supone su exclusión (Rancière 1996, 11). El foco de atención de Rancière para concebir lo político o la arena política es la identificación de las partes que no son parte, es decir, de aquellos y aquellas que en determinado momento son invisibles porque no tienen logos, no pueden hablar porque no tienen palabra: "Quien carece de nombre no puede hablar". (Rancière 1996, 38) La irrupción en la escena de los y las que no son, es decir, que no tienen palabra, es el momento de lo político, un litigio escénico sobre quien constituye y se constituye en la escena política.

<sup>6</sup> Para el filósofo Giorgio Agamben "política ha sufrido una dura eclipsada porque ha sido contaminado por la ley, viéndose, a lo sumo, como poder constituyente (es decir, la violencia que hace la ley), cuando no se reduce a sólo el poder para negociar con la ley" (Agamben 2005, 88).

<sup>7</sup> "The performative experience of the Word is constituted and isolated in a "sacrament of language" and this latter in a "sacrament of power". The "force of law" that supports human societies, the idea of linguistic enunciations that stably obligate living beings, that can be observed and transgressed, derive from this attempt to nail down the originary performative force of the anthropogenic experience, and are, in this sense, an epiphenomenon of the oath and of the malediction that accompanied" (Agamben 2012, 69).

<sup>8</sup> Negri cuestiona que la 'voluntad general' sea la democracia. De ahí que cuestiona la idea generalizada de que la nación o la república sean el paradigma legitimado del 'orden' democrático, un paradigma que elimina el poder inmanente, constituyente, a favor del producto del poder constituido. Lo político se convierte en el resultado del poder constituido y no en el proceso del poder-*potentia* constituyente (Negri 2009, 202). Al igual que para Arendt, el poder, en este acercamiento teórico político, está en el estar/ser; en el caso de Negri, de las multitudes, en el caso de Arendt, en la pluralidad de los seres humanos. El poder o la potencia, no está en el Estado (o en los gobernantes) sino en la ciudadanía siempre constituyente. En su concepción política, lo político se configura a partir de una condición ontológica: es un siempre-ahí, en *potencia*; no a partir de un orden institucional pre-establecido. Más importante aún, para Negri, el orden jurídico constituido no es lo político. La política no es sino el espacio de libertad.

Todos estos autores revisitan el concepto de la política y destacan la importancia de hacerlo. También, todos concluyen que lo que hoy concebimos como política no es tal y que lejos de contar con un espacio político, en el mundo moderno contemporáneo la política no existe, que hace falta un rescate de ésta, de lo que es político y de nuevas formas de politizar aquello que se ha invisibilizado por concebirse como algo meramente individualista. Ahora bien, todos ellos tienen algo en común: todos aluden a Hannah Arendt y a su teoría política y aunque de formas distintas y con intensidad diferente, las premisas teórico-políticas de Arendt y su señalamiento de que en el mundo moderno lo político, así como el espacio de lo común, desapareció es clave. Particularmente, el trabajo y las críticas incisivas de Giorgio Agamben le debe en gran medida al andamiaje filosófico expuesto por Arendt y su crítica implacable sobre la sociedad de masas y la desaparición de lo político en la época moderna. Por esa razón, decidí acercarme a la raíz de los planteamientos que sobre lo político hizo Arendt y que le hicieron ser tanto en el siglo XX, como hoy día una de las teórico-políticas más influyentes.

A partir de lo anterior fui perfilando mi propuesta de tesis doctoral que desde el comienzo tuvo como punto de partida la relación del Derecho con la Política pero que fue perfeccionándose hasta seleccionar el estudio a profundidad del trabajo teórico-político de Hannah Arendt y su concepto de lo político. De Arendt conocía algunos trabajos y aspectos teóricos por mis estudios en Derecho y Teoría Social pero mi lectura sobre ella básicamente se había limitado su vínculo con el trabajo de “estado de excepción” de Agamben, en el tema de los campos y las formas en que se le despojó de personalidad jurídica a los judíos en



el Holocausto y su ensayo “Introduction into Politics” (Arendt 2007, 93-155). Asimismo, había dado con algunas propuestas arendtianas respecto al espacio público<sup>9</sup> y la *polis*, particularmente porque no pocos trabajos que presuponen o proponen andamiajes de lo que se conoce como democracia radical y directa, tienen a citar o utilizar la teoría política de Arendt sobre el espacio público ideal como espacio de encuentro de una democracia plural. Ese aspecto “radical” en Arendt siempre me mantuvo interesada en poder leerla a fondo y escudriñar sus trabajos. Por supuesto, que libros como *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014) y algunos ensayos notorios de Arendt como “Little Rock” (Arendt 2002), eran ya trabajos conocidos para mí pero adentrarme a su teoría política de manera holística ha significado reconocer aspectos que están lúcidamente hilvanados sin necesariamente estar explicitados y eso permite, lejos de un análisis fragmentado de su obra, por supuesto, entenderla mejor críticamente y poder dar cuenta de lo que una considera sus desaciertos sin necesariamente descartar lo que su trabajo y críticas a la época moderna nos dicen sobre la actualidad. De hecho, no pocos han argumentado, como veremos, que la obra de Hannah Arendt ha sido de gran relevancia para entender el comienzo de este siglo pero particularmente en los últimos dos o tres años, sus trabajos, análisis puntillosos y su lucidez casi profética respecto a la desaparición del mundo común, han hecho que no sean pocos quienes estén retomando sus escritos y su obra, particularmente ahora, en temas como el totalitarismo, el autoritarismo, la crisis de los refugiados, las paradojas del estado-nación y el *derecho a tener derechos*.

---

<sup>9</sup> Véase por ejemplo, Arendt Hannah. 1984. “Los derechos públicos y los intereses privados. (En respuesta a Charles Frankel).” En *Los Humanistas y la Política*, editado por Michael Mooney y Stuber Florian, 98-112. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Esta tesis, es pues, el fruto de poco más de cuatro años de estudio continuo de la obra de Hannah Arendt a partir de las preguntas sobre ¿qué es lo político? y ¿qué lugar ocupa el Derecho en su teoría política?.

El objetivo es dar cuenta de la relación entre Derecho y Política Derecho en la obra de Hannah Arendt y exponer los entendidos que ésta asume sobre el Derecho. Mi hipótesis es que una teoría sobre el Derecho a partir del trabajo de Arendt tiene que hacerse a partir de la reconceptualización que esta hace de la política y que como tal, el lugar que ocupará el Derecho en ésta será el de garantizar la *capacidad de actuar* de los seres humanos en el *mundo común*. Es decir, la acción en la teoría de Arendt es lo sirve de razón al Derecho. Lo anterior permitirá, como se verá, develar algunas premisas que asumimos hoy en el mundo contemporáneo tanto sobre lo jurídico como sobre lo político, que inciden de manera trascendental en cómo percibimos el mundo contemporáneo, sus instituciones y los problemas a los que nos enfrentamos. Naturalmente, lo expuesto en la tesis y el trabajo de Arendt que se examina con relación a lo jurídico no desbordan el objetivo principal al que hice alusión al comienzo de esta introducción: concebir una ética política más cercana a mayores contextos de justicia y democracia, pero sí a mi entender contribuyen a entender muchos aspectos que la obstaculizan.

Para todo lo anterior adopto una metodología iusfilosófica que analiza fuentes directas e indirectas de la obra de Hannah Arendt. Así, lo largo de seis capítulos, esta tesis examina a profundidad las obras más importantes de Arendt relativas a su teoría política en busca del lugar que ésta le da al Derecho en su teoría: *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001), *La Condición Humana*

(Arendt and Cruz 2007), *Sobre la Revolución* (Arendt 2013) y sus ensayos compilados en *The Promise of Politics* (Arendt 2007). También se adentra en una de sus obras más conocidas, controversiales e importantes, *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014) y en ensayos originalmente publicados en revistas prestigiosas como el *New Yorker* (Arendt 1970; Arendt 1994; Arendt 2010a; Arendt 1963), intervenciones públicas de ella como intelectual pública y entrevistas en las que analiza aspectos de la sociedad estadounidense y los que develan también sus propuestas teóricas (Arendt 2015a; Arendt 2015b; Arendt 2006b; Arendt 2002; Arendt 2010b). También examiné sus diarios filosóficos (Arendt 2006a), algunas de sus cartas con amigas también intelectuales como Mary McCarthy (Arendt and McCarthy 1996) y con otros colegas e intelectuales importantes (Arendt and Jaspers 1992; Arendt and Heidegger 2014) y sus anotaciones sobre ciertos temas que se encuentran en la página web de la Librería del Congreso de los Estados Unidos en los *Arendt Papers* (Arendt 2016).

A través del estudio directo de estos textos primarios fui construyendo una especie de radiografía de las concepciones sobre el Derecho y lo jurídico en la obra arendtiana, incluyendo aspectos de lo que podría ser una teoría constitucional. Cabe destacar que no solo examiné su obra en busca de sus señalamientos directos sobre el Derecho, sino que entendí apropiado –y así lo hice, examinar otros aspectos como sus concepciones sobre el poder judicial, los jueces y la justicia y lo que indirectamente y quizás sin proponérselo podría llamarse como un meta-derecho: el *derecho a tener derechos*. Esta radiografía y su análisis está mediado además por una gran cantidad de literatura secundaria sobre la obra de Hannah Arendt, incluyendo la poca que existe sobre temas

jurídicos y desde la academia jurídica. Asimismo, examiné y destacué en la discusión a autores y autoras importantes y reconocidos como estudiosos del trabajo y la teoría de Arendt tales como la profesora Seyla Benhabib y el filósofo Etienne Bálibar y destacué desde sus más recientes entusiastas como la teórica política Bonnie Honnig hasta sus más fervientes críticos como Jacques Rancière y uno de los trabajos más recientes y pertinentes en la actualidad, el recién publicado libro de la profesora Ayten Gündoğdu que se concentra en el tema de los refugiados y las críticas arendtianas a la idea de los derechos humanos desde el punto de vista universal.

Para explicitar los vínculos que tienen los planteamientos teóricos que se exponen en el pensamiento político de Hannah Arendt y su vinculación con el Derecho, seleccioné a su vez tres grandes temas que Arendt trabaja en su obra de manera transversal: el poder, la autoridad y la revolución. El producto de esto es un examen y una discusión directa sobre la relación entre Poder y Derecho, la relación entre Autoridad y Derecho y el *Derecho a tener Derechos* en el mundo contemporáneo. La organización de la tesis a través de los capítulos parte de estos tres grandes temas. Antes de comenzar con éstos, sin embargo, dediqué el Capítulo 1 de la tesis a exponer las bases y los conceptos más importantes en la teoría política de Arendt. Esto, con el objetivo de que conceptos como la acción, la libertad e igualdad, lo público y lo privado, la violencia y el poder, pudieran ser primero definidos antes de acercarnos a complejizar el lugar del Derecho a partir de éstos. Este aspecto es imprescindible particularmente en conceptos como el poder, la libertad y la igualdad son en sí mismos conceptos disputados pero también reapropiados por la teoría política moderna que a veces damos por

sentada y que Arendt cuestiona e incluso para las cuales traza genealogías que cambian dramáticamente su significado, como es el caso también del concepto mismo de lo político, por su puesto. También en este capítulo comienzo por exponer al detalle por qué la academia jurídica ha acogido tan mínimamente la obra de Arendt, los desarrollos más recientes en esa dirección y las razones por las que propongo que desde el Derecho veamos de cerca su teoría política.

En el Capítulo 2 trabajo con la genealogía que Arendt traza desde el mundo platónico y socrático hasta la modernidad y la relación inalterada que la filosofía política occidental ha trazado entre Derecho y Poder. Allí veremos cómo concebir la política exclusivamente como una relación entre *gobernantes* y *gobernados* ha implicado un lugar particular para el Derecho. Arendt contrapone este lugar del Derecho con las concepciones de los mundos clásicos griego y romano y nos ayuda a entender las raíces romanas del ordenamiento jurídico occidental. Esto servirá para concebir un ordenamiento jurídico que lejos de socavar la acción ciudadana, la potencie. Aquí yace indiscutiblemente una paradoja importante respecto a lo que se concibe como acto fundacional o constitucional. Si el Derecho o el “rule of law” es eso que establece las pautas del juego, la estabilidad para el mundo político, cómo lograr que ese andamiaje jurídico-constitucional que es indispensable para lograr estabilidad, no implique escindir la espontaneidad y la acción que, según Arendt, potencia la libertad de los seres humanos. Para esto, luego de la genealogía platónica y romana que Arendt lanza, auscultaré su discusión sobre momentos constitucionales como los de las revoluciones francesas y americanas y su examen de momentos revolucionarios como los de las comunas y los consejos en que se practicó lo que hoy conocemos

como democracia directa (Arendt and Schell 2006) y las posibles conclusiones para una teoría jurídica a partir de esto.

El Capítulo 3 está dedicado al tema de la autoridad. En Arendt, la autoridad es un tema importante en sí mismo y como veremos, también traza una genealogía del concepto y lo que identifica como lo “que fue” y no “lo que es”. En tanto para Arendt, la autoridad no es lo mismo que el poder, esta distinción es importante para su concepción o acercamiento a lo jurídico pues instituciones jurídicas como el orden constitucional o los tribunales, están directamente vinculadas a la autoridad y a su legitimación. ¿Qué implicaciones tiene la disertación de Arendt sobre la autoridad para una propuesta sobre el Derecho que no desplace o escinda la capacidad de actuar en el mundo? Finalmente ¿qué implica el rompimiento con la autoridad y cómo esto se ejemplifica en las revoluciones y en el establecimiento de un nuevo orden fundante, es decir, en la sustitución de una nueva autoridad por otra? Este capítulo, a su vez, establecerá las bases para el que sigue.

El Capítulo 4 ofrece la continuidad conceptual y lógica de los elementos discutidos en el anterior pues ante el establecimiento de una nueva autoridad a partir del *momento revolucionario* surge el problema del poder que constituye, es decir, el *poder constituyente* y el *poder constituido*, es decir, la autoridad normativa y jurídica constituida por el primero. ¿Qué rol juega el ordenamiento constitucional en una república arendtiana? En ese capítulo examinaremos lo que sería, a partir del constitucionalismo arendtiano, el rol de una institución como la Corte Suprema de los Estados Unidos a partir de los Capítulos 4 y 5 de su obra *Sobre la Revolución* (Arendt 2013).

En el Capítulo 5 abordaré el tema de cómo se acerca Arendt al poder judicial, a los tribunales y a los juicios. Aquí haré referencia a algunos acercamientos de Arendt a instituciones como el Tribunal Supremo de los Estados Unidos y a los procesos judiciales como el juicio de Eichmann. En ocasiones, algunos autores han planteado que Arendt defiende una concepción positivista del Derecho. En esta parte discutiré estos argumentos críticamente y expondré lo que a partir de este análisis considero sería una propuesta de metodología jurídica a tono con la teoría política arendtiana. También, examinaré de cerca las limitaciones que tiene la distinción que Arendt hace entre lo social y lo político para una teoría de la adjudicación de los tribunales. Esto lo haré a partir de una mirada crítica a uno de sus ensayos más notorios, “Reflexiones sobre Little Rock”, en el que Arendt cuestiona una determinación del Tribunal sobre segregación racial.

Finalmente, en el Capítulo 6, retomaré un concepto sobre el que se ha escrito profusamente: el *derecho a tener derechos*. A pesar de que se trata de uno de los legados más significativos de la obra de Hannah Arendt y que por lo tanto, cuenta con vasta literatura que lo interpreta, en lo que concierne a este trabajo escudriñaré qué nos aporta -tanto el concepto como la discusión que ha generado- respecto a la justificación y la validez del Derecho. En primer lugar, el capítulo pone en contexto la crítica que hace Arendt a la idea del Estado-Nación y cómo se desarrolló a partir de la Primera Guerra Mundial. Su crítica en este sentido nos ofrece una perspectiva sobre los límites del Derecho, las nociones universalistas sobre los derechos humanos y sus problemas en la modernidad. Lo anterior, además, resulta hoy día particularmente relevante ante la crisis

contemporánea de los refugiados. Como veremos, lo que hoy vivimos respecto a la crisis de los refugiados Arendt lo atisbó muy lúcidamente. Esta, entre otras cosas, ha provocado que se hayan retomado las críticas estructurales arendtianas sobre el Estado-Nación y sobre la noción misma de los derechos humanos. De estas críticas se derivan a su vez asuntos de gran importancia para entender fenómenos contemporáneos como la vuelta de los nacionalismos populistas de derecha radical y la tendencia al cierre de fronteras estatales con los retrocesos en derechos que eso implica. En segundo lugar, y como corolario de la crítica anterior, se expone la discusión sobre el significado de el derecho a tener derechos, es decir, el derecho principalísimo a la pertenencia a una comunidad política. El capítulo examinará lo que algunos de los estudiosos de Arendt, como Seyla Benhabib y filósofos contemporáneos como Jacques Rancière y Etienne Balibar, han disertado sobre el tema para depurar y proponer finalmente algunos planteamientos sobre el Derecho.

A la luz de todo lo anterior y a manera de conclusión presentaré algunas de las características o entendidos de lo que podría ser una teoría jurídica que potencie la acción, a partir de la teoría política arendtiana. El pensamiento político de Hannah Arendt se manifiesta de muchas formas en el mundo académico y teórico político actual y es vital que podamos traducir esa discusión y acogerla en el mundo jurídico, no para dejarla intacta y no criticarla, sino para exponer, al igual que ella lo hizo, la necesidad de rescatar nuevos entendidos sobre la política y el Derecho que radicalicen lo que hoy por hoy entendemos por política, acción y libertad.



Finalmente, una precisión importante sobre los textos que han sido objeto de estudio en esta tesis. Muchos de los textos principales de Arendt han sido traducidos al castellano, otros no. Lo mismo ocurre con la literatura secundaria, la mayoría de la cual está en inglés. Por esa razón, siempre que me fue posible cité de los textos en el idioma castellano pero como se verá, algunas citas son del original en inglés con el objetivo de no variar el sentido o contenido de los autores y autoras que se discuten.

## Capítulo 1: Aproximación a la concepción política arendtiana

Esta tesis tiene como objetivo hilvanar el pensamiento político de Hannah Arendt con el Derecho. Arendt, una de las teóricas políticas más importantes del Siglo XX, desarrolló un pensamiento político complejo en el que le imprimió un nuevo giro a muchos de los debates y premisas teórico-políticas contemporáneas y, como consecuencia, al imaginario político que hoy por hoy queda limitado por esos debates. Así, revisitó conceptos como libertad, la acción, el poder y lo político mismo. Para eso, retomó la filosofía política del mundo clásico griego y romano y trazó una genealogía que intenta dar cuenta de cómo la instauración del pensamiento platónico respecto a lo político ha tenido la consecuencia de que en el mundo moderno la política haya desaparecido. En su obra, extensamente estudiada y comentada, Arendt se propone, en cambio, acoger *lo político* y la *acción* como elementos principalísimos de la libertad del ser humano. Visto en conjunto, su pensamiento y trabajo intelectual están directamente vinculados a la acción política y a la importancia de su rescate en el mundo contemporáneo<sup>10</sup>.

Según explica Cristina Sánchez, en una de sus obras más importantes, *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007), Arendt “nos muestra las posibilidades de la acción política en las sociedades de masa actuales” (Sánchez 2015, 28) y su obra no solo es importante en el mundo académico sino que como ha afirmado Jorge Giannareas “es también una contribución a la necesidad de pensar la política” (Giannareas 2011, 94). Sus concepciones teóricas, además, la

---

<sup>10</sup> Para un excelente resumen, muy completo y sucinto, de la obra de Arendt y su pensamiento político, véase Giannareas, Jorge. 2011. “Pensamiento y Política. Sobre el Legado de Hannah Arendt.” *Revista de Filosofía, Derecho y Literatura* 14:91-108.

llevan a intervenir, analizar y comentar como intelectual pública un sinnúmero de fenómenos y controversias en el atribulado siglo XX desde el fenómeno del totalitarismo, los juicios por crímenes de lesa humanidad, la Guerra de Vietnam y la desobediencia civil de los movimientos por los derechos civiles en la sociedad norteamericana, hasta el tema de la educación. Como bien expone Sánchez “[s]us textos de 1960 a 1970 apelan a una intervención colectiva de la ciudadanía en el espacio público, entendiendo la democracia y el poder como ese ejercicio ciudadano de la acción colectiva, como una acción y defensa de lo público desde la sociedad civil”. (Sánchez 2015, 36) Sánchez detalla cómo, en este periodo, el trabajo de Arendt constituye “una profunda reflexión filosófica sobre las experiencias políticas de su tiempo” y “un pensamiento normativo acerca de aspectos fundamentales de la política: la responsabilidad ciudadana, el poder, la libertad pública o las posibilidades de la acción colectiva” (Sánchez 2015, 36).

No es de extrañarse, pues, que el mundo académico haya acogido –ya desde el entusiasmo o desde la crítica- el pensamiento arendtiano de manera vigorosa. Es vasta la literatura que debate, expone, profundiza y polemiza con la obra de Arendt<sup>11</sup>. No obstante, sorprendentemente, el mundo jurídico apenas abre sus puertas a su pensamiento. Y debe hacerlo, pues sus planteamientos sobre la teoría política no dejan ni deben dejar intacto al mundo jurídico. Como mínimo, toca plantearse las implicaciones que estos debates tendrían para la teoría

---

<sup>11</sup> Sobre este punto dice Jorge Giannareas: “No hay que soslayar que los tres últimos lustros han presenciado un flujo considerable de libros y artículos en revistas académicas que proponen una Hannah Arendt *reloaded*. Es mucho lo que aún podemos aprender de la lectura de sus obras y de los debates en los que participó, si emprendemos una re-lectura de los principales textos arendtianos en el contexto de una comprensión mejorada de su proyecto filosófico. Merecen una mención destacada en este respecto los aportes de Seyla Benhabib, Dana Villa y su biógrafa, Elizabeth Young Bruehl. En el mundo iberoamericano, Celso Lafer, fue uno de los pioneros y más, recientemente, Fernando Bárcena, Manuel Cruz y Fina Birulés han sido encomiables expositores de la originalidad del pensamiento arendtiano” (Giannareas 2011, 94).

jurídica. Este es precisamente el objetivo de esta tesis: examinar las implicaciones que tiene el pensamiento arendtiano para el mundo del Derecho. Esto, a partir del convencimiento de que la discusión sobre lo político implica necesariamente una discusión sobre lo jurídico y viceversa. Así, por ejemplo, los debates en la teoría política no necesariamente ponen en cuestionamiento los entendidos sobre la teoría jurídica y la teoría jurídica no necesariamente problematiza explícitamente los razonamientos tradicionales y prevalecientes sobre lo político.

Como se verá, Hannah Arendt es proponente de lo que hoy concebiríamos como un modelo de democracia radical o directa en el que se concibe lo político como un terreno fundamental; ahí está el terreno de la acción y, por ende, el de la libertad (Arendt 2007c). Es a partir de esto que se examinará cuáles serían el lugar y la concepción del Derecho que surgen de sus propuestas. Y aunque Arendt no elabora coherentemente una teoría jurídica, sus trabajos, conferencias y publicaciones hacen constante alusión al Derecho como institución, a la idea de los derechos, al ordenamiento constitucional, a las cortes y a la autoridad de los jueces. ¿Qué podríamos acoger de su pensamiento para una teoría del Derecho que radicalice y potencie una propuesta de democracia en que la acción es la espina dorsal? Como he expuesto, es a partir de ahí que esta tesis examina los trabajos de esta teórica política y da cuenta del Derecho en su obra. Ahora bien, ¿cuál es el contexto y cómo es que el trabajo de Arendt parece relevante para el mundo jurídico?

No hay duda de que el mundo conoce más de esta teórica política a raíz de la controversia que provocó la publicación de su libro *Eichmann en Jerusalén: a*

*report on the banality of evil*. (Arendt 1994)<sup>12</sup>. Publicado en 1963, *Eichmann en Jerusalén* fue el producto de la cobertura que Arendt llevó a cabo encomendada por la prestigiosa revista *The New Yorker* (Arendt 1963), del juicio criminal contra Adolf Eichmann (1961) a quien el Estado de Israel juzgó por su participación en “crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra, durante el periodo del régimen Nazi” (Arendt 2014, 39). El objetivo de Arendt en esta encomienda y en su posterior publicación fue, según ella misma expuso, *entender*, es decir, su reportaje estuvo motivado por su necesidad de entender a Eichmann como colaborador de un crimen de lesa humanidad y de ahí provocar una reflexión concienzuda que permitiera comprender lo que llamó el fenómeno de la *banalidad del mal*. Para Arendt, Eichmann y tantos otros situados como él, fallaron al renunciar a pensar o al limitarse a seguir órdenes, ya fuera de la autoridad, de la burocracia o de un partido. De ahí que su disertación en este trabajo estuviera dirigida a un intento por comprender la diferencia entre la idea del *mal radical* y la *banalidad del mal*. El artículo de Arendt provocó rápidamente indignación en ciertos sectores y, en el mismo *New Yorker*, comenzaron a publicarse algunas reacciones de intelectuales y miembros de la comunidad judía (Spender 1963; Lichtheim 1963; Lewy 1967). Hay que entender que la implicación práctica de este ejercicio de pensamiento que Arendt haría vía la cobertura del juicio de Eichmann, provocaría sin duda un cuestionamiento a la veracidad de lo que Arendt observó, a si sus impresiones sobre Eichmann fueron correctas y a si, en efecto, éste era o no un sujeto que meramente seguía órdenes

---

<sup>12</sup> La versión en español que se utilizará en esta tesis a los fines de citar directamente del texto será Arendt, Hannah. 2014. *Eichmann en Jerusalén*. Traducido por Carlos Ribalta. Barcelona: Debolsillo. Cuando el texto en inglés refleje un mejor sentido de lo expuesto, se preferirá el texto en inglés.

o, por el contrario, sus actuaciones eran intencionadas y producto de su antisemitismo.<sup>13</sup> Esta es una de las razones por las que el debate sobre la obra fuera en torno a la adecuación de lo reportado, con la consecuencia de que ésta fue interpretada como una forma de eximir a Eichmann de responsabilidad y, por lo tanto, la obra de Arendt fue vista como una especie de justificación de lo ocurrido contra los judíos. Sus datos y los hechos expuestos, fueron cuestionados y su publicación fue seguida de amplias críticas.<sup>14</sup> Sin duda, esta fue una de las controversias más álgidas entre la comunidad judía e intelectual en general al momento de la publicación de *Eichmann*, pero no la única.

La segunda y quizás más problemática controversia surgida a raíz de esta publicación fue el señalamiento que Arendt hiciera respecto al grado de colaboración de los judíos o de ciertos líderes en el Holocausto. Se trató de un debate que antes de la publicación ya se había generado pero que la forma en que Arendt lo expuso exacerbó la discusión e incomodidad al respecto. En cualquier caso, no hay duda de que todo esto provocó que por mucho tiempo los debates en el mundo académico, en cuanto a Arendt se refiere, giraron en torno a *Eichmann en Jerusalén* y al significado de su conocida la frase “la banalidad del mal”. Tanto así que el debate resurgió muy recientemente y ha provocado nuevas publicaciones y debates sobre el tema (Lipstadt 2011; Berkowitz 2013; Lilla and Berkowitz 2013; Lilla 2013). Incluso, muy recientemente, la controversia sobre la interpretación de *Eichmann* y lo que confrontó Arendt como intelectual fue llevada al cine (Trotta 2013).

---

<sup>13</sup> Véase, Cesarani, David. 2005. *Eichmann: His Life and Crimes*. London: Vintage.

<sup>14</sup> Se cuestionó, por ejemplo, si Arendt conocía de las entrevistas que se le hicieron al propio Eichmann durante su exilio en Argentina.

Fueron precisamente estas controversias surgidas a partir de la publicación de *Eichmann en Jerusalén* lo que para el filósofo estadounidense Richard J. Bernstein, provocó que el resto de la producción intelectual de Arendt estuviese opacada por mucho tiempo (Bernstein 2012, v)<sup>15</sup>. Así lo explica en el prólogo de uno de los más recientes libros -y quizás la publicación jurídica más exhaustiva al momento- sobre Arendt y el mundo jurídico: *Hannah Arendt and the Law* de Marco Goldoni y Christopher McCorkindale (Goldoni and McCorkindale 2012b). Pero como bien señala Bernstein, décadas después de la publicación de *Eichmann*, ya puede decirse no solo que Arendt es ampliamente conocida en el mundo académico e intelectual sino que, además, la producción intelectual alrededor de su trabajo es sumamente prolífera, aunque por lo general suelen destacarse repetidamente ciertos aspectos de su pensamiento más que otros. No obstante, sin duda, hoy día Hannah Arendt es considerada una de las pensadoras políticas más importantes que produjo el siglo XX. Su pensamiento, además, ha producido, como explica Bernstein, desde los más entusiastas admiradores hasta los críticos fogosamente demolidores de su obra (Bernstein 2012, v). Y es que en efecto, como explica este estudioso, es muy difícil ubicar a Arendt en una sola corriente teórica (o filosófico-política), escuela de pensamiento o ideología<sup>16</sup>. Es común preguntarse: ¿es Arendt filósofa? ¿teórica política? ¿conservadora? ¿de

---

<sup>15</sup> A la misma conclusión llega Seyla Benhabib, una de las estudiosas de Arendt. Véase Benhabib, S. 2000. "Arendt's Eichmann in Jerusalem". En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, editado por Dana Villa, 65-85. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>16</sup> Sobre este punto, Jan Klabbers concuerda: "Arendt was, and remains difficult to categorize. She has been enlisted by conservatives and progressives alike; feminists have been inspired by (but have also fiercely criticized) her work, as have both modernists (most prominently Habermas, perhaps, but others as well) and postmodernists". Klabbers, Jan. 2007. "Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt." *Leiden Journal of International Law* 20: 1-23; 4.

izquierda o derecha?, ¿comunitarista?<sup>17</sup>, ¿es demoledora absoluta de Marx o, por el contrario, simpatiza con algunos planteos marxistas? ¿acoge una propuesta de democracia radical o se centra en un agonismo democrático? En cada una de estas preguntas y temas hay un sinnúmero de opiniones y perspectivas acerca de su pensamiento y una proliferación impresionante de escritos. Ni la propia Arendt podía contestar a este tipo de pregunta cuando se le preguntaba<sup>18</sup>. Lo que sí es cierto es que la obra de Arendt parece resistir una clasificación definitiva, lo que resulta un elemento sobresaliente para cualquiera que se detenga a examinar su obra y lo ecléctico de sus abordajes. En esencia, cualquier clasificación esencialista de la obra de Arendt corre el riesgo de la superficialidad. Pero quizás lo más importante es destacar su vigencia y que, contrario a quizás la idea de que su pensamiento es demasiado abstracto o que no se sitúa en la sociedad contemporánea (a lo que se suele aludir debido a su constante alusión al mundo clásico griego), en los trabajos de Arendt encontramos una capacidad impresionante de vaticinar los problemas del mundo moderno y la contemporaneidad. El teórico político Jeremy Waldron, por ejemplo, destaca la pertinencia de su pensamiento para asuntos como el sistema de partidos, los derechos civiles, las instituciones y estructuras constitucionales, entre otras, a lo

---

<sup>17</sup> Cristina Sánchez en su libro *Hannah Arendt, El Espacio de la Política* (2003) contesta esta pregunta al discutir el concepto de pluralidad en Arendt. No podría Arendt catalogarse como una entusiasta del comunitarismo filosófico porque según Sánchez, “[e]s precisamente su insistencia en la pluralidad, por un lado, así como la separación constante entre naturaleza y política, por otro, lo que le lleva a rechazar cualquier forma de comunidad política fundada sobre tradiciones compartidas o sobre identidades religiosas, étnicas o raciales” (Sánchez 2003, 178).

<sup>18</sup> En una entrevista conducida por Hans Morganthau, éste le pregunta: “¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?”; A lo que Arendt responde: “No lo sé. Realmente no lo sé y no lo he sabido nunca. Supongo que nunca he tenido una posición de este tipo. Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arrojen luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo. No pertenezco a ningún grupo” (Cruz 1995, 167).



que sobre todo se añade, las críticas atinadas a las formas en que estas instituciones han devenido en la modernidad (Waldron 2016, 305).

La obra de Arendt recoge temas variados en diferentes etapas. Como antes señalé, sobresale su mirada controversial al juicio de Eichmann (Arendt 1994), su trabajo sobre los orígenes del totalitarismo publicado por primera vez en 1951 en *The Origins of Totalitarianism* (Arendt 1973), la violencia (Arendt 1970), el pensamiento mismo o lo que significa pensar (Arendt 1981) y la pregunta por lo político (Arendt 2007c). Otra forma de examinar a Arendt es a partir de ciertas “dicotomías” ya clásicas que sobresalen de su trabajo, dicotomías que han sido altamente debatidas y que han generado mucha controversia, por ejemplo: lo público frente a lo privado<sup>19</sup>, lo social frente a lo político, la labor, el trabajo y la acción. Estas dicotomías, en principio, pueden encontrarse principalmente en su obra *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007). Como se verá más adelante, también hay vasta literatura que diserta sobre los significados y las propuestas que Arendt elabora en conceptos como *libertad*, *acción*, *violencia* (Villa 2001).

Desde la filosofía, además, se han examinado sus trabajos en términos de una

---

<sup>19</sup> En entrevista reciente a la teórica Judith Butler sobre su libro *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Butler 2015), ésta explica diáfana y sencillamente por qué la distinción de Arendt entre lo público y lo privado no se sostiene actualmente. Como veremos más adelante, es una distinción que ha sido muy discutida, pero por ahora cito la crítica de Butler la que ciertamente acojo aunque como expondré particularmente en el capítulo 4, esto no implique invalidar o devaluar el pensamiento político arendtiano en su totalidad: “**Zeit online:** En tu libro evalúas críticamente la distinción de Hannah Arendt entre esfera pública y privada. ¿Qué tiene de problemático?. **Judith Butler:** En *La condición Humana*, Hannah Arendt hace claramente una distinción entre actividad doméstica privada –la reproducción o el sueño; todas esas actividades, que se supone reproducen el cuerpo, no son políticas– y el dominio político es el que figura el presumible cuerpo bien alimentado. La idea de Arendt, de los principios democráticos, asume que el alimento es distribuido, que está disponible, que alguien va a ser albergado, que no van a enfermar sin que haya disponible asistencia médica. Pero, por supuesto, el problema es que, dados los tiempos de precariedad en los que vivimos, existen muchos requerimientos básicos para vivir por los cuales estamos luchando: ¿quién tiene cobijo? ¿Quién tiene atención médica? ¿Quién puede moverse a través de una frontera? Estos son temas políticos que pertenecen fundamentalmente al sostenimiento y movilidad corporales. No podemos tener derecho de asociación o asamblea, o incluso de expresión, sin presuponer una vida corporal” (Soloveitchik. 2016).

comparación de la influencia que trasluce su obra de filósofos clásicos como Sócrates, Aristóteles, Kant y Heidegger, entre otros (Bernstein 2012, vi; Villa 1995). No obstante, otros temas como la genealogía que Arendt trazó de las revoluciones francesa y americana (Arendt and Schell 2006), la acción como elemento indispensable de la libertad (Arendt and Cruz 2007) -y lo que de ahí podría ampliarse respecto a su concepción de la democracia- son probablemente menos atendidos, aunque para nada ignorados.

Por otro lado, sus intervenciones públicas y ensayos (Arendt 1972) en los que analiza temas como la Guerra de Vietnam, el Informe del Pentágono (como justificación para la Guerra de Vietnam en los Estados Unidos), la integración racial en los Estados Unidos, la educación y la desobediencia civil, entre otros, todavía deben ser acogidos con más atención<sup>20</sup>.

No obstante, Bernstein señala que con muy pocas excepciones, su pensamiento (a lo que yo añadiría, su teoría política) ha sido escasamente examinado desde el Derecho o desde la teoría jurídica (Bernstein 2012, vi). Asimismo lo afirma Jan Klebbers quien señala que sus ideas sobre el Derecho no han sido del todo reconstruidas por los académicos arendtianos (Klabbers 2007, 2). En todo caso, las pocas excepciones generalmente provienen de constitucionalistas que examinan el Derecho Constitucional o la teoría constitucional (Goldoni and McCorkindale 2012a; Christodoulidis and Schaap 2012) o de acercamientos al Derecho Internacional (Barbour 2012; Bohman 2012; Besson 2012) a partir de algunos debates arendtianos, como es el caso de algunos de ensayistas que contiene la antología *Hannah Arendt and the Law* (Goldoni and

---

<sup>20</sup> Recientemente estos ensayos fueron traducidos al castellano y publicados por la Editorial Trotta. (Arendt 2015).

McCorkindale 2012b). Es por eso que para Bernstein (Bernstein 1996), este hecho es significativo pues, según describe, son pocos los trabajos Arendt que no develen su mirada sobre el derecho o lo jurídico de alguna u otra forma (Bernstein 2012, vi)<sup>21</sup>. Lo mismo opina Christian Volk, quien recientemente ha publicado un libro en el que se propone remediar esta falta y lanzar algunas claves para trabajos futuros (Volk 2016). Para Volk, por ejemplo, “with all the activity in the field of research on Arendt, it is astonishing that one question has remained (for the most part) ignored: the question of the nature and meaning of law in Hannah Arendt’s thought” (Volk 2016, 2).

Así, como bien expone Bernstein a manera de resumen (Bernstein 2012, vi), en *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 1973), Arendt tiene un acercamiento a la ley cuando describe los *campos* como el lugar en que pereció el sujeto jurídico y que precisamente ante la desaparición de un sujeto jurídico solo quedó la *nuda vida*, es decir, cuerpos privados de condición de sujetos con derechos. En *Los Orígenes del Totalitarismo*, pues, Arendt explica cómo el régimen totalitario corrompe la idea del derecho. Es también en esta obra y a partir de esa genealogía que Arendt elabora su concepto del *derecho a tener derechos* (Arendt 1973, 296). También ahí, como señalan Goldoni y McCorkindale, Arendt presenta un tanto la función del Derecho en un sistema de gobierno (Goldoni and McCorkindale 2012b, 6).

En *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007), el Derecho aparece como un muro de contención pre-político que establece los límites de la polis. En *Introducción a la Política* (Arendt 2007c), Arendt elabora lo que concibe como

---

<sup>21</sup> “From her earliest to her latest work, this (the Law) was clearly one of her most central concerns”.

la Ley Romana (*lex*) y el Derecho en el mundo clásico griego (*nomos*) y hace una disertación sobre la herencia jurídica que dejó el imperio romano para el mundo jurídico occidental. Asimismo, en *Sobre la Revolución*<sup>22</sup> (Arendt 2013; Arendt and Schell 2006) y como parte de su acercamiento a los momentos revolucionarios en comparación con los de reforma, Arendt alude a los procesos constituyentes y a lo que implica el primer acto constitutivo o fundacional así como a las paradojas que de ahí se derivan: por un lado, la necesidad del ser humano de actuar y por otro, a la importancia de la estabilidad que garantiza el ordenamiento constitucional. Estos son elementos centrales en la obra arendtiana que revelan, además, el lugar y el rol que Arendt le asigna al Derecho. Incluso en *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 1994), particularmente en su epílogo, Arendt lanza una reflexión sobre la justicia, las cortes, los juicios y sus límites. Además, es ahí donde mejor discute su propuesta sobre los tribunales internacionales para juzgar los crímenes de lesa humanidad y los límites que tiene el sistema legal y penal para juzgar crímenes como los cometidos durante el Holocausto.

Finalmente, en sus intervenciones intelectuales y públicas, recogidas en ensayos y artículos, Arendt también aborda ciertos temas jurídicos que merecerían más atención de la que han recibido. En *Crisis of the Republic* (Arendt 1972), Arendt diserta sobre el concepto de la desobediencia civil, lo que necesariamente implica aludir a una concepción particular de la ley y de la pregunta sobre su obligatoriedad. Hay dos ensayos, además, en los que se acerca de manera extraordinaria al Derecho y lo ubica en su análisis del poder. En estos, Arendt traza una especie de genealogía que da cuenta de cómo el Derecho ha

---

<sup>22</sup> *On Revolution* (Arendt and Schell 2006).

sido tradicionalmente visto en la teoría y en la filosofía política y, a partir de esto, su relación con el poder (Arendt 2007b; Arendt 2007a). Estos ensayos serán protagónicos en esta tesis puesto que, como veremos, surgen de estos dos cuestionamientos importantes para la teoría jurídica: el Derecho como autoridad y el Derecho como facilitador del poder. Por último, en su famoso y notorio ensayo “Reflections on Little Rock” (*Little Rock*) en que expone una crítica muy cuestionable a cómo en la sociedad estadounidense se asumió una estrategia judicial para lidiar con la segregación racial, Arendt lanzó una visión muy particular y sobre el rol del poder judicial y de los tribunales en general (Arendt 2003, 193–213; Arendt 2002, 91–112). Este ensayo, que por ser tan controversial es fácilmente descartado por críticos y admiradores de Arendt por igual, ofrece sin embargo, unas pistas interesantes sobre la relación entre *autoridad* y Derecho y da lugar, como expondré, a desarrollar una posible teoría jurídica y de adjudicación a tono con las concepciones de Arendt de la igualdad y de la acción.

En resumen, como Goldoni y McCorkindale confirman, hay literatura extensa sobre la concepción de Arendt sobre lo político y sobre otros temas clásicos de teoría política, pero lo mismo no ocurre con la pregunta sobre el Derecho<sup>23</sup>. Aunque en su antología, Goldoni y McCorkindale incluyen algunos ensayos que comentan el trabajo de Arendt desde la teoría jurídica, estos son los menos (Liska 2012; Wilkinson 2012; Breen 2012). Como veremos, Christian Volk es quizás el único autor que de manera explícita atiende la relación del Derecho y la política en el pensamiento de Hannah Arendt (Volk 2016). Presenta, además, algunas diferencias o coordenadas con otros autores como Sheldon Wolin,

---

<sup>23</sup> Apenas algunos ejemplos son (Sánchez 2015; Bernstein 1996; Sánchez 2003; Birulés 2010; Campillo 2013; Schaap 2013; Villa 2001; Schaap 2012).

Chantal Mouffe y Jacques Rancière, que presentan lo político a partir de la idea de democracia radical y la primacía de lo político; de Ronald Dworkin que ve la supremacía en la idea de los principios y los derechos y de Bruce Ackerman que ubica el punto de partida en la idea de los momentos constitucionales. Estos dos polos, además, los contrasta con perspectivas que podríamos llamar mixtas, como la de Frank Michelman o la de Jurgen Habermas que proponen una especie de balance relacional entre el Derecho y la política (Michelman con su *jurisgenerative politics* y Habermas con su noción del discurso y el Derecho como una correa de transmisión de la esfera pública) (Volk 2016, 173-74).

No obstante, lo cierto es que como han señalado Bernstein, Volk, Goldoni y McCorkindale, la pregunta sobre la concepción de Arendt del Derecho ha sido más bien obviada tanto por la academia jurídica como por los estudiosos de Arendt en otras disciplinas (Goldoni and McCorkindale 2012b, 1)<sup>24</sup> y hacen un llamado a promover lo que llaman “un diálogo” entre “arendtianos” y abogados (Goldoni and McCorkindale 2012b, 1). A esta invitación yo añadiría lo que he identificado como el objetivo de esta tesis, pues más que concebir una mirada “jurídica” o un diálogo exclusivo de juristas sobre la obra de Arendt, me parece más importante acercarnos a su obra para indagar -y quizás acoger- lo que Arendt plantea en su teoría política para darle una nueva mirada al Derecho y concebir una teoría jurídica que nos presente un nuevo imaginario político, que

---

<sup>24</sup> Como excepciones mencionan Klabbers, J. 2007. “Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt”. *Leiden Journal of International Law* 20:1; Waldron, J. 2001 “Arendt’s Constitutional Politics”. In *The Cambridge Companion of Hannah Arendt*, edited by Dana Villa, 201-220. New York: Cambridge University Press.

amplíe las posibilidades de la acción, una concepción del Derecho más a tono con los tiempos<sup>25</sup>.

Con este objetivo en mente, en lo que sigue presento una mirada panorámica a los conceptos y debates teórico-políticos que suscitó Hannah Arendt y que considero esenciales para entablar una disertación teórica sobre el lugar de Derecho en su propuesta.

### **1.1 El debate sobre la política**

¿Qué es la política?, se pregunta Arendt. Se trata de una vieja pregunta pero las respuestas que le hemos dado y a partir de las cuales hemos diseñado el mundo de la política y sus instituciones parecen estar nuevamente en cuestionamiento. Y es aquí que la tarea a la que se da Arendt de trazar una genealogía sobre la política adquiere importancia. De 1951 en adelante Arendt trabaja con esta preocupación: “afirmar que la política (la acción política) tenía todavía sentido como actividad humana” (Sánchez 2015, 28).

A pesar de que se trata de una pregunta que ha estado presente desde los orígenes de la civilización occidental, no es una pregunta que desaparezca o debiera desaparecer. De hecho, se trata de una interrogante que se ha retomado en la escena contemporánea acaso con el objetivo de configurar respuestas que se aparten de los entendidos tradicionales sobre la política (Mouffe 1999; 2005; 2013; Rancière 2010; Agamben 2011). Habrá quien diga que en situaciones de desgaste y de crisis, retomar estas grandes preguntas, disertar teóricamente, visitar preguntas filosóficas, no tiene urgencia, sino todo lo contrario. De hecho, la seña usual para este tipo de debate es la alusión marxista expuesta en

---

<sup>25</sup> Podría identificarse a Andrew Shaap como un autor cuyo trabajo va en esa dirección. Schaap, Andrew. 2013. *Law and Agonistic Politics*. London: Ashtag.

Tesis 11 sobre Feuerbach: *Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo* (“Marx (1845): Tesis Sobre Feuerbach.” 2016). Y sin embargo, pensar qué tipo de transformación haría falta necesita precisamente de tener claras las preguntas y respuestas que nutrirían toda acción dirigida a la transformación. Esta es una de las afirmaciones teóricas de Arendt, la necesidad constante de retomar y reformular preguntas ante nuevos escenarios, más aún cuando ya las viejas respuestas se quedan cortas ante las nuevas experiencias. Sobre este punto, explica Fina Birulés:

Como afirma Arendt, preguntas tan elementales y directas como “¿Qué es la política?” (Arendt 1997a, 11) no pueden surgir si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Y hay que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX, en que han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y estándares de juicio moral y en que el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas a la nueva situación, convirtiendo la dificultad en inofensiva. (Arendt 1997b, 11)

En todo caso, Arendt no retoma esta pregunta para simplificarla sino, por el contrario, para ilustrar “las dificultades a las que hay que enfrentarse cuando se piensa la política” (Giannareas 2011, 94). En *Introduction into Politics* (Arendt 2007c, 93–200), Hannah Arendt parte de lo que considera el problema que ha representado el tradicional acercamiento a la política desde la filosofía. Como explica Giannareas, luego de concluir *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt se propuso escribir una “Introducción” a la política para plantear que a partir de la experiencia del totalitarismo y de los campos de exterminio, era preciso pensar en un nuevo proyecto filosófico (Giannareas 2011, 96). En otras palabras, “[h]abía que tomarse en serio la política y Arendt no hallaba respuestas pertinentes en la



tradición de la filosofía política que inauguró Platón” (Giannareas 2011, 96–97).

Así lo describe Giannareas:

El hecho de que la filosofía no tomara en serio los acontecimientos políticos, era una muestra, según Arendt de que la filosofía no era capaz de pensar la política y ello la exponía a ser un lujoso albergue de trivialidades y equivocaciones que iban a contramano de la libertad. La tarea de su época exigía dar cuenta del giro expansionista del viejo colonialismo europeo (que es la manera como ella re-significa el fenómeno del imperialismo que analiza en [Los Orígenes del Totalitarismo]) y obligaba a re-evaluar el rol del Estado-Nación y la protección de los derechos humanos (Giannareas 2011, 97).

La filosofía, para Arendt, ha sido pues la disciplina responsable de una suerte de entronización de nuestros prejuicios hacia la política. Tanto así que, según ella, la pregunta por lo político prácticamente no ha tenido una respuesta distinta desde Platón (Arendt 2007c). La tradición filosófica, asevera, ha traicionado la posibilidad de una buena respuesta para dar cuenta a los problemas políticos pues el objetivo de la filosofía, lejos de acoger la política, ha sido deshacernos de ella. De ahí, podría decirse, nacen los prejuicios hacia lo político y la pretensión de tener como objetivo su desaparición. La desaparición de la política es, afirma Arendt, uno de los problemas más serios del mundo moderno. Por supuesto, aseverar que la política ha desaparecido es algo radical pues si hay algo que el sentido común nos devela es que lo fallido del mundo contemporáneo es precisamente el excesivo y mal funcionamiento de la política. No obstante, lo que implica y se significa a partir de esta aseveración es otra cosa, como se verá. Un primer elemento a considerar cuando nos acercamos a la teoría arendtiana es, pues, tener presente que ésta tiene como objetivo una especie de ‘rescate’ de la política y eso lo hace a partir de su reivindicación, pero para

reivindicarla se requiere reconceptualizarla como algo positivo, valioso en sí mismo, y no como un mal necesario. En lo que sigue enumeraré lo que identifico como los señalamientos más importantes de Arendt para una revisión de la política en la vida contemporánea.

### *1.1.1 Hay un prejuicio contra la política*

En primer lugar, conviene pensar profundamente esta advertencia de Arendt: cargamos un prejuicio profundo *contra* la política. ¿De qué se trata este prejuicio y de dónde proviene? La premisa tiene todo el sentido del mundo. Cargamos un prejuicio contra la política porque la vemos como *un mal necesario*. En tanto un mal, nuestro objetivo, el de la filosofía política, es aspirar a un orden social y a una gobernanza que la elimine. En todo caso, la política es un medio – ese medio como mal necesario- para llegar a un fin. El fin de la política es lo que en última instancia ha estado en juego o en discusión en la teoría política occidental. La política es entonces concebida como ese orden institucional a partir del cual la sociedad se organiza para convivir en sociedad. El orden político se organiza a partir de una relación en particular: los *gobernantes versus* los *gobernados*. Su propósito es el arte de gobernar. Por lo tanto, si el objetivo de gobernar se logra, ya no sería necesaria la política. La concepción de la política como un *medio* que le es inherente al ser humano -en tanto individuo- para poder sobrevivir en sociedad con los demás, sin perecer, es el entendido sobre la política que se ha cuestionado muy poco y que ha dirigido su desarrollo hacia una sola dirección. El prejuicio que tenemos hacia la política yace en concebirla como algo que en el fondo buscamos eliminar. A partir de esta explicación que elabora en detalle partiendo de un recorrido por filosofía política occidental,

Arendt nos ofrece una perspectiva distinta: la política no es sino el ejercicio de la libertad entre seres humanos y lejos de aspirar a eliminarla, habría que potenciarla. El error estriba precisamente en su eliminación. El diseño institucional, en todo caso, no debe estar dirigido a suprimir la política sino a potenciarla desde coordenadas distintas a las que provee este prejuicio.

Ahora bien, para lidiar con este prejuicio hacia la política, es preciso entender su raíz. ¿Qué ha tenido que ver la filosofía y la teología con este prejuicio? En “Introduction into Politics” (Arendt 2007c), Arendt traza una genealogía que nos permite entender este prejuicio imbricado en la concepción moderna de la política:

Any talk of politics in our time has to begin with those prejudices that all of us who aren't professional politicians have against politics. Our shared prejudices are themselves political in the broadest sense. ...Because prejudices crop up in our own thinking, we cannot ignore them, and since they refer to undeniable realities and faithfully reflect our current situation precisely in its political aspects, we cannot silence them with arguments. (Arendt 2007c, 96-97)

Un primer punto sería entender que tanto la filosofía como la teología identifican como su objeto al sujeto, es decir, al individuo u “hombre”, para citar directamente de Arendt (Arendt 2007c, 93). Pero acercarnos a la política en esa clave de la filosofía y desde ese objeto –desde el individuo- es un grave error, nos dice Arendt, pues la política solo surge en pluralidad, no es el individuo el objeto de la política sino los individuos, en plural. Como bien explica Sánchez, recurrentemente Arendt hará frente a esta concepción de la filosofía, a este quehacer filosófico que se concentra en un sujeto y no en la relación entre sujetos:

[L]o que critica y rechaza Arendt es una manera tradicional de hacer filosofía que se pregunta por el individuo sin tener en cuenta que ese individuo (el ser) nunca existe en singular, sino que nuestro mundo está habitado por individuos plurales, y por consiguiente, la pluralidad humana y la comunicación con los otros deben constituir en realidad los condicionantes del quehacer filosófico. (Sánchez 2015, 7)

De esta forma, de antemano sabemos que la *polis* a la que Arendt acude en su acercamiento es una diversa, que no busca la homogenización del sujeto o un mero consenso racional, sino, por el contrario, persigue potenciar la expresión máxima de esa pluralidad. Este es el entendido básico de Arendt, el que la política solo es posible a partir y desde la pluralidad humana y la filosofía no logra abarcar este aspecto porque está interesada no la convergencia de sujetos sino en la identificación del individuo como objeto. Hay, en palabras de Giannareas, un “vicio de origen” en la filosofía:

Según explica Arendt, la filosofía política que hoy se enseña en las universidades nació en la antigüedad griega el mismo día que Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Sus discípulos consideraron la decisión injusta y desde entonces le dieron la espalda a la *polis* en general, y a la política en particular, privilegiando el reino de la vida contemplativa, es decir, la teoría sobre la acción. La filosofía política de Platón es el producto de este alejamiento de la filosofía –y los filósofos- respecto de la política. (Giannareas 2011, 100)

Lo anterior en lo que concierne a la filosofía. En el caso de la teología, si –a partir del mito judeo-cristiano-, Dios hizo al ser humano a “su imagen y semejanza”, solo un modelo de “hombre” es posible, de ahí que la pluralidad sea suprimida con el objetivo de promover un solo tipo de sujeto. Si, a partir del entendido teológico nos situamos como una gran familia, perteneciente a un ‘clan’, por ejemplo, la pertenencia a esa familia es inherentemente una forma de

borrar las diferencias individuales, de subsumirnos; el objetivo es la búsqueda de un diseño institucional que logre colapsar las diferencias de los individuos en distintos grupos homogéneos entre sí.

La paradoja de esto, explica Arendt, es que mediante esta pretensión de la agrupación lo que está en juego y se destruye es precisamente *la igualdad*. El argumento de Arendt para entender la raíz de esta paradoja es el siguiente: utilizar el concepto de familia desde la teología (por caso, el de la Santísima Trinidad) como símbolo, es una forma de escapar a la diferenciación humana, creando ficticiamente a un 'hombre' a "imagen y semejanza" de un Dios en particular. Este deseo, dice Arendt, de concebir la familia como núcleo y el "hombre" a la imagen de una deidad, es uno de los elementos más perversos en la erradicación de lo político pues es una forma de abolir la pluralidad (Arendt 2007c, 94). Así, estando fuera de la escena la diferencia, ¿para qué insistir en la necesidad de igualdad como parte de las condiciones implícitas en términos de lo que cada cual cuenta en la polis? La igualdad, distinto al entendido común, parte de la premisa de la existencia de la pluralidad; es más, según Arendt, la igualdad requiere precisamente las diferencias pues el requisito mismo de igualdad reconoce las divergencias. Se exige igualdad para que en el proceso de la política cada sujeto cuente en sus diferencias.

Así, si la teología concibe un sujeto único (o aspira a ese sujeto a imagen y semejanza de Dios), y la filosofía tiene como propósito comprender al sujeto-individuo, entonces es inevitable, dice Arendt, que ambas rehúyan de la política, vista esta como la pluralidad de sujetos que convergen (Arendt 2007c, 95-96). Las razones para ese prejuicio contra la política provienen entonces del

pensamiento filosófico occidental -que concibe al sujeto en singular- y de los entendidos teológicos judeo-cristianos. El miedo a la política, a su caos, proviene de dos fuentes: del miedo a la pluralidad que caracteriza a la humanidad y, por otro lado, de la esperanza de que en algún momento pueda prescindirse de la política. Desde el punto de vista teológico, nótese cómo el entendido judeo-cristiano que aspira a un *más allá* no terrenal, a un reino que trascienda lo mundano, descarta el mundo común: “mi reino no es de este mundo”. A esto hay que añadir que en el mundo secular, la Iglesia sirve como el escape del mundo y aunque permite la transformación hacia la secularización del Estado, continúa como partícipe en la esfera pública. No obstante, esa esfera que ha sido “secularizada” es una esfera despolitizada. La Iglesia participa pero se mantiene asumiendo a los sujetos políticos como feligresía, nos dice Arendt, y no como integrantes de la pluralidad política.

Hay otro aspecto importante que Arendt señala y es el problema de los (pre)juicios y cómo éstos hacen desvanecer a la política. Un *pre*-juicio es una forma de juzgar sin las condiciones necesarias para hacerlo, una valoración *a priori* que silencia la diversidad de ideas y reflexiones en la arena política, y por lo tanto, silencia un proceso epistemológico que solo es capaz de producirse con los otros, en el mundo, nunca de manera aislada o individualizada. El problema del *pre*-juicio es que no permite enfrentarse con argumentos producto de la convergencia con una pluralidad. De ahí que no pueda decirse que quien actúa a partir de prejuicios está formando un juicio. Esa imposibilidad de emitir “juicios” elimina la política porque no requiere de un proceso reflexivo de pensamiento, de deliberación. Los prejuicios, por el contrario, conciben una ‘naturaleza’ de las

cosas, es decir, su inevitabilidad (Arendt 2007c, 97). Arendt explica lo que considera el origen de este prejuicio contra la política. En el fondo, lo que subyace son dos cosas muy atadas a la tradición teológica y a la filosófica: la esperanza y el miedo. La “esperanza” a un devenir de la humanidad, a un progresivo desarrollo, el “desarrollo de la historia”, que transforme el mundo a través de lo político (nuevamente, visto lo político como medio y no como fin) (Arendt 2007c, 97). Por otra parte está el miedo a la política misma, a que la humanidad se destruya a través de esta, lo que se traduce al miedo a la democracia. Estos dos prejuicios, el miedo al caos de la pluralidad y la esperanza de un desarrollo –ya natural, ya histórico- conforman ciertos entendidos sobre la política ya arraigados y se traducen en ver la política exclusiva e institucionalmente como una relación entre gobernantes y gobernados, en el que los primeros, para huir del miedo a la política y lograr estabilidad, delegan en los gobernantes el poder. El Derecho entra aquí, como veremos en el próximo capítulo, como la forma de restringir ese poder de los gobernantes y no, como más adelante Arendt explica, como una forma de propiciar el poder, pero ubicado este en los ciudadanos, visto aquí como gobernados.

Podría decirse que a partir de estas premisas que buscan establecer un orden que homogenice a los sujetos y los organice, se elimina la *agencia* y la *potencia* de los seres humanos, su capacidad de actuar. Aspiramos, pues, según Arendt, a que una maquinaria del Estado gobierne, proponga, resuelva, con el objetivo ulterior de retirarnos de lo mundano y eso mundano está encarnado por lo político. Si en el mundo clásico griego -como se verá en la explicación de Arendt- la esfera privada iba dirigida a potenciar la entrada a la política, el

mundo moderno revirtió esa ecuación: el propósito de la política es todo lo contrario, deshacernos de ella, es no vivir en un mundo común, es la retirada del mundo. Revisitar este concepto de la política, requeriría, a partir de Arendt, deshacernos de ese prejuicio y ver la política no como un medio sino como un fin que potencie la pluralidad, acoger la política no como algo a eliminar o suprimir sino como algo necesario, sin lo cual el mundo, es decir, el vivir *entre* los demás, no es posible.

### *1.1.2 La clave de la política es la pluralidad*

No se trata de que los individuos no son importantes o de la supresión de la individualidad, sino que para Arendt, solo se es a partir de los otros y solo se actúa frente a los demás. Por lo tanto, el objeto de la política no son los individuos en su carácter aislado sino su individualidad a partir de su *estar en* relación, en pluralidad (Arendt 1997b, 21). Como bien explica e insiste Birulés, en Arendt el concepto pluralidad no se refiere a la simple alteridad y mucho menos al concepto del pluralismo de las democracias representativas: “la función del ámbito público es, en Arendt, iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción quienes son” (Arendt 1997b, 21). Nótese la importancia de un espacio para aparecer, algo que han enfatizado teóricos políticos contemporáneos con trazos arendtianos, como Jacques Rancière, en el sentido que la política ocurre cuando el que no es visible *aparece* y exige poder aparecer en el lugar en que no tenía lugar (Rancière 2004). La pluralidad es esa posibilidad de la aparición. Pero, insisto, pluralidad no se refiere a la mera suma de distintos individuos sino a una “identidad y la narrativa



que constituye nuestro yo” en pluralidad (Sánchez 2003, 173). Por lo mismo, hablar de igualdad en el sentido arendtiano no implica hablar de la igualdad formal en el sentido jurídico sino a “una igualdad en el sentido existencia”, es decir, igualdad de que cada ser humano sea considerado como persona capaz de discurso. (Sánchez 2003, 173) Un acercamiento arendtiano a la política requiere, pues, tener presente la pluralidad (Arendt 2007c, 93).

Nuevamente aquí surge uno de los cuestionamientos de Arendt a la filosofía clásica: la tan repetida premisa aristotélica de que el ser humano es en esencia un sujeto político (animal político) (Arendt 2007c, 115). Para ella, la idea del sujeto como inherentemente político, es decir, que contiene una esencia política, es equivocada. Es solo en conjunto que se logra la política y nunca a partir de lo inherente de un sujeto en sí mismo y consigo mismo (Arendt 2007c, 95). La tradicional definición aristotélica, explica Arendt, de que el ser humano es un sujeto o animal político se debe a un malentendido:

A lo que se refería (Aristóteles) era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia, y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, de lo animal, en que la convivencia –si se da– es una forma de vida marcada por la necesidad. La política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles [...] no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan (Arendt 1997b, 68).

Como consecuencia, la premisa filosófica que ve al ser humano como un “animal político” tiene un fallo fundamental: no es el “hombre” el sujeto político, son los “hombres”, en plural (Arendt 2007c, 95). No es poco importante la distinción pues en tanto según la interpretación de Arendt lo que distingue a los seres

humanos es su diferencia, su pluralidad, la política es por excelencia la forma de lidiar con esa diferencia, pero no para ocultarla o suprimirla, sino para potenciarla porque es parte esencial de la condición humana. Visto así, la esfera política no es un espacio para adecuar a los sujetos a una sola imagen y semejanza ni para suprimir las subjetividades a partir de una idea de consenso que las invisibilice. El foco entonces no es el consenso partiendo del entendido de que eliminaremos la diferencia hacia una sola voluntad (“la voluntad del soberano”), sino que, en todo caso, si de algo se trata el consenso es del respeto por la pluralidad y es desde la premisa de esa pluralidad que todos somos igualmente sujetos de valía. Sobre esto comenta Sánchez:

[...] Arendt pone el acento en la formación y preservación de un *espacio* en el que tiene lugar lo que realmente le da sentido a la vida humana: la política centrada en el discurso y la acción, insistiendo en la necesidad de ese espacio en que se revela la identidad de los sujetos. Como señala certeramente Benhabib, mientras que para Arendt la esfera pública es principalmente la arena de acción, para Habermas ésta es sobre todo, un medio impersonal de comunicación, información y formación de opinión. (Sánchez 2003, 246)

El objetivo de Arendt no es lograr un punto de vista “común” o un consenso, mucho menos, como señala Sánchez, “una voz común” (Sánchez 2003, 246). El espacio público es para Arendt, explica Sánchez, tiene dos funciones: “convergencia y cohesión en torno a un espacio y un mundo compartido, que no tiene porqué significar unanimidad en las opiniones o visiones de mundo (Sánchez 2003, 248).

### *1.1.3 La política no es un medio para un fin sino el fin en si mismo.*

Este entendido es uno de los pilares de la teoría política arendtiana. La política no debe concebirse como el medio para llegar a un fin concreto, digamos

la libertad o la justicia. Vista como un medio para un fin, el fin u objetivo de la política ha variado pero no hay duda de que su 'misión' se ha concebido como "asegurar la vida en el sentido más amplio" (Arendt, 1997b, 67). Entonces, más que un acercamiento al concepto de lo político, lo que ha arrojado la tradición filosófica occidental han sido meras justificaciones para la política, según Arendt. La política es vista como una necesidad ineludible pero es una necesidad para otros fines. Arendt, por ejemplo, cita al fundador estadounidense James Madison cuando aborda el tema de la política desde la necesidad de gobernar: "If men were angels no government would be necessary" (Arendt, 1997b, 67-68, nota 5). Desde ese entendido, la política es vista como el "cuidado de la violencia", la forma de evitar la guerra de todos contra todos. Para eso, el Estado se reserva el monopolio de la violencia.

En resumen, hemos de tener presente que para Arendt, la política es la forma de estar entre los demás y estar entre los otros es la única forma de libertad. De ahí se colige que estar en lo político es ser libre, es concebirse en libertad y, por lo tanto, los arreglos institucionales no deben ser para prescindir de ella sino para potenciarla. Arendt toma prenda del pensamiento clásico griego (Arendt 2007c, 117) en el que contrario al mundo moderno, el mundo de lo privado era el mundo de lo banal. En todo caso, lo privado estaba o debía estar al servicio de la liberación de las necesidades para tener las condiciones mínimas necesarias para salir al ámbito de lo común, de la *polis* (Arendt, 1997a, 69)<sup>26</sup>. Esas condiciones pre-políticas, exigían pues la liberación de las necesidades para

---

<sup>26</sup> "Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo" (Arendt 1997a, 69).

poder ejercer el mayor grado de libertad en el mundo común o público<sup>27</sup>. Por eso la importancia arendtiana de la ecuación política-libertad. Y de ahí también su controversial afirmación de que el mundo político no debe contenerse como un medio para lograr fines del mundo “privado”, a lo que se refiere como aspectos sociales (Giannareas 2011, 101–2). Para Arendt –y este es uno de los puntos de mayor tensión en su acercamiento teórico- lo social forma parte de las condiciones que deben estar garantizadas como condición *sine qua non* para poder ser libres en el mundo de la política<sup>28</sup>. El eclipse de la vida política o el espacio público por cuestiones “sociales” ha hecho, según Arendt, que se tergiverse la política como un medio y no como un fin en sí mismo<sup>29</sup>.

## **1.2 La ecuación libertad-acción**

Este punto de Arendt, tan en tensión en la literatura, debe entenderse solo a partir de la importancia que ella le adjudica a la acción y a cómo la define. Es en ese contexto que Arendt define la libertad y que aborda el tema del individuo, en tanto éste tiene capacidad o más bien se constituye *en el actuar*, en la aparición. Para ella no hay constitución del individuo ni personificación de la

---

<sup>27</sup> “Being free and living in the polis were, in a certain sense, one and the same. But only in a certain sense, for to be able to live in a polis at all, man already had to be free in another regard – he could not be subject as a slave to someone else’s domination, or as a worker to the necessity of earning his daily bread. Man must first be liberated or liberate himself in order to enjoy freedom, and being liberated from domination by life’s necessities was the true meaning of the Greek word *sholé* or the Latin *otium* –what we today call leisure. This liberation, in contrast to freedom, was an end that could, and had to, be achieved by certain means” (Arendt 2007c, 117).

<sup>28</sup> En los capítulos 4 y 5 de esta tesis problematizaré esta distinción de Arendt y ejemplificaré las tensiones y fallas que genera.

<sup>29</sup> Nuevamente me parece útil acudir a la explicación sucinta que ofrece Giannareas sobre este particular: “En el análisis que avanza La Condición Humana la vida política está asegurada por la estricta separación entre la vida privada y la esfera pública. Las actividades de sobrevivencia y reproducción-organizadas en torno a la familia-, así como las dirigidas a proveer los medios de subsistencia –la economía antigua está ligada a la vida doméstica- no se mezclan con la vida pública o política. La política no pertenece ni al mundo de las tareas propias de la sobrevivencia, lo que Arendt llama “labor”, ni al reino instrumental de la producción de los medios de subsistencia, que denomina “trabajo”. La política vive en un terreno formado por la aleación entre acción y lenguaje, de modo que no es posible separar abstractamente uno y otro sin perder de vista la política” (Giannareas 2011, 100).

identidad sino frente a los demás y por eso es que aún ese individuo, en la pluralidad a la que pertenece, necesita a los demás para *ser*. En la soledad no podemos actuar, según ella, podemos 'trabajar', podemos alejarnos para pensar, pero no *somos* sino en la aparición cuando en el proceso de subjetivación, nos presentamos y actuamos frente a los otros. Por eso, la noción liberal de individualidad o de libertad es ferozmente criticada por ella porque a ella el individuo que le interesa es aquel que a pesar de que necesita una esfera privada para atender sus necesidades, necesita de una esfera pública para entonces ser libre. Esto está directamente atado a su concepción de la política: “la concepción de la política que mantiene Arendt gira en torno a *lo público* y al concepto de mundo (world) –public or world centered- antes que a una concepción centrada en la persona –person centered” (Sánchez 2003, 217). En contraposición, la noción de libertad que ha prevalecido es aquella que se concibe como la posibilidad de evadir o escapar lo común o lo político.

Es importante insistir en el planteamiento arendtiano en este sentido: no se es libre en lo privado, ni con la ‘autonomía’ para retirarse de la comunidad o de lo político; todo lo contrario, la esfera privada, al igual que en la Grecia antigua, estaría allí para atender al ser *bios* y proveerle la libertad de estar en el espacio común. Nos detenemos aquí.

Una objeción muy común a este entendido de Arendt es su idea de que la política no esté vinculada, o no tenga que vincularse, a un ideal particular de justicia y en cambio esté vinculada al concepto libertad, vista esta última como la posibilidad de escoger entre dos opciones y de ejercer “autonomía”. Esto es así puesto que el concepto libertad ha sido tradicionalmente opuesto al de igualdad

desde una concepción liberal. Libertad frente a la igualdad han sido las variables contrapuestas del liberalismo moderno. Libertad está asociada, sobre todo, con los llamados derechos individuales y éstas se contraponen a la idea de una igualdad que provea condiciones o como mínimo “oportunidades” para ejercer estos derechos individuales. La propiedad, la intimidad, la expresión, la libertad de contratación, en esencia, las libertades en el sentido negativo, son tradicionalmente vistas como las pautas de la libertad. Vista la política así, lo social o las políticas de la llamada justicia social quedarían fuera de lo político o serían incluidas por vía de la igualdad y su tensión con la primera.

Pero para Arendt, la libertad no está asociada con ese concepto tradicional de libertad. No es, recordemos, un concepto que nos provea de un escape del mundo, de lo común, de la política, sino todo lo contrario, la libertad solo se da a partir de la vida en el mundo (Arendt 2007c, 117). No se refiere ella a una noción de libertad en la que el sujeto “libre”, está fuera de todo entendido común o político; tampoco está conforme con el concepto “igualdad” que el liberalismo moderno ha acuñado. Según explica Arendt, el concepto “igualdad” se ha tergiversado como “igualdad ante la ley” (isonomía):

Pero *isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros.... Hablar en la forma de ordenar y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer o el laborar...Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible. (Arendt, 1997b, 70)

Esta aclaración es vital si se quiere seguir el hilo conductor de las implicaciones que tiene para Arendt rescatar la política pues conlleva necesariamente reconceptualizar el concepto libertad. Sus tres conceptos desarrollados en *La Condición Humana: labor, trabajo y acción*, son vitales para abordar su noción de libertad, que, como dije antes, no es tal cual la entendemos en el andamiaje del liberalismo. No se trata pues, la libertad, de una mera selección entre opciones o de un libre albedrío, sino de la potencialidad de actuar en el mundo:

A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después—es él mismo un nuevo comienzo.

Esta idea de que la libertad es idéntica al comienzo o, hablando otra vez kantianamente, a espontaneidad nos resulta muy extraña porque es un rasgo característico de nuestra tradición de pensamiento conceptual y sus categorías identificar libertad con libre albedrío y entender por libre albedrío la libertad de elección entre dos alternativas ya dadas –dicho toscamente: entre el bien y el mal—y no simplemente la libertad de querer que esto o aquello sean así o asá. (Arendt, 1997b, 63-64)

Así que para ella, el concepto libertad se asemeja más a la espontaneidad en el sentido kantiano. No es equiparable a la libertad en el sentido volitivo (autonomía de la voluntad), a la selección entre dos supuestos, o el libre albedrío. La idea de la libertad ha sido, explica, equivocadamente equiparada en contraposición a la acción y a lo político. Es más, se es libre, según esta premisa errónea, solo a partir de la renuncia a lo político. He ahí uno de sus problemas

fundamentales: el proyecto moderno cortó el hilo entre política y libertad y situó la libertad en un espacio privado de no-acción:

Desde una perspectiva teórica lo decisivo es que la libertad no se localice ni en el hombre que actúa y se mueve libremente ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza de espaldas al hombre que actúa, y que opere ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos. (Arendt, 1997a, 72)

En el pensamiento arendtiano es la libertad entendida en estos términos, no en el andamiaje conceptual del ejercicio de libertad frente a la ecuación *gobernantes v. gobernados*, en el que los individuos ejercen su libertad frente al Estado (Estado-nación). En este sentido, Arendt sí decapitó al Rey (para hacer referencia a la objeción de Michel Foucault (Foucault 2002) de que en la modernidad todavía no se decapitó al Rey) y eso está más transparente, como veremos, en su abordaje a la Revolución francesa. Como queda claro de la explicación de Sánchez:

[E]sta unión que Arendt establece entre libertad y política iría en contra de la tesis del liberalismo clásico ‘cuanto menos política más libertad’ (tampoco es lo contrario), en la que la política es compatible con la libertad solo porque garantiza una posible liberación de la política. (Sánchez 2003, 184)

Para resumir, dice Arendt que tener libertad no significa meramente que no se está sujeta a la coerción sino que una misma puede removerse del ámbito coercitivo de la vida privada. Así, es salir al mundo el ejercicio de mayor libertad. Por lo tanto, la política no es el medio para obtener libertad, el espacio de la política es el espacio de libertad:

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecido por



muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros que son mis iguales, no hay libertad. (Arendt, 1997b, 69-70)

Pero para lo anterior es necesario no estar “esclavizadas” a la esfera de las necesidades básicas. La carencia de bienes básicos, el desarrollo de capacidades mediante la educación, la salud, el techo, son necesarias por un asunto de equidad social y justicia, sino como condición *sine qua non* de ser libres. Como expuso la filósofa Simone Weil, la igualdad solo es necesaria para lograr la libertad (Weil 2000, 155-56), vista la libertad en el sentido que luego Arendt explicita, libertad con los otros.

A esto le sigue que hablar de acción desde una concepción arendtiana, solo es posible a partir de esta idea de libertad que ya expuse: “ser libre y actuar es lo mismo” (Arendt 2000, 446)<sup>30</sup>. En otras palabras, Arendt intenta recuperar el sentido político del término libertad a partir de concebir la acción como uno de los quehaceres más importantes del ser humano. Nuevamente acudo a la explicación de Sánchez:

[L]a acción es la única actividad de la vida activa que depende por entero de la constante presencia de los demás, creándose con ello un vínculo necesario entre *acción y estar juntos* o, en otras palabras, la *praxis* requiere como condición *a priori* la existencia previa de una comunidad de oyentes, esto es, una comunidad que habita un espacio público” (Sánchez 2003, 172).

Esto porque “[l]a acción y el discurso no tienen sentido si nadie la juzga, si no se producen ante la presencia de otras personas, si no son recordadas por esa pluralidad que conforma la comunidad política” (Sánchez 2003, 172). Para Sánchez lo anterior no implica que para que haya acción siempre tiene que ser colectiva pero sí tiene que ser presenciada por otros.

---

<sup>30</sup> “To be free and to act are the same”.

Por otro lado, la acción es también discurso. No son algo separado. Antes bien, como explica Sánchez “el discurso es también una forma de acción” (Sánchez 2003, 182) y por lo tanto, esto incluye al texto, es decir, a “la narración escrita” (Sánchez 2003, 182). Para Arendt, actuar tiene dos palabras interrelacionadas: *archein* y *prattein* (Arendt and Cruz 2007, 216–17). El primero refiere a un nuevo comienzo, a empezar algo, guiar, gobernar; el segundo a acabar, realizar algo a su conclusión. (Sánchez 2003, 188–89) Lo significativo es el relato que hace Arendt sobre la historia del uso o empleo de la palabra acción, pues según detalla, la acción como comienzo, como iniciativa, fue desplazada por la acepción de realizar, alcanzar algo (Sánchez 2003, 189). Es decir, la segunda parte de la ecuación, la de *prattein*, advino la acepción generalizada de la palabra acción. La primera parte, la que aludía a iniciar algo advino a una concepción especializada en el lenguaje política, la de *governar* (to rule) (Arendt 1981, 189). De aquí nace la paradoja, el fino balance entre iniciar una nueva acción, por ejemplo, a partir de una revolución, y la estabilidad que se requiere luego de ese momento fundacional, ese nuevo comienzo. ¿Cómo mantener una concepción de acción siempre-presente, y mantener un esquema estable y legítimo para *governar*? Se trata del problema de “la institucionalización de la acción” y así lo explica Sánchez:

[E]l mismo espíritu revolucionario contiene dos elementos que parecen irreconciliables e incluso contradictorios: Por un lado el acto de fundar un nuevo cuerpo político conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura. Por otro, el mantenimiento del espíritu de novedad, de sentirse estimulados por la capacidad humana para iniciar algo nuevo. (Sánchez 2003, 189)

Por último, Sánchez discute las consecuencias de la concepción de acción que propone Arendt y entre otras cosas, señala que una de sus apuestas es la democracia directa (Sánchez 2003, 190). Para Sánchez queda claro que la apuesta de Arendt es que “[e]n todo momento que las personas se junten para deliberar, para actuar concertadamente y comenzar un nuevo espacio público, estarán “naciendo” simbólicamente al mundo y crenado espacios de libertad” (Sánchez 2003, 188).

### ***1.3 El poder en Arendt***

Si bien, como vimos, Arendt habla sobre el prejuicio contra la política, a mi entender, un elemento más importante en su pensamiento, particularmente para una concepción sobre el Derecho, la ley y lo jurídico, es el planteamiento de Arendt sobre el poder. En el próximo capítulo veremos la genealogía que Arendt traza sobre la relación Derecho y poder y quedará claro que la concepción que Arendt tiene sobre el poder no es negativa sino en todo caso, lo acoge como algo positivo y se manifiesta crítica de lo que llama un prejuicio contra el poder que ha contribuido a la desaparición de la política. Se trata de una “recuperación positiva del concepto poder”, dice Giannareas (Giannareas 2011, 101). En su obra, Arendt alude al prejuicio contra el poder y, citando a Nietzsche, alude a cómo fue que -para beneficio de una pequeña elite- se afianzó la idea de que el poder es algo temible en el estado de naturaleza, el todos contra todos, diría Hobbes. Ese temor o prejuicio contra el poder, requiere, pues, que los sujetos en comunidad se desentiendan y deleguen su poder (Arendt 2007c, 147). Delegar el poder, es decir, despojarse de éste, implica concederlo a los gobernantes. De ahí la ecuación que toma protagonismo en la filosofía política: la de gobernantes

versus gobernados, o dominadores versus dominados. El poder se delega en tanto se tiene temor a la radicalidad democrática, temor a las ‘turbas’, al *mob*, a las mayorías, al pueblo, a la comunidad, a la pluralidad, a estar con los otros. Ese miedo al *mob*, a la turba, a la cooperación entre los seres humanos, sentó a su vez las bases para el prejuicio contra la política. Así, se confundió (o se le dio igual significado sin distinguirlas) la fuerza violenta que puede ejercer un tirano, con el poder, que según explica Arendt y veremos más adelante, no lo puede ejercer un solo individuo porque el poder solo es posible en cooperación, *entre* los sujetos y nunca por uno solo. Así, explica Arendt: “la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos” (Arendt 2005, 57). Para ella el poder “siempre precisa de número”, mientras la violencia, por ejemplo, podría prescindir de números porque “descansa en sus instrumentos” (Arendt 2005, 57). Por lo tanto, el totalitarismo, en todo caso, suprimió el poder mediante el aislamiento de los individuos y a tono con este punto, Arendt insiste en que la distinción entre poder, autoridad y violencia, son clave para concebir un diseño institucional que potencie el poder y no que meramente lo limite.

Ese prejuicio contra el poder tiene implicaciones institucionales y políticas serias. En primer lugar, implica el despojo del poder y su concentración en el orden establecido por el Estado. La tensión entre orden y acción se hace patente y si bien es irremediable, la configuración institucional actual prioriza el orden a expensas de la acción. Si la política es para establecer ese orden y delegar el poder para establecerlo, eso significa que el poder yace en el Estado o en quienes gobiernan y los sujetos gobernados se conciben como entes con continuo poder

en la polis. Esto tiene resonancia con señalamientos de teóricos políticos contemporáneos como Jacques Rancière (Rancière 2004) y Antonio Negri (Negri 2009) en la medida en que ambos pretenden retomar la idea de la *potentia*, de que el hecho de que la política se sitúe en un orden institucional implica el despojo o desplazamiento de la política, su desaparición y que, por el contrario, el poder debe mantenerse y situarse constantemente en la potencia de las subjetividades que se enfrentan a las exclusiones de la institucionalidad.

En segundo lugar, para la teoría de la democracia, este aspecto es medular pues una política despojada del poder, priva a la ciudadanía de su ejercicio cotidiano. El poder entonces se concentra en la idea de gobernar y quienes gobiernan en este sistema son los partidos y la burocracia, ambos aspectos criticados por Arendt de manera incisiva. La desaparición de la política se debe precisamente al secuestro de esta y del poder en la idea de la ecuación *gobernante versus gobernados*, una idea platónica, como veremos en el próximo capítulo.

Finalmente, esta concepción de Arendt del poder, la contrapone al concepto autoridad. El poder está situado en la acción, la autoridad en cambio, no requiere de poder en el sentido en que Arendt lo significa. Todo lo contrario, el poder, visto como algo positivo, es decir, como *potentia*, existe cuando la autoridad no lo precluye pues cuando hay autoridad, dirá Arendt, el poder no se plantea, no se ejerce. En este sentido, la autoridad guarda su propia legitimidad y no requiere de la interacción con los otros, de la argumentación, del convencimiento. La autoridad nace por la legitimidad que se le da a su ejercicio. Los tribunales, por ejemplo, las instituciones tradicionales, están vestidas de

autoridad y allí donde esta se ejerce, el poder se aplaca (Arendt 2011, 177). Esta tesis le dedicará un capítulo al tema de la autoridad en Arendt y las implicaciones que esto tiene para una concepción del Derecho de la que nacen instituciones que advienen autoridad y allí donde se manifiestan, desplazan la posibilidad de acción.

A partir de estas caracterizaciones principales en la teoría política de Hannah Arendt y de su concepción de la política es que pretendo visitar no solo los debates sobre lo político, sino particularmente qué implican estos puntos y debates para una reconceptualización de lo jurídico. ¿Cuál sería el entendido del cual parto? Tomo como cierto el señalamiento de Arendt que da lugar a su trabajo teórico: la política y *el mundo* desaparecieron. Para ser más específica, Arendt se refiere a la “alienación” que vivimos en el “mundo moderno” y a su sustitución del mundo común por el “yo” (Arendt and Cruz 2007, 34)<sup>31</sup>. Rescatar entonces la política y la posibilidad del mundo o lo común, sería el objetivo principal pero para esto hace falta mirar con nuevas perspectivas y miradas al Derecho, a lo jurídico y a sus instituciones.

Cuando Arendt concluye que lo político desapareció, ¿a qué se refiere? Se refiere a que nuestra preocupación por el mundo, como el espacio de la pluralidad en el cual somos, ha sido abandonado, para una concentración en el individuo. La era post-totalitaria nos dejó un mundo hiperindividualista en que

---

<sup>31</sup> Arendt distingue la Época Moderna del Mundo Moderno. Según describe la primera comenzó en el siglo XVII y terminó al comienzo del XX, pero para ella lo importante, lo que da lugar a su mirada retroactiva es el Mundo Moderno, ese que “políticamente... nació con las primeras explosiones atómicas” (Arendt and Cruz 2007, 33-34). Así, según ella misma expone en el prólogo de *La Condición Humana* “el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad” (Arendt and Cruz 2007, 34).

existe un prejuicio y miedo a lo común. Ese miedo al común, a la cooperación, a la comunidad, se acrecienta como resultado de la era post- totalitaria cuando en realidad, como explica Arendt, el totalitarismo fue posible gracias a la enajenación y a la pretensión de seguir los pasos de una progresividad histórica que aseguraría una homogeneización y la eliminación de la pluralidad. En este sentido, las reivindicaciones se conciben como reivindicaciones privadas. Y, como bien señala Arendt, la política se concibe como el medio para llegar a un fin que es la eliminación de la política y con ella la eliminación de la diferencia y la valoración del mundo, desplazada por un concepto particular del individuo que lejos de ser libre en lo común, rehúye de él. Sobre esto, Birulés expone:

La condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos alguien y no algo. Todo ello explicaría los comentarios críticos de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, en las que la distinción y la diferencia han pasado a ser asunto privado de los individuos, de modo que la conducta ha devenido el sustituto de la acción. Desde este punto de vista, nunca actividades privadas manifestadas abiertamente constituyen una esfera pública. (Arendt 1997b, 22)

Las respuestas a la experiencia del totalitarismo en el siglo XX o a las tiranías optaron por modelos centrados en la llamada privacidad o individualidad, pero, si seguimos la teoría de Arendt, la respuesta al totalitarismo no sería insistir en el individualismo sino acoger la comunidad política, una comunidad política plural en el sentido arendtiano, que propicie la acción como eje de libertad, no que la suprima como medio para una libertad atomizada.

A esto se añade el elemento de la burocratización que no solo despliega una ausencia de los sujetos políticos sino que, como señala Arendt, al ocultar el poder por medio de la burocratización, se produce una ausencia de la

responsabilidad: allí donde nadie es responsable, se puede ser déspota (Arendt, 1997b, 97). Finalmente, en este escenario, el Derecho o lo jurídico se convierte en la autoridad y desplaza así el proceso reflexivo de emisión de juicio, por parte de quienes en pluralidad deberían ejercer el poder, manteniendo la ecuación de que la política es la relación entre gobernantes y gobernados y por ende, los gobernados están llamados a obedecer el orden que es resultado de su ejercicio. Y por supuesto, lo peor, las condiciones para la repetición de eventos como el totalitarismo: si se presume cierta validez de estándares sin deliberar sobre éstos, se corre el riesgo de no pensar, de sustituir el pensamiento por el *prejuicio*. La autoridad del Derecho, tal cual concebida o expandida actualmente, como veremos, contribuye al oscurecimiento de la concepción política arendtiana y obstruye el ejercicio del pensamiento en la *polis*. En resumen, son varios los problemas de la política en la modernidad. Giannareas lo resume de la siguiente forma:

[T]ras una observación de las corrientes profundas que subyacen al mundo moderno, Arendt nos advierte de una amplia gama de factores que conspiran contra la política: una expansiva racionalidad instrumental, una multiforme emergencia de lo social, la sustitución creciente del poder por la fuerza, lo que tiene una expresión en los variados intentos de justificar la violencia como asunto político, son fenómenos diversos que convergen en el achicamiento de los espacios de la vida pública, y por lo tanto reducen las posibilidades de la libertad, sin la cual la política no es posible. Modernidad es pues sinónimo de una tendencial desaparición de la política. (Giannareas 2011, 101)

Para terminar, precisa acotar aquí la crítica directa de Arendt a la modernidad y el desvanecimiento del *mundo común*:

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante y pide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo



que hace tan difícil es soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. (Arendt and Cruz 2007, 73)

## Capítulo 2 El Poder y el Derecho en la teoría política arendtiana

Sin duda, cualquier intento por dar cuenta del Derecho en el pensamiento arendtiano tendría que partir del protagonismo que ésta le adjudica a la acción. Y de entrada habría que señalar que si en algún sentido Arendt se acercó al Derecho fue, como señala Jan Klabbers, con los ojos de una teórica política (Klabbers 2007, 11) y no como una jurista, puesto que no lo era. Vale afirmar lo anterior en tanto la búsqueda de sus acercamientos al Derecho debe partir de que su interés en lo jurídico y sus acercamientos al sistema legal responden a su concepción de la política y no al revés, algo que a veces los juristas y constitucionalistas pasan por alto. De modo que la concatenación que aquí se presenta sobre los señalamientos que Arendt hace sobre el Derecho tiene claro que ella no ve al Derecho como un fin en sí mismo, sino como un medio para darle estabilidad a un mundo común en el que la pluralidad y la acción coincidan. Es decir, así como Arendt no ve en la política un medio para llegar a un fin, pues la política es aquello que ocurre en el mundo común, el Derecho sí es un fin para lo primero. Como consecuencia y teniendo en cuenta lo anterior, es imposible hablar de una concepción arendtiana del Derecho sin que la discusión esté atravesada por sus concepciones teórico-políticas sobre el poder, la acción y la autoridad. Y es precisamente en los trabajos de Arendt sobre estos tres conceptos en que podemos atisbar de manera más explícita su concepción de lo jurídico.

Ahora bien, Arendt sí dedicó tiempo a analizar ciertos aspectos genealógicos del desarrollo del Derecho, como su tratamiento por parte de Platón o su entronque actual proveniente del Derecho Romano. Por otro lado, como Klabbers ha señalado, en más de una obra Arendt comenta algunos procedimientos legales

notorios de su contemporaneidad (como veremos en el Capítulo 5), lo cual sugiere que, distinto a otros teóricos políticos, Arendt sí estaba al tanto o prestó atención a la relación íntima y dialéctica entre el Derecho y la Política (Klabbers 2007, 2). En ambos casos podemos trazar los vínculos entre sus señalamientos sobre lo jurídico y sus teorías políticas y de esta forma disectar continuidades y discontinuidades.

En general, podríamos decir que sus acercamientos al Derecho son de dos tipos: (1) aquellos directos en que expresamente se expresa sobre “la ley” y en que vemos una especie de genealogía sobre el Derecho; y (2) aquellos en que se pronuncia sobre el sistema legal o la justicia pero indirectamente, como por ejemplo, a través de análisis de procesos judiciales o comentarios sobre el poder judicial y el andamiaje constitucional. Este capítulo se dedicará al primer caso, es decir, a aquellos acercamientos directos que Arendt hace respecto al Derecho, la “ley” y sus características, que se encuentran en diferentes obras tales como *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007), *Sobre la Revolución* (Arendt 2013), *Sobre la Violencia* (Arendt 2005) y “Desobediencia Civil” (Arendt 2015), así como en dos ensayos en los que específicamente traza una relación entre la concepción platónica del Derecho y lo que ella nombra como el prejuicio contra la política (Arendt 2007a; Arendt 2007b).

En primer lugar, esbozaré lo que V expone sobre las concepciones griegas y romanas del Derecho y lo que algunos comentaristas contemporáneos exponen sobre esto. Seguido de esto, daré cuenta de lo que entiendo son distancias explícitas o tácitas -incluso rechazos y fuertes críticas- de Arendt a ciertas premisas de las corrientes Iusnaturalistas y Iuspositivistas en la Teoría del Derecho. Además, expondré la concepción de Arendt sobre el Derecho en tanto una “pared”

que contiene lo político o que sirve para albergar a la *polis*, lo que necesariamente genera una tensión entre la estabilidad y el orden deseado, por un lado, y la necesidad de cambio por otro. Finalmente, concluiré el capítulo con el presagio que Arendt lanza respecto al Derecho: su autoridad (mal entendida) ha contribuido a que lo político se desvanezca y esto Arendt lo atribuye a la tradición platónica de la política vista exclusivamente como una relación vertical que se da entre gobernantes y gobernados. En ésta el poder es visto como algo que ejercen los gobernantes, en detrimento de una concepción en la que la ciudadanía se conciba en un ejercicio constante de poder y acción.

Como se verá, el contenido de este capítulo directa e indirectamente tiene como base la tensión inherente que existe entre poder y Derecho en tanto para la teoría política arendtiana poder es la acción de la pluralidad y toda acción es impredecible, supone una irrupción en el mundo, de manera que poder, en su acepción que se contrapone al orden que en principio se establece mediante normas, es decir, mediante la ley. La relación poder y Derecho será, pues, el hilo conductor de este capítulo así como la relación autoridad y Derecho será el foco de atención de los próximos dos.

### ***2.1 El Derecho en las concepciones clásicas griegas y romanas***

En más de una de sus obras (Arendt and Schell 2006; Arendt and Cruz 2007; Arendt 2007d), Arendt discute las características y distinciones clásicas de la concepción griega y de la romana sobre el Derecho. Para esto, traza una genealogía de los conceptos *nomos* y *lex*, el primero de origen griego y el segundo romano. Su interés, al igual que con tantos otros conceptos, es comprender el lugar y el significado que de la ley o el Derecho se acogió en la teoría política occidental.

Como señala Hans Lindhal, el interés reflexivo de Arendt por estos dos conceptos es tanto político como conceptual (Lindhal 2006, 882). Esto no solo porque Arendt expone una interpretación sobre estos dos conceptos clásicos del Derecho, sino porque luego las premisas que acoge de cada uno están presentes a lo largo de su teoría política y en las críticas que ésta hace tanto de la idea moderna de un gobierno “de ley y orden” como de la colocación conceptual de la ley en el mismo lugar que el poder.

Antes de comenzar con las distinciones, me parece importante exponer las razones que llevan a Arendt a visitar la Grecia Antigua y al Imperio Romano. Keith Breith lo explica de manera diáfana cuando expone que para Arendt, la filosofía, al igual que “malinterpretó” la base de la vida política, también malentendió al Derecho (Breen 2012, 16). La concepción tradicional del Derecho que todavía persiste y que heredamos de la filosofía occidental, en específico del pensamiento platónico, refleja y refuerza como punto de partida que “la acción colectiva es un asunto entre gobernantes y gobernados” (Breen 2012, 16) y esto le debe mucho a una concepción particular sobre el Derecho: aquella que lo concibe como un asunto de mandato y obediencia. Los gobernantes ordenan a partir de la ley; los gobernados obedecen. Así que la relación se percibe meramente como una entre quien gobierna y quien obedece. Esta concepción, criticada y analizada por Arendt, juega un papel importante en las concepciones de la política actual y del tipo de democracia contemporánea y de la forma que asumen sus diseños institucionales. Así lo describe Keith Breen:

Under this conceptualisation, law becomes assimilated to coercion, and coercion in turn becomes the basis of all politics. More problematic still, law is seen as requiring for its authority an

absolute, a sovereign, whose will is deemed unquestionable and omnipotent. This is troubling not only because such absolutes threaten to efface the plurality and relativity definitive of the mundane, human world, but also because the appeal to absolutes has historically occasioned extreme cycles of violence. (Breen 2012, 16)

Es esta crítica a la concepción del Derecho que Arendt señala como prevaeciente, la que la lleva a examinar nuevamente los entronques de éste. De ahí que para mí esta mirada sea importante, no para pasar juicio sobre la adecuación histórica interpretativa de Arendt respecto a la Grecia Antigua o a los primeros siglos del Imperio Romano, sino para comprender y examinar críticamente los puntos de partida poco cuestionados o insuficientemente revisitados, que nos han llevado a discutir sobre el Derecho de la manera que lo hacemos.

Lo primero que Arendt señala es que la noción griega de la ley, el *nomos*, no implicaba un “acuerdo” ni un tratado, ni siquiera era el resultado del *hablar y actuar* entre los sujetos de la *polis*; es más, su noción de la ley no pertenecía como tal al ámbito de lo político. Por el contrario, la ley se trataba de algo que debía existir previo a lo político: “es pre-política pero en el sentido de que es constitutiva para toda posterior acción política y todo ulterior contacto político de unos con otros” (Arendt 1997<sup>a</sup>, 121). Así lo explica Arendt:

Así como los muros de la ciudad, con los que Heráclito compara alguna vez a la ley, deben ser construidos antes de que pueda haber una ciudad identificable en su figura y sus fronteras, del mismo modo la ley determina la fisonomía de sus habitantes, mediante la cual se destacan y distinguen de otras ciudades y sus habitantes. La ley es la muralla levantada y producida por un hombre, dentro del cual se abre el espacio de lo propiamente político en los que los muchos se mueven libremente. ...Esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos. La ley es aquello según lo cual la *polis* inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin

renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*. La ley no tiene ninguna validez fuera de la *polis*, su capacidad de vínculo solo se extiende al espacio que contiene y delimita. (Arendt 1997<sup>a</sup>, 121–22)

Aquí es pertinente señalar que Arendt se refiere a la ley o al Derecho en un sentido general (o teórico-político) y no a leyes particulares<sup>32</sup>. Se trata, en otras palabras, de “las reglas del juego” que constituyen la base de la comunidad política. En la cita anterior, Arendt alude a Heráclito y debemos recordar que en este periodo de la Grecia Antigua, pre-socrática, la ley establecía “el orden del mundo”, el “orden primario” (*dike*), y ese orden (*nomos*) era el equivalente al *ethos* (Douzinas 2000b, 25). Ese orden primario, además, precedía lo político porque era el producto de lo ancestral, de las convenciones situadas en el tiempo, no eternas e inalterables sino producto de las costumbres y convenciones (Douzinas 2000b, 25).

A partir de esta descripción de la acepción griega de la ley, surge también un asunto fundamental y es que visto desde ahí, el Derecho no tiene tanto que ver con la *acción* sino con algo más cercano a la *violencia*. Derecho y acción se contraponen, algo sumamente importante en la teoría arendtiana. El Derecho está, pues, vinculado a la violencia “original”. A pesar de que la ley se puede entender como un espacio de renuncia a la violencia, en la acepción griega ésta surge de lo que Arendt llama la *producción* (en el sentido del *homo faber*)<sup>33</sup>, es decir, la ley se

---

<sup>32</sup> En el Capítulo 4 elaboraré la distinción que Arendt hace respecto al poder constituyente y el poder contituido. Sobre esta discusión, James Muldoon explica que para ella hay una distinción entre lo que corresponde a la norma constitucional y a las leyes ordinarias y que cuando alude al Derecho en su obra *Sobre la Revolución* (Arendt 2013), no se refiere al proceso legislativo ordinario (Muldoon 2016, 596).

<sup>33</sup> En *La Condición Humana*, Arendt distingue entre labor, trabajo y acción. El *homo faber* es quien ejecuta el trabajo o la producción. La labor es lo relativo a la satisfacción de nuestras necesidades vitales. Arendt discute este aspecto en el tercer capítulo de *La Condición Humana* y como preludeo alude a que se trata de una crítica a Karl Marx (Arendt and Cruz 2007, 107) pero dice que esta distinción entre labor y trabajo es demasiado importante para pasarla por alto y que ha sido

construye, no viene de un afuera. La ley es parte de la construcción humana necesaria para la consistencia del mundo, como es el caso de la creación de las instituciones. Incluso, vale destacar lo insistente que es Arendt en el hecho de que en la tradición griega, distinta a la romana, el legislador no era necesariamente ciudadano, de modo que el ciudadano de la *polis* hacía algo más que legislar, *actuaba*. Quien redactaba las leyes –que no eran sino las fronteras de lo que ocurría en la esfera de lo político– no hacía como tal un quehacer político, pues lo político comenzaba “después que se hubiera acabado de legislar”<sup>34</sup> (Arendt and Cruz 2007, 103). Y en una cita aún más reveladora sobre el lugar del jurista en contraposición con el del ciudadano, Arendt parece dejar claro que éste y su trabajo no debe confundirse con la acción, lo que presagia su concepción del Derecho en su teoría política:

[La acción] acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de los otros factores y por lo tanto queda relativamente intocado el predicamento de la falta de predicción. Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción griega e influyó bajo la forma del llamado espíritu agonal, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado. Un notable síntoma de

---

prejuiciadamente relegada. Señala también como importante la distinción moderna entre labor productiva e improductiva, trazando una especie de genealogía de la distinción y señala que es la distinción más fundamental entre trabajo y labor (Arendt and Cruz 2007, 111). Sobre la labor, Arendt expone: “Signo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo. Y no obstante, dicho esfuerzo, a pesar de su futilidad, nace de un gran apremio y está motivado por su impulso mucho más poderoso que cualquier otro, ya que de él depende la propia vida” (Arendt and Cruz 2007, 111–12). En el trabajo, en cambio, el *homo faber*, produce bienes de uso, estables en el tiempo. A través del trabajo se construye en el mundo; tiene carácter duradero (Arendt and Cruz 2007, 165–203). La acción, es por su parte, la única para la cual se necesita de los “otros” y de la pluralidad; requiere igualdad: “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento” (Arendt and Cruz 2007, 207). “Mediante la acción y el discurso, los hombres demuestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt and Cruz 2007, 208).

<sup>34</sup> “No existe otra diferencia elemental entre Grecia y Roma que sus respectivas actitudes con respecto al territorio y a la ley. En Roma, la función de la ciudad y el establecimiento de sus leyes siguió siendo el gran y decisivo acto con el que todos los hechos y logros posteriores tenían que relacionarse para adquirir validez política y legitimación” (Arendt and Cruz 2007, 268).



esta prevalente influencia es que los griegos, a diferencia de los posteriores desarrollos, no contaban a la legislación entre las actividades políticas. A su juicio, el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política. De ahí que fuera tratado como cualquier otro artesano o arquitecto y que pudiera traerse de fuera y encargarle el trabajo sin tener que ser ciudadano, mientras que el derecho a *politeuesthai*, a comprometerse en la *polis*, estaba exclusivamente destinado a los ciudadanos. Para éstos, las leyes, como la muralla que rodeaba la ciudad, no eran resultados de la acción sino producto del hacer. (Arendt and Cruz 2007, 221)

La ley, entonces, no es sinónimo de la acción. De hecho, es lo opuesto; aunque ley y acción se necesitan, pues para la acción se necesita de un mundo de estabilidad, el mundo a su vez requiere del cambio a través de la acción y eso requiere en ocasiones de un reto a la autoridad de la ley. En su teoría, la ley nunca es, pues, *consecuencia* de la acción como tal; en otras palabras –y esto es lo más importante- las leyes no son ni el contenido ni el producto de lo político; lo político es mucho más. De modo que según explica Arendt, “la ley produce el espacio de lo político y contiene por lo tanto lo que de violento<sup>35</sup> y violentador tiene todo producir” (Arendt 1997a, 122). Y esto es así, nos explica, incluso en ciertos abordajes de Platón:

Este significado inicial de *nomos* está aún presente en Platón cuando éste evoca a Zeus como el Dios de las fronteras al comienzo de su discurso “Las Leyes”, así como está presente en Heráclito cuando asevera que un pueblo debe luchar por sus leyes como lucha por sus muros (*teichos*) de su ciudad. Así como una ciudad nace físicamente solo a partir de que sus habitantes construyen los muros a su alrededor, así la vida política de sus ciudadanos, *politheuesthai*, comienza solo a partir de que la ley se promulga y se establece<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Para una discusión sobre este aspecto y la comparación entre Arendt y Walter Benjamin respecto a la violencia del Derecho, véase Birmingham, Peg. (2010). “On Violence, Politics, and the Law.” *The Journal of Speculative Philosophy*, 24 (1): 1-20.

<sup>36</sup> Traducción mía. La versión en inglés es como sigue: “This early meaning of *nomos* is still present in Plato when he evokes Zeus as the God of boundaries at the beginning of his discourse on The Laws, as it was present in Heraclitus when he stated that a people must fight for their laws as they fight for their wall (*teichos*) of their city. Just as a city could come into being physically only after

Así que aquí tenemos una primera distinción arendtiana importante: la ley no es lo político y mucho menos es el *equivalente* de la *acción*. Accionar no es sinónimo de legislar. Por lo tanto, habría que distinguir entre la ley y la acción. La distinción griega es que la ley, o en este punto digamos, el Derecho, es la frontera que delimita lo político (Arendt 1997a, 126) y la *acción* que se entiende yace en la relación y los vínculos con los otros. Además, si el Derecho establece los límites, la acción por su propia esencia no los conoce; en otras palabras, no podemos predecir la acción ni su resultado de antemano pues se trata precisamente de *lo que sucede*, es una experiencia en la *polis* y entre la pluralidad de sus ciudadanos. En el entendido griego, pues, lo legislativo de ninguna manera implicaba *la* actividad política (Arendt and Cruz 2007, 221). Tanto así que describe Arendt que “la actividad del legislador en el concepto griego, puede convertirse en el contenido de la acción, sólo bajo la condición de que no es deseable o posible la acción posterior”<sup>37</sup> (Arendt and Cruz 2007, 223).

Por último, la concepción del Derecho en el caso griego, era pues, un asunto circunstancial a la comunidad o *polis* establecida y no generaba vínculo entre distintas comunidades, distinto al caso romano que según se expandía como imperio, expandía el palio de su ley. Por eso los griegos no alcanzaron a formar imperio, explica Arendt, pues la ley era elemento fundacional de cada comunidad política creada. Una nueva *polis*, un nuevo proceso legislativo. Este aspecto es

---

the inhabitants had built a wall around it, so the political life of the citizens, *politeuesthai*, could begin only after law had been posited and laid down” (Arendt 2007a, 717).

<sup>37</sup> “[El] trabajo, tal como la actividad del legislador en el concepto griego, puede convertirse en el contenido de la acción solo bajo la condición de que no es deseable o posible la acción posterior, y la acción solo puede resultar de un producto final bajo la condición de que se destruya su auténtico, no tangible y siempre frágil significado” (Arendt and Cruz 2007, 223).

medular para entender la relación política-derecho o política-ley provenientes de estas dos tradiciones. En este sentido, Arendt explica:

Si se quiere expresar esto en categorías modernas, hay que decir que la política de los romanos empezó como política exterior, esto es, exactamente con aquello que conforme al pensamiento griego era absolutamente extrínseco a la política. También para los romanos el ámbito político solo podía surgir y mantenerse dentro de lo legal, pero este ámbito nacía y crecía solamente allí donde distintos pueblos coincidían. (Arendt 1997a, 124)

En contraste con el caso griego, en la tradición romana la actividad legislativa y las leyes producto de éstas, forman parte del ámbito político, aunque no hay que olvidar que sin duda la tradición romana tuvo una influencia filosófica importante de Grecia (Winkel 2015, 14; Douzinas 2000a)<sup>38</sup>. En la Antigua Roma, la ley era el resultado del “tratado entre dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo” (Arendt 1997a, 120–21). “La *lex romana* a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendía por *nomos*, significa propiamente “vínculo duradero” y, a partir de ahí, tratado tanto en el derecho público como en el privado” (Arendt 1997b, 120). Ese carácter consensuado y contractual obligaba a todos aunque no eliminaba la categoría unos y otros. Así, lo público, es decir, el espacio legal consensuado, era el vínculo entre unos y otros y establecía las relaciones entre ellos. La *lex* es la instauración de relaciones, que aunque tampoco proviene de un lugar exógeno a la comunidad política, es producto del acuerdo dentro de ésta: “una ley común que tuviera en

---

<sup>38</sup> Sobre la influencia griega en el Derecho Romano ha habido debate. Winkel, sin embargo, al exponer sobre el contexto filosófico e intelectual que rodeo a ambas tradiciones, expone: “Greek influence in Roman law cannot be easily denied. Occasionally, however, the significance of the first titles of Book I of the *Digest* is played down, and they are regarded as containing only popular – even vulgar- philosophy. I do not share this view and think it necessary to give a thorough overview of the philosophical ideas behind these texts, a task which has not been carried out in recent times. Since the beginning of Legal Humanism in the sixteenth century, scholars have speculated on the relation between parallel ideas in Greek philosophy and Roman law...” (Winkel 2015, 14).

cuenta ambos partidos” (Arendt 1997a, 121). Por lo tanto, para la concepción romana, que es la tradición que nos sirve de raíz al mundo occidental moderno, la *lex* es lo que nos da cohesión, lo que nos une y que, según ella explica, tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo, de un consenso, de un mutuo entendimiento.

Ahora bien, a partir de esta diferencia entre la concepción griega y la romana, Arendt distingue la concepción del Derecho de la Antigua Grecia del mundo socrático. En el segundo, la actividad legislativa como tal adquiere mayor relevancia. Aún así, sobre este punto Arendt señala las sutilezas:

Aunque es cierto que Platón y Aristóteles elevaron la legislación y la edificación de la ciudad a la máxima categoría de la vida política, no quiere decir que ampliaran las fundamentales experiencias griegas de la acción y de la política para abarcar lo que luego resultó ser el genio político de Roma: la legislación y la fundación. La escuela socrática, por el contrario, recurrió a estas actividades, que eran pre-políticas para los griegos, ya que deseaban volverse contra la política y la acción. Para los socráticos, la legislación y la ejecución de las discusiones por medio del voto son las actividades políticas más legítimas, ya que en ellas los hombres “actúan como artesanos”: el resultado de su acción es un producto tangible, y su proceso tiene un fin claramente reconocible. Ya no es o, mejor dicho, aún no es acción (*praxis*), propiamente hablando, sino fabricación (*poiēsis*) lo que prefieren debido a su gran confiabilidad. Es como si hubieran dicho que si los hombres renunciaran a su capacidad para la acción, con su futilidad, ilimitación e inseguridad de resultado, pudiera existir un remedio para la fragilidad de los asuntos humanos<sup>39</sup>. (Arendt and Cruz 2007, 222)

Esta crítica de Arendt al periodo post-socrático, a la noción platónica de la *polis* y del Derecho, es de gran importancia y de una gran lucidez. Arendt aquí llama la atención al momento en que el quehacer en la *polis* dejó de ser acción para convertirse en fabricación, en producción, tal y como lo es el Derecho. Esto, por

---

<sup>39</sup> Arendt cita de Aristóteles, *Ética a Nicómano* (Arendt and Cruz 2007, 268).

supuesto, no es casualidad puesto que como arriba describe, tiene su justificación en la decantación por la estabilidad frente al temor a la impredecibilidad de la acción, a su espontaneidad. Orden, certeza, estabilidad y cambio fueron los valores escogidos frente a lo que ella bien concibe como “la fragilidad de los asuntos humanos” (Arendt and Cruz 2007, 223). Y esta elección, que según Arendt nos acompaña hasta nuestros días, podría decirse que dictó la pauta de la noción de política que hemos heredado de la filosofía política occidental.

En este punto vale aclarar que estas distinciones, como veremos más adelante, han sido debatidas en la literatura dedicada a la obra de Arendt (Lindhal 2006; Sirczuk 2009; Breen 2012; Villa 2001; Benhabib 2003). Cabe señalar, sin embargo, que más allá de los debates que puede haber entre los expertos respecto a cuán certero es lo que Arendt planteaba respecto a la concepción jurídica en el mundo griego y en el mundo romano clásico, lo que aquí me interesa destacar es lo que estas concepciones nos dicen respecto a la concepción de Arendt sobre el Derecho. En ese sentido, explica Breen, la discusión de Arendt sobre las concepciones griegas y romanas del Derecho son mejor entendidas no a partir de su adecuación histórica<sup>40</sup>, sino como una extensión de su reflexión sobre el

---

<sup>40</sup> Los acercamientos al estudio de la concepción griega y del Derecho Romano son variados y no solo parten desde diversas disciplinas, sino que al interior de cada disciplina hay múltiples miradas y acercamientos epistemológicos. Por tal razón, está fuera de nuestro alcance adentrarnos en esos debates, más allá de reconocer que existen. Sobre este aspecto y respecto a la gran diversidad de miradas al Derecho Romano, su concepción y legado, David Johnston expresa lo siguiente: “The foci and approaches adopted by scholars have of course varied over centuries. Initially, the main concern was to understand the legal doctrines set out in the Roman texts, especially Justinian’s *Digest* and *Code*. Only much later did the focus shift from viewing the *Digest* as a unified body of law to a body containing the work of numerous different Roman jurists from different periods. That was a decisive shift from viewing Roman law as a source of doctrine to viewing it as a product of history. The shift made it possible to consider what difference of opinions could be discerned between early and late jurists, or between jurists of different school of thought, and more generally to examine the evolution of legal rules and doctrines over centuries. More recently still, legal historians have begun to focus on wider contexts. Some have concerned to locate Roman law in its intellectual context, by reference to philosophy, rhetoric, or literature. Others have attempted to understand

Derecho (Breen 2012, 24); a lo que yo añadiría, y sobre todo, como una reflexión sobre la relación entre el Derecho y la política.

Hay dos características importantes que surgen de estas dos concepciones del Derecho y que acompañarán a Arendt a lo largo de su obra respecto a los señalamientos que hace sobre el Derecho y lo jurídico en general. La primera es que en ninguno de los dos casos el Derecho es algo metafísico o exógeno al quehacer de la comunidad política, sino producto de la experiencia. La segunda característica es que en ambos casos el Derecho está íntimamente relacionado a lo político, uno a partir de la creación de las condiciones para generar el espacio de la política y la acción y el otro para establecer relaciones entre los ciudadanos de la comunidad política. La forma que estas relaciones entre Derecho y política adquieran y su relación con el poder marcará la diferencia. En este sentido, podemos destacar que tanto en la concepción griega como en la romana, el Derecho es visto como aquello que alberga el dominio político (Lindhal 2006, 884).

En resumen, Arendt acoge aspectos de ambas concepciones:

For Arendt, then, law is at one and the same time limiting and relational, creating a space bounded by rules and establishing relationships between distinct actors. This is the implication of the claim that actors need to constitute, through 'binding and promising [*lex*]', 'a stableworldly structure to house [*nomos*]... their combined power of action'. (Breen 2012, 24)

Como afirma Breen -y constataremos a lo largo de los próximos capítulos- Arendt resalta tanto el aspecto limitativo de la Antigua Grecia, como el relacional de entronque romano, pero en más de una de sus obras destaca y acoge con énfasis

---

how Roman law worked in Roman society, how it influenced particular kinds of economic activities; or, conversely, how it was itself shaped by the demand to be able to engage in certain economic activities within a legal framework" (Johnston 2015, 4).

-en un sentido prescriptivo más que meramente descriptivo- la concepción del Derecho griega, como una pared que hace posible el espacio de la política.

[I]n discussing *nomos* Arendt is not simply reporting the Greek view of the law but also affirming it as a concept. To appreciate law properly is to register its primordial spatial and limiting quality, a quality wholly expunged by totalitarianism's perverse identification of law with ineluctable and limitless movement. (Breen 2012, 22)

La justificación que Arendt encuentra para el *nomos* radica, por un lado, en la importancia que tiene para su teoría política la estabilidad de un espacio en el que se pueda verdaderamente actuar y ejercer la libertad (Lindhal 2006, 884). En otras palabras, el Derecho está al servicio de la *acción* y no al revés.

Solo así, conforme al pensar griego, la acción es política, es decir, vinculada a la *polis* y, por lo tanto, a la forma más elevada de convivencia humana. Gracias a la ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia pueda ser conservada y recordada. (Arendt 1997a, 127)

Bajo esta concepción queda claro que el o la jurista, en última instancia debe ser quien vela por las murallas de lo que posibilita lo político, de su *potentia*, de ese quehacer en un sentido positivo. De ninguna manera el quehacer jurídico en tanto agente autorizado, debería desplazar o sustituir la acción ciudadana mediante su autoridad. Es decir, en todo caso, la autoridad jurídica responde a la aparición de los seres humanos en la arena pública o política (Arendt and Cruz 2007, 221); su trabajo va dirigido a posibilitarla, a garantizar el comienzo y la efervescencia de lo político (en el sentido arendtiano) y no su *cortapisas*; debe generar las condiciones mínimas de igualdad que el espacio de la política requiere. La Ley era la estructura

de la esfera pública, la estructura de la *polis* (Arendt and Cruz 2007, 222). Así lo describe Arendt:

[L]as leyes, como la muralla que rodeaba la ciudad, no eran los resultados de la acción, sino producto del hacer. Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la *polis* y su estructura la ley. (Arendt and Cruz 2007, 221–22)

Pero para Breen, la idea del Derecho como *nomos* no está exenta de dificultad, particularmente en el mundo moderno:

As Arendt sees it, politics for the Greeks could consequently exist only within the polis; outside the polity's walls, in interactions with different cities and communities, the logic of rivalry, subterfuge and violence necessarily reign unchecked. (Breen 2012, 22)

De ahí que Arendt también acuda a la concepción romana:

*Lex* occupies a similarly significant position within Arendt's thought as *nomos* because *lex* coincides with the second elemental aspect of "world". This is the "world" understood as an intersubjective "in between" that 'overlays' and complements the objective human artifice. It consists of 'the web of human relationships' engendered by the intersection of 'innumerable' perspective through speech and action. (Breen 2012, 22)

Por otro lado, la acogida de Arendt del concepto griego *nomos*, visto panorámicamente en su obra, podría interpretarse como que ésta no otorga demasiada importancia al Derecho en su teoría política. En todo caso, se dirá que ésta acoge una concepción del Derecho al servicio, si se quiere, de lo que ocurre en la *polis* y de lo político. Pero esta no-centralidad de la ley frente a lo político es entendible si, una vez más, tenemos claro que para Arendt poder actuar, es *la libertad misma*. La libertad, vista así, no se legisla o se "tiene" pues no es un "derecho más" en competencia con otros, como en nuestro estado de derecho moderno, sino que es una *experiencia* que forma parte de la condición humana, es



una práctica que, recordando la tradición aristotélica de Arendt, consiste en llevar una vida política memorable. Y esa práctica no debe ser escindida por un protagonismo excesivo de la ley como palabra autorizada que pone fin a la controversia allí donde precisamente la controversia requiere de la acción de la ciudadanía. Concebir la libertad como un derecho privado individual, algo en competencia con otros derechos, no es sino, un ejemplo del trastoque de lo público y lo común, lo que Arendt llama la desaparición del mundo<sup>41</sup>. En todo caso, la ley lo que garantiza o debe garantizar son las condiciones de *igualdad* como precondición para tener esa experiencia cabal con los otros en el mundo una comunidad.

La metáfora de la “pared” o la muralla que da vida y protege al mundo común -y a la vez lo demarca de la esfera privada-, en *La Condición Humana*, Arendt insiste:

La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política (idea de que la actividad política es fundamentalmente legislativa, aunque de origen romano, es moderna en esencia y tuvo su mayor expresión en la filosofía política de Kant), ni un catálogo de prohibiciones basado, como aún ocurre en todas las leyes modernas, en el “no harás” del Decálogo. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero solo el recinto era político. Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar”. (Arendt and Cruz 2007, 81)

---

<sup>41</sup> Agradezco al distinguido filósofo y profesor jubilado de la Universidad de Puerto Rico, doctor Francisco José Ramos, la precisión sobre este punto según tuvimos la oportunidad de discutir en el seminario *Derecho y Teoría Política* dedicado al pensamiento de Arendt, que ofrecí en la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico de agosto a diciembre de 2016 y en el cuál tuve el honor de recibir como invitado al profesor Ramos, estudioso de *La Condición Humana* y del pensamiento de Martin Heidegger y Hannah Arendt.

Así pues, como explica Breen, en cierto sentido, el Derecho sí hace algo más que establecer las fronteras externas de la comunidad política puesto que también crea relaciones *entre* lo que es público y lo que es el espacio privado:

The law, in other words, determines the internal and external topography of the polity, on the one hand internally demarcating the private from the public realm, the boundaries between citizens themselves, and on the other hand externally delineating the contours of the polity, separating it from foreign spaces and cities. (Breen 2012, 21)

Este sentido del Derecho concibe las leyes como aquello que constituye el mundo público común fuera del cual -de acuerdo con los griegos- la vida humana no deja huella. Solo frente a los otros y otras esto es posible. La organización de la vida pública en la *polis*, gracias a la fuerza de una frontera legal ("*wall of walls*") (Arendt 2007a, 717), tiene el propósito de impartir a los asuntos humanos una solidez (si se quiere, institucional) que la acción humana en sí misma nunca posee. La pared que forma el Derecho, entonces, limita estos nuevos comienzos, garantizan la pre-existencia de un *mundo en común*, la permanencia de una continuidad que trasciende el tiempo de vida individual de cada generación y de cada individuo. Pero, además, se trata de una concepción distinta a aquella que concibe lo político como una relación vertical que transcurre de arriba hacia abajo: una relación que fluye desde los gobernantes hacia los gobernados, limitada por el Derecho y cuyo contenido (orden) mismo sería implantado por el poder ("*rule of law*"). Por el contrario, la ley, en esta concepción como pared no tiene la trascendencia o la autoridad para constituirse en sinónimo u objeto de lo político ni para hacer las veces de *justificación* del poder, sin que sea relevante la actividad

que se genera al interior de sus fronteras o límites (en el sentido griego). Así lo explica Lindhal:

Arendt emphasizes that the law of the polis “was quite literally a wall, without which there may have been an agglomeration of houses, a town (asty), but not a city, a political community. This wall-like law was sacred, but only the inclosure was political”. But Arendt goes much further, generalizing the original Greek understanding of the law to a constitutive feature of political community as such: ‘*all* legislation creates first of all a space in which it is valid...’. (Lindhal 2006, 883)

Ahora bien, una de las críticas que Lindhal le hace a Arendt al utilizar el concepto de *nomos* – crítica que me parece atinada- es que ésta no enfoca en sus implicaciones, es decir, Arendt no discute el reto para el mundo moderno que implica la creación de un espacio que necesariamente excluye. Lindhal se pregunta las razones para ese vacío en la teoría de Arendt y concluye que en parte se debe a la importancia que ésta le da a la pluralidad como un elemento central de la política lo que la lleva a “relegar” el andamiaje legal como uno pre-político que es pre-condición de la acción:

By postulating that plurality is the *conditio per quam* of speech and action, and of politics in general, Arendt relegates the legal enclosure of space to a merely ‘prepolitical’ condition of action. As she sees it, *nomos* provides a durable structure for ‘spaces of appearances’ in which men, in the plural, can disclose and distinguish themselves through word and deed. Arendt is no doubt correct to argue that political theory must account for plurality as a condition of action. But reducing bounded space to a precondition of politics amounts to depoliticizing the spacial unity of a political community”. (Lindhal 2006, 885)

En otras palabras, según Lindhal, esta concepción que Arendt destaca del Derecho tiene la implicación de despolitizar la creación misma del espacio político que la frontera del Derecho marca al establecer una comunidad política. Pero la

crítica es parcial si se tienen en cuenta otras obras de Arendt. Lo que realmente Arendt no hace es vincular este aspecto de su teoría esbozado principalmente en *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007) con otros señalamientos que hace en su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001) que fue publicado en 1951, siete años antes. En *Los Orígenes*, Arendt alerta sobre el problema de quienes quedan excluidos de la comunidad política, o más bien de quiénes quedan sin comunidad política a la que pertenecer. Así que Arendt sí que es consciente de las implicaciones que esto tiene en el mundo moderno, particularmente las desastrosas implicaciones que tuvo en el siglo XX, tanto así que en ese mismo libro discute las limitaciones del Estado-Nación y la construcción arbitraria que implicó la geopolítica prevaleciente luego de los tratados de la Primera Guerra Mundial (Arendt 2001, 343–82). La exclusión para Arendt, como republicana cívica<sup>42</sup> que es (Christodoulidis 2001, 17; Kymlicka 2002, 294–99), no es algo ajeno, por el contrario, ésta lo complejiza a través de la profunda crítica que le hace a la criatura del Estado-nación que para ella contiene el germen mismo del totalitarismo. No hay que olvidar que Arendt condenó, valga decir de manera visionaria, la situación de refugiados y apátridas, para quienes desarrolló el *derecho a tener derechos*, es decir, el derecho a pertenecer y actuar en una comunidad política (Arendt 2001, 375)<sup>43</sup>, como veremos en el Capítulo 6. Su enfoque republicano-cosmopolita, en

---

<sup>42</sup> “Like Arendt, the republicans conceive society as a politically constituted system. The most important element here is that membership in the political community is not seen –as the liberals and pluralists would have it- as means to an end, the pursuit of partisan choice, but instead it is in the very process of participation as its own end that perspectives engage with one another and conceptions of a good that is common are shaped” (Christodoulidis 2001, 17).

<sup>43</sup> “Llegamos a ser concientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global” (Arendt 2001, 375).

este sentido, puede constituir una respuesta a la crítica de Lindhal. El propio Lindhal lo expone con claridad:

Arendt's claim concerning the constitutive character of *nomos* for political community is well founded provided *nomos* is interpreted in a reflexive key. No polity is possible that does not close itself off as an inside over against an outside. The corollary to this insight is that no collective ever entirely succeeds in stabilizing the claim to a territory as its own place. Ineluctably, every polity must engage with its outside by way of a politics of boundaries. (Lindhal 2006, 892)

Pero por supuesto, la pregunta respecto a quien(es) son los y las llamadas a componer la comunidad política es una de rigor. En el caso de la fundación de la República estadounidense, quedaron fuera de ésta las personas negras, nativoamericanas, y otras ciudadanas con menos derechos, como las mujeres.<sup>44</sup> En ese sentido, la composición de esa comunidad política siempre tiene que cuestionarse y redefinirse a partir de los entendidos de igualdad y pluralidad a los que Arendt alude como indispensables para poder hablar de una esfera política y de la posibilidad de actuar. Y esto es un asunto siempre en disputa y en *de-venir*. Como lo señala Breen, se trata de “contested visions of and struggles over the nature of the polity –its cope and purpose, those who may claim to be citizens and those who may not—feeding into and transforming law, both statutory and constitutional” (Breen 2012, 30). Así también lo entienden Christodoulidis y Schaap cuando explican que para Arendt, el espacio público común es un espacio que se (re)constituye con cada aparición frente a otros y otras (Christodoulidis and Schaap 2012, 108).

---

<sup>44</sup> Breen trae a la atención una perspectiva crítica en ese sentido y hace alusión al reconocimiento de Arendt reconoce este aspecto en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013, 29).

Una segunda crítica de Lindhal –y para mí aún más importante que la primera- es que el andamiaje legal (o poder constituido, como discutiré en el Capítulo 4), esa pared que alberga lo político es en efecto algo *político* en sí mismo. Así también lo señala el teórico político Jeremy Waldron, quien presenta como ejemplo de esta falla a comunidades políticas que precisamente en ese proceso de “construcción-constitucional” establecen qué es lo que se incluye o no como político. Es decir, se trata de algo que es parte misma de la política y no menos político que lo que supone que lo político albergue en el sentido arendtiano que vimos (Waldron lo llama “lo constitucional”). Este señalamiento complejiza, además, las distinciones que Arendt traza entre el espacio público y el privado, como veremos más adelante ilustrado en el caso de su pobre análisis sobre la segregación racial en los Estados Unidos y la exclusión de afroamericanos y mujeres en el momento fundacional de la Revolución Americana.

Estoy de acuerdo con esta crítica y particularmente con Lindhal cuando expone que “the distribution of space into public and private places is itself a political act or, to put it in another way, the distinction between public and private places is itself public” (Lindhal 2006, 885). En este sentido, acojo como complementaria la noción de *política* del filósofo contemporáneo Jacques Rancière quien a partir de las propias carencias del mundo moderno que Arendt señala y que para ella escindieron la política, propone una noción de la política basada en este aspecto. Para Rancière, es precisamente cuando quien(es) están excluidos de lo político irrumpen que puede hablarse de lo político. La actividad política, para él, está en el desplazamiento de uno o más cuerpos de aquel lugar que le asigna(ba) el orden constituido por la ley. Se trata del cambio del “destino de un

lugar” (Rancière 1996, 45) y quienes hacen “política” son aquellos y aquellas que se hacen ver porque antes no tenían razón para ser vistos, se hacen escuchar allí donde “solo ruido tenía lugar”<sup>45</sup>:

[l]a actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, **el de una parte de los que no tienen parte**, la que, en última instancia, manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante. (Rancière 1996, 45-46) (énfasis provisto)

En el último capítulo y en las conclusiones de esta tesis retomaré la propuesta de Rancière a la luz de sus semejanzas y diferencias con Arendt pues plantearé que hay mucho de complementariedad en sus acercamientos, aunque la concepción de Rancière lidia directamente con los problemas que quizás una visión republicana cívica como la de Arendt pasa por alto<sup>46</sup>.

Por otra parte, Breen llama la atención sobre el hecho de que Arendt sitúa ese *nomos* pre-político como parte de un elemento imperativo incluso en cierto sentido, como vimos, afirma que lo considera parte de la violencia. Esto es entendible si una lo vincula con su explicación y constante referencia al momento fundacional en su obra *Sobre la Revolución* (Arendt 2013). Se trata del momento constituyente, en el que se establecen los contornos de la comunidad política y las “reglas del juego”. En ese momento se rompe con la tradición y el orden previo y por lo tanto, es un momento en que se manifiesta la violencia. Pero, Arendt explica que usualmente se le da más importancia al momento de la *rebelión* y no a lo que

---

<sup>45</sup> (Rancière 1996, 45).

<sup>46</sup> Para una comparación entre Arendt y Rancière, véase: A. Schaap. 2002. “Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics”. En *Jacques Ranciere and Contemporary Scene*, editado por J. Deranty y A. Ross, 145-165. London: Continuum International Publishing Group.

ella considera verdaderamente el momento de *revolución*, que es cuando la rebelión logra fundar un nuevo orden, sin esto la rebelión no logra el propósito de liberación (Arendt 2013, 226-28). Así que el primero es el momento violento y propiamente se habla en términos revolucionarios cuando los hacedores de la revolución han logrado instaurar las bases y fundar esa nueva comunidad política. De ahí que el momento de los contornos fundacionales coincida con lo que Arendt acoge de la Grecia Antigua como el momento pre-político porque es lo que surge a partir de esta nueva conformación del poder constitutivo lo que se considerará por ella como política. Hay que insistir en que Arendt no se refiere aquí al proceso legislativo cotidiano, sino al establecimiento del orden constitucional. Claro está, es precisamente esta la crítica que vimos de Breen, Waldron y Lindhal al señalar que ese momento de establecimiento de los contornos es político en sí mismo.

Pero para Breen, además, ese momento pre-político, no ocurre simplemente en el comienzo, sino que se trata de un momento siempre-en-desarrollo (Breen 2012, 28). Coincido con Breen en este punto, aunque no me parece que Arendt estaría en desacuerdo con este aspecto pues nuevamente en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013), como veremos en los capítulos que siguen, ella define ese momento fundacional como un momento *siempre en ampliación*. Sobre esto explica Lindhal:

What criteria establish who belongs to the 'we' that decide to band together and grant themselves mutual rights, beginning with those accruing to citizenship? It will not do to suggest that this criteria is itself object of a prior covenant, for this, of course, is to embark on an infinite regress. Arendt is well aware of this problem, and suggests how actions deals with it: 'every action accomplished by a plurality of men, can be divided into two stages: the beginning which is initiated by "a leader", and the accomplishment, in which many join to see through what then becomes a common enterprise. (Lindhal 2006, 893)



De hecho, esa es la función de la autoridad del poder judicial, interpretar la Constitución como un texto *siempre en ampliación*, como si estuvieran en asamblea constitucional permanente (Arendt 2013, 329).

Para resumir, habría que insistir en que lo más significativo de esta discusión sobre el origen griego y el romano, es la contraposición Derecho-Acción. ¿Qué implicaciones tiene esto para una teoría del derecho que en lugar de ver al Derecho como el apaciguamiento/fin del conflicto, el remedio para evitar lo político, sirva más bien, para propiciar y potenciar la acción de la ciudadanía? La ley en el mundo moderno sería en ese pre-política<sup>47</sup>, pero no porque le preceda al “contrato social” o porque provenga del Derecho Natural, sino porque será construida precisamente a partir de una premisa que valora lo político y no que persigue su desaparición. Nuestra tradición política, sin embargo, como veremos, no solo persigue la “superación” de lo político, sino que coloca la autoridad del Derecho en su lugar. Una concepción de la acción que la conciba desde la libertad, tendría que visitar esa noción del Derecho. Pero el problema lo hemos heredado desde la tradición de la filosofía política y de la concepción del Derecho judeo-cristiana.

## **2.2 Distancias y aproximaciones arendtianas al Iusnaturalismo y al Iuspositivismo**

Uno de los debates o de las discusiones reiteradas en la Teoría del Derecho es la tradicional contraposición entre Derecho Natural (*Iusnaturalismo*) y el Derecho Positivo (*Iuspositivismo*). Esto es así porque uno de los temas reiterados en esta

---

<sup>47</sup> “Así la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. Es como si la muralla de la polis y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección no pudiera perdurar, no sobrevivir el momento de la acción y del discurso.” (Arendt and Cruz 2007, 224).

disciplina es el lugar de la moral *en, frente* o de *espaldas* al Derecho. El debate ha sido protagonizado por algunos de los académicos y pensadores que más han destacado en esta disciplina en el siglo XX, a saber, H.L. Hart y Lon Fuller, y otros más contemporáneos como Joseph Raz y John Finnis. Valga destacar que se trata de académicos que en identidad, género y procedencia dominan todavía la estructura, forma y sustantividad de la Teoría del Derecho, es decir, qué se discute, qué cuenta como debate, cómo, entre otros asuntos<sup>48</sup>. Por lo que el debate no ha estado exento de críticas sobre su pertinencia misma, es decir, sobre si la continuación de esta “controversia” sobre el Derecho y la Moral, sigue siendo pertinente (Atria 2016, 393; Shklar 1986)<sup>49</sup>. Aún así, no hay duda de que algunas de las controversias suscitadas al interior del debate mismo guardan premisas que sería importante visitar en la contemporaneidad –tal es el caso de la idea de los derechos naturales y los derechos humanos- y particularmente si se examina la teoría jurídica en relación con la teoría política. Por esta razón, me parece importante dar cuenta de algunos de estos aspectos que surgen de los trabajos de Hannah Arendt.

En primer lugar, al examinar lo que conocemos como *iusnaturalismo*, hay que partir de la premisa de que nos encontramos con una variedad de exponentes,

---

<sup>48</sup> Ya desde la teoría crítica feminista, desde el cuestionamiento al dominio de las epistemologías “del norte” en contraposición a otras formas de generar saberes en el Sur global, y desde otros horizontes se cuestiona la hegemonía de los debates al interior de la Teoría misma del Derecho. Véase como ejemplo de esto: Facio Alda. 1999. “Hacia otra teoría crítica del derecho”, en *Género y Derecho*, editado por A. Facio y L. Fries, 201-229. Santiago: Colección Contraseña. Estudios de Género; Bonilla Daniel. 2012. *Teoría del Derecho y Transplantes Jurídicos*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

<sup>49</sup> Para Fernando Atria, jurista y filósofo chileno “los libros de filosofía del derecho tratan (o trataban) esta cuestión como una de las más tradicionales y fundamentales controversias. Por mi parte, yo creo que nada de sustancia queda en la manera en que ella es estudiada hoy en las escuelas de derecho” (Atria 2016, 393).

acercamientos y contextos filosófico-históricos que hacen que la discusión sobre este punto pueda tomar diversas formas. Así lo describe Judith Shklar:

One of the delights of those who do not happen to be partial to natural law theory is to sit back and observe the diversity and incompatibility among the various schools of natural law, each one insisting upon its own preferences as the only truly universally valid ones. There have by now been a sufficient numbers of listings of the typical natural law theories to make a new one superfluous. (Shklar 1986, 68)

Shklar señala que un mejor abordaje al *iusnaturalismo* o Derecho Natural que examinar la contestación que sus exponentes le dan a la relación Derecho-Moral es aquel que aborda las funciones que el Derecho Natural ha tenido en la historia de las ideas políticas (Shklar 1986, 68). Al igual que ella, pienso que, visto así, examinar el *iusnaturalismo* no solo tiene relevancia, sino que tiene gran importancia desde el punto de vista de las premisas que todavía permanecen predominantes o que inciden en cómo concebimos la relación Derecho y política. No tengo duda de que es ahí en donde se colocan los comentarios de Arendt al respecto y para exponer algunos de sus señalamientos voy de la mano con Shklar y con Costas Douzinas quien también hace una genealogía sobre el Derecho Natural al examinar lo que el llama como la “Era de los derechos humanos” (Douzinas 2007; Douzinas 2000b; Douzinas 2000a).

Shklar presenta tres categorías principales en que el Derecho Natural ha incidido en la historia de las ideas políticas: (1) al proveer una racional para un derecho que trascienda la normativa jurisdiccional (“*trans-municipal law*”); (2) para una ética racional que justifique el gobierno y el orden legal en un mundo cristiano; y (3) para los “derechos del hombre” (Shklar 1986, 68). Por su parte, en la

genealogía que traza Douzinas, podemos delimitar los siguientes aspectos: (1) su aportación de la filosofía griega en que el estándar del Derecho Natural deviene en un estándar político sobre lo correcto y lo justo<sup>50</sup> (no estático, sino por el contrario dialéctico y en función del *telos* del ser, de una ética de la virtud)<sup>51</sup>; (2) una concepción cristiana de la justicia, convertida en Derecho Natural para beneficio de la Iglesia y la jerarquía feudal<sup>52</sup>; y (3) la idea de los derechos naturales a partir de una idea particular del individuo<sup>53</sup> (Douzinas 2000b; Douzinas 2000b).

---

<sup>50</sup> “Human nature can be perfected only in the political community and, as a result, the virtue of justice acquired central importance. Individual happiness was to achieve one’s standards of excellence and political activity aimed to facilitate perfection and the realization of virtue. A citizen can become excellent only in a just city and a city can become just only if its citizens live a life of virtue. Accordingly, personal morality and political ethics had the same end, peaceful activity in furtherance of virtue. The perfect natural order encompassed the perfect political order. Nature included the germ of law” (Douzinas 2000b, 33). En esta concepción, explica Douzinas, “lo correcto es lo que contribuye al perfeccionamiento del ser, lo que lo mantiene dirigido hacia su (*telos*); lo incorrecto o lo injusto es aquello que violentamente lo remueve de su lugar, interrumpe su trayectoria natural y lo previene de ser lo que es. Derecho Natural, por tanto, trasciende la realidad, el ideario, y puede ser confiablemente descubierto por la observación y el razonamiento, aún cuando esto no lo hace “objetivo” en el sentido moderno” (Douzinas 2000b, 30).

<sup>51</sup> En su explicación sobre la teoría de justicia clásica basada en el Derecho Natural, Douzinas expone lo siguiente, recalcando de algún modo las razones por las que en la contemporaneidad parece querer rescatarse este concepto como parte de una gesta profundamente política: “The classical theory of justice can be described therefore as an ethical and political doctrine, which aims to bring about through debate, persuasion and political action the “best polity or regime” in which human perfection and virtue in association with others can be achieved. Its methodological tools are the observation of nature and rational argument. But it would be misleading to say that this regime is “given” and “found” in nature. Natural rights offer an alternative to historical determinism and to conventional and authoritative opinion. Because justice is by definition critical of what exists, philosophy adopts nature as the source of its prescriptions and claims a natural “objectivity” for its right, but this ideal is not given by God, revelation or even an immutable natural order. It is a construction of thought and its actualization is deeply political” (Douzinas 2000b, 37).

<sup>52</sup> En esta concepción, y sobre las exposiciones de Tomás Aquino, Douzinas menciona lo siguiente: “But the greatest problem with Aquinas from the perspective of natural law tradition lies in Aquina’s definition of justice. Justice turned into a category of natural law and expressed the advantage of church and feudal hierarchy; its demands were satisfied as long as the law was administered without prejudice and exception. This type of justice represented the inauthentic and relative natural law which repressed sins and atone of guilt. Classical natural law, on the other hand, was not about just application of existing laws. It was rational and dialectical confrontation of institutional and political common sense” (Douzinas 2000a, 59).

<sup>53</sup> En esta concepción, explica Douzinas, lo justo es el poder y la libertad de un individuo. Con la invención del individuo, lo justo es lo que corresponde a una situación, a una persona o individuo pues lo que existen son tales. Surge así una concepción de derechos naturales del individuo que fueron creados “a imagen y semejanza de Dios”. Ese Derecho Natural moderno y los derechos naturales, dan lugar a las revoluciones americana y francesa y a la tradición moderna de los derechos individuales donde el individuo es el centro (nominalismo), las nociones del bien y el mal desaparecen y la ley es el resultado del consentimiento. Justicia es así, sinónimo de obediencia a la

De estos aspectos, resaltan los siguientes asuntos que serán atendidos directa o indirectamente por Arendt: (1) la idea de una fuente exógena a la comunidad política que establezca criterios para el Derecho, su validez y obediencia; (2) la justificación y el impacto judeo-cristiano en las concepciones, tanto iusnaturalistas como iuspostivistas; (3) la idea del individuo, y la obediencia y obligatoriedad de la ley. Además, se habrá de observar la influencia en Arendt de la concepción clásica aristotélica, en particular la idea de que el ciudadano perfecciona su ser y virtud en la polis en relación dialéctica con el espacio común<sup>54</sup>. Veamos cómo Arendt atiende estos tres aspectos.

*(1) la idea de una fuente exógena a la comunidad política que establezca criterios para el Derecho, su validez y obediencia*

Para Arendt es claro y lo observamos a lo largo de su obra, que el Derecho o la ley (pues como hemos visto, en ocasiones se refiere a uno y al otro), es siempre producida, es un artificio humano. En esto coinciden tanto la concepción griega como la romana que Arendt acoge y enfatiza. Se trata de un producto de la interacción humana, es “algo hecho” y como tal, no es “natural” o exógeno a la

---

ley que se ha consentido (Douzinas 2000a, 61-67). “After Aquinas, justice largely abandoned its critical potential for jurisprudence with its pathos vacated and its role as a primordial standard gone, it turned into a “cold virtue”. The world survives but “its supremacy in natural law disappears, and above all, the undeniable moment of condescension and acquiescence, inherent in the severity that the Word confers upon itself, disappears” (la cita es de Ernst Bloch)... Freedom and equality, not justice, will be the rallying cries of modern natural law” (Douzinas 2000a, 59-60). Finalmente, acota Douzinas: “The legal implications of nominalism cannot be overstated. ... The absolute power of the individual over his capacities, an early prefiguration of the idea of natural rights, was God’s gift to man-made in his image. At the same time, nominalists based their ethics on divine commands and deduced the whole law from their prescriptions. The law was given by the divine legislator whose will is absolute and obligatory for humans *per se* and not because it accorded with nature or reason” (Douzinas 2000a, 62).

<sup>54</sup> Klabbers se pregunta, por ejemplo, si Arendt hubiese simpatizado con la noción de Derecho Natural del iusnaturalista Lon Fuller que le da un contenido moral mínimo procesalista al Derecho y aunque en principio aduce que sí, afirma que ciertamente Arendt no simpatizaría con el escepticismo de Fuller al positivismo (Klabbers 2007, 11). Ese tipo de comparaciones escapan la discusión en esta tesis, pero estoy de acuerdo con él, pues existen grandes diferencias, aunque diría que ambos comparten la preocupación por la idea de validez de todo “orden” legal. Para Fuller, no todo orden es válido, no si en términos ético-políticos no se trata de un “buen orden”.

comunidad política. Como vimos, ninguna de las dos concepciones, ni la griega ni la romana, necesitan de la idea de un absoluto, de una divinidad o de una fuente externa para validar el Derecho, pues en ambos casos las leyes son artificios humanos, contruidos artificialmente, en otras palabras, “mundanos” (Breen 2012, 20). La ley no necesita de “ninguna ayuda, ni divina ni humana para ser”, recalca directamente Arendt (Arendt 1997a, 122). En este pasaje de *Introducción a la Política*, Arendt explica la relación de la ley y la violencia y destaca la violencia que la ley establece al ordenar:

Una ley, como dice Píndaro en un fragmento célebre, también citado por Platón, “es el rey de todos, mortales e inmortales, y, al hacer justicia, descarga con mano poderosa lo más violento”. A los hombres subordinados a él, esta violencia se manifiesta en el hecho de que las leyes ordenan, de que son los señores y comandantes de la *polis*, dónde, si no, nadie más tiene el derecho de ordenar a sus iguales. Por eso las leyes son padre y déspota a la vez, como Sócrates en el *Critón* expone al amigo, no solo porque en los hogares de la Antigüedad imperaba lo despótico, que determinaba también la relación entre padre e hijo –de modo que era natural decir “padre y déspota”–, sino también porque la ley, igual que el padre al hijo, engendraba a los ciudadanos (en todo caso era la condición para la existencia de éstos como lo es el padre para la del hijo) y por eso le correspondía, según el parecer de la *polis* –aunque Sócrates y Platón ya no opinaran igualmente, la educación de los ciudadanos (*Apología-Leyes*). (Arendt 1997a, 122–23) (citas en el original omitidas)

Sobre este énfasis de Arendt en la concepción del Derecho como un artificio humano, Waldron señala lo siguiente:

In recognition of our engagement in the joint enterprise of politics, the law creates for each of us an artificial *persona* that can take its place on the public stage, presenting us not exactly as the beings we naturally are but as equals for political purposes. Arendt’s rejection of all theories of a natural basis for human equality is no doubt the reason that her observations about ancient slavery and other forms of subjugation are expressed with sadness and no surprise. (Waldron 2016, 299)

Esto, por supuesto, tiene implicaciones que explican en gran medida la contingencia siempre histórico-política del Derecho. No obstante, el que tenga implicaciones con las que tengamos que lidiar no hace menos cierto que la ley es un constructo social y que crea “sujetos jurídicos” a los que le adscribe cualidades e incluso que ese artificio jurídica establece las condiciones para la igualdad en términos políticos. Por eso, es tan importante insistir en cuál es el planteamiento de Arendt cuando objeta el que el Derecho pueda validarse a partir de entendidos universales o fuentes exógenas a la comunidad política.

El problema de una fuente exógena a la comunidad política también va de la mano con el cuestionamiento a la idea de universalidad del Derecho o de la necesidad de contar con una fuente última universal de la cuál hacer depender su validez. Para Arendt es claro que en su teoría política no cabe hablar de una ley universal:

Existe otra característica general de la ley: la de que no es universalmente válida, o bien posee unos límites territoriales, como en el caso de la ley judía, se haya restringida étnicamente; pero esto no nos concierne aquí. Donde faltan ambas características, estabilidad y validez limitada, donde las llamadas "leyes" de la historia o de la naturaleza, por ejemplo, interpretadas por el jefe de un Estado, mantienen una "legalidad" que puede cambiar de día a día y que afirma su validez para toda la humanidad, nos enfrentamos en realidad con la ilegalidad, aunque no con la anarquía, dado que el orden puede mantenerse mediante una organización coactiva. En cualquier caso, el resultado claro es la criminalización de todo el aparato gubernamental, como sabemos por el Gobierno totalitario. (Arendt 2015, 62-63)

La tradición moderna que distingue entre Derecho Natural y Derecho Positivo comparten esa premisa fundamental de universalidad de la ley aunque distinga su origen que irá a la par con la idea de lo político a partir de la dupla

gobernante-gobernado. Así, Arendt señala que en nuestra tradición jurídica siempre se ha mantenido la idea de que el derecho positivo no solo se *deriva de*, sino que *depende de* un derecho válido universal o de una *norma fundante* como última fuente de autoridad (Arendt 2007a, 719). Por lo que visto desde la teoría política de Arendt ambas tradiciones, parten de la premisa de una noción del Derecho que tiene la pretensión de establecer un parámetro universal que establece los estándares de lo bueno y lo malo. Por ende, la discusión sobre lo bueno o lo malo, o el cómo queremos vivir, se convierte en innecesaria una vez se descansa en la autoridad del Derecho<sup>55</sup>. Arendt traza el origen de esto en Platón, lo que explicaré en la última sección de este capítulo.

*(2) la justificación y el impacto judeo-cristiano en las concepciones, tanto iusnaturalistas como iuspostivistas*

Uno de los problemas heredados de la concepción judeo-cristiana, es la concepción de la ley como un mandato a obedecer (ejemplificada con en ciertos

---

<sup>55</sup> La profesora Ayten Gündoğdu explica este asunto de manera muy lúcida: “As her account of revolutionary beginnings highlights, modern rights declarations rupture the linear continuity of time and give rights to questions about their sources of origin and authority. It is quite tempting to resolve these questions by invoking an extra-political foundation that could justify these rights, as can be seen in the efforts of eighteenth-century revolutionaries to appeal to absolutes such as nature or God. But this foundationalist move works with a problematic understanding of politically instituted laws and rights, as it seeks to endow them with an absolute validity and render them incontrovertible. Drawing on the Roman tradition and turning to the work of Montesquieu, Arendt instead argues that laws and rights can have only “relative” validity, as they are dependent on the political practices of affirming and upholding them from their ongoing validation. Equally important is her suggestion that each new beginning carries within it a principle that saves it from complete arbitrariness; accordingly, what endows the beginning with its ongoing authorization is the re-activation and augmentation of this principle. It is important to note here that Arendt’s Montesquieuan understanding of “principle” refers to neither a moral standard for action nor a foundational truth. It is instead what animates a new beginning such as a declaration of rights, inspires similar acts (e.g., invention of new rights), and orients judgments about these acts. Arendt highlights that a principle emerges in a specific historical context, but it can achieve a universal validity as it is taken up by different actors in different settings” (Gündoğdu 2015, 22–23).



tipos de positivismos como el de Hans Kelsen)<sup>56</sup>. Así lo aborda directamente

Arendt:

Estamos tan habituados a entender la ley el derecho en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir la obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido el originario carácter espacial de la ley. Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en el que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto. Es esencial a las amenazas de la política interior y exterior con que nos enfrentamos desde el advenimiento de los totalitarismos que hagan desaparecer de ella (de la convivencia humana) a lo propiamente político. (Arendt 1997a, 129)

Arendt rechaza esta noción de la ley como una de mandatos y sanciones.

Antes bien, ve el Derecho como la cadena transmisora que permite las relaciones en el mundo común y la pluralidad. En su famoso ensayo *Sobre la Violencia* (Arendt 2005), publicado en 1969, Arendt traza una explicación a esa concepción de las leyes como imperativos. La relación mando/obediencia como esencia del Derecho, nos dice Arendt, también se confirma y fortalece por la tradición hebreo-cristiana, resultado de *Los Mandamientos de Dios* (Arendt 2005, 53). Asimismo, explica, “convicciones científicas y filosóficas más modernas respecto de la naturaleza del hombre han reforzado aún más estas tradiciones legales y políticas” (Arendt 2005, 54). Pero, como vimos, ella cuestiona esa tradición. Su cuestionamiento está, por supuesto, basado en su concepción del poder:

[E]xiste otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguos y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno,

---

<sup>56</sup> El jurista argentino Carlos Santiago Nino explica las diferentes corrientes de positivismo que clasifica entre positivismo ideológico, metodológico y conceptual y de escepticismo ético (Nino 1984, 30-43).

pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. Hacia estos ejemplos se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo XVIII cuando escudriñaron los archivos de la antigüedad y constituyeron una forma de gobierno, una república, en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre por el hombre, al que consideraron un “gobierno adecuado para esclavos”.

Matías Sirczuk nos ata la concepción de autoridad de Arendt a la de su concepción sobre la ley. En este sentido, expone que :

Si Arendt identifica la función política de la ley con una comprensión de la misma que encuentra su razón de ser y su característica fundamental no en la coacción sino en la capacidad para establecer vínculos, para asegurarlos, sólo puede hacerlo luego de proceder, al igual que con la autoridad, a desarticular el concepto de ley que nos ha sido transmitido por la tradición. Como es sabido, la confrontación de las concepciones de poder y violencia son remitidas por Arendt a los modos alternativos de comprender la política: como dominación o como isonomía. (Sirczuk 2009, 8)

Así también explica que al haberse sustituido, según arguye Arendt en su genealogía sobre lo político, el poder por violencia, se sustituyó el poder por el gobierno: “esta derivación del poder en violencia, originada por Platón, ha sido reforzada por una concepción imperativa de la ley que la entiende como un orden. Frente a esta interpretación tanto del poder (como dominio) y de la ley (como mandato) Arendt va a apelar a una tradición alternativa” (Sirczuk 2009, 9).

En esencia, lo importante es recordar que para Arendt, lo político, estrictamente hablando, no está relacionado con la dominación (Breen 2012, 17). La *Gran Tradición* (Arendt 2007a; Arendt 2007b) a la que alude Arendt al trazar la genealogía del Derecho en la filosofía occidental, explica Breen, adoptó una categoría errada en este sentido. En particular, sobre la dupla *gubernantes v*

*governados*, Breen explica: “in place of a relation of peers defined by equality, there now appeared a hierarchy between those who lead, because they possess the knowledge to ‘mould’ the polity, and those who follow, who obey” (Breen 2012, 18).

Y en esta tradición filosófica occidental, una particular visión del Derecho, jugó un papel importante (Breen 2012, 18). En sus palabras:

This is because Plato’s transformation of the political was later “strangely confirmed and fortified by the addition of the Hebrew-Christian tradition and its “imperative conception of law. Gaining ascendancy over all other conceptions, this theologically inspired concept of law stemmed from an ‘almost automatic generalization of God’s “Commandments”, according to which “the simple relation of command and obedience... sufficed to identify the essence of law. (Breen 2012, 18–19)

El Derecho, en esta concepción está íntimamente conectado a la coerción, lo que coincide con lo que desde el Teoría del Derecho exponía H. Kelsen (Freeman 2007, 276–83).

Lamentablemente, explica Arendt, aún los revolucionarios del siglo XVIII (para ella “desgraciadamente”), partieron desde la idea de la “obediencia a la ley”, aún cuando “lo que querían significar realmente era el apoyo a las leyes a las que la ciudadanía había otorgado su consentimiento” (Arendt 2005, 56). Pero para ella -y esto es quizás uno de los pronunciamientos más directos de Arendt sobre el tema de la obediencia al Derecho- ese “apoyo” u obediencia a las leyes no puede ser indiscutible, sino que en todo caso no es sino “el apoyo del pueblo [...] que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes” (Arendt 2005, 56). Como explica Claudia Hilb:

[e]n la comprensión del gobierno bajo la *civitas* romana, se dibuja, argumenta Arendt, una relación con el poder que no identifica a éste con el dominio ni a la ley con el mandato. El gobierno de la ley se asienta allí en el poder de los hombres, y las leyes regulan la acción entre los hombres que han consentido a esa regulación. Las leyes no son concebidas como imperativas sino como directivas: si bien corrientemente se habla de obediencia a las leyes, lo que está en juego es el sostén de leyes asentadas en el consenso respecto de su existencia. (Hilb 2001, 16)

La clave entonces está en el consentimiento pero solo mientras éste sea reafirmado (Arendt 2005, 56). Así lo explica en *Sobre la Violencia*:

[l]a clave de estas reglas no es que yo me someta a ellas voluntariamente o reconozca teóricamente su validez, sino que, en la práctica, yo no puedo participar en el juego a menos que las acate; mi motivo para la aceptación es mi deseo de jugar y como los hombres existen sólo en pluralidad, mi deseo de jugar es idéntico a mi deseo de vivir. Cada hombre nace en una comunidad con leyes preexistentes que “obedece” en primer lugar porque no hay para él otra forma de participar en el gran juego del mundo. Yo puedo desear cambiar las reglas del juego, como desea un revolucionario o lograr una excepción para mí, como hace el delincuente; pero negarlas en principio no significa mera “desobediencia” si no la negativa de entrar en la comunidad humana. El dilema –o bien la ley es absolutamente válida y por eso precisa para su legitimación un legislador inmortal y divino, o bien la ley es simplemente una orden que no tiene tras de sí más que un monopolio estatal de la violencia– es una quimera. Todas las leyes son “directivas” más que “imperativas”. Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego. Y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda*. (Arendt 2005, 132)

Breen también pasa revista sobre la crítica de Arendt a la noción del Derecho como un sistema coercitivo o de órdenes y mandamientos. Para él también es claro que esta concepción tradicional del Derecho reflejaría la premisa teórico-política de concebir la política como un asunto de gobernados frente a gobernantes. Por eso es que no debe sorprender que Arendt la rechace, dado que “she understood it simultaneously in terms of boundaries and relationships”

(Breen 2012, 16). Por consiguiente, una noción del Derecho como coerción contrasta con su idea del Derecho en función de la acción concertada:

All law is brought into being by action-in-concert, by individuals who cooperatively establish elements of their common world, even if these individuals comprise merely a few and not the polity as a whole. And no law can endure, Arendt correctly observes, that relies solely upon coercion, since the authority and endurance of law ultimately depends upon citizens' acquiescence and support. (Breen 2012, 25)

Pero lo que Breen cuestiona es que Arendt sostenga que la ley tiene un significado totalmente distinto de la concepción imperativa del derecho y de su elemento de mandato (Breen 2012, 27). Después de todo, dice, sí existe en la ley un elemento de violencia y coerción. No me parece, sin embargo, que haya tal contradicción pues como expliqué, para ella el Derecho surge no de la *praxis*, sino de la *poiesis*, es decir, del hacer un diseño para delinear la identidad de la *polis*. En la *poiesis* (en la noción de *nomos*), el legislador funciona como un mandatario en la *polis*, cuya autoridad hay que obedecer (Breen 2012, 26-27). Hay, pues, como hemos reiterado, una afirmación de Arendt de que lo producido del Derecho, tiene vínculos más con la violencia que con su noción de poder pues, como veremos, el Derecho asume su autoridad originalmente de un acto de violencia pero si bien en su origen hay de violencia, para Arendt lo importante es que una vez constituida la comunidad política y delimitados sus contornos, el Derecho asuma su rol de organizar ese espacio para actuar y ejercer la política. Sobre esto explica Sirczuk:

[I]a otra característica general que Arendt le atribuye a la ley es su validez limitada, esto es, el estar restringida a una comunidad política particular. En este sentido, la ausencia de la ley, tal como sostiene Arendt, no nos enfrenta inmediatamente con la anarquía, sino que nos puede confrontar con una organización política coactiva. Le ley, por tanto, no pareciera encontrar su razón de ser en

su carácter punitivo sino en su capacidad para organizar el espacio político. (Sirczuk 2009, 8)

Esa autoridad del Derecho, que ha sido consentida y reconocida, está siempre sujeta a legitimación y se distingue del poder de la ciudadanía ejercitado por medio de la acción. Nuevamente, acción y Derecho tienen una relación, pero no son sinónimos.

### (3) *La idea del individuo y la obediencia y obligatoriedad de la ley*

En 1970, el Colegio de Abogados de la Ciudad de Nueva York llevó a cabo un simposio titulado "Is Law Dead?" (Rostow 1971) en el que convocaron a juristas y filósofos a disertar sobre el derecho y la obligación de obedecer la ley. En este histórico encuentro estuvieron presentes Hannah Arendt y Ronald Dworkin<sup>57</sup> (Dworkin 1971), entre otros. Arendt presentó la ponencia titulada: "The Citizen's Moral relation to the Law in a Society of Consent" (Arendt 1971), que luego se convirtió en su famoso ensayo "Desobediencia Civil" (Arendt 2015). La importancia de este ensayo en esta sección estriba en que en éste, Arendt al abordar el tema de la desobediencia, necesariamente tiene que elaborar los criterios para la obediencia y la validez del Derecho. Por ejemplo, Arendt comienza atendiendo el tema de la distinción entre el "objeto por conciencia" y "desobediente civil" particularmente aludiendo a las concepciones derivadas de Sócrates y de Thoreau sobre la desobediencia a la ley. El objeto por conciencia, dice Arendt, no cuenta con las razones políticas, según su teoría, para cuestionar el Derecho puesto que actúa en función de dictados de conciencia, dictados

---

<sup>57</sup> La ponencia presentada por el teórico del Derecho norteamericano Ronald Dworkin forma parte de su libro posteriormente publicado *Taking Rights Seriously* (1978), Harvard University Press, pp. 206-222.

personales que no lanzan un cuestionamiento político común sobre la validez del Derecho. Arendt cuestiona la idea de que la desobediencia civil tiene que ver con un asunto de “individuos” que no están de acuerdo con el contenido de una a partir de sus entendidos de conciencia. Vale recordar que escribe esta ponencia en momentos en que en Estados Unidos hay una ola de desobediencia civil por varios asuntos, a saber, la oposición a la guerra de Vietnam, el movimiento de derechos civiles anti segregación, los problemas de legitimidad que presenta el gobierno de Estados Unidos en su rama ejecutiva y entre otros asuntos, huelgas y protestas estudiantiles.

Así, pues, Arendt hace la distinción entre aquellos que argumentan que tienen derecho a no obedecer la ley de acuerdo con sus creencias ya sean seculares o religiosas y los que lanzan el cuestionamiento en interés común y a partir de una narrativa común. Lo anterior arroja luz sobre una de las distinciones más importantes en su teoría: la distinción entre individuos y ciudadanos, los primeros propios de la esfera privada, los segundos, los protagonistas del espacio plural y común de la política.

Para comenzar, las objeciones de conciencia derivan de una condición individual en tanto quienes la invocan no están necesariamente preocupados por el mundo y sus consecuencias en éste, sino por sí mismos en tanto individuos: las normas de conciencia "dependen del interés por uno mismo" (Arendt 2015, 52) Por eso hay que distinguir en esta parte del problema del “hombre bueno” en tanto el individuo y el “buen ciudadano” en tanto sujeto que comparece a una polis y se encuentra con el mundo. Así lo describe:

Este posible conflicto entre el "hombre bueno" y el "buen ciudadano" (según Aristóteles, el hombre bueno sólo podría ser un buen ciudadano en un buen estado; según Kant, incluso "una raza de diablos" podría resolver con éxito el problema de establecer una constitución, "sólo con que fueran inteligentes"), entre el ser individual, como sin creencias en una vida posterior y el miembro de la comunidad o, como diríamos hoy, entre la moralidad y la política, es muy antiguo -más antiguo, incluso, que la palabra "conciencia" que, en su actual connotación es de origen relativamente reciente- y casi tan antiguas son las justificaciones de una y otra postura. (Arendt 2015, 50)

No se trata pues de una concepción de lo bueno desde el punto de vista del ciudadano: "Cuando Sócrates afirmó que "es mejor sufrir el mal que hacer mal", quería decir claramente que era mejor *para él*, de la misma manera que era mejor para él "estar en desacuerdo con multitudes que estando solo, hallarse en desacuerdo (consigo mismo)" (Arendt 2015, 50-51). Esto Arendt lo contrasta con la concepción política de desobedecer la ley:

Políticamente, por el contrario lo que cuenta es que se haya hecho un mal; para la ley es irrelevante quien se encuentre mejor como resultado, el que lo ha cometido o el que lo ha sufrido. Nuestros códigos legales distinguen entre los delitos perseguibles de oficio, porque la comunidad como conjunto ha sido ofendida y aquellos en los que sólo se ven involucrados quienes lo cometen y quienes los sufren, que pueden o no pueden desear perseguir a los primeros. En el primer caso resulta irrelevante el estado mental de los involucrados excepto cuando el propósito es parte de un acto abierto, o si se toma en consideración circunstancias atenuantes; no existe diferencias si el que sufrió el delito desea perdonarlo o si es enteramente improbable que quien lo cometió vuelva a repetirlo. (Arendt 2015, 51)

Es aquí que Arendt desarrolla un argumento más en lo que puede ser visto como una crítica al *iusnaturalismo* que ubica, según Douzinas en la era romana y en el pensamiento de Cicerón (logocentrismo) (Douzinas 2000a, 52). Así, Arendt



comenta el problema de derivar la legitimidad del Derecho en algo “interior” del sujeto, y en justificar su obligatoriedad y validez en la conciencia de los individuos:

Toda esta cuestión del peso político que puede concederse las decisiones morales -decisiones logradas *in foro conscientiae*- se ha visto considerablemente complicada por las asociaciones originalmente religiosas y posteriormente secularizadas que ha adquirido la noción de conciencia bajo la influencia de la filosofía cristiana. Cuando usamos ahora la palabra, tanto en cuestiones morales como en cuestiones legales, se presupone que la conciencia siempre está dentro de nosotros, como si fuese idéntica al sentido (Se omite paréntesis de la autora). La voz de la conciencia fue la voz de Dios y anuncio la ley divina antes de llegar a ser la *lumen naturale* que informaba a los hombres de la existencia de una ley superior. Como voz de Dios formulaba prescripciones positivas cuya validez descansaba en el mandato: "Obedecerá a Dios antes que a los hombres" -mandato que ligaba objetivamente sin ninguna referencia a instituciones humanas y que podría tornarse, como sucedió en la Reforma, incluso contra la institución de la iglesia, de la que se había afirmado que estaba inspirada por la divinidad-. Para oídos modernos esto debe sonar como una "autocertificación", que "linda con la blasfemia"- la presuntuosa pretensión de que uno conoce la voluntad de Dios y se haya seguro de su eventual justificación. (Arendt 2015, 53)

En esencia, el origen que Arendt traza del Derecho y que lo coloca como dependiente de una fuerza superior, que no depende de la comunidad política – tanto teológica como secularmente- yace en el cristianismo. Solo en apariencia, explica Arendt, se transformará la justificación religiosa en un asunto secular, puesto que aún luego de las revoluciones, la idea de los derechos del individuo descansó en la idea de un individuo universal “a imagen y semejanza de Dios” (Douzinas 2000a, 62), y cuya razón y autonomía de la voluntad derivaba de su poder de autogobernarse, un poder que precedía a la comunidad política. Los derechos individuales, pues, son derechos que preceden a la comunidad y vida con

los otros y otras y por eso, el asunto de conciencia es siempre un asunto individual (Douzinas 2000a, 62).

En contraposición a un asunto de conciencia individual, Arendt ve en la desobediencia civil, y, por tanto, en el criterio para obedecer o desobedecer la ley, un elemento intrínseca de la vida política. Así define lo que realmente es la desobediencia civil:

La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien por el contrario, de que el Gobierno está apunto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas. (Arendt 2015, 59)

Lo anterior la lleva a enfatizar que el criterio de validez del orden jurídico es aquel que descansa sobre la vida común. En esta cita puede verse su republicanismo cívico, al explicar directamente lo que para ella son las leyes:

La experiencia fundamental sobre la cual las leyes de una república están fundadas y por la cual nace la acción de los ciudadanos, es la experiencia de vivir junto a, y ser miembros de, un grupo de hombres (y mujeres) igualmente poderosos. Las leyes de una república, por lo tanto, no son leyes de distinciones sino leyes de restricciones; están diseñadas para restringir a cada ciudadano de forma tal que quede espacio para el poder de su conciudadano. El punto común de la ley republicana y de la acción es el entendido de que el poder humano no está primariamente limitado por un poder superior –Dios o la naturaleza– sino por el poder de los iguales, y el placer que nace de éste. La virtud, como el amor por la igualdad, nace de esta experiencia de la igualdad de poder, lo que solamente protege al hombre del terror de la soledad. (Arendt 2007a, 724)

La restricción que ofrece la ley y el Derecho, tiene que ver en la concepción arendtiana, con las restricciones de los conciudadanos para ejercer la acción conjunta, es decir, para ejercer el poder. La ley o el Derecho no es sino, aquello que

sirve de telón a una vida común en la que la pluralidad de seres pueden vivir “el poder de los iguales”. Es la igualdad para ser singular, para ser diferentes en la convivencia, lo que debe garantizar el Derecho y es en ese sentido que la ley restringe. Ahora bien, la restricción es horizontal y no vertical puesto que no estamos en una ecuación entre gobernantes y gobernados, sino en una relación siempre entre otros y otras. La relación vertical surge en situaciones de autoridad – o de violencia- pero la acción con otros presume la posibilidad de la persuasión, de la argumentación, de la irrupción para cambiar el rumbo de las cosas, lo que podría incluir, la acción para romper con la tradición y fundar un nuevo orden o una nueva comunidad política.

### **2.3 *La tensión entre estabilidad y cambio: entre la acción y la autoridad***

A esta altura parece evidente que una de las tensiones principales en la teoría política arendtiana es la tensión que existe entre un rol del Derecho que implica proveer estabilidad para que los ciudadanos puedan aparecer frente a los demás, y, por otro lado, que esa estabilidad no signifique, como han venido a significar ciertas nociones del *poder constituido*, una traba para la acción, lo que le es propio al ser humano como parte de su condición. Así que aunque más adelante regresaré a este punto en la *discusión del poder constituyente* en tensión con el *poder constituido*, trazaré algunos contornos sobre este aspecto.

En la Grecia pre-filosófica, como vimos, el Derecho era entendido como la demarcación de los límites (fronteras) entre los hombres o entre una ciudad y otra (Arendt 2007a, 716). Así, las leyes, tenían el propósito de establecer el espacio vivido que cada uno entendía como suyo. Se trataba de lidiar con una realidad de la condición humana: las circunstancias siempre cambiantes y los movimientos y

acciones de los seres humanos (en ese caso solo los hombres libres). Las leyes daban 'estabilidad' a una comunidad compuesta por mortales que, como parte intrínseca de su condición, siempre se enfrentan a cambios y a elementos contingentes. El Derecho pues, cumplía la función de establecer continuidad y estabilidad para "los nuevos hombres por venir" (Arendt 2007a, 716). Para Arendt, la estabilidad del Derecho -distinto a la concepción moderna de "ley y orden"- solo tiene lugar si va de la mano del reconocimiento del constante movimiento de los quehaceres humanos, un movimiento que no tiene fin, que es perenne mientras los seres humanos nazcan y mueran. Por lo tanto, estabilidad y cambio tienen una relación dialéctica, de hecho, una relación que aunque provoca tensión, es en esencia, al menos para Arendt, positiva. Con cada nacimiento de un ser humano, adviene un nuevo comienzo y eso para Arendt no necesariamente tiene connotaciones negativas, más bien es eso lo que permite la *acción*<sup>58</sup>, pero esa acción a su vez, requiere de una continuidad, la continuidad de la *polis*, de la pluralidad que constituye lo político.

Asimismo, Arendt señala que el cambio es inherente a la condición humana (Arendt 2015, 61) y que por lo tanto, hay una tensión entre la estabilidad que supone aquello que la ley va a salvaguardar y a la vez la necesidad de cambio. En tanto el cambio es una decisión inherentemente humana, el sistema tiene que dar paso al cambio mismo:

[H]ay que recordar que el cambio no es un fenómeno moderno sino algo inherente a un mundo, habitado y establecido por seres humanos, que llegan hasta el mundo por el nacimiento como extraños y forasteros (*νεοι*, los nuevos, como los griegos acostumbraban a llamar a los jóvenes) y que parten de él cuando

---

<sup>58</sup> Tesis que Arendt propone al detalle en su libro *La Condición Humana*. (Arendt and Cruz 2007)

precisamente han adquirido la experiencia y la familiaridad que podían, en ciertos casos, permitirles ser "sabios" en las peculiaridades del mundo. (Arendt 2015, 61)

Pero de la misma forma, acota, el cambio o la acción que le es inherente a la condición humana supone -ha de suponer para poder *aparecer*- un mundo común, que solo es posible mediante la estabilidad de un mundo en el cual se nace:

Ninguna civilización -artefacto hecho por el hombre para albergar sucesivas generaciones- hubiera sido posible sin un marco de estabilidad, para facilitar el fluir del cambio. Fundamentalmente entre los factores estabilizadores, más resistentes que las costumbres, los usos y las tradiciones, son los sistemas legales que regulan nuestra vida y nuestros asuntos cotidianos con los demás. Esta es la razón de que sea inevitable que la ley, en un tiempo de rápido cambio, aparezca como "una fuerza restrictiva, es decir, como una influencia negativa en un mundo que admira la acción positiva". La variedad de tales sistemas es grande, tanto en el tiempo como en el espacio, pero todos tienen algo en común -lo que nos autoriza a emplear la misma palabra para fenómenos tan diferentes como una *lex romana* y νόμος griego y la *torá* hebrea-, y es que estaban concebidos para asegurar la estabilidad. (Arendt 2015, 62)

Como vemos en el párrafo anterior, Arendt explica diáfananamente la necesidad de la estabilidad que justifica al Derecho y a su autoridad, pero no hay que enfatizar solo en la primera parte, como quizás lo hacen los iuspositivistas. Es decir, no hay que quedarse solamente en la necesidad mantener un orden, sino que es necesario contemplar el Derecho y la autoridad de la Ley "como una influencia negativa en un mundo que admira la acción positiva" (Arendt 2015, 62). De ahí que Arendt acoja positivamente la desobediencia civil y que sea preciso concluir que la autoridad del Derecho debe aquilatarse siempre a la luz de su fin ulterior: la acción humana.

Respecto a la concepción de Arendt sobre la relación entre Derecho y cambio, cito lo que considero uno de los párrafos más importantes de su ensayo

sobre la desobediencia civil. En este, Arendt hace alusión a la distinción del cambio que viene por la vía extralegal y el cambio que nace como consecuencia de lo que ella llama "acción legal ", es decir, via las decisiones del Tribunal Supremo. Así lo expone:

Por obra del índice de cambio sin precedentes en nuestro tiempo, y por obra del reto que el cambio plantea al orden legal -del lado del Gobierno, como ya hemos visto, así como del lado de los ciudadanos desobedientes-, se admite ahora ampliamente el que los cambios pueden ser efectuados por la ley, a diferencia de la primitiva noción según la cual la "acción legal (es decir, las decisiones del Tribunal Supremo) puede alterar los modos de vida". Ambas opiniones me parecen basadas en un error sobre lo que la ley puede realizar y lo que no puede realizar. **La ley puede, desde luego, estabilizar y legalizar el cambio, una vez que se haya producido pero el cambio es siempre el resultado de una acción extralegal.** En realidad, la constitución misma ofrece una forma casi legal de desafiar a la ley, vulnerándola, pero al margen por completo de si tales transgresiones son o no actos de desobediencia, el Tribunal Supremo tiene derecho a escoger entre los casos que se le someten, y esta elección se ve inevitablemente influida por la opinión pública. (Arendt 2015, 63) (énfasis provisto)

Arendt pone como ejemplo el problema de las 14<sup>a</sup> y 18<sup>va</sup> enmiendas de la Constitución de los Estados Unidos, "ejemplo(s) sorprendente(s) de la incapacidad de la ley para obligar el cambio" (Arendt 2015, 63). No se trata entonces de que la concepción arendtiana del Derecho sea conservadora en el sentido de alejar al Derecho como herramienta de cambio social. Esto es así porque el acercamiento de ella a la autoridad del Derecho se da en función de una comunidad política ágil, en la que la acción de la ciudadanía se valora puesto que forma parte de la libertad del ser humano. Su enfoque, podría decirse, está en eso que arriba nombra como "acción extralegal". A esto se añade que aún en los casos en que ella reconoce que el Tribunal Supremo interviene, siempre, dice, lo hace como resultado de una

acción extralegal, como producto de una acción que siempre escapa la acción jurídica misma:

[A]unque cabe afirmar que siempre fue “simple responsabilidad del Tribunal Supremo el enfrentarse con las leyes estatales que niegan la igualdad racial”, lo cierto es que el Tribunal decidió hacerlo sólo cuando los movimientos de derechos civiles que, por lo que a las leyes del Sur se referían, eran claramente movimientos de desobediencia civil produjeron un cambio drástico, tanto en las actitudes de los ciudadanos negros como en las de los ciudadanos blancos. **No fue la ley sino la desobediencia civil la que llevó a la luz el "dilema americano" y la que, quizás por vez primera, obligó a la nación a reconocer la enormidad del crimen**, no siempre de la esclavitud sino de la comercialización de la esclavitud, “único entre tales sistemas conocidos de la civilización” cuya responsabilidad había heredado el pueblo junto con muchas mercedes, de sus antepasados. (Arendt 2015, 64) (énfasis provisto)

Lo que queda claro es que una concepción cerrada del Derecho, anclada en una concepción de orden y obediencia imperturbable que sobre todas las cosas interprete estabilidad como sinónimo de inalterabilidad del orden es completamente errada pues el Derecho pierde el fin para el cuál fue constituido y se convierte en un fin en sí mismo. La clave en esta teoría jurídica que concentraría su atención en la estabilidad en detrimento de la acción, está en atisbar lo que bien explica Sirczuk:

[E]sta coincidencia del carácter estabilizador de la ley, no obstante, oscurece la coexistencia al interior de esta tradición de una interpretación de la ley que es coherente con la libertad y con la comprensión de la política como no dominación y una comprensión de la ley que la interpreta en términos de mando y obediencia. (Sirczuk 2009, 9)

Por último, lo que he expuesto también surge en *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001), donde Arendt también enfatiza el carácter relacional

del Derecho y el rol que juega, no en sancionar u ordenar, sino en establecer un espacio lo suficientemente coherente para generar un mundo común en el tiempo:

El Gobierno constitucional las leyes positivas están concebidas para erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre hombres cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que nacen dentro de ella. Con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo. La estabilidad de las leyes corresponde al constante movimiento de todos los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede tener final mientras que los hombres nazcan y mueran. Las leyes cercan a cada nuevo comienzo y al mismo tiempo aseguran su libertad de movimiento, la potencialidad de algo enteramente nuevo e imprevisible; las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos. (Arendt 2001, 565)

Finalmente, en ese mismo texto y sobre la diferencia entre legalidad y justicia, cuando Arendt explica el “terror total” como la esencia del gobierno totalitario expone:

Si se define como legalidad la esencia del Gobierno y si se entiende que las leyes son las fuerzas estabilizadoras en los asuntos públicos de los hombres (como, desde luego, ha sido siempre desde que Platón invocaba a Zeus, el dios de las fronteras, en sus leyes), entonces surge el problema del cuerpo político y las acciones de sus ciudadanos. La legalidad impone limitaciones a las acciones, **pero no las inspira**; la grandeza, pero también la perplejidad de las leyes en las sociedades libres estriba en que dicen lo que uno no debe hacer, pero no lo que debe hacer. (Arendt 2001, 566)

¿Y que es eso que una debe *hacer*? Actuar con los otros; aparecer en el mundo común; Ser singular en la pluralidad. Y eso solo es posible si existe un mundo, algo que Arendt pone en duda. Por eso, leer a Arendt en clave contemporánea es un desafío. ¿Cómo lograr un mundo común en un espacio globalmente privado en el sentido individualista? ¿Cómo lograr inspirar



ciudadanía y acción en un mundo neoliberal? Quizás para comenzar hay que insistir en rescatar la política y para eso haría falta lograr cuestionar la autoridad del orden y retomar y reconceptualizar la noción del poder. Eso incluiría cuestionar la autoridad el Derecho allí donde signifique un cortapisas para la acción.

#### **2.4 El problema del Derecho desde Platón: el exceso de autoridad y el prejuicio contra la política**

Por último, en esta sección vincularemos las objeciones que realiza Arendt a la filosofía y en especial a la concepción platónica de la política, con el problema de una concepción del Derecho, también platónica, que contribuye al prejuicio contra la política.

En una ya famosa entrevista a Hannah Arendt, ésta reniega de ser filósofa: “No puedo evitar que usted me llame filósofa” (Arendt, 2010, p. 43), le dice a Gunter Gaus. Pero lo importante de este hecho no está en la etiqueta que le coloquemos a Arendt, sino en lo que refleja sobre su acercamiento a lo político<sup>59</sup>. La distinción, explica la propia Arendt, está en lo que para ella es una diferencia fundamental entre la filosofía y la teoría política:

G.G.: Con todo, a mí me gustaría --me alegra mucho haber llegado a este punto—que me aclarase en qué consiste para usted la diferencia entre la filosofía política y su trabajo como profesora de teoría política? Cuando pienso en algunas de sus obras, por ejemplo, *La Condición Humana*, tiendo a incluirla entre los filósofos, a menos que me aclare usted la diferencia con más exactitud.

---

<sup>59</sup> Andrew Schaap explica que Hannah Arendt y Jacques Rancière comparten ese distanciamiento crítico hacia la filosofía política. Ambos ven una tensión entre la teoría política y el objetivo de la filosofía política, que es la erradicación o limitación de la política. Por eso, ambos insisten en no identificarse como filósofos. Al respecto, Schaap cita una entrevista a Rancière: “I am not a political philosopher. My interest in political philosophy is not an interest in questions of [the] foundation of politics. Investigating political philosophy for me, was investigating precisely... what political philosophy looked at and pointed as the problem or obstacle ...for a political philosophy, because I got the idea that what [it] found in [the] way of foundation might well be politics itself” (Schaap 2012, 145) .

H.A.: Mire usted, se trata de una diferencia objetiva. La expresión “filosofía política”, que evito, está extraordinariamente lastrada por la tradición. Al hablar de estas cosas, desde un punto de vista académico o extraacadémico, tengo siempre en cuenta la existencia de una tensión entre filosofía y política. En concreto, entre el ser humano como ser que filosofa y el ser humano como ser que actúa. Esta tensión no se da en cualquier otro ser humano. Al reflexionar sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. Por el contrario, su posición frente a la política no es neutral. ¡No lo es desde Platón!. (Arendt 2010, 43)

Y es que Arendt sitúa el problema de cómo hoy día concebimos lo político desde el pensamiento de Platón. Nos explica Arendt que esta distinción entre política y filosofía puede trazarse desde el juicio de Sócrates. Para Platón, según ella, nuestro pensamiento político comienza a partir de la falta de fe que puede observarse en Platón respecto a la *polis* y de sus dudas sobre la validez de la persuasión (Arendt 2007c, 6-7). Para ella, en la tradición filosófica platónica, la acción de gobernar ha descansado en dos conceptos: el Derecho y el poder (Arendt 2007a, 713).

La tradición en la teoría política, pues, ha sido distinguir entre los tipos (o diseños institucionales) de gobierno de acuerdo con la forma en que se concibe en poder y en cómo se reparte; no tanto en los principios de gobierno, sino en la forma que toman. Hay que recordar que nos referimos aquí a una ascepción del poder que Arendt critica y que discutí en el primer capítulo. Recordemos que Arendt ve en el poder algo positivo, que se logra en la pluralidad, mientras que precisamente el problema que ésta le ve a la filosofía y a la teoría política moderna es que ubica el poder en la estructura que gobierna, despojando así a los

ciudadanos del poder. Y es esa última concepción sobre el poder, la que ha enmarcado el pensamiento sobre lo que es “el arte de gobernar”.

La concepción de la política ha quedado entonces reducida a la dinámica entre *gobernantes* y *gobernados*, que vista de manera vertical presume que el poder está en el tope y no en el ejercicio de la ciudadanía, como por ejemplo plantearía la democracia radical. A partir de esta perspectiva, la idea del “arte del gobernar” se limita a cómo lograr gobierno, a cuál sería la institución que mejor gobierno propicia. La relación *gobernantes vs. gobernados* enmarca un *ellos* y un *nosotros* siempre vertical que nos priva de ver un *entre-nosotros* y crea un imaginario de individuos frente al Estado, en tanto individuos y no en tanto partícipes del mundo común. Esa noción de ver la política desde ese binomio ha hecho que lo político sea sustituido por la autoridad a la que se le ha delegado el “poder”. La autoridad sustituye el poder que se ejerce siempre entre un *nosotros*:

Que todo el ámbito público de la vida política y del mundo común en que ésta se mueve, está esencialmente estructurado en esta división (gobernante vs. gobernados) finalmente se convirtió en la presunción básica de la tradición occidental del pensamiento político. Dondequiera que esta distinción no exista, como por ejemplo en las expectativas utópicas de una sociedad futura que funcione sin la interferencia de un poder estatal claramente definido, la conclusión inevitable es que todo el ámbito de lo político, y no solo el Estado, se irá a la deriva. (Arendt 2007b, 954)

De ahí que para ella, cualquier abordaje sobre lo político deba tener claro cómo la filosofía política –desde esa ecuación de gobernantes v gobernados- va de la mano y delimita la relación derecho-poder. Esta distinción es abordada por Arendt a lo largo de su obra, sin embargo, hay dos conferencias en las que Arendt discute particularmente la relación entre el Derecho y el poder y su importancia

para la idea de gobierno. En “The Great Debate: Law and Power” (Arendt 2007a) y “The Great Debate: Ruled and Being Ruled” (Arendt 2007b), Arendt detalla cómo ciertas concepciones del Derecho y del poder han servido para mantener prácticamente intactas las premisas sobre lo que es gobernar y sobre dónde radica en poder en un sistema democrático.

La pregunta que se aborda es cuál de las tres clases de poder (monarquía, aristocracia, democracia *vis a vis* tiranía, oligarquía, oclocracia), posee el llamado poder de gobernar. Para Arendt, pasar juicio sobre lo bueno o malo de cada uno de los tres modelos de gobernar ha dependido del rol que se le ha otorgado al Derecho en el ejercicio del poder. Como consecuencia, la cuestión de gobernar y de quien gobierna ha desembocado inevitablemente en una cuestión sobre el rol del Derecho. Un buen gobierno, apunta Arendt, es visto como un “gobierno de ley”. Por el contrario, un mal gobierno es un “gobierno sin ley” (Arendt 2007a; Arendt 2007b). Por eso la importancia del Derecho y de disertar sobre él desde la teoría política, más que desde una óptica de la teoría del Derecho. Visto lo jurídico desde la Teoría del Derecho sin que se ponga en cuestionamiento su posicionamiento respecto a la teoría política, como lo hace Arendt, las premisas podrían permanecer inalteradas o no cuestionadas. Es así como en estas dos conferencias, la teórica política pretende hacer una especie de genealogía de esa relación Derecho-Poder y lo que ésta nos diría sobre cómo se ha concebido “el arte de gobernar” y más allá de eso, cómo se ha concebido “lo político”.

Arendt explica que la utilización del Derecho o de “la ley”, es decir, la idea de un “gobierno de ley” (rule of law), como criterio para un buen o mal gobierno se distingue de la idea aristotélica de *inter-esse*. A partir de Aristóteles y de la noción

de *interés*, un mal gobierno se concibió como aquel en el cual los gobernantes gobernaban a partir de sus intereses, es decir, de los propios, de los intereses privados. En cambio, un gobierno adecuado era aquel cuyo criterio para gobernar era el uso del poder para beneficio de las y los gobernados. Ahora bien, para ella, el pensamiento político moderno ha sobre enfatizado e incluso ha pervertido la noción aristotélica de ‘interés’, sustituyéndola o equiparándola a la ley. Por ejemplo, no es “la ley” la que obliga al Rey en una monarquía, sino el ‘interés’ en el sentido aristotélico: el Rey gobierna a partir de las preocupaciones de ricos o pobres para las cuales “la ley” tendría disponer de acuerdo con el principio de justicia *suum cirque*: a cada cual lo que le corresponde, a cada cual lo que merece. En otras palabras, el criterio de *interés* como criterio de buen gobierno podría trazarse a partir del principio (general) de justicia de la Grecia Antigua. En esta ecuación, gobernar *para el interés de todos* sería una interpretación de lo que sería gobernar de acuerdo con leyes *justas*.

Ahora bien, ¿cómo es que el pensamiento político moderno desemboca en la relación de ley-poder para distinguir *lo político*? Para Arendt, una de las claves es la ecuación de medios y fines que subyace en las premisas (que ella concibe como *clichés*) de la filosofía política. Prácticamente todos los filósofos políticos parten de las siguientes premisas:

1. -Premisa 1 *El poder debe su existencia al Derecho. El poder está para implantar la ley.* El poder –y recordemos que aquí poder se refiere a los gobernantes- adopta la ley como una forma de obtener su legitimidad. Bajo esta premisa, el poder es un mal necesario, es decir, es solo *un instrumento* para implantar la ley. Esto es, el poder garantiza la voluntad de la ley. Para Arendt, una

de las consecuencias de esta premisa es la siguiente: si el poder está ahí para implantar y ejecutar la ley, entonces no habría diferencia alguna -ni sería relevante- dónde reside el poder. En tanto el poder está para garantizar la implantación de la ley, daría igual si la ley la implanta un gobierno de uno o un gobierno de muchos. La diferencia principal radicaría entre que hubiera un gobierno de ley *vis a vis* un gobierno tiránico.

2. -Premisa 2 *El Derecho debe su existencia al poder. La ley establece el límite del poder.* En este caso, el Derecho es la fuerza limitante del poder; es el instrumento para que el poder no se exceda. Las leyes son un mal necesario, es decir, *un instrumento*, para protegernos del poder, de lo que de otra forma sería el gobernante todo poderoso, sin límites. En este sentido, sí existe diferencia entre el poder ejercido por una monarquía, por la aristocracia o por la democracia, en tanto la ley limita al poder y previene su abuso. El punto principal sería dónde y cómo se establece el poder. La cuestión viene entonces a ser cuál de las tres formas de gobierno es la mejor para gobernar dentro de los parámetros de la ley. La democracia, dice Arendt, sería la contestación a esta pregunta.

Para Arendt es sorprendente cómo a través del tiempo, los grandes pensadores políticos han utilizado estas premisas sin distinción.<sup>60</sup> No se trata, según ella, de un asunto de mera tradición en la teoría política. Se trata de un asunto medular, pues la pregunta que la filosofía política ha privilegiado, desde Platón, siempre ha sido ¿cuál es la mejor forma de gobierno? y -como consecuencia- este acercamiento deja fuera del escrutinio el cómo queremos vivir, es decir, la multiplicidad de formas de vida de las personas (Arendt 2007a, 715).

---

<sup>60</sup> Arendt señala que “not a single novel form of government has been added for 2,500 years” (Arendt 2007a, 715).

Como explica Lindhal respecto a la transformación que sufrió la idea de *nomos* griega: “Arendt contends that the semantic transformations governing the career of *nomos* systematically block an understanding of law’s fundamental contribution to political community” (Lindhal 2006, 882). Por eso, plantea que “desvestir este término (*nomos*) de su crecimiento metafísico es despejar el camino para comprender el Derecho y su relación con otras características de la comunidad política a las cuales ella alude en sus escritos: poder, mundo, y libertad” (Lindhal 2006, 882). Es precisamente lo que hace Arendt: desmontar la concepción metafísica del Derecho sin desvincularlo de su relación con la política.

Conviene preguntarse entonces ¿cuál es la consecuencia de esta línea de pensamiento filosófico-político?, es decir, ¿qué implica que la distinción entre gobernar y ser gobernado sea la distinción protagónica de toda sociedad organizada? El argumento de Arendt y su abordaje a lo político parte del entendido de que lo político se ha definido a partir de una relación en particular, aquella que se genera como consecuencia de la dupla gobernantes-gobernados:

Que todo el ámbito público de la vida política y del mundo común en que ésta se mueve, está esencialmente estructurado en esta división finalmente se convirtió en la presunción básica de la tradición occidental del pensamiento político. Dondequiera que esta distinción no exista, como por ejemplo en las expectativas utópicas de una sociedad futura que funcione sin la interferencia de un poder estatal claramente definido, la conclusión inevitable es que todo el ámbito de lo político, y no solo el Estado, se irá a la deriva. (Arendt 2007b, 954)

Esa distinción entre gobernar y ser gobernados, entre gobernantes y súbditos, que ha sido tradicionalmente definida como el contenido esencial de toda organización política, está muy arraigada y no nos permite enfocar en el concepto que para Arendt tiene la mayor de las importancias: la acción. Para Arendt, esa

distinción fue, paradójicamente, concebida originalmente para el ámbito de las necesidades privadas y nunca se concebía como el contenido mismo de la política. La distinción, dice, es importante para trazar el contenido mismo de lo público y lo que sería distintivo de la esfera pública (Arendt 2007b, 945). Debe quedar claro, que para ella, lo que distingue, por ejemplo, una monarquía y una república no es la relación entre gobernantes y gobernados, sino la forma en que se concibe el mundo común y la diferencia fundamental estriba en el protagonismo que tiene la acción en cada una de las formas de organización de lo público. De ahí la importancia de su concepto *acción*, pues es desde allí que cuestiona la concepción moderna de la política que aún está amparada en el binomio gobernantes-gobernados (Arendt 2007b, 949).

A su vez, el acto de gobernar y ser gobernados se evaluará en función de las dos premisas básicas que antes vimos respecto al lugar del Derecho. Es la ley (o el Derecho) entonces, la que adquiere centralidad en esa relación, pues es a partir de ella, ya sea en función de ésta como instrumento para limitar el poder, o como objetivo principal por la cual el poder se ejerce para implantarla, que se aborda esa relación entre quienes gobiernan y quienes son gobernados. En otras palabras, la consecuencia de esta línea que ha adoptado la filosofía política ha sido el lugar y la centralidad del Derecho (la ley). El concepto del Derecho visto desde las dos premisas que antes se detallaron, asume entonces un contenido central en la vida política y las leyes son entendidas como la traducción visible de las ideas de la república. Si el lugar del Derecho es central en el pensamiento político moderno, con consecuencias sobre cómo se concibe lo político, habría que pensar si en otros momentos ese lugar del Derecho se conformó de otra forma y a partir de otros



imaginarios. Arendt hace precisamente esto a partir de un examen, por ejemplo, de cómo se concebía el Derecho en las sociedades de la Grecia Antigua.

Lo expuesto nos devela la importancia que tiene para lo político, el hecho de que la tradición filosófica jurídica, o la teoría jurídica, si se prefiere, no haya puesto suficiente cuestionamiento en el hecho de que los estándares del bien y el mal (lo correcto o lo incorrecto) vayan atados a la autoridad que tanto algunas concepciones del Derecho Natural como del Derecho Positivo le han concedido. El cumplimiento del Derecho, como hemos visto, es considerado en el arte de gobernar como EL deber primario, la obligación principal del gobierno (de ley y orden) y éste se considera correcto sin importar cuantos o cuan pocos disfrutaran de la posesión del poder. El concepto del Derecho absorbe al resto:

El cumplimiento de la ley es finalmente visto como el deber principal del gobierno y un gobierno legítimo es considerado bueno sin importar cuantas personas o cuan pocos comparten y disfrutan la posesión del poder. Al fondo de esta tradición está la filosofía política de Kant, en que el concepto del derecho ha absorbido al resto. Aquí, el derecho ha advenido el criterio para la esfera de lo político en detrimento de cualquier otra experiencia y posibilidades. La legalidad es el único contenido legítimo de la vida conjunta de los humanos y toda actividad política es ulteriormente vista como legislación o como la aplicación de las normas legales<sup>61</sup>. (Arendt 2007a, 721)

En todo caso, lo que Arendt en esta relación que traza entre Derecho y Poder nos señala es que el Derecho advino como criterio para toda la esfera política en detrimento de otras experiencias políticas y sus posibilidades. La legalidad es el

---

<sup>61</sup> "Enforcement of law finally is seen as the chief duty of government and lawful government is considered good no matter how many people or how few share in and enjoy the possession of power. At the end of this tradition we find Kant's political philosophy, where the concept of law has absorbed all others. Here the law has become the criterion for the whole realm of politics to the detriment of all other political experience as and possibilities. Lawfulness is the only legitimate content of human living together and all political activity is ultimately devised as legislation or application of legal prescriptions" (Arendt 2007a, 721).

único contenido legítimo de los humanos que viven juntos y toda actividad política es en última instancia vista como legislación o aplicación de las normas jurídicas.

Gobernar, pues, se ha convertido en ‘aplicar la ley’:

Un gobierno constitucional ya no es una entre varias posibilidades para gobernar dentro de los parámetros de la ley, sino un gobierno en que las leyes mismas gobiernan y el gobernante solo administra y obedece las leyes. Esta es la conclusión lógica de la última etapa del pensamiento político de Platón<sup>62</sup>. (Arendt 2007a, 721)

Esta es la razón por la que para Arendt, sea vital retomar el pensamiento político de Montesquieu. Se pregunta, por ejemplo, cuáles son los entendidos del abordaje político de Montesquieu, que se pueden resumir en los siguientes: (1) una concepción de lo político en la que el poder está separado de las nociones de la violencia; (2) el poder, como concepto, está fuera de la categoría tradicional de fines y medios; (3) las tres principales actividades políticas generan su propio poder: legislar, ejecutar decisiones y emitir juicios; (4) el poder no es un instrumento a aplicarse para un fin (o meta, propósito); (5) el origen del poder yace en las múltiples capacidades del hombre para la acción; (6) las acciones no tienen fin mientras el cuerpo político esté vivo. Sus propósitos son siempre de acuerdo con las circunstancias; (7) la esfera de los asuntos públicos es donde las acciones así como los individuos entrecruzan sus intereses, los compartidos y los que confligen; (8) una noción distinta de “intereses”- Intereses viene de *inter-esse*. Aquello que está en el entremedio. Lo que está entre medio y común a todos y por lo tanto, concierne a todos y no a ciertos individuos. Este es el espacio en que la

---

<sup>62</sup> “Constitutional government is no longer one among various possibilities to rule and act within the framework of the law, but a government where the laws themselves rules and the ruler only administers and obeys the laws. This is the logical conclusion of the last stage of Plato’s political thought...” (Arendt 2007a, 721).

vida política se lleva a cabo; (9) Montesquieu está más interesado en los principios del gobierno que en su estructura. La acción es la fuerza propulsora. Por el contrario, Platón pensaba en el cambio como algo negativo, como la ruina. Montesquieu, en cambio, reconocía el cambio como “la propia condición de la historia”. Esto porque él, según Arendt, entendía bien que la acción es el factor esencial de toda vida política<sup>63</sup>.

Sobre lo que persigue Arendt al invocar a Montesquieu en su acercamiento al Derecho, expone Sirczuck:

Del mismo modo que para comprender el significado político de la noción de autoridad Arendt dirigió nuestra mirada hacia los romanos, en lo que se refiere a la comprensión de la ley, a su dimensión política, Arendt volverá a indicarnos un camino similar. Desde un punto de vista teórico sólo Montesquieu entendió la ley en estos términos; y fue así sólo porque en éste como en otros aspectos, Montesquieu era “romano”. Entendiendo la ley como relación, los romanos consideraron que la tarea de la legislación era esencialmente política. (Sirczuk 2009, 10)

Es desde estos entendidos que nace el interés de Arendt en la disertación de Montesquieu sobre el Derecho y el poder<sup>64</sup>. Recordemos que Arendt acoge respecto a la noción del Derecho tanto de la concepción griega como de la romana. El Derecho provee, en el primer caso, una frontera o pared, los contornos del espacio político en el que los y las ciudadanas aparecen. En este sentido, esos contornos tienen que partir de la premisa de la igualdad política. Pero también,

---

<sup>63</sup> “Action does not merely belong to governments, does not only show itself in the recorded deed of nations, and is never exhausted in the process of ruling and being ruled”. “La acción no pertenece únicamente a los gobiernos, no se presenta únicamente en el registro histórico de las naciones y nunca se agota en el proceso de gobernar y ser gobernado” (Arendt 2007a, 724).

<sup>64</sup> Peg Birmingham explica el interés de Arendt por Montesquieu de la siguiente forma: “What interests Arendt in Montesquieu's claim that political principles are different from the laws that order a particular political space. Laws, she argues, establish limits or boundaries that circumscribe and stabilize action. Principles, on the other hand, are sources of action and motion, providing the ‘common ground in which the laws are rooted and from which the actions of citizens spring’” (Birmingham 2007, 767).

una vez allí, el Derecho o, adelantándonos, el poder constituyente, es horizontal, debe verse como uno relacional entre ciudadanos, puesto que el poder yace allí donde se actúa con otros en el mundo común. Es ahí en que se hace relevante la noción romana del Derecho y en desafío a la dupla vertical gobernantes frente a gobernados en que son los primeros quienes tienen el poder y los segundos lo delegan. Así que Montesquieu es para ella, el único teórico político que enfatiza desde temprano en esta forma de concebir el Derecho que rescata esa noción romana. Y en particular, sobre la idea de la legalidad como criterio para determinar el “buen gobierno”, Arendt llama la atención a que para Montesquieu la estructura del Derecho es solo el andamiaje en que la gente actúa y se mueve entre los demás. El Derecho o la ley no es sino el factor estabilizador que por sí mismo está vivo y es progresivo sin que necesariamente tenga que decirse que va siempre hacia una sola dirección o que esté abocado a determinado rumbo o progreso. Desde Montesquieu entonces, los principios para juzgar la vida política –por lo tanto, lo político en su origen- son: la virtud (en el sistema republicano), el honor (en la monarquía), y el miedo (en la tiranía). Y son estos principios, es decir, el poder disputarlos y concebirlos en el espacio político, lo que ha desaparecido a partir del binomio gobernar-ser gobernados: los principios fundamentales para juzgar la *polis* y la vida política.

En este capítulo he expuesto algunos de los planteamientos de Hannah Arendt respecto al Derecho en su teoría política, la mayoría de éstos a partir de sus señalamientos directos sobre la ley y el Derecho en general. Como vimos, Arendt acoge tanto de la Grecia Antigua en su concepto *nomos*, como de la Roma Imperial con el desarrollo de su concepto *lex* y la idea del Derecho como una red de

relaciones horizontales. Asimismo, vimos que el concepto de “pared”, frontera o contorno de los griegos es fundamental en la concepción de Arendt de un espacio político que adquiere estabilidad a partir de los mínimos pre-políticos que el Derecho establece. La igualdad, por ejemplo, y su configuración a partir de un ordenamiento constitutivo, es decir, constitucional, que le da forma, es un elemento indispensable para poder *aparecer* frente a otros, *ser* singular en la pluralidad y convencer. Pero en todo caso, de ahí lo más importante es que el Derecho, esa pared, está conformada en servicio, si se quiere, de la cualidad más importante del ser humano: su capacidad para actuar. La estabilidad que provee el Derecho y que siempre estará en tensión con el cambio impredecible producto de la *acción*, no puede concebirse como un valor en sí mismo, sino como la condición para que los seres humanos alcancen libertad, es decir, que puedan *actuar*. Finalmente, Arendt ata lo anterior a su señalamiento de que en el mundo moderno hemos perdido no solo el espacio de la política, sino que con éste y quizás por eso, el Derecho se ha concebido a partir del prejuicio que desde Platón se le tiene a la política. La necesidad de concebir la política como algo a erradicar, ha significado que el Derecho es visto como el ejercicio del poder por parte de los gobernantes, en la ecuación *gobernantes y gobernados*, y su autoridad ha sustituido la posibilidad de que la ciudadanía ejerza poder; en su lugar lo obedece. Las condiciones para la desobediencia y el cuestionamiento, pues, son de vital importancia para Arendt en el mundo moderno pues es la forma de cuestionar el mal orden y de en última instancia, actuar en un mundo que ha decidido que la acción es negativa en lugar de la esencia de los seres humanos.

En el próximo capítulo abordaré el concepto de Autoridad en Arendt y lo relacionaré con el Derecho de modo que al igual que en este capítulo lo hicimos respecto al poder, podamos entender la perversión a la que Arendt llama la atención respecto a la autoridad del Derecho frente a lo político.

### Capítulo 3 La Autoridad y el Derecho

En su ensayo sobre la autoridad, *What is Authority?* (Arendt 2000a), Arendt traza una especie de genealogía del concepto, más bien con el objetivo de especificar aquello que nunca fue y reconceptualizar lo que ha sido (Arendt 2000b, 462). Su acercamiento parte de la premisa de que el mundo moderno ha visto desvanecer la autoridad -un concepto fundamental para la teoría política- y que en el siglo XX, en el que Arendt escribe, vio un recrudescimiento y una profundización de su crisis<sup>65</sup>. Esta crisis, además, es política en origen y naturaleza, pues toma lugar en los intentos de remplazar el sistema político de partidos y en el desarrollo de nuevas formas totalitarias de gobierno. Es, según Arendt, la propia falta de legitimidad, prestigio y autoridad del sistema político partidista y el cuestionamiento a la autoridad de los gobiernos, lo que da pie o sirve de telón al florecimiento del totalitarismo (Arendt 2000a, 462).

Pero la autoridad que se ha desvanecido del mundo moderno no es una “autoridad general” sino un tipo específico de autoridad que “ha sido validada través del mundo occidental por un largo periodo de tiempo” (Arendt 2000a, 463). En general, las preguntas que Arendt traza sobre la autoridad son, entre otras: ¿Cuál es la naturaleza de un mundo público-político constituido por la autoridad? ¿Qué tipo de mundo finalizó después de que la edad moderna ocasionara que el concepto de autoridad perdiera su validez? (Arendt 2000a, 472); ¿cómo dar cuenta de la autoridad en lo que parece ser un mundo pospolítico? (Ronell 2012, 20). Como vemos, estas preguntas son medulares para

---

<sup>65</sup> La teórica política Bonnie Honig explica que Arendt se refiere a la desaparición de un tipo específico de autoridad en el mundo moderno, aquella que se heredó de la experiencia fundacional romana. Honig, Bonnie. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press. 102.

cualquier abordaje respecto a la política en la contemporaneidad y para comprender cuál es el planteamiento arendtiano sobre las posibilidades del rescate de la política. Como Avital Ronell señala, para Arendt, el concepto autoridad es clave para cualquier entendimiento sobre lo político (Ronell 2012, 23). Además, como señala Fina Birulés, más allá de un mero concepto, Arendt traza ciertas tipologías que marcan relaciones (Birulés 2007, 128). De hecho, Birulés expone que “Arendt considera la autoridad como el más esquivo de los fenómenos políticos: dado que supone obediencia, a menudo se la confunde con otros fenómenos que también la logran, como el poder o la violencia” (Birulés 2007, 129).

A partir de lo anterior, Arendt propone reconsiderar lo que ha sido la autoridad históricamente y las fuentes de su significado, no sin antes pasar revista de lo que la autoridad nunca fue. Afirma que el término autoridad ha sido empañado por confusiones. En este capítulo expondremos lo siguiente: (1) los aspectos medulares que Arendt señala respecto al concepto autoridad y las distinciones con otros conceptos de la teoría política que considera imprescindibles para pensar la crisis de la modernidad; (2) un esbozo de los orígenes de la autoridad según Arendt y, posteriormente, aquello en lo que se convirtió. Esto porque en su genealogía ella distingue entre cómo se concibió la autoridad en su origen y lo que luego fue su reconceptualización o “descarrilamiento”; y (3) la forma que toma la autoridad en lo que Arendt llama la época moderna. La discusión de la autoridad en esta parte incluye la discusión que Arendt hace sobre la relación entre la autoridad y las revoluciones, particularmente el caso de la Revolución Americana que Arendt utiliza para



ilustrar una concepción particular de autoridad con un potencial distinto. A partir de ahí, veremos directamente la relación entre autoridad y Derecho y cómo esta relación desembocó en una forma muy particular de materializar la autoridad del Derecho. Para ilustrar lo anterior, en el Capítulo 4 examinaremos el caso de la autoridad del poder judicial. Esta parte dará pie para disertar sobre las propuestas y retos que esta discusión arendtiana plantea para una teoría jurídica y en particular para un posible teoría de la adjudicación.

### **3.1 El concepto “autoridad”**

En su mirada genealógica, Arendt traza cinco aspectos principales que parten de distinciones entre conceptos políticos pocas veces revisados y muchas veces utilizados indistintamente, particularmente por las ciencias políticas<sup>66</sup>. Como se verá, su acercamiento a la autoridad depende a su vez de las distinciones entre poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia. A pesar de que todos estos conceptos tienen que ver con las formas en que ciertas personas o grupos gobiernan sobre otros, para Arendt es importante mirarlos de cerca y

---

<sup>66</sup> Arendt hace un alto en ese ensayo para defender la importancia de las distinciones y lanzar una crítica a los científicos políticos y sociales que plantean lo contrario. La crítica me parece de particular importancia. En este sentido, acota: “It is obvious that these reflections and descriptions are based on the conviction of the importance of making distinctions. ... There exists, however, a silent agreement in most discussions among political and social scientists that we can ignore distinctions and proceed on the assumption that everything can eventually be called anything else, and that distinctions are meaningful only to the extent that each of us has the right “to define its terms.” Yet, does not this curious right which we have come to grant as soon as we deal with matters of importance-as though it were actually the same as the right to one’s own opinion-already indicate that such terms as “tyranny”, “authority”, “totalitarianism” have simply lost their common meaning, or that we have ceased to live in a common world where the words we have in common possess an unquestionable meaningfulness, so that, short of being condemned to live verbally in an altogether meaningless world, we grant each other the right to retreat into our own worlds of meaning, and demand only that each of us remain consistent with his own private terminology? If, in these circumstances, we assure ourselves that we still understand each other, we do not mean that together we understand a world common to us all, but that we understand the consistency of arguing and reasoning, of the process of argumentation in its sheer formality” (Arendt 2000a, 465-66).

poder distinguirlos<sup>67</sup>. Las ciencias políticas, y los teóricos políticos (tanto de izquierdas como de derecha, destaca la propia Arendt), por ejemplo, usan indistintamente el término poder para significar “el poder de gobernar”, de dominar de unos frente a otros o el poder en tanto la organización de la violencia (Arendt 2005, 48). En esta concepción quien tiene “el poder” gobierna, ordena o controla a quienes obedecen y la política se ve como “la lucha por el poder” que es en última instancia “la más flagrante manifestación de la violencia” (Arendt 2005, 48). Pero Arendt cuestiona este lugar común de la ciencia política y, por el contrario, está interesada en acercarse a la idea del poder desde una concepción positiva, en que el poder es el poder de la pluralidad y del concierto en común<sup>68</sup>. Por eso, entrará a discutir las diferencias entre estos elementos y en especial, entre éstos y la autoridad. No se trata de meras confusiones o descuidos de lenguaje sino que detrás de la aparente confusión, nos dice, hay una premisa: la idea de que el asunto político más importante es quién gobierna a quién (Arendt 1970, 43; Arendt 2005, 60). Veamos.

1. *La diferencia entre autoridad y violencia.* Arendt concibe a la autoridad siempre atada a la obediencia y por lo tanto, según ella, ésta ha sido históricamente confundida con alguna forma de poder o violencia. Por su parte,

---

<sup>67</sup> “It is a rather sad reflection on the present state of political science that our terminology does not distinguish among such key words as “power”, “strength”, “force”, “authority”, and, finally, “violence” –all of which refer to distinct, different phenomena and would hardly exist unless they did. ... To use them as synonyms not only indicates certain deafness to linguistic meanings, which would be serious enough, but it has resulted in a kind of blindness to the realities they correspond to. In such a situation is always tempting to introduce new definitions, but –though I shall briefly yield to temptation–what is involved is not simply a matter of careless speech” (Arendt 1970, 43).

<sup>68</sup> Arendt cuestiona la premisa de que la esencia del poder sea la eficacia del mando pues de ser así, aduce, no habría mayor poder que el que emana de apuntar un arma y no habría distinción entre la orden dada por un policía y la de un pistolero. Señala que distinguir entre poder y fuerza es importante porque habría que precisar cómo el uso de la fuerza a través de la ley “cambiaría la calidad de la fuerza en sí misma y nos presenta una imagen enteramente diferente de las relaciones humanas” (Arendt 2005, 51).

la violencia, según ella, requiere el uso de la fuerza, lo que la distingue de la autoridad puesto que ésta última no requiere coerción. Si se requiere violencia, dice Arendt, entonces la autoridad ha fallado (Arendt 2000a, 463), porque la autoridad no necesita *instrumentos* pero la violencia sí. De hecho, la violencia se distingue, según Arendt, “por su carácter instrumental” (Arendt 2005, 63). Esta distinción es fundamental para poder apreciar más adelante lo que implicaría, bajo la teoría de Arendt, hablar de la autoridad del Derecho y de sus instituciones.

Esta diferenciación entre violencia y autoridad, por supuesto, no está exenta de cuestionamientos<sup>69</sup>. Pero en todo caso, nos sugiere Ronell, lo importante es que la autoridad, como veremos más adelante, establece su racionalidad a partir de la obediencia a una orden y persigue su cumplimiento con la ausencia de la fuerza y sin la necesidad de argumentación (Ronell 2012, 31), pues la autoridad de su orden ya ha sido legitimada.

2. *La diferencia entre autoridad y poder.* La distinción entre autoridad y poder es fundamental y considero que es una de las distinciones más importantes para analizar el lugar del Derecho en la teoría política. Autoridad y poder suelen

---

<sup>69</sup> Avital Ronell es una de las filósofas contemporáneas que a mi entender mejor explica las objeciones a esta distinción. Según Ronell, para explicar su idea de que no hay violencia en la autoridad, Arendt recurre a ejemplos platónicos y estos ejemplos de la Grecia Antigua son ejemplos en que la violencia está pre-constituida, es decir, preceden la *polis*. Arendt, acota Ronell, no se plantea ni se cuestiona la violencia misma de la relación constituida, por ejemplo, entre amo y esclavo, violencia constituida en la esfera privada, pero violencia al fin. Cito a Ronell: “Arendt’s gloss, though characteristically clear and altogether comprehensive moves in a fast, puzzling manner, proceeding without the bump of a doubt, without any disruption of hierarchical assertion. All these examples, meant to establish a middle ground between persuasion and violence, appear however to imply violence and intrusion upon the subjugated parties...”... So intent is she on cleaning the way for an authority without violence that Arendt’s refuses to recognize that there is no slavery without violent possession” (Ronell 2012, 31). Se trata del mismo señalamiento que las teóricas feministas han hecho respecto a la distinción de la esfera pública y la privada en Arendt y en cómo podría dar lugar a mantener la noción de violencia “privada” y catalogarla como un aspecto no-político.

confundirse, dice Arendt, y explica el origen de esta confusión. Sobre esto, Arendt expone lo que sigue en sus *Diarios Filosóficos*:

La confusión en la discusión del concepto poder no sólo procede del subjetivismo en la filosofía moderna y en la voluntad de poder como voluntad de voluntad -en lo cual Heidegger fue el único que vio lo centralmente esencial-, sino también de la identificación entre poder y voluntad. En todo caso, la autoridad, en contraposición al poder, va vinculada a la persona. Y no por ello se hace subjetiva, pues la autoridad tiene un contenido objetivamente válido, creído por todos. Propiamente, solo hay autoridad religiosa, todo lo demás es impostura. Eso significa: Dios tiene autoridad y habla a través de un hombre. Pero esto no es esencial, pues **el poder podría definirse precisamente como una fuerza carente de autoridad; mientras hay autoridad, ni siquiera se plantea la pregunta (por el poder)**; poder junto con autoridad es solo un poder secundario. Por primera vez cuando no hay ninguna autoridad, se plantea el problema del poder.(Arendt 2011, 177) (énfasis provisto)

Como vimos, Arendt ubica el poder como la acción entre muchos. El poder es pues producto de la pluralidad. La autoridad, en cambio, no requiere del concurso de los sujetos, de la fuerza ejercida en colectivo, sino que como acota en sus diarios “[a]utoridad es lo que se revela a cada uno en su aislamiento; eso que se revela sirve de norma para medir y, supuesto un uso adecuado de la norma, tienen que obtenerse siempre los mismos resultados” (Arendt 2011, 365). Para Arendt, “cuando decimos que alguien está “en el poder” nos referimos a su empoderamiento proveniente de un cierto número de personas que se lo ha delegado en su nombre” (Arendt 1970, 44). Esta es la razón por la que ella distingue el uso en el lenguaje común de la frase “está en el poder” de lo que ella teoriza sobre el poder: “En lenguaje corriente, cuando hablamos de un “persona poderosa” o de “una personalidad fuerte”, usamos la palabra “poder” metafóricamente; a lo que nos referimos sin la metáfora es a la

“potencia” (Arendt 1970, 44). Esa potencia (o poder en esa acepción) se refiere a un singular, a una entidad individual, pero Arendt nos dice, ese “poder” o potencia de una persona poderosa, aún de la más poderosa, siempre puede vencerse por el poder de los más. Lamentablemente, ese poder de los más, ha recibido un acercamiento hostil, “desde Platón hasta Nietzsche”, una hostilidad que según Arendt surge del resentimiento y según ella obvia lo importante (Arendt 1970, 44). Así, “el poder se subjetivó por el hecho de que se abusó de él como sustitución de la autoridad, o se presumió de autoridad para esconder el poder” (Arendt 2011, 177).

En particular, respecto a las leyes y al poder, Arendt acota: “No hay leyes del poder, leyes que por ejemplo, moren en el poder mismo, a no ser que consideremos como una ley el hecho de que el más fuerte es más fuerte que el más débil” (Arendt 2011, 177). Las normas, las leyes, están precisamente para aquellas circunstancias que no suponen el ejercicio del poder en clave arendtiana. “La autoridad de la norma domina sobre todos y excluye el ‘caos’ y la relatividad de las opiniones. Este dominio mismo es primariamente el dominio en el alma del individuo como individuo aislado” (Arendt 2011, 365).

No faltan cuestionamientos a estas distinciones conceptuales. Y Arendt lo sabe puesto que en más de una ocasión resalta que ninguno de estos elementos se manifiesta en su forma pura. Así, advierte que estas distinciones “difícilmente corresponden a compartimientos estancos del mundo real” (Arendt 2005, 63) y que además, resulta muy común verlos en combinación, es decir, que “nada es menos frecuente como hallarlos en su forma pura y por eso extrema”, pero no por

eso “se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean todos lo mismo”

(Arendt 2005, 64). Sobre la violencia y el poder, por ejemplo, destaca lo siguiente:

Nunca ha existido un Gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico –la policía secreta y su red de informadores- [...]. Incluso el más despótico dominio que conocemos, el del amo sobre los esclavos, que siempre le superarán en número, no descansa en la superioridad de los medios de coacción como tales, sino en una superior organización del poder, en la solidaridad organizada de los amos. Un solo hombre sin el apoyo de otros jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito. (Arendt 2005, 69–70)

3. *La autoridad no necesita de la persuasión.* La autoridad es incompatible con la persuasión porque esta última presupone igualdad y un proceso de argumentación (Arendt 2000a, 463). La autoridad, en cambio, descansa en ella misma, mientras que el proceso argumentativo, es decir, cuando se utilizan argumentos para convencer, la autoridad queda en suspenso (Arendt 2000a, 463). La distinción es importante. Aunque la deferencia que se le adjudica a la autoridad tiene una dimensión consensuada -puesto que requiere el respeto a la institución que ejerce la autoridad- el proceso de ejercerla no es el mismo que el que requiere un proceso argumentativo. Quien ejerce autoridad tiene “la última palabra” y la validez de su pronunciamiento se debe a la autoridad de la institución que a su vez le ha sido delegada. El *quién* ejecuta la autoridad, pues, es importante. En la persuasión en cambio el foco está más en las razones que en el *quién*, en el convencimiento a partir de estándares y principios que se intercambian entre iguales, la relación es horizontal; el asunto se concentra

menos en el sujeto que ejerce autoridad y en el cómo se ejerce, que en la calidad de los argumentos y en el proceso que pone en la mesa su diversidad.

4. *La autoridad es siempre jerárquica.* La autoridad es siempre jerárquica pues la figura de autoridad descansa en un posicionamiento superior que ha sido legitimado y reconocido entre la parte que ejerce la autoridad y quien obedece a esta (Arendt 2000a, 463). Ambas partes han reconocido su lugar predeterminado.

Sobre esto, afirma Birulés:

A pesar de que las relaciones de autoridad han sido definidas en términos de jerarquía obediencia, etcétera, quizá lo que las caracteriza, vertebral y diferencia es que sólo pueden darse mediante el reconocimiento de quien obedece. De este modo, a diferencia de la relación de dominio, la autoridad nunca es ejercida, sino que siempre es concedida por los demás. (Birulés 2007, 128)

De lo visto hasta ahora podemos tener claro que para Arendt la autoridad tiene dos contrapartes: la coerción mediante el uso de la fuerza (violencia) y la persuasión, como vimos, mediante el uso de la argumentación (Arendt 2000a, 463). Esta noción de autoridad como contraparte de la persuasión (aunque dependientes) es de origen platónico, pues según detalla Arendt, fue la forma en que Platón consideró el tratamiento de asuntos públicos en la *polis* que eran atendidos por medio de la persuasión, en el ámbito local, o por medio de la coerción en el ámbito extranjero. Ronell nos explica esta oposición entre autoridad y persuasión en Arendt:

Arendt puts authority on the opposing side of any rhetoric of persuasion. Authority disdains the egalitarian order of persuasion, having little use for the petition of strategically aligned language acts. Standing rigorously on its own, it refuses simple power alliances. Thus it contradicts both coercion by force and persuasion through arguments: you can't talk to it, submit it to any logics or talk your way out of the troubled facticity of a stand off with authority (Ronell 2012, 25).

5. *La autoridad y la tradición.* Arendt sitúa su discusión sobre la autoridad junto a la que hace de la tradición y a la religión. De las tres, Arendt identifica a la autoridad la más estable. No obstante, la pérdida de autoridad en la época moderna, argumenta, es históricamente parte de un proceso en que la religión y la tradición también fueron socavadas (Arendt 2000a, 464; Arendt 2011, 291). Me detengo brevemente sobre el término tradición porque la acepción que acoge Arendt sobre ésta es de particular importancia no solo para su afirmación de que la tradición y la autoridad desaparecieron sino para entender más adelante lo que ella quiere decir por *acción* puesto que ésta última implica un rompimiento con la primera.

David Klusmeyer, al abordar los conceptos tradición y autoridad a partir de Arendt, comienza por explicar a lo que ella se refiere con tradición:

Una tradición es un modo normativo de conocimiento a través del cual se entiende una imagen (particular) de la relación entre sociedad y tiempo y a través de los cuales los vínculos asignados con el pasado se conciben como fuentes de autoridad para las instituciones y las acciones del presente<sup>70</sup>. (Klusmeyer 2014, 138)

Estas formas de autoridad a partir de la tradición se materializan en estándares, actos, precedentes, narrativas sobre los orígenes y modos o estándares de conducta (Klusmeyer 2014). En este sentido, por ejemplo, la utilización de los precedentes jurisprudenciales en el mundo jurídico, particularmente en el sistema jurídico anglosajón (aunque también en el civilista), es una forma de autoridad. El precedente, su invocación, asume una autoridad que desplazaría el

---

<sup>70</sup> La traducción es mía. “[A] tradition is a normative mode of knowledge through which an image of society’s relationship to time is understood and through which ascribed linkages to the past are conceived as sources of authority and actions in the presents”.



uso de cualquier otra metodología de discusión o deliberación de un problema o conflicto determinado. Pero valga precisar que tradición y pasado no son lo mismo y esto lo explica enfáticamente Arendt particularmente cuando advirtió sobre el problema de la pérdida de la tradición en la modernidad. Allí explica que la tradición es aquello que nos permite anclarnos en el tiempo:

Así, la innegable pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica la pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son lo mismo, como los creyentes de la tradición por un lado y los creyentes del progreso por otro nos han hecho creer... Con la pérdida de la tradición hemos perdido el hilo que con seguridad nos guió a través del vasto reino del pasado, pero este hilo también fue la cadena que encadenó a cada generación sucesiva a un aspecto determinado del pasado ... sin una tradición firmemente anclada –y, la pérdida de esta seguridad ocurrió varios cientos de años atrás- toda la dimensión del pasado, se ha puesto en peligro. Estamos en peligro de olvidar, y un olvido tal, aparte de los propios contenidos que podrían perderse- significaría que, humanamente hablando, nos privamos a nosotros mismos de una dimensión de profundidad en la existencia humana. Porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o más bien, la profundidad no puede ser alcanzada por el ser humano sino a través, del recuerdo<sup>71</sup>. (Arendt and Baehr 2003, 464)

La tradición de la que habla Arendt no es pues la de una nostalgia del pasado sino una tradición que hace posible anclarnos como parte de la continuidad de la humanidad y que nos ofrece vínculos duraderos. Es esta última noción de tradición la que según Arendt ha sido corrompida. Decir que ha sido

---

<sup>71</sup> Traducción y edición mía. “Thus the undeniable loss of tradition in the modern world does not at all entail a loss of the past, for tradition and past are not the same, as the believers in tradition in one side and the believers in progress on the other would have us believe... With the loss of tradition we have lost the thread which safely guided us through the vast realm of the past, but this thread was also the chain fettering each successive generation to a predetermined aspect of the past. ...without a securely anchored tradition –and the loss of this security occurred several hundred years ago—the whole dimension of the past has also been endangered. We are in danger of forgetting, and such an oblivion –quite apart from the content themselves that could be lost-would mean that, humanly speaking, we would deprive ourselves of one dimension, the dimension of depth in human existence. For memory and depth are the same, or rather, depth cannot be reached by man except through remembrance.”

corrompida o, más bien, que se ha perdido, no significa que la tradición, vista como “costumbre”, no ejerce poder o no tiene lugar en las conductas y en las mentes de los ciudadanos, sino que ésta se manifiesta a partir de una noción equivocada de autoridad (Klusmeyer 2014, 142). La tradición en esta acepción arendtiana, se valora positivamente pues es lo que nos permite ordenar sistemáticamente el pasado, pero no solo cronológicamente, sino a partir de aquello que es relevante. No se trata de mera inercia, información o data (Klusmeyer 2014, 139), se trata de un marco de interpretación colectivo que nos permitiría entender y comprender los eventos del presente. En este sentido, Klusmeyer apunta a la distinción que hace Arendt entre tradicionalismo y tradición. La primera es “una defensa intelectualizada y glorificada del rol de la tradición en una sociedad que experimenta cambios radicales” (Klusmeyer 2014, 139). La segunda es más una práctica que está arraigada en presunciones compartidas, (pre)juicios, costumbres y hábitos (Klusmeyer 2014, 139). Así que no estamos ante una mera defensa de un punto de origen sin más o de conductas “tradicionales” en el sentido irreflexivo. Tampoco se trataría, como la versión del Originalismo Jurídico, de acudir al pasado para refrendar meros hechos históricos e intenciones “originales” que justifican el Textualismo o los significados fijos e incambiables<sup>72</sup>. Este punto sobre las implicaciones de la autoridad y la tradición para la teoría jurídica lo trataremos más adelante.

---

<sup>72</sup> Con Originalismo Jurídico me refiero a la doctrina jurídica también conocida como Originalismo Constitucional, notoriamente representada por el recientemente fallecido Juez Asociado del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, Antonio Scalia. Véase sobre su libro Scalia, Anthony and Garner Bryant. 2012. *Reading Law: The Interpretation of Legal Texts*. Minnesota: Thomson/West. Scalia definía originalismo constitucional de la siguiente forma: "The Constitution that I interpret and apply is not living but dead, or as I prefer to call it, enduring. It means today not what current society, much less the court, thinks it ought to mean, but what it meant when it was adopted." NPR. 2016. Originalism: A Primer On Scalia's Constitutional

En resumen, la pérdida o deterioro de la tradición, junto a la religión, incidieron también en la pérdida específica de la autoridad de la que habla Arendt. Klusmeyer explica de manera clara este proceso y lo que implicó según lo recoge ella:

The spectacular achievements of the Scientific Revolution subverted confidence in the inherited wisdom of tradition, in knowledge of external reality confirmed through the practical tests of custom, in concrete everyday experience and habit, and in the notion of truth as disclosed through revelation. It also helped to inspire seventeenth-century political theorists such as Thomas Hobbes to begin driving a wedge between theology and political thinking in conceptualizing natural law, human nature and the premises of civic order. Any understanding of the world that could not be validated through the rational method of science was increasingly relativized into a mere expression of the arbitrary tastes, subjective judgments and biased self-interest of atomized individuals. As Christianity lost its authority, traditional notions of divine retribution in the afterlife eroded, which robbed moral conventions of their theological sanctions. (Klusmeyer 2014, 143) (citas del original omitidas)

De la misma forma, los desarrollos epistémicos y metodológicos en el campo de la Historia también desplazaron la tradición para dar más protagonismo y énfasis a los elementos “únicos” de cada era o periodo del pasado. El foco de atención se desplazó a las repeticiones, (dis)continuidades y desarrollos “progresivos”, es decir, a las “transiciones” de la historia. La idea hegeliana del progreso de la historia, por ejemplo, es fuertemente criticada por Arendt y, como explica Klusmeyer, no solo implicó una relativización de lo particular de la historia humana como meras expresiones o transiciones evolutivas sino que desplazó la tradición con un nuevo marco de racionalidad conceptual que le adscribe autoridad a una concepción progresiva y siempre en

---

Philosophy <http://www.npr.org/2016/02/14/466744465/originalism-a-primer-on-scalias-constitutional-philosophy>

desarrollo de la historia y que solo puede comprenderse si nos desprendemos de la tradición (Klusmeyer 2014, 144). Por ejemplo, la Revolución Industrial, comenta Klusmeyer, es la manifestación más potente de esta idea de progreso que adoptó una racionalidad instrumentalista y una lógica de medios y fines en todos los confines de la vida. Éste cita a Arendt cuando observa que a partir de este momento, “lo bueno” pierde su característica como idea y se convierte en un mero valor intercambiable con otros valores (Klusmeyer 2014, 144). Así, lo moral, el criterio de “lo bueno”, colapsó para ser sustituido por meras conductas “moralmente aceptadas” a partir de su instrumentalización. Con ello, ciertas conductas fueron incorporadas, aceptadas y justificadas sin necesariamente pasar por un crisol normativo de juicio. La implicación: la renuncia a pensar, a dudar de aquello que, en palabras de Arendt, nos fue enseñado a creer (Klusmeyer 2014, 145).

Una vez trazados estas características de la autoridad y las distinciones con otros conceptos como violencia y poder, Arendt se acerca críticamente a dos formas en que las teorías sociales, políticas e históricas han abordado el problema de la autoridad y que para ella son sumamente importantes para dar cuenta de lo que en el mundo moderno se concibe como autoridad. La primera se refiere a las tradiciones políticas liberales y a las conservadoras que vieron su origen en el siglo XIX. Éstas atendieron el problema de la autoridad -y con este el de la libertad- en el ámbito de la política a partir de una misma premisa: su foco de atención partió del entendido de la existencia de un proceso (o progreso) histórico lineal. En el caso de los liberales, planteaban que ese proceso histórico iría dirigido a la libertad y en el caso de los conservadores denunciaban que la

historia se dirigía a la ruina total debido a la pérdida de la tradición<sup>73</sup>. Los primeros se enfocan en el progreso hacia la libertad y para eso, el futuro era importante; los segundos perseguían conservar el pasado y sus tradiciones. Los liberales ven un proceso constante hacia mejores formas de libertad y ese constituye el hecho característico de la historia moderna (Arendt 2000a, 466). Cualquier alejamiento de ese proceso histórico “progresivo” lo consideran como una desviación de carácter excepcional, un proceso reaccionario interrumpido por “las fuerzas del pasado”. Pero su enfoque en las “desviaciones” de la historia, explica Arendt, los lleva a ignorar distinciones importantes: preocupados por el progreso de la libertad descuidan el análisis de las formas de gobierno. Es decir, vistos los fenómenos o momentos históricos como meras desviaciones del camino progresivo, los liberales no distinguen o destacan las diferencias entre diversos fenómenos como el autoritarismo y la tiranía. Recordemos que Arendt escribe para entender los fenómenos del siglo XX como el totalitarismo. El autoritarismo, por ejemplo, no puede deslindarse del todo de la libertad, establece grados de restricciones; mientras que la tiranía la elimina del todo. Pero los liberales no toman en cuenta estas distinciones, dice Arendt, porque parten de una idea prejuiciada sobre el poder: que todo el poder corrompe y, por lo tanto, persiguen como objetivo principal, aunque de diversas maneras, limitaciones al poder.

Lo mismo, en ese sentido, buscan los conservadores, pero por otras razones. Allí donde los liberales ven un proceso histórico dirigido hacia la libertad, los conservadores ven un proceso histórico dirigido hacia la ruina que para ellos se

---

<sup>73</sup> Para una explicación y contraste entre las corrientes liberales y conservadoras en el siglo XIX, que profundiza sobre estos aspectos y los escritores que ejemplifican este argumento de Arendt, véase, Moss, G.L. 1997. *La Cultura Europea del Siglo XIX*. Madrid: Ariel.

debe a una merma de la autoridad equiparada ésta con la tradición, con el pasado. En otras palabras, la libertad, según éstos, está en peligro por el distanciamiento progresivo de las raíces y tradiciones del pasado. Para éstos, la autoridad es el anclaje hacia la tradición y el pasado. Para los liberales, la autoridad es importante para restringir el poder y lograr libertades individuales. Pero en ningún caso el poder es bien visto y la autoridad juega un rol equivocado de limitarlo.

En esencia, nos dice Arendt, ambas corrientes –liberales y conservadoras– comparten algo importante: el liberalismo mide un proceso de pérdida de libertad individual y el conservadurismo un proceso de pérdida de autoridad pero ambos nombran esto como tiranía, ambos ven el poder en la “tiranía de las mayorías” y por eso restringir el poder de las mayorías, de la ciudadanía, es la clave de sus diseños institucionales. Mediante sus propias escalas valorativas, ambos llaman a una restauración: el liberalismo de la libertad individual, el conservadurismo de la autoridad o tradición. Son, como explica Arendt, “dos caras de una misma moneda” que se necesitan teórica e ideológicamente, marcando así la pauta de las concepciones políticas en el mundo moderno y relegando u obviando las formas diversas de gobierno y sus distinciones (Arendt 2000a, 469–70) y, más importante aún, las formas en que se institucionaliza el poder de la pluralidad.

En síntesis, Arendt señala que el acercamiento a la autoridad no encuentra diferencias profundas entre la tradición liberal y la conservadora pues ambas ubican la autoridad a partir de una sospecha hacia la democracia, y a partir ahí, de un prejuicio contra la acción. En el caso de la tradición liberal, ésta se acerca a

la autoridad en la medida en que la identifican negativamente con un desarrollo histórico progresivo hacia mayor libertad (o con su buen uso para frenar el poder de las mayorías). Así, los momentos de interrupción de esa progresividad, también identificados como momentos “oscuros” de la historia, son los que se identifican con la pérdida de libertad: momentos de autoritarismo. El foco de atención de los conservadores, por el contrario, es que una pérdida de autoridad implica una pérdida de libertad; a menor autoridad, menor libertad, a mayor protagonismo del *demos*, por tanto, menos libertad. En cualquier caso, explica Arendt, ambas corrientes políticas relacionan la democracia con la tiranía y el totalitarismo; de ahí su prejuicio hacia mecanismos de democracia directa o radical. Es decir, la democracia es vista como la causante de “la desaparición de todas las autoridades tradicionalmente reconocidas” (Arendt 2000a, 467) y el colapso de las instituciones se vincula con la tan temida dictadura de “la mayoría”. No es de extrañar entonces la normalización e institucionalización del escepticismo a las formas de democracia radical o directa y el énfasis en los mecanismos contramayoritarios, allí precisamente donde, donde, después de todo, es una minoría la que gobierna.

Lo anterior, plantea Arendt, tiene la implicación de que se descarta “la diferencia en principio entre la restricción de la libertad en regímenes autoritarios, la abolición de la libertad política en las tiranías y en las dictaduras, mediante la eliminación de la espontaneidad, esto es, de la más general y elemental manifestación de la libertad humana” (Arendt 2000a, 466). Para ilustrar esto, Arendt nos convoca a concentrar en “el aparato de gobernar, en las formas técnicas de administración, en la organización del cuerpo político”

(Arendt 2000a, 467). En otras palabras, hay distinciones importantes en las técnicas que se desarrollan para administrar y organizar los espacios políticos y no deberíamos pasarlas por alto. Destaco aquí la importancia de estas distinciones para analizar, por ejemplo, fenómenos contemporáneos como la presidencia de Donald Trump en los Estados Unidos. Veamos cada una de estas formas de gobernar que suelen tratarse de manera indistinta en lo que a la autoridad se refiere.

El régimen “autoritario”, según Arendt, no abole o elimina la libertad sino que la “restringe”, por lo que podría decirse que aún el régimen autoritario está vinculado a una noción particular de libertad. Por el contrario, para ella, el régimen autoritario perdería su propia sustancia si abole del todo la libertad. Hecho esto último ya no estaríamos hablando de autoritarismo sino de tiranía<sup>74</sup>. Esa diferencia entre autoritarismo y tiranía es importante porque el primero para poder sostenerse persigue o necesita de cierta búsqueda de legitimidad, es decir, necesita todavía legitimar su régimen. En otras palabras, el régimen autoritario opera a partir de la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, es decir, es o no legitimado por la comunidad política y mediante la aceptación de las instituciones que materializan la autoridad. Por eso, para Arendt, la tendencia liberal de confundir autoritarismo y totalitarismo tiene origen en la confusión entre autoridad y tiranía y entre lo que se considera poder legítimo y violencia (Klusmeyer 2014, 138).

La tiranía, por su parte, no requiere de leyes sino de la mera voluntad del tirano. La autoridad, en cambio, se fundamenta en leyes (ya sean aquellas

---

<sup>74</sup> “There is such thing as authoritarian government, but it certainly has nothing in common with tyranny, dictatorship, or totalitarian rule” (Arendt 1970, 45).



provenientes del derecho natural o las que tienen base en la acción humana) y estas se sostienen por un poder o fuerza “externa” que le otorga autoridad (Arendt 2000a, 466-67). No hay que olvidar, pues, que el mando que se ejerce desde la autoridad puede siempre ser validado en términos de su legitimidad mientras que la tiranía se ejerce sin necesidad de legitimación puesto que se despliega a través de la violencia.

Una forma de ver la distinción entre autoridad y tiranía es a través de su estructura. La autoridad tiene una estructura piramidal, mientras que en la tiranía el sujeto tirano yace en el centro. Según Arendt, la estructura de la autoridad sigue un modelo piramidal en que el poder se ejerce en la cúspide pero la fuente de autoridad ubica fuera de ésta. Se trata de una reproducción del modelo cristiano de la Edad Media. La autoridad en su concepción romana se ubica en el pasado, en la fundación y en los antepasados. El modelo de autoridad, explica, no es igualitaria pues las diferenciaciones entre quienes ejercen autoridad y quienes la siguen permean todos los principios (Arendt 2000a, 468). Pero en la tiranía todos están “igualmente oprimidos” (Arendt 2000a, 468). La estructura en la tiranía, distinta a la de la autoridad, no es la de un triángulo sino la de una cebolla, acota. En el centro está el líder y éste ejerce desde adentro, no desde arriba o desde afuera. Las organizaciones de partido, por ejemplo, se enlazan en el centro y se convocan a partir de la mayor o menor intensidad de sus convicciones (Arendt 2000a, 468).

Finalmente, habría que distinguir entre un ejercicio de autoridad (o autoritarismo) y la eliminación de la espontaneidad propia del totalitarismo, es decir, el establecimiento de un estado de cosas que inhibe totalmente la acción –y

por ende, la más importante de las libertades- que como vimos, implica la posibilidad de un nuevo comienzo. La acción implica la irrupción espontánea en el mundo común y en su trayectoria, de manera que se rompa no solo con la autoridad sino también con la tradición. Conviene aquí recordar, que un ejercicio de autoridad –o la invocación de la autoridad para establecer un curso a seguir- no debe confundirse como un ejercicio de *acción*, en el sentido político que le da Arendt. La acción nace del poder de los sujetos iguales que conciertan en el ámbito político, mientras la autoridad –siempre jerarquizada y superior- requiere de una legitimación pre-acordada y justificada a partir de una fuerza externa. Contrario a la autoridad, entonces, la acción es en sí misma un *acto* con autoridad suficiente (por eso, el acto revolucionario no precisa de una fuente de autoridad que no sea el acto mismo). Es decir, no requiere de una autoridad exógena que lo sustente o lo valide. Así lo explica Cristina Sánchez: “Arendt interesa establecer la autoridad del acto en la misma fuerza de este, es decir, el acto de fundar un nuevo cuerpo político no requiere ya la apelación a un principio de autoridad situado más allá de ese mismo acto, ya sea el recurso a la ley natural o a la tradición histórica” (Sánchez 2003, 182).

La confusión o sustitución de política por autoridad implica, pues, la desaparición o la supresión de la acción. Una sociedad acostumbrada excesivamente a la necesidad de autoridad (por ejemplo, la de la ley o sus instituciones), para validar sus quehaceres es una sociedad en la que la espontaneidad de la acción es nula o casi nula, sin que por ello tenga que manifestarse la violencia de la tiranía. Y aquí yace para mí lo más relevante

respecto a la autoridad del Derecho, pues su exceso es capaz de limitar la capacidad de la acción, aún sin necesidad de violencia o tiranía.

Habrà quien diga que poco importan las distinciones que Arendt traza entre poder y autoridad o entre violencia y poder puesto que el resultado funcional, independientemente de la distinción conceptual, es el mismo. Pero para Arendt estas distinciones importan, sobre todo si se quiere comprender el funcionamiento de fenómenos sociales como el totalitarismo, el funcionamiento de las instituciones democráticas, y a eso yo añado, el rol y el diseño de las instituciones jurídicas en el mundo contemporáneo, lo que no necesariamente es lo mismo que la defensa de un mero conceptualismo abstracto. Cabe señalar que en el trabajo de Arendt hay una fuerte crítica a la tendencia o el acercamiento funcionalista de las ciencias sociales en lo que concierne a la diferencia de conceptos. Es decir, Arendt está al tanto del lugar común que resta importancia a los conceptos y sus definiciones.

Acojo, como Arendt, la importancia de estas distinciones y no solo de las distinciones sino de los conceptos mismos. Ella insiste, a mi entender de manera acertada, en que el funcionalismo proveniente de las ciencias sociales deja pasar por alto los conceptos para atender meramente a las funciones que juegan y no a las formas que toman. Ilustra este punto con el siguiente ejemplo: si se usa un zapato para clavar algo en la pared no puede decirse que el zapato es un martillo. No reconocer la diferencia entre uno y otro propicia un punto ciego y para ella ese es el problema con el concepto "autoridad": "si la violencia lleva a cabo la misma función de la autoridad, es decir, hace que la gente obedezca, entonces la violencia es autoridad" (Arendt 2000a, 471), se dice. Pero esto no es así para

Arendt, pues, por ejemplo, entre violencia y autoridad hay distinciones demasiado importantes. Sobre esto nos dice Birulés:

Comparada con la violencia, la autoridad excluye... el uso de los medios externos de coacción, y, a diferencia del poder, es incompatible con la *persuasión*, pues esta última, al operar a través de un proceso de argumentación, presupone la *igualdad*...[A] diferencia del orden igualitario de la persuasión, la relación de autoridad no se apoya en ninguna razón ni en la fuerza de un individuo: en el orden de la autoridad, lo que tienen en común quien manda y quien obedece es la propia jerarquía, cuya pertinencia y legitimidad ambos reconocen; una jerarquía en la que ambos ocupan un lugar predefinido y más o menos estable. (Birulés 2007, 129)

### **3.2 Origen y desarrollo occidental del concepto**

En *What is Authority?* (Arendt 2000a, 472), Arendt también traza detalladamente el andamiaje romano de la autoridad (Ronell 2012, 20), ese que según argumenta, nunca fue. No obstante, como vimos al comienzo de este capítulo, Arendt persigue trazar una genealogía de la autoridad no solo para explicitar lo que es en el mundo contemporáneo sino también para develar lo que no es.

Según Klusmeyer, al examinar la concepción romana de autoridad, Arendt persigue dos objetivos: (1) subrayar la diferencia que tiene la autoridad con la persuasión y; (2) enfatizar que esa concepción romana de la autoridad se deriva de la experiencia política concreta y no de algo ajeno, es decir, externo, a ésta (Klusmeyer 2014, 147). En su origen, no se trata, pues, de una autoridad que ubique en lo metafísico, o en un signo ajeno, superior o exterior a la comunidad política y que le dará “luz” ya sea por la vía divina o por la vía de la razón, sino que ubica en esta misma, en su fundación.

En la tradición romana, explica Arendt, el origen del concepto autoridad (*auctoritas*) se deriva del pasado, de los ancianos, de los fundadores (Arendt 2000a, 486). En la Roma Antigua “la función de la autoridad era política y consistía en dar consejo” (Arendt 2013, 329) de ahí que los romanos la ubicaron en los senadores romanos, quienes, en tanto los fundadores de la República “detentaban su autoridad debido a que representaban o, más exactamente reencarnaban a los antepasados” (Arendt 2013, 330). Los antepasados, a su vez, devengaban su autoridad del hecho de haber sido “padres fundadores”; representaban el origen, el principio de la comunidad (Arendt 2013, 330); no hay un “origen” o una fuerza que la precede. Así que ese primer rasgo de la autoridad romana proviene del acto fundante mismo y no de una divinidad o de un poder simbólico exterior que se le ha “delegado” a los gobernantes.

El segundo aspecto de ese origen tiene que ver con el propósito de la *auctoritas*: incrementar los cimientos de la comunidad política, de su fundación (Arendt 2013, 330). Quien tiene o ejerce la autoridad tiene la encomienda de ampliar sus cimientos, es decir, los objetivos que dieron origen a la comunidad política. Para ese propósito, debe tomarse prenda de la tradición pero no en el sentido conservador en que hoy lo conocemos. Regresamos aquí al tema de la tradición y la autoridad:

La continuidad ininterrumpida de este aumento y de la autoridad que le es inherente solo podía darse mediante la tradición, es decir, mediante la transmisión (a través de la línea ininterrumpida de sucesores) del principio establecido en el origen. No salirse de esa línea ininterrumpida de sucesores significo tanto como poseer autoridad... (Arendt 2013, 330)

La autoridad tiene, pues, raíz en el pasado y en este sentido ese pasado está encarnado en la tradición. Recordemos que tradición y pasado no son lo mismo, no se trata de una mera cronología original sino de los valores y cimientos que dieron origen a la fundación de la comunidad. Si por un lado la autoridad significa la estabilidad desde origen, el poder es algo vivo, contingente, le pertenece a los vivos pues la *acción* los constituye: “Authority, in contradistinction to power (*potestas*), had its roots in the past, but this past was no less present in the actual life of the city than the power and strength of the living” (Arendt 2000a, 487). En la autoridad, el cambio “solo podía significar incremento y ampliación de lo antiguo” (Arendt 2013, 331). El poder, por su parte, es lo que en conjunto da lugar a la acción, que implica, para Arendt, un nuevo comienzo. La autoridad, en su concepto romano:

[i]ndica que el acto de fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de “aumento” necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación, a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan. (Arendt 2013, 332)

Birulés explica el significado de la autoridad romana para Arendt: “La autoridad tiene que ver entonces con una suerte de ‘débito de sentido’, dado que, ... al alimentar un continuo proceso constituyente, la autoridad aumenta, hace crecer el acto de la fundación, ofrece estabilidad, da significado a los gestos y acciones del presente.” (Birulés 2010, 131). Aunque parece haber tensión entre la estabilidad que la autoridad y el poder que se traduce siempre en un cambio, en nuevos comienzos, la realidad es que ambos son, en la concepción que Arendt traza, dependientes el uno del otro y como vimos, la autoridad es importante

pues: “preserva, da permanencia al acto de la fundación, ofrece estabilidad, da significado a los gestos y acciones del presente” (Birulés 2007, 131). En la tradición romana, explica Arendt, actuar sin autoridad o tradición, sin estándares o contrario a lo prescrito por los “padres fundadores” era inconcebible (Arendt 2000a, 488).

Pero esta concepción romana de autoridad, al igual que la concepción del poder, sufre cambios a partir del origen del pensamiento político occidental proveniente de la Grecia platónica. La autoridad, que fue colocada por los romanos en el Senado, asume otra dirección. Y, expone Arendt, para entender y trazar esa genealogía hay que entender la influencia de la filosofía griega en la cultura romana. Y es que los romanos aceptaron a los ancestros griegos como sus autoridades para la “teoría, filosofía y la poesía” (Arendt 2000a, 474; 489).

No obstante, las filosofías políticas de Platón y Aristóteles se sobre impusieron (Arendt 2000a, 474). La *autoritas* de los “padres” fundadores amparada en el acto político fundacional fue sustituida por la autoridad de origen platónico, es decir, la autoridad ubicada en el Derecho. Arendt cita a Pindar como referencia a Platón: “a law is king over everything”; “the law is the despot of rulers, and the rulers are the slaves of the law” (Arendt 2000a, 474). El concepto del filósofo-rey en *La República* de Platón, explica, fue decisivo para la tradición política occidental y esto tuvo implicaciones, para la concepción de la esfera política. En específico, Arendt identifica el momento en que el problema de la autoridad surge en el origen de la civilización occidental (Ronell 2012, 24): Platón parte de un conflicto irresoluble entre los filósofos y la *polis*; su pensamiento parte desde la hostilidad hacia ésta última (Ronell 2012, 27). Luego de la muerte

de Sócrates, narra Arendt, Platón descartó la persuasión como “guía” ineficiente para llegar a la “verdad”. La verdad no podía confiarse a la *polis* y su objetivo se convirtió perseguir la búsqueda de la verdad sin tener que recurrir a la violencia: ¿Cómo lograr que la mayoría estuviera sometida a la verdad? ¿Cómo lograr la “tiranía de la razón” en lugar de descansar en “la tiranía de la *polis*”? Platón “propone un sustituto a la persuasión, las leyes a través de las cuales su intención y propósito serían explicados a los ciudadanos” (Arendt 2000a, 476). Las leyes, así, se convirtieron en una fuerza de coerción legítima y adquirieron autoridad.

En Platón, el filósofo sale de la cueva a contemplar “la verdadera esencia del ser” y regresa a ésta con la “autoridad” de las ideas, la medida y el estándar de dominación. Las ideas, a su vez, que luego se convertirán en la ley, se transforman “en estándares absolutos de comportamiento político y moral” (Arendt 2000a, 477). Es la autoridad y quien la ejecute -por ejemplo, una institución a la que se le ha delegado la autoridad- la que invoca esos estándares sobre cómo actuar, sobre la conducta, sobre la forma en que deben resolverse las disputas. La *polis*, en cambio, es muy errática, muy impredecible como para dejarle esa encomienda. Y es aquí en que la ley se convierte en autoridad. Vista así, la ley está relacionada con otros dos asuntos: el conocimiento “experto” que dicta la verdad y la “sustitución” de la violencia. En esta concepción platónica “el experto” entra al escenario político a dictar parámetros para gobernar y quien gobierna “tiene el poder”, lo que como vimos, para Arendt implica un desplazamiento del poder de quienes se juntan en pluralidad (en la *polis*) para ejercerlo mediante la *acción*, hacia aquellos que gobiernan. En palabras de Arendt:



[L]a autoridad implica una obediencia en que los hombres retienen su libertad y Platón quiso encontrar esa obediencia, cuando le confirió a las leyes esa cualidad que las haría las gobernantes indisputables del ámbito público. Los hombres podrían al menos tener la ilusión de ser libres por no depender de otros hombres. Pero el gobierno de estas leyes habrá de construirse de una manera obviamente despótica antes que autoritaria, el signo más claro de que Platón tendría a hablar de estas en términos de los asuntos privados/domésticos y no en términos políticos... (Arendt 2000a, 474).

La ley, el Derecho, diremos nosotras, por su parte, es la forma en que se logra obediencia sin recurrir a la violencia, es decir, es la manera en que Platón atiende la coerción sin violencia, a través de la autoridad (Arendt 2000a, 478). Ronell describe lo anterior de la siguiente manera: “[s]canning for authority, Plato was trying to clinch a force that could dispense with the use of force by priming a power that renounces power. Authority starts at home, as the Romans relayed, taking up Plato’s dilemma” (Ronell 2012, 26) basados en la autoridad.

Así, explica Arendt, las ideas fueron instrumentalizadas por Platón para hacerlas útiles a la política, es decir, las ideas deben pues servir de reglas y estándares y deben convertirse en leyes (Arendt 2000a, 480; Ronell 2012, 27). Arendt describe la consecuencia de esta tradición política: “the actual consequence of this political interpretation of the doctrine of ideas would be that neither man nor god is the measure of all things, but the good itself” (Arendt 2000a, 480). Y esto, como ella explica en más de uno de sus escritos, puede encontrar su origen en el conflicto platónico entre filosofía y política (Arendt 2000a, 480; Arendt 2007b; Arendt 2007a). La búsqueda del mejor gobierno se ata, pues, a la búsqueda del mejor gobierno de filósofos.

Ahora bien, el gobierno de filósofos necesita justificación. ¿Cómo justificar la *ley* del filósofo? Validando su “verdad”. Es su “verdad” la que ilumina. Pero, explica, en tanto el filósofo es después de todo un ciudadano más, su verdad debe ser transformada en norma y por virtud de esa transformación normativa es que puede éste convertirse en “gobernante” (Arendt 2000a, 480–81). Como vimos en el capítulo anterior, la política es vista desde entonces como un asunto limitado a la ecuación *gobernantes v. gobernados*, los primeros gobiernan a partir de lo que dicta la ley, los segundos la obedecen. En el fondo, lo más importante es que el propósito de esta línea platónica es justificar el gobierno de unos pocos y la autoridad de la ley sirvió para ello:

[i]t would be well to recall that Plato’s device of how to persuade the multitude to follow the standards of the few had remained utopian prior to its being sanctioned by religion; its purpose, to establish rule of the few over the many, was too patent to be useful. (Arendt 2000a, 498)

En resumen, es el filósofo-rey el que tiene la capacidad de ver más allá de las sombras, más allá del discurso y de la acción. Esta tradición política justifica así, la democracia de élites y la supremacía de los expertos:

Hence, the interest of the philosopher and the interest of man *quo man* coincide; both demand that human affairs, the result of speech and action, must not acquire a dignity of their own but be subjected to the domination of something outside their realm. (Arendt 2000a, 481)

La acción y el discurso entonces, concluye Arendt, están sujetos al dominio de algo externo. Alcanzar “la verdad” –dictada por la autoridad– se contrapone a “quedar atrapado” en las relaciones humanas, en lo impredecible de la vida en común, en el concurso de la pluralidad (Arendt 2000a, 481). En otras palabras, se contrapone a la acción. Así, la tradición del pensamiento político occidental

prioriza la autoridad del *ver* sobre el *actuar*, es decir, se le otorga más importancia a la vida contemplativa en lugar de la vida activa. Según explica Arendt, la filosofía política socrática entronizó esta dicotomía de pensamiento-acción, algo que según ella el propio Sócrates quiso cuestionar (Arendt 2000a, 482).

De la misma, Arendt interpreta que Aristóteles, aunque distinto a Platón, también acepta la premisa de este orden jerárquico que ubica el pensamiento sobre la acción (Arendt 2000a, 482) y aunque adopta la misma distinción entre *gobernantes v. gobernados*, lo hace partiendo de la premisa de que en la *polis* hay una pluralidad de gobernantes, lo que es distinto a la esfera privada. Sería algo así como que en la esfera privada opera/gobierna **el** hombre y en la pública **los** hombres, en plural. En Aristóteles la “buena vida” descansa en la posibilidad de dominar la necesidad y, por lo tanto, la coerción, la violencia, la obediencia, el gobernar y ser gobernado son precondiciones del estar libres en la esfera política<sup>75</sup>. No obstante, el problema sigue estando ahí, la ecuación *gobernantes v. gobernados* transportada de la esfera privada (patriarcal), instauró en el ámbito público una relación de obediencia de los gobernados frente a los gobernantes y esto desplazó la importancia de la acción en el mundo político entre iguales (Klusmeyer 2014, 148). Por esto, en el fondo, plantearía que la teoría política de Arendt depende menos de la distinción *público v. privado* y más de la distinción

---

<sup>75</sup> En Aristóteles, la misma transferencia de la relación de obediencia de la esfera privada a la esfera política ocurrió en la Antigüedad romana en la definición que los emperadores dieron a sus puestos: “They borrowed the legal term *dominus*, meaning “master”, that had been used to designate the head of a household and *dominatus*, meaning the position of a *dominus*, to signify preeminent status as head of government. With no tradition of political theory of their own, the Romans appropriated the heritage of the Greek philosophy, most notable Plato and Aristotle. As a result, the Roman came to incorporate philosophical concepts and categories into their own understanding of authority, law, politics and rule.” (Klusmeyer 2014, 148-49).

entre obediencia y acción, aunque la mayor parte de la literatura sobre Arendt se concentra en la primera distinción. En otras palabras, independientemente de que nos encontremos en la esfera privada o en la pública, lo importante sería distinguir en ambas esferas -o mejor, a partir de una esfera que problematice estas distinciones- aquellas instancias en que procede la justificación de cierta autoridad para fines de estabilidad de aquellas instancias en que es deseable la acción. Como hemos hecho hasta aquí, lo importante sería analizar el lugar de la autoridad del Derecho a partir de la importancia de la acción en la teoría política.

### ***3.3 El rompimiento con la Autoridad: revoluciones y el acto fundante***

Finalmente, Arendt pasa revista de lo que queda de esa concepción romana de autoridad que revisamos y que, como vimos, fue sustituida por el pensamiento platónico de la política. Aún así, Arendt escudriña otras experiencias políticas para ver si más allá de la experiencia del Imperio Romano hay otras que se acercan o se acercaron al origen de este concepto. En específico, los eventos a los que alude son los que identificamos como grandes momentos revolucionarios de la modernidad, en los que se rompió o se intentó romper con la tradición y en los que se intentó fundar un nuevo comienzo. Estas revoluciones suponían fundar una nueva comunidad política y con esto, romper con la autoridad del pasado y establecer una nueva autoridad. Además, Arendt examina al pensador político por excelencia de estas revoluciones: Nicolás Maquiavelo (Arendt 2000a, 498).

Arendt explica que tanto para Maquiavelo como para Maximiliano Robespierre, el gran revolucionario francés, el “acto fundante” fue el acto central de la acción política, pero, distinto a los romanos, ese acto no se concibió como un acto de rompimiento con los antepasados (de la tradición) sino como un acto-

quehacer y en este sentido sus acciones no siguieron la pauta romana. Para ellos, el acto fundante implicaba la necesidad de justificar la violencia. De ahí que Arendt ubica a las revoluciones estudiadas en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013) como intentos incompletos de retomar la fundación de origen romano. Esto es así puesto que para Arendt las revoluciones tendrían que caracterizarse como un rompimiento con la tradición. Las revoluciones contemporáneas son, por el contrario, vistas por Arendt como inspiradas precisamente por la tradición. Más aún, para ella, las revoluciones luego de la francesa han sido fallidas (culminan en la restauración o en la tiranía). Por lo tanto, la autoridad -ni el sentido de la experiencia de la fundación romana ni a la luz de la filosofía política griega- ha sido restablecida, ni por las revoluciones ni por otros procesos políticos conocidos como restauraciones. Para que podamos hablar de revolución, de un nuevo comienzo, de un acto fundante que sea capaz de romper del todo con la autoridad anterior, se requiere establecer nuevos estándares de conducta, ser capaces de establecer nuevas relaciones para un vivir con los otros, sin que tenga que acudir a una autoridad de origen que los valide y eso, tal cual, no ha ocurrido en el mundo contemporáneo. Estas palabras de Arendt sobre lo anterior son insustituibles:

Porque vivir en una esfera política sin la autoridad y sin la concomitante conciencia de que la fuente de autoridad trasciende el poder y a aquellos que están en el poder, **significa ser confrontados de nuevo, sin la fe religiosa de un comienzo sagrado y sin la protección de los estándares de conducta tradicionales y autoevidentes**, por los problemas elementales de vivir juntos entre humanos. (Arendt 2000a, 502) (énfasis provisto).

Es aquí que Arendt trae al centro de su atención la paradoja del acto fundacional: legitimar una nueva ley fundamental sin contar con una fuerza que la legitime. Citando a Rousseau, Arendt explica el problema de anclar la validez de este acto “fuera” o “sobre los hombres”. En ese acto de fundar, explica, se destacan dos elementos que según ella parecerían irreconciliables. Por un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político y por otro la necesidad de mantener siempre viva la posibilidad de un nuevo actuar:

De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra. El hecho de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad hayan terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento político—identificándose el primero con el conservadurismo, y habiendo sido **monopolizado** el segundo por el liberalismo progresista—quizá debe considerarse como síntoma de nuestra pérdida. (Arendt 2013, 367–68) (énfasis provisto)

Esa tensión continúa palpable hasta nuestros días y como dice Arendt, aún en tiempos de las revoluciones parecía “irresoluble” pues, si el propósito de la revolución es fundar la nueva comunidad política, entonces ¿cómo podría permanecer el espíritu revolucionario? ¿cómo podría constituirse un ordenamiento capaz de dar siempre la oportunidad del surgimiento de algo nuevo? (Arendt 2013, 383–84). Arendt ve en Thomas Jefferson el revolucionario que mejor dio cuenta sobre ese problema y a quien más le preocupaba. Para él, explica, era imposible concebir que solo su generación pudiera tener el privilegio de innovar en el mundo y por eso se cuestionaba la idea de una “constitución

perfecta” de un poder constitutivo inmutable” (Arendt 2013, 384-85). Esta discusión en el trabajo de Arendt sería importante, quizás vital, para cualquier propuesta de metodología constitucional puesto que con suma lucidez, Arendt recoge las implicaciones de esta paradoja que como veremos en el próximo capítulo se materializan en la tensión expuesta por el binomio oposicional *poder constituyente* frente al *poder constituido*.

Por otro lado, explica Bonnie Honig, para Arendt el problema político en la modernidad es cómo establecer lo fundacional sin recurrir a una autoridad divina o absoluta como la del soberano. Así lo plantea Honig:

Can we conceive of institutions possessed of authority without deriving that authority from some law of laws, from some extrapolitical source? In short, is it possible to have a politics of foundation in a world devoid of traditional (foundational) guarantees of stability, legitimacy, and authority? (Honig 1993, 97)

Honig señala el problema que representa para Arendt lo absoluto o la búsqueda de validez o autoridad en un absoluto para justificar o legitimar el acto fundacional:

Absolutes occlude the contingency that is the quintessential feature of the public realm, the feature in virtue of which political freedom and human innovation are possible. [...] And that external something, whether it be god, natural law or self-evident truth, is untenable in the modern era. Natural law needs “divine sanction to become binding for men”, and the authority of self-evident truth... still bears clear sign of divine origin....(Honig 1993, 98)

En todo caso, destaca esta académica, la autoridad última del acto fundacional emana o es el producto del ejercicio del poder, visto este último como el producto de la acción libre entre iguales, cuyo acto concertado produce promesas recíprocas con el objetivo de lograr un nuevo comienzo (Honig 1993). Pero para Arendt, la fuente de autoridad está en el acto mismo fundacional y no

se necesita apelar a un absoluto trascendente, a una fuente externa de autoridad (Honig 1993, 102). El acto, la performatividad política es en sí misma válida sin necesidad de legitimarse frente a un orden previo. De ahí que autoridad y acto no necesariamente correspondan, como vimos al comienzo de este capítulo.

Aún así, la autoridad para Arendt es importante pues ésta es la que permite la capacidad humana para construir y preservar lo construido (Honig 1993, 102). De hecho, así lo afirma también Birulés cuando expone que Arendt no considera la autoridad como contradicción de la libertad (Birulés 2007, 132). En todo caso, la autoridad del acto fundante y de la constitución lo que persigue es preservar y transmitir “la posibilidad misma de la acción para las futuras generaciones” (Birulés 2007, 132). Se trata, en palabras de Arendt recogidas por Birulés, de “un pasado para el porvenir”(Birulés 2007, 132).

Honig plantea que Arendt ofrece un nuevo tipo de autoridad para el mundo moderno: “one that inheres not in an untenable absolute, or in a law of laws, but in the power of reconstruction itself” (Honig 1993, 103). Necesitaríamos, como sugiere Honig, no un mito fundacional sino un entendido común comprometido a prácticas performativas, a fomentar la capacidad de actuar (Honig 1993, 103). En palabras de Birulés, Arendt propone un tipo de autoridad posible para el mundo moderno puesto que “sin la posibilidad de preservar y transmitir, no hay política” (Birulés 2007, 134). Y sobre esta propuesta, Birulés expone y cita directamente de Arendt:

[S]us palabras parecen reclamar una política de la memoria: “Si eliminamos la autoridad de la vida política y pública, esto puede significar que en adelante se ha de exigir a cada uno una responsabilidad idéntica respecto al curso del mundo, pero también puede significar que, consciente o inconscientemente, se



repudian las demandas del mundo y las exigencias de que haya un orden en él; se rechaza toda responsabilidad con respecto al mundo, la de dar órdenes no menos que la de obedecerlas. No hay duda de que en la moderna pérdida de autoridad, ambas intenciones tienen un papel y a menudo van juntas de una manera simultánea e inextricable.”. (Birulés 2007, 134)

No puede decirse, sin embargo, argumenta Honig, que Arendt simplemente añora de manera nostálgica la idea de una autoridad pre-moderna o que asume un duelo ante su desaparición. Según Honig, consciente de la genealogía que traza, Arendt construye un modelo sustituto basado en cómo ve –aunque ciertamente de manera idealizada- la experiencia de la Revolución Americana. Contrastada con la experiencia de la Revolución Francesa, para ella solo la Revolución Americana logra el cometido de la fundación de un nuevo cuerpo político que rompe con la tradición y que no necesita sustituir la legitimidad de la monarquía con una fuerza exógena (divina) o distinta a la de los propios revolucionarios (Arendt 2000a, 501). La tradición con la que rompen los europeos, dice Arendt, les precisa romper con una tradición que le precedía, pero en el caso de los revolucionarios estadounidenses, expone, éstos a pesar de que rompían con su yugo colonial, en realidad fundaban un nuevo poder. Así, Arendt ubica a los padres fundadores de la república estadounidense como los más cercanos al espíritu romano y concibe su acto fundacional como uno basado en la revolución misma que se autoconstituyó como un nuevo cuerpo político, en su acto performativo. Es por eso que Arendt dice que distinto al caso francés, en el caso estadounidense no hubo “violencia”. Aunque sabemos que sí la hubo en su sentido literal, no solo en la guerra de independencia sino contra los nativos americanos, a lo que Arendt se refiere es que en la Revolución Americana

podieron establecerse como un nuevo poder y en el caso de otras revoluciones, en específico la francesa, se trataba de romper con el poder ya establecido por tradición, es decir, la monarquía. Desde Arendt el acto fundante no está en el poder constituido a través de la Constitución escrita en tanto como documento sino que en todo caso, esta última “confirmó y legalizó un cuerpo político ya existente en lugar de constituir uno nuevo” (Arendt 2000a, 501). El acto fundante para Arendt fue la colonización del continente americano y el establecimiento allí de la nueva república. Como veremos en el próximo capítulo, es cuestionable la forma en que Arendt idealiza las intenciones y los procesos que dieron forma al caso de la Revolución Americana. No obstante, lo que me interesa de ella aquí es su planteamiento teórico político que distingue ese acto revolucionario como un acto importante y capaz de generar cambios y rompimientos. Ya veremos como Antonio Negri (Negri 2015), por ejemplo, le otorga valor a la teoría de Arendt en este aspecto pero lamenta que ésta haya insistido en ilustrar su punto con algunos aspectos cuestionables de la Revolución Americana.

En resumen, así es que Arendt concluye que los revolucionarios americanos lograron, aún sin proponérselo, el rompimiento con la tradición anterior y la instauración de un nuevo comienzo en el que se estableció un espacio político que supo distinguir “entre fuente de la ley y fuente del poder” (Birulés 2007, 132) y en ese sentido se ejemplifica la inspiración de origen romano. Esto se verá más al detalle en el próximo capítulo.

Por otro lado, no hay que sorprenderse con el entusiasmo de Arendt hacia la Revolución Americana. Klusmeyer, por ejemplo, explica el acercamiento de Arendt al proceso constitucional norteamericano y su concepción de autoridad:

While drawing inspiration and insight from Roman exemplars, the American founders did not attempt to ground their legitimacy of their experiment on tradition or on transcendental sources of authority. Rather they emphasized the novelty of their enterprise and based their approach to framing a constitution on their own political experience. **While adopting Roman distinction between power and authority, they vested the latter in the Supreme Court rather than as the Romans had in the Senate. By so doing, they changed the character of this form of authority from political to legal.** (Klusmeyer 2014, 150) (énfasis provisto).

Aparte de razones de tipo histórico y contextualizadas a su experiencia en los Estados Unidos -que siempre pueden discutirse- la realidad es que el andamiaje republicano que Arendt esboza fue fundamentado a partir de una concepción institucional derivada de la teoría del poder de Montesquieu y de la idea de la separación de poderes. Esa concepción de Montesquieu que Arendt acoge en su teoría política y con la que simpatiza, pues la identifica como la única que cuestiona y desafía a la tradición platónica es, según ella, la que se materializa en el andamiaje constitucional estadounidense:

[h]e [Montesquieu] had rejected the top-down, command/obedience model of rule that Plato had introduced into the Western tradition in favor of a spatial conception of law as a web of relationships connecting together different spheres of activity and associations of individuals that subsist in the interests between them. (Klusmeyer 2014, 151)

Por otra parte, Arendt tiende el vínculo entre autoridad romana ubicada en el Senado y el tipo de autoridad que los “padres fundadores” de la Revolución Americana instauraron en la Corte Suprema de los Estados Unidos. En primer lugar, como Klusmeyer explica, en la república romana es el Senado el que representa la autoridad, el consejo y el poder está vestido en las asambleas populares:

In the Roman Republic authority was vested institutionally in the Senate as a select body of distinguished elders of noble lineage. The formal role of the Senate was to advise in public matters, while the Roman body politics' constituent power (*potestas*) was vested in the popular assemblies and the power to command in the magistrates. (Klusmeyer 2014, 141-42)

Pero para ella una de las contribuciones más importantes e innovadoras del proceso constitucional estadounidense fue precisamente el “trasladar la sede de la autoridad desde el Senado (romano) a la rama judicial del gobierno” (Arendt 2013, 328). Según Arendt, al constituir la autoridad en la rama judicial, los fundadores, siguiendo a Montesquieu (Arendt 2000a, 487), “no se apartaron del espíritu romano al percibir la necesidad de una institución concreta que, a diferencia de los poderes de las ramas legislativa y ejecutiva del gobierno, se estableciese con el propósito de servir a la autoridad” (Arendt 2013, 328). Y esto, según ella, significó una “correcta interpretación de la distinción romana entre poder y autoridad” (Arendt 2013, 328):

La razón de que Hamilton insistiese en que la “majestad de la autoridad nacional debe manifestarse a través de los tribunales de justicia” fue que, desde el punto de vista del poder, la rama judicial, por no poseer “ni la fuerza ni la voluntad, sino simplemente el raciocinio [...]” [era], sin comparación posible, el más débil de los tres compartimientos del poder. En otras palabras, su propia autoridad le inhabilitaba para el poder, del mismo modo, que, a la inversa, el propio poder de la legislatura determinaba la incapacidad del Senado para ejercer la autoridad. (Arendt 2013, 328-29)

Asimismo, Arendt, de la mano de Madison, identifica esta como la contribución más importante del constitucionalismo americano: “[i]nstitucionalmente, la falta de poder, combinada con la permanencia en el oficio, nos indica que la verdadera sede de la autoridad en la República americana es la Corte Suprema” (Arendt 2013, 329).

Corresponde preguntarnos ¿cómo la institución judicial ejerce la autoridad de la que ha sido revestida? A lo que Arendt responde: “[e]sta autoridad se ejerce mediante una especie de constante actividad constitucional, ya que la Corte Suprema es, según la frase de Woodrow Wilson, ‘una especie de Asamblea Constitucional en sesión permanente’” (Arendt 2013, 329). La frase “constante actividad constitucional” es sin lugar a duda una de las más importantes frases que Arendt expone en sus capítulos sobre el proceso constitucional en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013). No hay que perderla de vista si se quiere seguir a Arendt y a su teoría política con miras a una teoría de adjudicación jurídica. En el próximo capítulo sobre el rol de los tribunales abordaremos este tema.

Ahora bien, para ella, aún cuando la institucionalización republicana de los Estados Unidos adoptó la distinción romana entre poder y autoridad, ese concepto de autoridad dista todavía del que ella explicó en sus orígenes. Esto porque no hay que pasar por alto que en Roma la autoridad era parte del ámbito político, de ahí que estuviera en el Senado, y era este cuerpo el que daba “consejo”. La autoridad en el constitucionalismo estadounidense, en cambio, es jurídica. Esto último es de vital importancia. ¿Cómo es que Arendt aquí define o describe lo que es la función legal/jurídica de la autoridad? Para ella esa función consiste en la interpretación y lo interpretado enmarca la encarnación de la autoridad:

La Corte Suprema deriva su autoridad de la Constitución en cuanto documento escrito, en tanto que el Senado romano, los *patres* o padres de la República romana, detentaban su autoridad debido a que representaban o, más exactamente, reencarnaban a los antepasados, cuyo único título a la autoridad en el cuerpo político era consecuencia de haberlo fundado, de haber sido los “Padres Fundadores”. A través de los senadores romanos, estaban presentes

los fundadores de la ciudad de Roma y, con ellos, también se hacía presente el espíritu de la fundación, el origen, el *principium*, y principio de aquellas *res gestas* que, desde entonces, formaron la historia del pueblo de Roma. (Arendt 2013, 330)

Si los senadores romanos ejercían su autoridad a partir de la tradición de sus antepasados como fundadores de Roma, la Corte Suprema ejerce su autoridad a partir de la interpretación de la Constitución y su interpretación se convierte en la palabra autorizada. Vuelve aquí a ser relevante la distinción arendtiana entre autoridad y poder: puesto que el poder está en la comunidad política y en la acción plural, la autoridad no debería nunca sustituir ese poder pues en todo caso, la autoridad está ahí para darle estabilidad a la *polis* pero esa estabilidad no deberá nunca sustituir el ámbito de la acción, en todo caso potenciarla, pues es ahí, en la acción, donde radica la libertad. Como explica Honig refiriéndose a la Revolución Americana: “[t]heir experience of public freedom in the revolutionary process made them value political action and participation, the act of coming together in deliberation, debate and decision. Free political action is seductive” (Honig 1993, 97).

Según Arendt, esa fue la intención del andamiaje político-constitucional que se creó en la revolución americana, uno que ubicara la experiencia política en la acción política, en la deliberación, y que en todo caso, proveyera de un Tribunal que como Wilson mencionaba, estuviera consciente de ejercer una autoridad constitucional en sesión permanente, es decir, un ejercicio de interpretación constitucional que, como la *autoritas* romana, ampliara el origen fundacional, no que lo restringiera. Como Klusmeyer señala:

In its role as the highest interpreter of the Constitution, the Supreme Court both conserves and augments the original act of

foundation as it adapts the Republic's framework of government to change over time. Whether the boundary between legislative lawmaking and judicial interpretation has ever been as clear cut as Arendt supposes is open to question, but she does not pursue it through any examination of Supreme Court jurisprudence. (Klusmeyer 2014, 150)

De hecho, esta es la forma en que el también teórico político Jeremy Waldron, al interpretar la propuesta constitucional arendtiana, lo concibe:

The authority of a Constitution is not a product of the strength or violence of its framers, or even of their virtue or the perfection of what they have crafted. It consists rather in a willingness on the part of all concerned to treat *this* event (the founding) and this body of law (the constitution), rather than any of the other acts and proposals that might crop up from time to time, as the starting point and point of reference for all subsequent politics. And they must do this not because of anything special or perfect about this event or body of law but simply on account of their acknowledgement that there must be a such point of reference, that it is bound to be in some sense arbitrary, and that they are determined nevertheless to act henceforth as though *this one* will do. (Waldron 2016, 303-4)

Finalmente, como he dicho, y nos recuerda Waldron, Arendt asociaba autoridad con el mejoramiento y la ampliación tanto como con la importancia de conservar un mundo para la natalidad de otros y otras. En palabras de Waldron, para Arendt la autoridad es “necesariamente un trabajo en progreso” (Waldron 2016, 304). El respeto a la autoridad que deriva de la Constitución no es, pues, el resultado de verla como un texto inalterable, impenetrable o “sacrosanto” sino que debe verse vivo, como un punto de partida al que se le da continuidad “cada vez que suponemos que hemos acumulado más sabiduría que nuestros ancestros” (Waldron 2016, 304). Cuánto de eso se ha tergiversado en la época moderna y cómo la autoridad del derecho ejercida por los tribunales ha desplazado la actividad política es algo que veremos en los próximos capítulos.

## Capítulo 4 Constitucionalismo arendtiano

En los pasados capítulos esbozamos dos de los planteamientos más importantes de la teoría política de Hannah Arendt, particularmente para una concepción de lo jurídico desde su teoría. El primero es la concepción de poder. Como vimos, la concepción arendtiana del poder permite resignificarlo positivamente y, parafraseándola, liberarnos del prejuicio en su contra. Como consecuencia, el andamiaje institucional a su amparo debería perseguir potenciar el poder, es decir, la acción. El segundo elemento es el de la autoridad. En una teoría política como la arendtiana en la que el centro de atención es la acción, la autoridad también tiene un rol que gravita hacia la acción. La autoridad ofrecería los cimientos para vivir en común pero a la vez no debería eclipsar la potencia del poder ejercido siempre con otros y otras. Así, la autoridad no debe nunca sustituir al poder ni obstaculizar la potencia de la acción.

En este capítulo examinaremos lo que sería, a partir del constitucionalismo arendtiano, un ordenamiento que, por un lado, provea la estabilidad necesaria para actuar, pero que por otro, no sirva como excusa para mantener un orden a costa de eliminar la capacidad de cada ser humano de actuar y aparecer frente a los demás. Esta tensión la abordaremos a partir de la distinción entre *poder constituyente* y *poder constituido*. Además, veremos el rol de una institución como la Corte Suprema en este andamiaje. Todo lo anterior, se discutirá primordialmente a la luz de los Capítulos 4 y 5 de su libro *Sobre la Revolución* (Arendt 2013).



#### **4.1 Entre el poder constituyente y el poder constituido**

Antes de adentrarnos a la concepción de Arendt respecto a lo que implica una constitución y cómo ésta acoge el orden constituido que se establece luego de la fundación de una nueva comunidad política, es preciso exponer sucintamente de qué se trata la distinción entre *poder constituyente* y *poder constituido* y cuál es su relevancia. Esta definición que ofrece Michael Hardt (Hardt 2009, vi-vii) en el prólogo a la versión en inglés del libro *El Poder Constituyente* (Negri 2015) del teórico político Antonio Negri, nos parece que explica muy bien el tema:

The first key to understanding the concept of constituent power is to contrast it to constituted power. Constituent power names the democratic forces of social transformation, the means by which humans make their own history. Machiavelli's notion of people in arms, Jefferson's claim of inalienable rights, and Lenin's conception of soviets are all animated by the power not only to rebel against and overthrow the current order but also to create from below new democratic forms of social organization. Constituted power, in contrast, defines the fixed order of the constitution and the stability of its social structure. History is closed by constituted power or, rather, the history it determines is restricted to a continual repetition of the same divisions and hierarchies. The dominant tradition in political theory and history considers constituent power the exception and constituted power the norm. (Hardt 2009, vi-vii)

Como vemos, Hardt explica muy bien el problema que hemos heredado de la tradición teórico-política y constitucional: el poder constituido ha dominado la discusión. Esto, como explicará Negri, es así particularmente a través del constitucionalismo jurídico, que oculta aspectos propios de la teoría política en disertaciones sobre teoría jurídica, un ejemplo de lo que advertimos en los primeros dos capítulos de esta tesis. Así, usualmente se identifican los problemas constitucionales como problemas de interpretación del texto constitucional y por

ende del poder constituido, dejando de lado los acercamientos relativos a la legitimidad y la falta de protagonismo de quienes componen el *poder constituyente*, es decir, los y las ciudadanas que ejercen (o deberían ejercer) su poder en vida democrática.

En este sentido, el problema contemporáneo parece ser, pues, un problema de quien(es) constituyen de facto el poder constituyente y el lugar que ocupan, particularmente si el ordenamiento constitucional se ha institucionalizado a partir de la democracia representativa. Por eso, la contraposición entre *poder constituyente* y *poder constituido* también podrá entenderse como una tensión entre la democracia representativa y otros mecanismos o modelos de democracia radical. Se trata, según Negri, de algo más que la distinción entre uno y otro; lo que está en juego es parte de la crisis política contemporánea: la lucha entre constitucionalismo y democracia radical (Negri 2015, 28; 40). En el constitucionalismo, el orden normativo constitucional se asume como protagónico frente al poder constituyente; en el segundo caso, en vez, el ordenamiento jurídico constitucional está “al servicio” de la posibilidad de mantener vivo el poder constituyente, es decir, al servicio de la posibilidad de actuar. Esta tensión también puede describirse a partir de la noción del Derecho entendido como “ley y orden” y la acción, entendida como la capacidad de la ciudadanía de actuar y cambiar el rumbo de la comunidad política. es algo que Arendt afirma consistentemente. En esta discusión sobre lo que para Arendt implica una constitución se hace más explícita esta elaboración.

Para Arendt la Constitución no es el final de una revolución ni tampoco su “contrarrevolución”. Arendt la Constitución como “la constitución de la libertad

recién conquistada” (Arendt 2013, 228). Es en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013) donde Arendt más se acerca a lo que podríamos llamar una metodología constitucional. Para ella una constitución no debe ser leída como “control” del gobierno, sino como el establecimiento del “poder” de la ciudadanía que compone la comunidad política; ciertamente hay una diferencia importantísima en esta perspectiva (Arendt 2013, 229). Recordemos que para Arendt, el poder es visto como algo positivo y que en su teoría política ella lo ubica en los y las ciudadanas y no en la centralidad del Estado (o en el gobernante), por lo que el prejuicio contra el poder, como hemos visto, ha resultado en un secuestro, o monopolización, si se quiere, de la política. Ahora bien, visto el poder como algo positivo, y las constituciones no como el esquema para establecer un gobierno “limitado”, sino para ejercer el poder (desde la ciudadanía), la perspectiva constitucionalista cambia. De hecho, el constitucionalismo moderno, indica Arendt, no produjo nada nuevo con “limitar” el poder porque en el caso de Inglaterra, por ejemplo, ya existía la monarquía limitada, lo innovador hubiera sido provocar la generación de poder desde abajo. Ver la constitución meramente en su sentido negativo, explica Arendt, controla los abusos de un gobierno pero no necesariamente garantiza una participación en el poder mismo:

No suele reconocerse, pese a no carecer de importancia, que “el poder –según la expresión de Woodrow Wilson- es algo positivo, en tanto que el control es algo negativo” y que “designar ambas cosas con el mismo vocablo no es más que empobrecer el lenguaje, haciendo que una misma palabra tenga varios significados” (cita omitida). Esta confusión entre el poder para la acción y el derecho a controlar los “órganos de iniciativa” es de naturaleza semejante a la ya citada confusión entre liberación y libertad. (Arendt 2013, 229)

Por eso, podemos decir que para Arendt el constitucionalismo es visto erradamente si se concibe como un texto simplemente redactado por “expertos” para establecer un orden fijo y “hacer(le) frente a la oleada revolucionaria” (Arendt 2013, 230). Ella ve en la Constitución algo más. Para ella, en la época moderna la constitución como término suele implicar dos cosas: tanto el acto constituyente como lo constituido y eso, en la teoría constitucional produce varios problemas, que según veremos, Negri distingue con lucidez a partir de la propia Arendt. Nombrar el constitucionalismo a partir de una constitución sin distinguir el acto constituyente de lo constituido es un error. No puede faltar la explicación de ella sobre este punto, que aunque corta, arroja mucha luz para cualquier teoría constitucional que se quiera proponer a la luz de su pensamiento político:

Una de las dificultades y quizás no la menor, que se presenta en la discusión de estos temas es meramente verbal. Evidentemente la palabra “constitución” es equívoca, porque significa tanto el acto constituyente como la ley o normas de gobierno que son “constituidas”, estén incorporadas en documentos escritos o, como en el caso de la constitución británica, contenidas en instituciones, costumbres o precedentes. Es completamente imposible llamar con el mismo nombre y esperar los mismos resultados de aquellas “constituciones” que un gobierno no revolucionario adopta a causa de que el pueblo y su revolución han sido incapaces de constituir su propio gobierno y aquellas otras “constituciones” que “procedían –según la expresión de Gladstone- del despliegue de la historia” de una nación o eran resultado de designio consciente de todo un pueblo para fundar un nuevo cuerpo político. (Arendt 2013, 232)

Y a partir de esto es que Arendt prioriza en aquellas constituciones que según ella constituyen una nueva comunidad política no a partir del miedo al poder sino con la idea de que la constitución misma lo potencie. Es decir, podríamos decir que para ella una constitución es aquello que se establece para

darle “estabilidad” a la potencia de acción de la ciudadanía, lo que necesariamente provocará una tensión. Por eso, Arendt acoge de Thomas Paine la idea de que una constitución no es un mero acto de gobierno sino la constitución de una comunidad política (Arendt 2013, 232) y la definición de John Adams que de la constitución es “una norma, un pilar y un vínculo...pero puede convertirse en un globo cautivo que flota en el aire” (Arendt 2013, 235).

Arendt identifica en la Constitución de los Estados Unidos de América esa versión constitucional, porque distinto a las europeas, ésta creaba un nuevo poder y no simplemente guardaba el propósito de limitar el poder que ya les precedía. Para ella en el caso estadounidense, el objetivo era establecer el poder desde los estados y asambleas que ya le pre-existían (incluso independientemente de la idea de nación) y no meramente limitarlo (Arendt 2013, 236–38). El uso del ejemplo estadounidense para validar su punto es lo que ha sido altamente cuestionado y veremos que Negri, aún cuando acoge el planteamiento de Arendt porque le ve radicalidad, es uno de sus más fervientes críticos en este sentido<sup>76</sup>. No obstante, el punto que aquí me interesa no sería simplemente la adecuación de su concepción histórica o interpretativa del caso estadounidense, sino entender su propuesta de modelo constitucional y las fallas que acertadamente le hace a la concepción del poder constituido. Es decir, lo que me resulta más importante de esta discusión en Arendt no es el ejemplo del caso estadounidense, sino lo que se deriva de su acercamiento a éste. De su discusión surge una crítica a la constitución vista como un orden predeterminado y

---

<sup>76</sup> También ha sido ampliamente cuestionada la crítica que Arendt le hace a la Revolución Francesa por haber incorporado el tema socio-económico en lugar de enfocarse solamente en el ideario de la libertad, concebida ésta como ella la concibe en su teoría.

siempre inalterable que lejos de establecer las pautas para la acción política, se constituya en su derrota. En otras palabras, la clave para mí sería nuevamente la distinción que hace Arendt entre autoridad (poder constituido) y poder (acción democrática) y las posibilidades que eso pueda tener para la generación de nuevas formas de poder que no se deleguen al poder centralizado del aparato estatal. Recordemos que para su pensamiento político, la autoridad se recibe desde abajo y eso para ella no es una mera ficción sino “una realidad viva, la multitud organizada” (Arendt 2013, 270). Ahí está el poder.

Lo anterior ha sido patente en lo que hemos visto de su teoría en los pasados capítulos y en lo que veremos en los próximos, pero quizás convenga aquí insistir en que Arendt acoge una y otra vez en sus obras a Montesquieu para recalcar este punto. Tanto en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013) como en *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007), Arendt explica el concepto del poder a partir de Montesquieu y expone la razón para validarlo. Para Montesquieu, explica ella, en la relación entre poder y libertad (que no son contrarios), la segunda no es meramente algo filosófico sino que se trata de algo eminentemente político. No es un ejercicio de la voluntad<sup>77</sup>. Por el contrario, para Montesquieu la libertad tiene sentido a partir de la noción de poder. “El elemento del poder en la libertad política es evocado intensamente por el idioma francés, donde la misma palabra *pouvoir* significa poder y ‘capacidad’” (Arendt 2013, 242), nos dice Arendt. De ahí que Arendt desentrañe ese lugar común que

---

<sup>77</sup> De hecho, Arendt cuestiona en su obra la idea de voluntad como libre albedrío. Así lo expuse en el Capítulo 1 pero vale citar su crítica a la idea de la voluntad en el contexto en que critica el miedo o el aborrecimiento en el siglo XVIII a la democracia y a las mayorías cuando se confunde decisión de mayoría con una perversión moderna llamada opinión pública: “[la voluntad es] el más peligroso y engañoso de los conceptos y pseudoconceptos” (Arendt 2013, 372).

interpreta el elemento de la separación de poderes de Montesquieu a partir de un mero freno al poder. La separación de poderes no es meramente un asunto institucional, sino que guarda estrecha relación con la idea de libertad concebida desde la capacidad de actuar. No encuentro una explicación más clave que esta sobre este punto, especialmente en lo que se refiere a la concepción del Derecho y la idea de la separación de poderes:

La frase completa (XI, 4) es: “Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition de choses, le pouvoir arrête le pouvoir”. A una primera lectura, parece que, incluso en Montesquieu, esto significaría que el poder de las leyes debe frenar al poder de los hombres. Pero esta primera impresión es errónea, porque Montesquieu no habla de leyes en el sentido de normas y mandamientos impuestos, sino, que en el marco de la tradición romana entiende por leyes *les rapports qui se trouvent entre [une raison primitive] et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres, entre eux* (I,1). La ley, en otras palabras, es lo que pone en relación, de tal modo que la ley religiosa es la que pone en relación al hombre con Dios y la ley humana la que poner en relación a los hombres con sus semejantes....Sin ley divina no habría relación alguna entre Dios y los hombres, y sin ley humana el espacio entre los hombres sería un desierto o, más exactamente, sería un espacio sin relaciones. El poder se ejerce dentro de este dominio de los *rapports*, o legalidad, **la no separación de poderes no es la negación de la legalidad, es la negación de la libertad. Según Montesquieu, se puede abusar del poder y permanecer dentro de los límites de la ley; la necesidad de limitación, la vertu même a besoin de limites (XI,4), procede de la naturaleza del poder humano y no de un antagonismo entre ley y poder.** (Arendt 2013, 243-44) (énfasis provisto)

En otras palabras, al poder se le limita con poder y no a través de la dicotomía ley/poder, lo que me parece claro para cualquiera que haya problematizado la relación entre Derecho y poder, ya sea tanto desde la teoría jurídica como fuera de ésta. Arendt despeja toda duda respecto a la idea común de concebir la teoría de Montesquieu con la premisa de *frenos y contrafrenos* (“checks and balances”) que según detalla, se debía al “espíritu científico de la

época”, pero recalca “nada era tan ajeno a Montesquieu como el espíritu de la ciencia moderna” (Arendt 2013, 244). Este punto me parece medular, pues, para Arendt -y esto debemos tenerlo claro si buscamos una concepción arendtiana del Derecho- la ley puede disminuir la potencia del poder pero nunca eliminarlo. Lo que tiene el gobierno en todo caso es la violencia, su monopolio, pero el poder reside en la potencia de actuar de la ciudadanía. Después de todo, dice, “las leyes se ven en peligro constante de ser abolidas por el poder de la mayoría, y debe notarse que, en un conflicto entre la ley y el poder, raras veces la victoria es para la ley” (Arendt 2013, 244-45).

De manera que la clave de la comunidad política no está en el poder constituido visto meramente como las limitaciones que impone la ley a la comunidad política, sino que la ecuación clave está en la concepción del poder constituyente y en cómo éste puede garantizar libertad mediante la acción.

El problema que identifica Arendt está en la disyuntiva que el propio Emmanuel Sieyès destaca en su acercamiento a la Revolución Francesa cuando se pregunta por un fundamento último en el cual ubicar el poder constituyente. Sieyès es, explica Arendt, quien distingue entre el *poder constituyente* y *poder constituido* y persigue buscarle lugar y legitimación a ambos. Según ella, Sieyès ubica al poder constituyente en *la nación* y lo concibe como en un “perpetuo estado de naturaleza” (Arendt 2013, 264). Pero ese poder que constituiría al poder constituido, es decir, al nuevo ordenamiento constitucional y normativo, no tendría legitimación si simplemente fuera instaurado por la asamblea constituyente, es decir, por el poder constituyente *de facto*, pues éstos precedían al propio ordenamiento que crearían. Así que el problema de “la legalidad de las



leyes nuevas”, de su validez, Sieyès también lo ubica en la nación: “Poder y Derecho dependían de la nación o, más exactamente, de la voluntad de la nación, la cual estaba situada más allá y por encima de todos los gobiernos y todas las leyes”<sup>78</sup> (Arendt 2013, 264). En resumen, la respuesta por la que se opta en esta distinción entre *poder constituyente* y *poder constituido* es ubicar ese poder en el concepto de la soberanía de la nación; ambos surgen en un mismo lugar. Cabe señalar que para Arendt sustituir al Rey por la nación no haría un cambio significativo. En realidad, califica Arendt, esta nueva presunción crea la ficción de una nueva voluntad única colapsando a la multitud en la idea de nación; pero más importante aún es lo que sigue a esta crítica: “la supuesta voluntad de una multitud (si se quiere que sea algo más de quena ficción legal) es cambiante por definición y [que] cualquier estructura que tenga como fundamento dicha multitud está construida sobre arena movediza” (Arendt 2013, 264–65). Esa “arena movediza” no es sino el principio de natalidad de Arendt, pues como vimos, para ella cada nacimiento implica la posibilidad de un mundo nuevo siempre en devenir. La idea de cercenar la multitud y la pluralidad mediante la idea de nación niega el sentido ontológico de la acción que yace en el ser humano, su capacidad de *actuar* en el mundo y por ende extingue la verdadera noción de lo político.

En fin, que para Arendt, al adjudicarle la legitimación del poder constituyente a la idea unitaria de la soberanía de la nación, ni en la Revolución Francesa ni en el constitucionalismo moderno no le cortaron la cabeza al rey:

La historia de la Revolución francesa en el siglo XVIII y, en nuestro siglo, la de la Revolución rusa, que tuvo a aquélla como modelo,

---

<sup>78</sup> Esto para Arendt tiene graves consecuencias que serán discutidas en el Capítulo 6.

pueden ser interpretadas fácilmente como una doble demostración de ello. ¿Qué otra cosa hizo Sieyès sino colocar la soberanía de la nación en el lugar dejado vacante por el rey soberano? ¿Podía haber habido algo más natural para él que poner a la nación por encima del Derecho, del mismo modo que la soberanía de los reyes de Francia había dejado de significar, desde hacía mucho tiempo, independencia de los pactos y obligaciones feudales, para significar, al menos desde la época de Bodino, el absolutismo del poder real, una *potestas legibus soluta*, un poder desligado de las leyes? Puesto que la persona del rey había sido no solo la fuente de todo el poder secular, sino que su voluntad era el origen de todas las leyes positivas, la voluntad de la nación tenía que ser evidentemente, a partir de ahora, el Derecho mismo....también la idea de Rousseau de una “Voluntad General” que inspiraba y dirigía a la nación, como si ésta formase realmente una persona y no estuviera compuesta de una multitud, llegó a constituir un axioma para todos los partidos y facciones de la Revolución francesa, porque era un sustitutivo teórico de la voluntad soberana del monarca absoluto. (Arendt 2013, 252–53)

La tradición francesa, pues, distinto a la estadounidense (y esa es la diferencia principal que Arendt le ve a ambas), deriva el poder y el derecho del mismo lugar. En cambio, en el caso del contexto que da lugar al poder constituyente y constitutivo de la experiencia estadounidense, el Derecho es lo *constituido* pero es distinto al poder<sup>79</sup>; no derivan de un mismo origen pues el poder permanece, acota ella, en el pueblo (Arendt 2013, 254). Para ella la distinción es que en el caso estadounidense no se necesitó de una legitimación exógena para la constitución de una nueva comunidad política ni para el poder constituido, es decir, no se requirió de *un absoluto* como lo sería recurrir a la soberanía de la nación, sino que su fundamento se hallaba en el poder mismo de los constituyentes (“We the People”) (Arendt 2013, 260; Ackerman 2015, 239). De ahí que según ella, el constitucionalismo norteamericano permitiría, desde su

---

<sup>79</sup> Creo importante señalar aquí que esta distinción entre Derecho y Poder a la que se alude es en términos de la teoría política que busca la legitimación y fuente de validez del sistema político y no la misma que se disputa y deconstruye desde la teoría social que disputa la distinción misma entre poder y derecho.

origen, una democracia más radical y el federalismo lo facilitaría<sup>80</sup>. En otras palabras, en este último caso, según Arendt, no se cayó en el error del “circulo vicioso” de anteponer el *poder constituido* al *poder constituyente* (Arendt 2013, 269). No obstante, una de las fallas que le ve a este proceso constituido en el caso de la Constitución de Estados Unidos fue que no incorporaron en ésta la instancia de poder desde las bases y concilios municipales, experiencia que Arendt resalta como la más genuina de la democracia estadounidense, incluso surgida de una experiencia previa a la revolución<sup>81</sup> (Arendt 2013, 275; 413).

Lo cierto es que visto hoy día el desarrollo constitucional estadounidense es claro que la apreciación de Arendt fue hiperidealizada o, en todo caso, como mínimo fue factualmente incorrecta. Así por ejemplo, lo afirma el constitucionalista estadounidense Bruce Ackerman al lamentar que Arendt no haya incorporado aspectos de la historia constitucional estadounidense similares a los que criticaba del caso de la Revolución Francesa (Ackerman 2015, 243)<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> “El sistema federal no solo era la única alternativa al principio del Estado nacional, sino que era también la única manera de no ser atrapado en el círculo vicioso de *pouvoir constituant* y *pouvoir constitué*” (Arendt 2013, 269).

<sup>81</sup> Más aún, Arendt describe cómo para Jefferson era motivo de frustración el que “no había acertado a procurar un espacio donde pudiese ejercerse (esta) libertad” (Arendt 2013, 388). Arendt explica esto de la siguiente forma: “Es perfectamente explicable que los fundadores no acertasen a incorporar el municipio y la asamblea municipal en la constitución o, mejor dicho, que no supiesen imaginar expedientes y procedimientos para llevar a cabo su transformación ante las nuevas circunstancias. Su atención estuvo dirigida principalmente hacia el problema más difícil de todos cuantos le rodeaban, el problema de la representación; hasta tal punto les absorbía esta cuestión que llegaron a definir la república como forma distinta de la democracia, por referencia al gobierno representativo” y deja claro que en esa atención dieron por descartada la atención a la democracia directa (Arendt 2013, 389).

<sup>82</sup> Sobre esto, Ackerman señala: “Es triste, pues, que la profunda hostilidad de Arendt a la ‘cuestión social’ no le dejase ver el significado cívico de estos movimientos en la historia estadounidense. En su lectura, los Fundadores dirigieron el último movimiento revolucionario triunfante de la historia de la República. Aún peor, su descripción de los Fundadores está curiosamente truncada. Ignora el hecho de que los Federalistas, no menos que sus sucesores, estaban resueltos a implicar al pueblo estadounidense en su visión social: su ideal de una gran república comercial ha sido vital, pero polémica, hasta hoy. Aplauda a los Federalistas por negarse a utilizar la Constitución para resolver problemas sociales, ignorando la forma en que las Cláusulas que regulan las obligaciones contractuales y las cuestiones comerciales y otros muchos

También la insistencia en la crítica que hace Arendt a la Revolución Francesa basada en la preocupación de los revolucionarios por asuntos socio-económicos, como la pobreza; es decir, asuntos que Arendt cataloga como “sociales”, le ha ganado críticas (Ackerman las cataloga de extrema y absurda<sup>83</sup>), lo que a mi entender ha contribuido a que su teorización sobre el poder constituyente sea obviada o descuidada. En este sentido, estoy de acuerdo con Andreas Kalyvas cuando explica que la crítica que Arendt hace a la Revolución Francesa y a Sièyes (añade a Carl Schmitt) es principalmente por haber destruido la idea del poder constituyente (Kalyvas 2009, 228–29). Incluso, Kalyvas explica cómo su crítica y comparación entre la Revolución Francesa y la Americana va de la mano de su argumento de salvaguardar la potencialidad del poder constituyente y eso, aduce, va de la mano con su concepción del poder (Kalyvas 2009, 229).

---

aspectos de la Constitución federalista codificaban la afirmación de la Fundación de una sociedad orientada al mercado. En manos de Arendt, los Federalistas adoptan el carácter hierático de las malas estatuas neoclásicas. Mirándonos incruentamente, crearon una estructura constitucional para una política notablemente estéril, carente de las preocupaciones sociales y económicas que de hecho han inspirado a los estadounidenses a dejar a un lado sus estrechos intereses egoístas y a movilizarse para grandes logros políticos” (Ackerman 2015, 243).

<sup>83</sup> Así describe Bruce Ackerman la insistencia de Arendt con la distinción de lo social: “Insiste en que el mismo esfuerzo de los revolucionarios de situar «la cuestión social» en la agenda política destruye inevitablemente el sentido de participación pública creado por el intento de construir un «nuevo comienzo». Según ella, la ciudadanía solo puede prosperar si los ciudadanos no tratan de utilizar la política como un medio para conseguir objetivos económicos y sociales. Esta es la lección que extrae de la Revolución Francesa. Sostiene que la Revolución se autodestruyó para complacer las necesidades de las masas parisinas. El interés que pone en la «cuestión social» la degrada a un mero instrumento para la satisfacción de los deseos de pan del populacho. Estas necesidades son insaciables. Una vez que los revolucionarios trataron de satisfacerlas, se abrieron a una guerra de pujas entre demagogos rivales que prometían pan y más pan a las masas. El impulso revolucionario se agotó cuando las masas parisinas aprendieron a desconfiar de la capacidad de los demagogos de cumplir sus promesas. Decepcionadas por la política del bienestar, alejadas de la política de la ciudadanía, las masas se apartaron del espacio público, dejándolo a unos generales y a unos burócratas que no necesitan el arte de la ciudadanía para imponer su voluntad a una población exhausta. Un cuadro desalentador y seguramente Arendt tiene derecho a insistir en que esta pesadilla moderna puede tener consecuencias terribles. Mi problema surge con el determinismo ciego de Arendt, su afirmación de que, una vez que la ‘cuestión social’ ha sido situada en la agenda política, la política revolucionaria degenera inevitablemente en una forma de demagogia y dictadura” (Ackerman 2015, 242).

No obstante, independientemente de esta controversia relacionada a las comparaciones de estas revoluciones, lo que sí podemos rescatar de la perspectiva arendtiana es el principio teórico-político y constitucional. Estoy completamente de acuerdo con Ackerman cuando expone que la distinción de Arendt sobre la cuestión social, no debe cegarnos a ver otros aspectos importantes de su teoría política y de la teoría constitucional que podría derivarse de ésta. A tales efectos, Ackerman expone:

[N]o hemos de permitir que las opiniones extremas de Arendt sobre la cuestión social no nos dejen ver con claridad otros dos aspectos de *On Revolution*. El primero es la recuperación del significado político de la revolución: la forma en que hombres y mujeres pueden revigorizar su identidad como ciudadanos recurriendo unos a otros para marcar un «nuevo comienzo» en su vida política conjunta. El segundo aspecto es una advertencia de Arendt: no sucumbáis a la anacrónica tentación de utilizar la experiencia de la Revolución Francesa de 1789-1815 como modelo desde el cual medir la experiencia estadounidense de 1776-1789. Una vez que tratamos el escenario francés como si fuese el que define el curso inevitable de las revoluciones «reales», la postura beardiana es casi inevitable. Y perdemos de vista la forma en que la Constitución estadounidense era vista por sus protagonistas como una culminación, más que como una negación, de su experiencia política como revolucionarios. (Ackerman 2015, 243-44)

Y sobre este aspecto, concluye:

**Por muchas diferencias que tenga con Arendt, creo que ella tiene razón en el punto más importante: el verdadero lenguaje de la revolución es su invitación a los hombres y mujeres modernos para que se tomen en serio la ciudadanía, para que consideren si el ámbito público está en una condición tan peligrosa como para requerir un esfuerzo común de renovación y redefinición: un ‘nuevo comienzo’.** Desde este punto de vista político, el éxito de los Fundadores ganándose una amplia credibilidad para hablar en nombre del Pueblo en cuestiones fundamentales de identidad nacional es innegable. La Convención de Filadelfia no se apropió y explotó ‘un lenguaje que pertenecía más legítimamente a sus oponentes’. Elaboró creativamente un lenguaje y una práctica revolucionarios

de una forma que permitía a los futuros estadounidenses tomar la senda de la producción normativa de carácter superior para cuestionar muchas de las verdades promulgadas por los propios Fundadores, autorizando al mismo tiempo al gobierno a emprender las tareas normales de la vida diaria. No está mal para una sola generación ¿Podemos decir algo parecido de nosotros mismos? (Ackerman 2015, 254-55) (énfasis provisto)

En esencia, de este principio teórico que propone Arendt, y que Ackerman rescata, yo argumentaría que puede derivarse una concepción de democracia radical<sup>84</sup> o participativa desde el constitucionalismo, pues ésta establece una crítica central al abordar el problema del poder constituido como protagónico y limitativo del poder constituyente en la teoría constitucional moderna. En todo caso, como hemos dicho, Arendt ve en el poder constituido un “albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción” (Arendt 2013, 287)<sup>85</sup>. Y sobre esto, Arendt se expresa contundentemente tanto en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013), como en su ensayo sobre la desobediencia civil (Arendt 2015b) que fue discutido en el Capítulo 2, cuando aborda la importancia de lo común y de la acción colectiva cuestionadora. En *Sobre la Revolución* expone:

---

<sup>84</sup> Arendt, sin duda, acoge con buenos ojos el proceso de participación radical establecida de la Comuna de París, una experiencia que según ella “contenía los gérmenes, los primeros y aún endeble principios, de un nuevo tipo de organización política, de un sistema que permitiría a los hombres de pueblo convertirse en los ‘partícipes en el gobierno’ de que hablaba Jefferson”. Para ella, la Comuna de París ejemplificó el conflicto entre un poder “centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos órganos de poder habían nacido de modo espontáneo de la Revolución”(Arendt 2013, 404-5). También discute qué significó ésta para el pensamiento marxista y leninista “cuando fueron testigos de su aparición espontánea” (Arendt 2013, 423).

<sup>85</sup> Kalyvas parece estar de acuerdo con esta apreciación, cuando expone: “Arendt did not dismiss the notion of the constituent power as it has been argued. As Negri has correctly pointed out, ‘Arendt has given us the clearest image of constituent power in its radicalness and strength’” (Kalyvas 2009, 228). No obstante, para él lo que Arendt expone en su radicalidad es que el poder constituyente es efectivo solamente cuando está localizado en espacios extraconstitucionales aunque lleven a establecer un poder constituido (Kalyvas 2009, 229). Conviene citar su explicación: “Whereas the constituent power is outside the constitution and prior to a particular government form, it does not find itself in a prepolitical nature state. This means that, first, Arendt tenuously refused to conflate all politics with institutionalized politics, avoiding the liberal juridification of the political and the reification of the constitution; and, second, she avoided the mistake of reducing all extraconstitutional politics to a legal and institutional vacuum” (Kalyvas 2009, 230).

[L]a acción, aunque puede ser iniciada en aislamiento y decidida por individuos concretos por diferentes motivos, solo puede ser realizada por algún tipo de esfuerzo colectivo en el que los motivos de los individuos aislados –para el caso no interesa si estos constituyen “una banda de indeseables” –no cuentan, de tal forma que el principio del Estado nacional (un pasado y un origen comunes) no tiene aquí importancia. El esfuerzo colectivo nivela eficazmente todas las diferencias de origen y calidad. (Arendt 2013, 284-85)

Sin duda, para ella es indispensable un cuestionamiento a la idea de la naturaleza humana individualista y pone el foco de atención en los vínculos comunes y en las promesas mutuas. No es el esencialismo individual inalienable lo que nos “salvará”, por el contrario, es lo mundano: “Es la mundanidad humana la que salvará a los hombres de los peligros de la naturaleza del hombre” (Arendt 2013, 286). Y sobre todo, siempre retornamos a su concepción del poder: “el poder solo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen” (Arendt 2013, 286). Tales son los tiempos que vivimos, los de un individualismo moderno despolitizado<sup>86</sup>.

#### 4.1.1 *El poder constituyente y la multitud: la interpretación de Antonio Negri*

Como mencioné, Antonio Negri, en su libro *El Poder Constituyente*<sup>87</sup>

(Negri 2015) aborda la crisis política desde la distinción entre el *poder constituido*

---

<sup>86</sup> La propia Arendt reconoce el problema de una sociedad estadounidense despolitizada: “Lo que con el tiempo salvó a los Estados Unidos de los peligros temidos por Jefferson fue el mecanismo del gobierno; pero este mecanismo no pudo salvar al pueblo del letargo y de la desatención de los asuntos públicos, ya que la Constitución ofrecía espacio público solo a los representantes del pueblo, pero no al pueblo mismo” (Arendt 2013, 394-95).

<sup>87</sup> “No será el enfoque constitucionalista el que puede ofrecernos ayuda para resolver el problema de la crisis del concepto de poder constituyente. No obstante, llegados a este punto es preciso hacerse una pregunta. Y es la siguiente: teniendo en cuenta la profunda ambigüedad de la doctrina, tanto jurídica como la político-constitucional, deja caer sobre el concepto de poder constituyente sin llegar, en ambos casos, a resolverla, ¿no será efectivamente este concepto el concepto de una crisis? ¿Hasta tal punto que, en vez de intentar encontrar una solución, lo más adecuado a la verdad sería el intento de identificar mejor sus características críticas, su contenido negativo, su esencia irresoluble?” (Negri 2015, 41)

(el constitucionalismo) y el *poder constituyente* (el de democracia, la multitud). Por supuesto, como vimos, Negri no es el único que aborda esta distinción, pero lo hace desde unas coordenadas que me interesan particularmente porque lleva la interpretación de Arendt a su mayor radicalidad y potencial, sobre todo, explícitamente mediante una crítica a la teoría jurídica y constitucionalista. Como expone James Muldoon, algunos constitucionalistas abordan el tema de la teoría libera constitucional desde la sumisión de la forma que toma el nuevo orden constituido (Muldoon 2016, 596). De acuerdo con esta concepción, explica Muldoon, el poder constituyente se limita a una asamblea constitucional sobre la que recae la legitimidad y autoridad para establecer el nuevo régimen político y jurídico (Muldoon 2016, 596). Antonio Negri, en cambio, busca el potencial revolucionario en la teoría del poder constituyente y cuestiona esta forma del constitucionalismo, enfocando en un poder constituyente que escapa la institucionalización y los cortapisas del “estado de derecho” constitucional<sup>88</sup> (Muldoon 2016, 596).

Negri busca poner en tensión la idea de un ordenamiento constitucional como poder constituido en contraposición con la premisa de que el poder o la *potentia*, como le llama al poder de la *multitud*, está mejor representado en el concepto del poder *siempre-constituyente*. Esto, como dijimos, sin embargo, choca con la teoría política constitucional, que enfoca en lo primero, sacrificando lo segundo. Por lo tanto, en este libro, Negri dedica su esfuerzo en deconstruir el abordaje tradicional constitucionalista del orden constituido, razón por la cual

---

<sup>88</sup> Muldoon coloca a Arendt en el centro, por eso me interesa discutir la perspectiva de Negri pues me interesa ver en qué medida la crítica de Negri al constitucionalismo y su idea de *potentia* coinciden con la idea de acción de Arendt y la tensión que ella señala entre ley y acción.



seleccioné este autor para darle continuidad a la discusión que Arendt no necesariamente elaboró con mayor detalle (Negri 2009, 11).

Para Negri, el problema con la teoría jurídica constitucional que enfoca en el orden constituido y no en la *potentia*, es que el orden impone siempre un cierre. El poder constituido del Estado, por ejemplo, contrasta con el poder visto en su emanación constante, en proceso constituyente. El último siempre *está*. Es una condición ontológica la de la *potentia* política de la multitud. En cambio, el poder constituido desubica lo político y se lo adjudica al Estado gobernante, dejando en manos de los ciudadanos solo lo social, más no lo político. Negri reconoce este aspecto a partir de Arendt, quien según él, renueva la teoría política al reivindicar en esta el espacio de la libertad (Negri 2009, 14). Así, éste coincide con Arendt en que ser libre no viene a partir del acto revolucionario o “después de la liberación”, sino que ser libre es *serlo*. Se trata de un proceso que consiste en el ejercicio de la *potentia* (en el caso de Arendt es en el espacio de lo político en que se es libre, frente al mundo y *en el mundo; entre* los demás). Es de ahí, es decir, desde el ejercicio de la potencia de las multitudes que emana el poder constituyente, y por ende, el *ser político*; no desde el poder constituido por el orden constitucional, sino del proceso *siempre-ahí* en potencia, del constituyente. El poder constituyente siempre en potencia, de la multitud, es pues, para Negri, lo político.

Al igual que Arendt, al cuestionar la idea platónica de que lo político es la relación entre gobernantes y gobernados –y por ende, el resultado de la *voluntad* del Estado-Nación-, Negri cuestiona que la “voluntad general” sea la democracia. Y siguiendo a Arendt, según veremos en el Capítulo 6, también rechaza la idea de

que el concepto nación sirva para resolver el problema de la escisión jurídica que recibe en el ordenamiento liberal el poder constituyente: “el concepto de poder constituyente queda más ahogado que desarrollado en el concepto de nación” (Negri 2015, 30). De ahí que cuestiona la idea generalizada de que la nación o la república sean el paradigma legitimado del “orden” democrático, un paradigma que elimina el poder inmanente, constituyente, a favor del producto del poder constituido. Lo político se convierte en el resultado del poder constituido y no en el proceso del poder-*potentia* constituyente (Negri 2009, 202)<sup>89</sup>. Al igual que para Arendt, el poder, en este acercamiento teórico político, está en el estar/ser; en el caso de Negri, de las multitudes, en el caso de Arendt, en la pluralidad de los seres humanos. El poder o la potencia, no está en el Estado (o en los gobernantes), sino en la ciudadanía siempre *constituyente*. En su concepción política, lo político se configura a partir de una condición ontológica: es un *siempre-ahí*, en potencia; no a partir de un orden institucional pre-establecido. Más aún, para Negri, el orden jurídico constituido no es lo político (Rancière también señala este punto. (Rancière 2004)). La política no es sino el espacio de libertad.

También queda claro para Negri que tanto la concepción del Derecho proveniente de la teoría jurídica -cualquiera de ellas<sup>90</sup>- como el sistema mismo

---

<sup>89</sup> Ver en particular el Capítulo 5.

<sup>90</sup> Negri critica expresamente a la teoría Kelsiana pero también da cuenta de los problemas con las teorías contractualistas en general y ve como insuficiente, por ejemplo, la teoría rawlsiana. Sobre Kelsen explica: “Se trata precisamente de aquello que Hans Kelsen se niega a llevar a cabo. El él la trascendencia es máxima, absoluta. La característica del derecho es la de regular la propia producción. Sólo una norma puede determinar y determina el procedimiento mediante el cual se produce otra norma. La norma que regula la producción de otra norma y la norma producida conforme a la prescripción, que se representan con arreglo a la imagen espacial de la sobreordenación y de la subordinación, no tienen que ver con el poder constituyente... el poder constituyente queda de suyo caracterizado en última instancia, por el conjunto del sistema; a su

de la democracia representativa -a la que ve como una herramienta de la división social del trabajo- no hacen sino eliminar el poder constituyente. A éste, dice Negri, habría que rescatarlo si es que se quiere lograr que realmente la democracia sea la posibilidad de la acción y la innovación. Al Derecho, se le adjudicó darle forma al poder constituyente, pero la anquilosó, dice Negri; al sistema de representación constitucional se le asignó su legitimación y lo que hizo fue absolverlo. Así, el poder constituyente desapareció mediante una transformación en un asunto jurídico positivista y mediante la limitación de la democracia representativa. Así, el poder constituyente se limita a la idea de representación y al orden jurídico positivista, cosa que él señala como parte del “engranaje de la máquina social de la división del trabajo”. La conclusión es que de esta forma el poder constituyente perdió su vigor y movimiento y se convirtió en algo estático que contrapone “la soberanía tradicional contra la innovación democrática” (Negri 2015, 30-31).

A partir de esto, es decir, del planteamiento de Negri de que el Derecho y lo jurídico no hacen sino negar el poder constituyente, la pregunta que se hace Negri es vital:

¿Cómo evitar entonces una vía teórica que elimine, junto al círculo vicioso, también la realidad de la contradicción entre poder constituyente y ordenamiento jurídico, entre la eficacia omnipotente y expansiva del principio y el sistema del derecho positivo, de la normatividad constituida? ¿Cómo mantener abierta, aun controlándola, la fuente de la vitalidad del sistema? **En definitiva, el poder constituyente debe ser mantenido de**

---

realidad fáctica, a su omnipotencia y su expansividad se alude en el punto del sistema en el que la potencia formal del derecho contiene, de suyo, omnipotencia y expansividad: la *Grundnorm* (norma fundamental)...¿Qué podemos decir? Poco o nada queda del poder constituyente a través y después de esta operación de fundación formal del derecho y por ende de reducción ética (como en Jellinek) o sociológica (como en Kelsen) de su concepto. De nuevo, el punto de vista de la soberanía se impone contra el de la democracia, la trascendencia del poder constituyente es su negación” (Negri 2015, 33)

**alguna manera para evitar que su eliminación se lleve consigo el sentido mismo del sistema jurídico y la relación democrática que debe caracterizar su horizonte.** El poder constituyente y sus efectos existen: ¿cómo y donde hacer que entren en acción? ¿Cómo puede quedar comprendido el poder constituyente en un dispositivo jurídico?<sup>91</sup> (Negri 2015, 31) (énfasis provisto)

Para lidiar con estas preguntas, Negri se da a la tarea de examinar tres posiciones de la teoría jurídica. Destaco particularmente aquella que considera “el poder constituyente como integrado, constitutivo, coextensivo y sincrónico respecto al derecho constituido” (Negri 2015, 37). Ésta consiste en poner énfasis en el aspecto histórico institucional de un principio o comienzo, cuyo hecho normativo emana de una actividad que se desarrolla a partir del tiempo. Explica Negri, que en esta versión, ejemplificada en el jurista italiano C. Morati, “la constitución jurídica se erige sobre la constitución social” y la última “no es sino la formación de grupos y fuerzas” (Negri 2015, 38). La constitución debe entonces ser interpretada y cambiada a partir de la materialidad y “su elasticidad” se constituye políticamente en la sociedad a partir de distintos compromisos institucionales. La constitución, así vista, es una especie de dinamismo y “movimiento incesante” (Negri 2015, 38). Esta descripción es muy parecida a la idea de de “constitucionalismo viviente” del constitucionalista estadounidense

---

<sup>91</sup> En su libro, Negri examina tres alternativas en las que agrupa tres tipos de exponentes de la teoría jurídica, que aunque no es este el lugar de debatirlos es apropiado mencionarlos: “Tres son entonces las soluciones propuestas: a decir de unos, el poder constituyente es transcendente respecto al sistema del poder constituido, su dinámica es impuesta al sistema desde fuera (Jellinek y Kelsen); a decir de otro grupo de juristas, ese poder es, por el contrario, inmanente, su presencia es íntima, su acción es la de un fundamento (Rawls, Lasalle, Smend, Schmitt, Weber) ; por último, un tercer grupo de juristas considera que la fuente que constituye el poder constituyente no es ni transcendente ni inmanente, sino integrada, coextensiva, sincrónica respecto al sistema constitucional positivo (Mortati, Schmitt, Forsforth) (Negri 2015, 31–38).

Bruce Ackerman (Ackerman 1993; Ackerman 2000; Ackerman 2014; Ackerman 2015) y también a otros tipos de “constitucionalismo vivo” como el expuesto por los profesores Post y Siegal (Post and Siegel 2013). Una buena discusión sería cómo –y si es posible– ubicar estas corrientes constitucionalistas a partir de la teoría arendtiana.

Negri también destaca la lucidez radical de Arendt al señalar el problema que produce el poder constitutivo sobre el poder constituyente, pero según él, luego su institucionalismo la hace retroceder hacia formas institucionales más conservadoras que derrotan su radicalidad. Situemos en primer lugar, las objeciones de Negri a este modelo, algunas de las cuales, sospecho, también serían objeciones de Arendt:

Ahora bien, cuando nos encontramos ante esa durísima figura del juego político como base material de la constitución, ¿dónde queda la cualidad originaria y liberadora del poder constituyente? Por otra parte, ¿ese juego no podría producir, como ha producido, siniestras figuras de poder totalitario? ¿Dónde queda aquí la alusión íntima y continua del poder constituyente a la democracia y a una política que se constituye sobre los escenarios de la potencia de la multitud? ¿Dónde queda su carácter creativo e irresistible? Desde luego, los juristas querían domar esta fiera, pero he aquí que nos encontramos con un animal amaestrado o, peor aún, reducido a comportamientos mecánicos y a la repetición inerte de una base social preconstituida. Transcendente, inmanente o coextensiva, la relación que la ciencia jurídica (y, con arreglo a ésta, el ordenamiento constituido) quiere imponer al poder constituyente opera en el sentido de la neutralización, de la mistificación, esto es, de la atribución de insensatez. (Negri 2015, 38)

Como vemos, Negri es impecable en la crítica a la teoría jurídica porque la ve irreductiblemente abocada a domar al poder de la multitud y por ende, habría siempre una tensión entre constitucionalismo y democracia radical. Obsérvese

también la preocupación con el devenir de una sociedad totalitaria, aspecto que sobre todo Arendt tiene en cuenta, aunque Negri distinguirá entre totalitarismo y el poder de la multitud. Me atrevería a decir que lo mismo diría Arendt, quien precisamente ve el germen totalitario en un mundo en el que la ciudadanía no tiene poder. Pero en cuanto a la tensión derecho (o constitucionalismo, si se ve éste como el poder constituido) y democracia, sabemos que esa tensión está avistada también en Arendt, pues como expliqué en el Capítulo 2, para ella el Derecho está para generar siempre las condiciones de estabilidad de la acción; se trata de una tensión que no se resuelve, sino más bien hay que aceptarla<sup>92</sup>. El mismo Negri, después de todo, parece así aceptarlo aunque solo para acogerlo en busca de propuestas:

¿Y si no hubiera otro camino? ¿Y si la condición del mantenimiento y el desarrollo del ordenamiento jurídico, y en este caso del constitucional, no fuera en realidad más que ésta: eliminar el poder constituyente? (Negri 2015, 38)

En otras palabras, desde el punto de vista del constitucionalismo, Negri ve el mismo problema. El constitucionalismo tradicional no da alternativas al poder constituyente sino que las cierra (Negri 2015, 39) porque se sitúa a partir del paradigma del cierre, desde un paradigma no democrático. Vemos que este

---

<sup>92</sup> Arendt concluye lo siguiente en *Sobre la Revolución*: “Dado que, en toda revolución, el acontecimiento más importante es el acto de fundación, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra. El hecho de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad hayan terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento político –identificándose el primero con el conservadurismo, y habiendo sido monopolizado el segundo por el liberalismo progresista –quizá debe considerarse como síntoma de nuestra pérdida” (Arendt 2013, 368).

argumento coincide con aquel que expone Arendt al discutir los prejuicios platónicos hacia la política y la *polis*. Esto es lo que Negri llama la laicización de lo político (Negri 2015, 40). Aquí se encuentran Negri y Arendt, cuando el primero define el paradigma del poder constituyente, cónsono con lo que Arendt entiende como acción. Así lo explica Negri:

El paradigma del poder constituyente es el de una fuerza que irrumpe, quiebra, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente y toda continuidad posible. El poder constituyente está unido a la idea de democracia como poder absoluto. Así, pues, el de poder constituyente como fuerza impetuosa y expansiva es un concepto vinculado a la preconstitución social de la totalidad democrática. Esta dimensión, preformativa e imaginaria, se enfrenta al constitucionalismo de manera precisa, fuerte y duradera. (Negri 2015, 39)

Cabe señalar que una de las mejores descripciones de Negri sobre los límites de lo jurídico y de cómo la autoridad de éste ha desplazado la pregunta por el poder, como diría Arendt, es cuando describe que el constitucionalismo jurídico pretende siempre servir de referencia basada en la inercia. En ese sentido, los constitucionalistas se han convertido en una especie de meros repetidores de lo jurídico a través de las doctrinas del precedente. Así, siempre desde el pasado (en su peor sentido), cuando la autoridad del Derecho se cuela en un asunto sobre el cómo queremos vivir, se desplaza la posibilidad de la acción. Veo en esta descripción de Negri una crítica maravillosa a esa inercia del precedente jurídico:

La pretensión del constitucionalismo de regular jurídicamente el poder constituyente no es necia solo porque y cuando quiere dividirlo, lo es sobre todo cuando quiere bloquear su temporalidad constitutiva. **El constitucionalismo es una doctrina jurídica que solo conoce el pasado, es una referencia continua al tiempo transcurrido, a las potencias consolidadas y a su**

**inercia**, al espíritu replegado: en cambio, el poder constituyente es siempre tiempo fuerte y futuro. (Negri 2015, 40) (énfasis provisto)

Así pues, Negri propone aceptar la crisis del poder constituyente y en cómo ésta crisis parte de la pretensión de conseguirle fundamento tanto a través de la soberanía (nación, pueblo, etc) -algo que claramente Arendt discute en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013)- como a través del sistema representativo<sup>93</sup>. Para él, es claro que “si en la historia de la democracia y de las constituciones democráticas el dualismo entre poder constituyente y poder constituido nunca ha alcanzado la síntesis, debemos centrarnos precisamente en esa negatividad, en ese vacío de síntesis, para tratar de comprender el poder constituyente” (Negri 2015, 41).

Finalmente, me parece nadie mejor que Negri, ni siquiera Arendt, ha explicitado el problema que representa la idea de la soberanía para el poder constituyente. Son, según él, oponibles:

Estas escaramuzas lógicas, acometidas hasta el borde de la insensatez, constituyen en realidad el contenido de mistificación que la técnica y la ciencia jurídicas se encargan luego de recoger y rearticular en las teorías de la soberanía y de la representación. El poder constituyente –de esta suerte limitado y sometido a fines- queda entonces retenido entre los procedimientos jerárquicos de su producción sucesiva y de la representación, para ser reconstruido conceptualmente no como causa, sino como resultado del sistema. La balanza del fundamento queda así invertida: la soberanía como *suprema potestas* es reclamada y reconstruida como fundamento. Pero es un fundamento opuesto al poder constituyente, es un vértice mientras que el poder constituyente es una base; es una finalidad consumada mientras que el poder constituyente no tiene finalidad; es un tiempo y un espacio limitado y fijado, mientras que el poder constituyente es pluralidad

---

<sup>93</sup> Para Negri la crisis del poder constituyente es tanto frente al poder constituido como en cuanto al concepto de soberanía y el de representación que lo desvirtúa y lo despotencia. Sobre esto dirá Negri: “El poder constituyente –dicen y decretan- sólo puede ser cualificado como extraordinario –en el tiempo- y –en el espacio-, solo puede quedar fijado a una determinación singular ¡un hecho normativo preexistente o una constitución material que se desarrolla coextensivamente! Pero todo esto es absurdo: ¿cómo puede un hecho normativo consuetudinario hacer justicia a la innovación? ¿Cómo puede una ‘clase política’ preconstituida ser el garante de una nueva constitución?” (Negri 2015, 42)



multidireccional de tiempos y de espacios; es constitución formal agarrotada mientras que el poder constituyente es un procedimiento absoluto. En definitiva, todo opone el poder constituyente a la soberanía; también, por último, el carácter absoluto al que ambas categorías aspiran: el carácter absoluto de la soberanía es un concepto totalitario, mientras que el carácter absoluto<sup>94</sup> del poder constituyente es el del gobierno democrático. (Negri 2015, 43)

En fin que, el pensamiento jurídico quiere, al decir de Negri, cerrar las posibilidades del poder constituyente, por lo que él propone mantenerlo abierto y rescatar el poder constituyente “como matriz del pensamiento y de la práctica democrática” (Negri 2015, 44). Y afirma Negri que nadie comprendió esto tan bien como Hannah Arendt a partir de su principio de libertad:

[P]recisamente en torno a ese concepto Arendt –no aceptando la tradición- innova profundamente en la ciencia política...¿Pero en qué se torna esa libertad? Se torna en espacio público, constitución de una relación comunicativa, de sus condiciones de posibilidad y por ende de su potencia. Es *polis*. La libertad es un comienzo que plantea sus propias condiciones. El derecho de comunidad domina sobre todos los demás<sup>95</sup>, sobre el derecho a la vida sobre las especificaciones mismas del derecho a la propiedad, de tal suerte que es a la vez principio constituyente y constituido. ‘La independencia es la fundación de un cuerpo político nuevo’: esto significa ‘ser libres’. La libertad no se reduce, es posterior a la liberación: la libertad es ser –ya- libres, es constitución política, es procedimiento absoluto....La radicalidad del principio constituyente es absoluta. Viene del vacío y lo constituye todo. Así, pues, no es casual que, llegado este punto, Hannah Arendt tome precauciones y, a través de un ejercicio fenomenológico tan rico como feroz, se apreste a demoler todo contenido heterónimo (y, en este caso, social) del espacio público, de su proceso constitutivo así como a los actores constituyentes. Lo calamitoso reside para Arendt en presuponer lo social respecto al acontecimiento constitutivo y en caracterizar lo social como una cuestión política

---

<sup>94</sup> Acota Negri que ‘carácter absoluto’ no es equivalente a ‘totalitarismo’. El no estar vinculado al contractualismo liberal, explica, no implica estar del lado del totalitarismo, ecuación que entiende es “tradición del pensamiento moderno que presume de cimentar los derechos humanos sobre el contractualismo” y que describe como reductiva y mistificadora. (Negri 2015, 62)

<sup>95</sup> No es de extrañarse, visto así, que Arendt elabore en este sentido un meta derecho: el *derecho a tener derechos*, es decir, a pertenecer a una comunidad política. Esto se verá en el Capítulo 6.

preconstituida. Y ello no solo por razones históricas. (Negri 2015, 45-46)

Aquí vemos incluso en un teórico radical como Negri, que la crítica que se le hace a Arendt respecto a su comentario crítico sobre la predominancia de lo social y de la pobreza en la Revolución Francesa, es a menudo sobresimplificada. Negri lo ve con claridad y señala que está de acuerdo con ella en que la razón es más profunda. Para él, la cuestión del espacio público es lo que permite la “palingénesis revolucionaria”, y el que tal cosa como la búsqueda de la felicidad pueda ser posible. Se trata de un asunto ontológico y por eso, el concepto del poder constituyente es tan importante porque se trata del “carácter radical de fundamento del ser político” (Negri 2015, 46) Y esto, dice Negri, es lo mejor que elabora Arendt en su teoría. Para Arendt quedó claro que el poder constituyente:

[E]n la medida en que constituye lo político desde la nada, es un principio expansivo, no tiene nada que conceder ni al resentimiento ni a la resistencia, no es egoísta sino supremamente generoso, no es necesidad sino deseo. La denuncia de la ‘cuestión social va de la mano de una concepción sobreabundante y expansiva de la institucionalidad ontológica de la democracia política: en todas sus formas, de la *polis* griega a la ciudad renacentista, de las asambleas estadounidenses a los consejos obreros revolucionarios de 1919 y 1956. (Negri 2015, 46-47)

Aunque Negri luego traza una crítica a Arendt que tiene que ver con su necesidad de ejemplificar histórica y pragmáticamente su teoría en el ejemplo de la Revolución Americana<sup>96</sup> -pecando de institucionalizarse y de no sostener la radicalidad de su principio del poder constituyente-<sup>97</sup> lo cierto es que Negri

---

<sup>96</sup> También cuestiona la categorización que hace de la Revolución francesa: “no es cierto que en la Revolución Francesa lo político esté subordinado a lo social: lo social está constituido por lo político y ahí radica su superioridad” (Negri 2015, 50).

<sup>97</sup> “Arendt ataca con una determinación feroz la categoría de ‘la piedad’ y de ‘la compasión como funciones devastadoras de la formación de la ideología de la ‘cuestión social’; contrapone el deseo

abraza la teoría de Arendt del poder constituyente. Negri cataloga la obra de Arendt como una “especie de luxemburguismo democrático, espontanista y consejista” (Negri 2015, 46-47). Estoy de acuerdo con él al así describirla. De hecho, Arendt cuenta en su obra con un ensayo elogioso a Rosa Luxemburgo (Arendt 1983) y en *Sobre la Revolución* expone lo pertinente de la crítica de Luxemburgo al sistema de partidos precisamente en contraposición a las ventajas del tipo de democracia directa, proveniente de los consejos y las asambleas ciudadanas (Arendt 2013, 437). Pero respecto a la Revolución Americana, si bien es cierto que ésta la idealiza, en su obra posterior puede verse que se aleja de esta noción inicial y asume, por el contrario, críticas al desarrollo de lo que vio como el origen de la república estadounidense (Arendt 2015a; Arendt 2013, 361-364-388).

#### 4.1.2 *El poder constituido: ¿de dónde sale la obligación de obedecerlo?*

¿Implica el anterior cuestionamiento que no haya un orden constitucional que la comunidad política deba seguir?. La respuesta es obviamente en la negativa. Como hemos insistido, para Arendt, ese orden constitucional es el que ofrece no solo la estabilidad necesaria para que la comunidad política se sostenga sino, y quizás más importante, los entendidos de igualdad necesarios para que realmente pueda haber una comunidad política entre iguales que conforman una pluralidad de diferencias. Por eso es tan cuestionable para ella la idea de que el

---

a la compasión; la razón al corazón; la paciencia al terror; la verdad a la dramaturgia; la fundación a la liberación: hasta aquí se posiciona a favor de la radicalidad ontológica del principio constituyente; pero no sostiene su tensión, que debería llevarla a preservar el espacio político como terreno de libertad y como horizonte de deseo....Arendt quiere la emancipación política y considera que ésta es el signo característico de la revolución americana” (Negri 2015, 47-48). El querer ajustar ese proceso del poder constituyente, un proceso para Negri, histórico y continuo, con lo dispuesto en la Constitución Americana a partir de lo que llama una “serie de banalidades”, es como mínimo para Negri, “más propia de una neófita que de una filósofa heideggeriana” (Negri 2015, 48).

Derecho o la ley se sostenga como un mero orden inalterable o la tradición judeo-cristiana que ve en el Derecho la encarnación de mandatos u órdenes. Lejos de eso, el ordenamiento legal que alberga a la comunidad política establece los vínculos entre esa comunidad y esos vínculos son horizontales y no verticales, permiten pues, reconocer la igualdad en los otros y otras para ejercer el poder igualitariamente. Esos vínculos se sostienen en la medida en que sean legítimos y su validez descansa en el acuerdo y mientras dure ese acuerdo, será legítimo. Eso a su vez, tiene dos implicaciones: (1) que como todo acuerdo, está sujeto a cambio; y (2) que allí donde se asiente, se tiene que poder disentir.

Así pues, la pregunta relevante para acercarnos al poder constituido no es pues qué obligación moral tenemos de obedecerlo. No se trata de una obligación moral de un ciudadano de obedecer las leyes a partir de la obediencia *a sí mismo* sino que para ella el andamiaje legal supone un asentimiento frente a los otros; se trata de una relación de asentimiento horizontal y no vertical. Pero, y esta es la clave: asentir horizontalmente se trata de siempre tener la oportunidad de disentir. El consentimiento puede legitimarse desde una de estas formas: (1) interpretarse a la luz de una fuerza exógena, es decir, como el derecho natural a partir de la idea de Dios que las leyes provienen de un mandato **exógeno** a la comunidad política (de un orden divino o de orden secular); (2) de una noción del sujeto político que contractualmente abandona sus derechos y los delega en el Estado de manera vertical; es decir, la idea del contrato social hobbesiana; y finalmente (3) la idea de un contrato social originado a partir de un contrato de cada uno de los miembros individuales de la sociedad con sus pares, con los otros para gobernarse *en relación*. En esta última versión se acoge un modelo

horizontal del contrato social. Para ella, "este contrato limita el poder de cada individuo miembro pero deja intacto el poder de la sociedad; la sociedad entonces establece el gobierno 'sobre la simple base de un contrato original entre individuos independientes'" (Arendt 2015b, 67).

Es en esa noción de reciprocidad de cada miembro con sus conciudadanos donde Arendt dice que radica el consenso del momento constitucional fundacional y ese consentimiento o ese asentamiento no puede derivarse de una fuerza exógena sino de una fuerza que es *dialéctica* entre la sociedad. De manera que la sociedad y cada uno de sus miembros, particularmente las minorías, no está necesariamente atada siempre las decisiones mayoritarias sino que tienen oportunidad para disentir. Es ahí donde se coloca la importancia de la desobediencia. La desobediencia es pues un mecanismo para persuadir al resto de los conciudadanos de un cambio en la *polis*. Arendt deriva esta concepción de Montesquieu al igual que lo hace en otras de sus trabajos como en la obra *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007).

El asentimiento y el derecho a disentir se han convertido en los principios inspiradores y organizadores de la acción que han enseñado a los habitantes de este continente el "arte de asociarse juntos" del que proceden estas asociaciones voluntarias cuyo papel fue Tocqueville el primero en advertir, con sorpresa admiración y algún recelo; las consideraba la fuerza peculiar del sistema político americano. (Arendt 2015b, 73)

Cabe señalar que por razones obvias ese poder de disentir se asienta en la teoría política y no en la teoría jurídica puesto que hablar de "un derecho a la desobediencia civil" no solo es un contrasentido sino que presume que la capacidad de actuar se supedita a la autoridad del derecho. Como hemos visto, para Arendt, poder y autoridad no son lo mismo, antes bien, es la acción la que

es el elemento ontológico del ser humano. Esto lo explica diáfananamente en su ensayo “Desobediencia Civil”:

Aunque la desobediencia civil es compatible con el *espíritu* de las leyes americanas, parecen prohibitivas las dificultades para incorporarla al sistema legal norteamericano y justificarla sobre bases puramente legales. Pero tales dificultades son consecuencia de la naturaleza de la ley en general no del espíritu especial del sistema legal americano. Es obvio que "la ley no puede justificar la transgresión de la ley" aunque esta violación está encaminada a impedir la violación de otra ley. Cuestión muy diferente es la de ver si no sería posible hallar una hornacina autorizada para la desobediencia civil en nuestras instituciones de gobierno. Este enfoque político ha sido intensamente marcado por la reciente negativa del Tribunal Supremo a juzgar casos de oposición a actos "ilegales y anticonstitucionales" del Gobierno relativos a la guerra de Vietnam porque el Tribunal halló que tales casos suponían la intervención de la llamada "doctrina de la cuestión política", según la cual ciertos actos de las otras ramas del gobierno, el Ejecutivo y el Legislativo, "no son revisables en los tribunales". (Arendt 2015b, 77)

Arendt critica esta doctrina constitucional de la cuestión política al directamente señalar: “la doctrina de la cuestión política es la brecha por la cual el principio de la soberanía y la doctrina de la razón de Estado se filtran en un sistema que, en principio, lo niega” (Arendt 2015b, 77). Y con eso concluye críticamente que el Tribunal Supremo es incapaz de hacer cumplir sentencias que afectan la soberanía de los Estados (Arendt 2015b, 78). Concluye, pues, que:

El establecimiento de la desobediencia civil entre nuestras instituciones políticas puede ser el remedio posible para el último fracaso de la revisión judicial. El primer paso consistiría en conseguir para las minorías de desobedientes civiles el mismo reconocimiento que se otorga a numerosos grupos de presión que, a través de sus representantes –esto es, de cabilderos registrados-, pueden influir y “auxiliar” al Congreso por medio de la persuasión, de la opinión cualificada y del número de sus electores. Estas minorías de opinión serían entonces capaces de establecerse, como un poder “no solo visto desde el exterior” durante las manifestaciones y otras dramatizaciones de sus puntos de vista,

sino siempre presente y reconocido en los asuntos cotidianos de gobierno. (Arendt 2015b, 78)

#### **4.2 La autoridad del poder judicial**

Lo próximo será entonces, una vez identificamos sus acercamientos al constitucionalismo, ubicar el rol del poder judicial en éste. Comencemos por recordar la distinción básica entre autoridad y poder (Goldoni and McCorkindale 2012a, 126). La autoridad, en contraposición al poder, va vinculada al sujeto o a la institución que la ejerce, a la que se le ha legitimado para que sus pronunciamientos tengan autoridad. Su pronunciamiento se acepta como objetivamente válido. Además, la autoridad no necesita de persuasión frente a otro pues se ejerce desde un lugar diferenciado, superior. Como bien acotan Goldoni y McCorkindale “[t]he ‘hallmark [of authority],’ as she [Arendt] saw it, ‘is unquestioning recognition by those who are asked to obey; neither coercion nor persuasion is needed’” (Goldoni y McCorkindale 2012b, 120).

Según discutido, en el poder hay persuasión entre iguales, hay argumentación, convencimiento dialéctico. En el poder, como ha dicho Arendt, se ejerce una fuerza horizontal carente de autoridad que esté por encima pues se presume la igualdad de quienes coinciden en es espacio en que se ejerce. Cuando existe autoridad se desplaza la pregunta por el poder, ni siquiera se plantea. Es precisamente cuando no se descansa en la autoridad “cuando se plantea el problema del poder” (Arendt 2011, 177). Y el colapso de autoridad y poder es para Arendt problemático. Así lo explican Goldoni y McCorkindale al describir el tema de la autoridad y el poder en una institución como el Tribunal Supremo según Arendt:

What she saw as characteristic of this institution was its being the seat of authority, and neither the *locus* of power (the people) nor the source of law (the written Constitution). In order to understand the nature and the scope of the Supreme Court (at least as Arendt saw it), allow us to consider this assumption a little more carefully. (Goldoni and McCorkindale 2012a, 119)

Así que el poder judicial, los tribunales y particularmente la Corte Suprema, ha sido investida de autoridad. Este planteamiento coincide claramente con otros trabajos que he hecho desde la perspectiva teórico-social del Derecho y de la mano del sociólogo francés Pierre Bourdieu (Fontanez-Torres 2014). Él describe atinadamente en su ensayo “La Fuerza del Derecho” (Bourdieu 2000), la forma que toma esa autoridad: los jueces son, dice, quienes emiten “la palabra autorizada” en el campo jurídico:

A diferencia del insulto proferido por un simple particular que, en tanto que discurso privado, *idios logos*, no compromete sino a su autor y no tiene apenas eficacia simbólica, la sentencia del juez, que termina los conflictos o las negociaciones a propósito de las cosas y de las personas proclamando públicamente en última instancia lo que ellas son verdaderamente, pertenece a la clase de actos de nominación o de instauración y representa la forma por excelencia de **la palabra autorizada**, de la palabra pública, oficial que se enuncia en nombre de todos y enfrente de todos....estos enunciados performativos son actos mágicos que tienen éxito porque tienen la capacidad de hacerse reconocer universalmente, por lo tanto, de obtener que nada pueda negar o ignorar el punto de vista, la visión, que imponen. (Bourdieu 2000, 196–97) (énfasis provisto)

Los jueces y juezas, al ejercer su autoridad, establecen una idea particular de la verdad que nace, no producto de la argumentación o de la acción entre **iguales**, sino que es “verdad” en tanto fue emitida por una institución dotada de autoridad y desde una posición superior. Recordemos que el experto del Derecho, en este caso el Juez o la Jueza, para mantener su autoridad requiere de



una distinción, de una desigualdad, porque como bien explica Birulés, en la autoridad de las instituciones se “incorpora la desigualdad y la distinción” (Birulés 2007, 129). Por lo que a partir ahí no hay margen para contiendas o para la “deliberación” con el otro y la otra, pues la autoridad solo depende de que se crea en ella, de que sea legitimada por quienes están bajo su manto. Esa “verdad” que dicta en última instancia el Tribunal, pues, no está sujeta a la persuasión entre iguales: “truth cannot be the object of persuasion” (Arendt 2000, 495).

En ese sentido, en el Poder Judicial no hay poder en el sentido arendtiano; hay autoridad. Y Arendt está de acuerdo en colocación de la autoridad en esa institución. El problema no es delegar la autoridad porque como vimos, para Arendt, la autoridad es necesaria. El asunto es que la autoridad debe estar ahí para garantizar las condiciones para el ejercicio político, para que actuar sea posible. Como Ronell señala:

Arendt [...] points to the judiciary as a place for renewing foundational acts and vitalizing democracy beyond its representative pitfalls (which relegates democracy to professional politicians, carrying it away from the *demos*). (Ronell 2012, 47-48)

La dificultad está entonces en qué asuntos deben atenderse a partir de la autoridad y qué asuntos deben estar en la arena política; la primera no debería colonizar la segunda ocultando el poder detrás del ejercicio de la autoridad. En otras palabras, para evitar que la autoridad del Derecho derrote lo político, habría que estar atentas a qué asuntos deben o debieron estar sujetos a argumentación y a la persuasión, pero que a través de la autoridad jurídica se instauran como verdades autoevidentes. Hay asuntos, nos dice Arendt, que son parte de las relaciones entre el mundo, y que al formar parte del quehacer

humano son esencialmente relativos, y sin embargo, se imponen estándares absolutos al concebirllos como pre estipulados cuando debieron estar sujetos a la política (Arendt 2000, 495).

Al describir las características que los fundadores de la República Americana instauraron en el Tribunal Supremo, Arendt resalta dos aspectos: la carencia de poder (en el sentido arendtiano) y su permanencia. Ambas características coinciden con su concepción de autoridad. Goldoni y McCorkindale explican al detalle:

Taking Federalist number 78 as the basis for the claim that power and authority were kept separate by the Founding Fathers (“[T]he majesty of national authority must be manifested through the medium of the courts of justice” because the judiciary branch, possessing “neither Force or Will but merely judgment... was beyond comparison the weakest of the three departments of power”), Arendt emphasised two features of the Supreme Court which bound it to the latter. “Institutionally”, she said, “it is [i] lack of power, combined with [ii] permanence of office, which signals that the true seat of authority in the American Republic is the Supreme Court”. ...

The first –lack of power—speaks to the difficulty of producing in a constitutional court those matters which Arendt saw as being the two conditions of power: a space of appearance, and a common world. (Goldoni and McCorkindale 2012a, 122)

Cuando Arendt señala que en la Corte no radica el poder está insistiendo en que el poder se ejerce entre muchos, en el mundo común, en la aparición con y frente a los otros y las otras; el poder se ejerce en concierto, solo así se actúa por lo que una institución con estructura piramidal no puede actuar pues la acción requiere igualdad. Lo que hace la Corte es dictaminar a partir de su autoridad.

El ejercicio de autoridad de la Corte, además, tiene que ser cónsono con el acto fundacional y lo que el poder judicial debe interpretar es el alcance de la tradición (en el sentido arendtiano), de los valores políticos que dieron lugar a la comunidad constituida. Así lo explican Goldoni y McCorkindale:

In America [...] the seat of authority was *not* a political institution but a legal one. Judicial control of executive and legislative power drew its authority not from the political act of foundation, but rather from that which was founded: from the written document of the Constitution. As such, the role of the Court was neither to deliberate nor to advise, but rather to *interpret* that document. If the Roman Senate sat as the (fictional) personification and institutionalization of a *constituent* power, the very embodiment of action, the Court sat as the (fictional) personification of the Constitution itself. (Goldoni and McCorkindale 2012b, 121)

Aunque en esencia estoy de acuerdo con su descripción, me parece que hay que hacer una precisión importante. Arendt sí menciona que la función del Tribunal es ser intérprete pero hay que precisar que en su teoría política, ésta conscientemente no ubica la fuente de autoridad en el “documento constitucional”. La autoridad romana para ella emana del acto político fundacional y ese precisamente es el señalamiento –acaso deficiencia– que Arendt le ve al constitucionalismo norteamericano, el desplazamiento hacia una autoridad asépticamente jurídica y desligada de la teoría política. Esto, no porque quiera desplazar la autoridad del Tribunal Supremo y regresarla a la del Senado, como en el caso del Senado Romano, sino porque, esa interpretación que debe hacer el Supremo es una interpretación viva, que amplíe los cimientos del acto fundacional. Recordemos aquí la frase de Woodrow Wilson que Arendt acogió para decir que el Tribunal Supremo debe ser “una especie de Asamblea Constitucional en sesión permanente” (Arendt 2013, 329).

Una pregunta medular sería qué teoría jurídica de interpretación o adjudicación judicial es cónsona con este entendido teórico-político. En lo que sigue planteo que ni el Originalismo ni el Formalismo Jurídico podrían ser cónsonos con la concepción arendtiana del poder judicial y mucho menos de su concepción de la política.

Para empezar, es importante recordar aquí que la autoridad que propone Arendt no ubica ni en una entidad exógena a la comunidad política (ni divina ni secular), ni en el texto inerte de la Constitución. La autoridad está en el acto político que fundó a una comunidad política en particular y lo que le corresponde a los jueces y juezas que pronuncian la máxima interpretación constitucional y que según la teoría de Arendt, “sesionan permanentemente”, es ampliar sus cimientos y los objetivos que le dieron origen. Esa autoridad se ejerce en el sentido político y no meramente jurídico, aunque sus pronunciamientos materialicen una autoridad jurídica. De hecho, la legitimidad de la autoridad del Tribunal, en última instancia, depende de que ésta se ejerza a partir de ese sentido político, de lo contrario podría perder su reconocimiento como autoridad. La falta de reconocimiento del poder judicial como autoridad, recordemos, implica el desvanecimiento de la obligatoriedad que llevan impresos sus pronunciamientos. Esto puesto que el reconocimiento incuestionable de sus determinaciones va atado a ese momento fundacional:

[t]he unquestioning recognition which was given to the Court (the very hallmark of Arendt’s conception of authority) was unquestioned *only in so far* as that branch could be seen to to interpret that moment [the founding moment] anew.(Goldoni and McCorkindale 2012b, 131)

A partir de esto veamos el Originalismo Jurídico según fue definido en el capítulo anterior. Como vimos, se trata de una corriente de teoría jurídica constitucional relativamente reciente y que ha ido ganando adeptos particularmente en los Estados Unidos. Robert Post y Reva Siegel, dos constitucionalistas norteamericanos que han debatido profusamente sobre la interpretación constitucional en los Estados Unidos, explican el Originalismo desde el punto de vista de su propuesta de constitucionalismo democrático (Post and Siegel 2013). El primer rasgo de esta teoría de interpretación constitucional es que sus proponentes, entre ellos dos jueces del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, Antonin Scalia (recientemente fallecido) y Clarence Thomas, plantean que “la Constitución debe ser leída de tal forma que el derecho y la política estén separados” (Post and Siegel 2013, 36). El contexto que da lugar a esta teoría es importante puesto que como explican Post y Siegel, ésta tiene lugar como parte de un movimiento conservador en los Estados Unidos que presentó esta metodología “para atacar las decisiones y los precedentes liberales de la era de la Corte Warren” (Post and Siegel 2013, 36). Así, para distanciarse de fallos judiciales considerados progresistas como el fallo de *Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954), que declaró inconstitucional la segregación racial en las escuelas, los proponentes del Originalismo “intentaron en cambio desacreditar los precedentes liberales argumentando que su texto y su significado original eran las únicas formas legítimas de realizar la interpretación constitucional” (Post and Siegel 2013, 36–37).

La propuesta es la siguiente: “el principal propósito de la Constitución [es] *atar* la toma de decisiones judiciales al significado creado en momentos

concretos y específicos de elaboración constitucional, tal como la fundación en 1789 o la ratificación de la enmienda decimocuarta en 1868” (Post and Siegel 2013, 37) (cursitas en el original). Estos autores, además, resumen las justificaciones para una teoría del Originalismo en tres, a saber, (1) que el Originalismo provee para una teoría de la “intención original” que mantenga al Derecho Constitucional fuera de la política y solo bajo el dominio del Derecho; (2) que se trata de una teoría que protege la autoridad democrática, es decir, el *rule of law* producto de la soberanía que parte del pueblo (un gobierno de ley en el sentido que discutimos en el Capítulo 2); y (3) que el Originalismo garantiza la preservación de la Constitución como un documento fijo, inalterable y con un significado legal vinculante (Post and Siegel 2006, 552-54)<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> “Meese offered three reasons why a jurisprudence of originalism would be desirable. First, “a jurisprudence of original intention” would preserve constitutional law from politicization. By seeking to judge policies in light of principles, rather than remould principles in light of policies, the Court could avoid both the charge of incoherence and the charge of being either too conservative or too liberal. A jurisprudence seriously aimed at the explication of original intention would produce defensible principles of government that would not be tainted by ideological predilection. By offering a method of interpretation that maintains “fidelity” to the Constitution itself, a jurisprudence of originalism would allow courts to remain neutral with respect to ongoing political disputes. Originalism would enable constitutional interpreters to transcend mere politics and rise above partisan squabbles, preserving the Constitution as a domain of law distinct from politics. Second, a jurisprudence of originalism would protect democratic authority. Constitutions, argued Meese, confer democratic legitimacy by formally expressing the consent of the people to the government’s exercises of authority. Thus, in a democracy or a republic . . . a constitution becomes a social contract by which the people agree to be bound by laws which are made pursuant to and in accord with the Constitution’s commands. In such a system, the Constitution may become, as it is in the United States, the principle bulwark of the government’s legitimacy. By enforcing a constitutional provision “according to its plain words as originally understood,” a judge expresses the “will of the enduring and fundamental democratic majority that ratified the constitutional provision at issue.” Judicial review, if “guided by text and original meaning, . . . validates the consent of the governed,” thereby expressing “a deeply rooted commitment to the idea of democracy.” Third, originalism would preserve the American Constitution as “a document of fixed and legally binding meaning.” The fundamental purpose of the Constitution “is to prevent passing fads and passions in the body politic from overriding fundamental values and principles.” To interpret the Constitution in a manner that departs from a “jurisprudence of original intention” would undermine “the permanence of the Constitution.” Meese believed that a problem arises . . . when the courts do not feel bound by the original intention of a constitutional provision. In such instances courts may sometimes be tempted to add or subtract from the written Constitution. In doing this, judges occasionally justify what they have done by acting as though we have some

Así, lecturas originalistas han justificado la negación de derechos de las mujeres sobre su cuerpo o en contra de las políticas de acción afirmativa amparándose en que en los momentos de fundación constitucional no contemplaron ciertos asuntos raciales o de género. Post y Siegel ofrecen algunos de estos ejemplos en su defensa de una teoría de “constitucionalismo democrático”<sup>99</sup> (Post and Siegel 2013). Además de cuestionar las premisas del Originalismo, Post y Siegel cuestionan sus verdaderas intenciones y presentan argumentos de por qué, lejos de ser esta una teoría de la interpretación constitucional “neutral”, se trata de una teoría que establece una lectura sustantiva en particular, en este caso una conservadora (Post and Siegel 2013, 37-41). Pero más que demostrar el instrumentalismo conservador de los originalistas, lo que me parece más importante es cuestionar esta propuesta de método de interpretación a la luz de la teoría política de Arendt.

En primer lugar, la justificación del Originalismo a partir de una neutralidad que dice no impregnar las decisiones con valores específicos es problemática. No solo desde el punto de vista de lo falaz de esa neutralidad, sino

---

extra-constitutional tradition where doctrine and meaning have no fixed written source and hence, can be easily changed over time by judicial fiat.” Post, Robert and Siegel, Reva. 2006. “Originalism as a Political Practice: The Right’s Living Constitution”. *Fordham Law Review* 75: 552-554.

<sup>99</sup> En la Introducción al libro *Constitucionalismo Democrático*, Leonardo García Jaramillo describe algunos rasgos del constitucionalismo democrático como sigue: “El constitucionalismo democrático, como su antecesor, el constitucionalismo popular, es una concepción general o una idea amplia que se realiza en el libro desde la capacidad que deben tener las altas cortes para reflejar incorporar en sus fallos las perspectivas constitucionales de diversos organismos democráticos con el objetivo de configurar de manera con el significado de derecho constitucional mediante el diálogo constructivo. Al constitucionalismo democrático no sólo le interesa cuestionar que los tribunales encargados de los asuntos constitucionales se haya atribuido ciertas facultades que originalmente no les fueron conferidas; también le interesa proponer un tipo de error judicial que, si bien este orientado por el progresismo con siga sobre todo consciente de que el significado de la Constitución y en general derecho constitucional se configura a partir de las interacciones con el pueblo y no sólo entre los magistrados”. García Jaramillo, Leonardo. 2013. Introducción para *Constitucionalismo Democrático: Para una reconciliación entre Constitución y pueblo*, 12. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

porque en una propuesta como la propuesta del republicanismo arendtiano, que además, guarda en sus entrañas la idea de una democracia radical, la interpretación constitucional no es ni puede ser neutral. En todo caso, hay unos valores ético-políticos específicos que su teoría política persigue: la libertad a través de la acción, la igualdad en el terreno de la *polis* para poder ejercerla, la pluralidad como elemento central del mundo en común, para decir los más importantes. Así que le correspondería al poder judicial velar por esos valores. En otras palabras, no se trata de avalar cualquier orden constitucional según una interpretación textualista del documento constitucional sino a partir de los valores ético-políticos impregnados. La justificación de una separación del Derecho Constitucional de la teoría política y solo bajo el palio “del dominio jurídico” originalista, aún cuando pueda probarse que es imposible, tampoco sería deseable.

Por eso, estoy de acuerdo con Post y Siegel quienes, en defensa del “constitucionalismo democrático” exponen que “[a]doptar un método interpretativo general no puede sustituir una perspectiva constitucional sustantiva, y en algunas circunstancias puede incluso obstaculizar su expresión” (Post and Siegel 2013, 41). Lo que el Originalismo promueve es una concepción conservadora y estática de la Constitución. La consecuencia es que a través de la autoridad judicial podría ocultarse el poder. Vale aquí recordar lo que Arendt planteaba y que expusimos en el Capítulo 3: allí donde está la autoridad la pregunta por el poder no existe. Como consecuencia, en una concepción textualista y originalista de la Constitución se promueve que se disipe el poder de la ciudadanía y que la vida en común se mantenga inalterable sin que sea posible



la acción. Por el contrario, una teoría política como la de Arendt, requeriría un ejercicio de esta autoridad constitucional que logre una interpretación que amplíe valores como la pluralidad, la acción y concierto de los ciudadanos al ejercer poder, es decir, su noción de libertad. La autoridad que ejercen los jueces y juezas, al interpretar la Constitución, en todo caso, debe tener el propósito de darle estabilidad al espacio político pero eso necesariamente implica no derrotarlo.

Lo mismo podríamos decir del Formalismo Jurídico, otra teoría interpretativa y de adjudicación que ganó terreno al comienzo del siglo pasado y que todavía se discute prominentemente (Atienza 2010, 278). El Formalismo Jurídico, podría parecer cónsono con el lugar que tiene el poder judicial y su autoridad en el constitucionalismo estadounidense, algo que como vimos Arendt parece celebrar. Esta teoría de adjudicación judicial, establece una función para los jueces que lejos de interpretar la Constitución a partir de los valores ético-políticos que encarna, asume una idea limitada de lo que sería la interpretación jurídica. Manuel Atienza identifica algunas las premisas y justificaciones del Formalismo Jurídico, a saber: (1) la idea de que el Derecho es un sistema completo y coherente capaz de una respuesta correcta; (2) el planteamiento de que solo los legisladores y no los tribunales pueden crear Derecho; (3) defiende que el Derecho tiene o debería tener un carácter estático; (4) asume que el “verdadero Derecho” consiste en reglas y en recopilaciones jurisprudenciales; (5) plantea que mientras más general el Derecho y mientras más abstracción mejor es; (6) establece que los conceptos jurídicos tienen una lógica interna para llegar a soluciones sin necesidad de acudir a “elementos extrajurídicos” de tipo moral;

(7) adopta el silogismo subjuntivo; (8) tiende a la certeza y predecibilidad como máximos ideales jurídicos; (9) acoge la interpretación como una operación cognoscitiva que permite describir el significado objetivo de un texto por lo que no hay espacio para la discrecionalidad; (10) el Formalismo no se adecúa a una sociedad en transformación; y (11) el Derecho es un fin en sí mismo y prescinde de funciones sociales por lo que puede aislarse de la política (Atienza 2010, 278-79).

Como vemos, aquí también se parte de la idea de una distinción entre Derecho y Política que cataloga la autoridad del poder judicial como una legal y no política. Esta autoridad, según el Formalismo -al igual que el Originalismo- descarta la necesidad de mirar la tradición constitucional como un proceso continuo de ampliación o transformación. En cambio, adopta una interpretación mecánica a partir de un pasado o de un textualismo que no da cuenta de los valores que estuvieron en juego en el acto fundacional. Como bien dice Atienza, en esta corriente, el Derecho es un fin en sí mismo y no es, como diría Arendt, una pared que enmarca y está en función de la actividad política de la *polis*.

Así, por ejemplo, una de las variantes del Formalismo Jurídico, el formalismo jurisprudencial, propone un quehacer judicial en que el objetivo sea la mera aplicación del precedente que se creó mediante una opinión previa. Por supuesto, los precedentes forman parte de la autoridad romana en el sentido en que la Arendt la reseña y en el sentido en que el poder judicial la asumiría bajo esa concepción. Así lo deja claro Arendt: “[t]hus precedents, the deeds of the ancestors and the usage that grew out of them, were always binding” (Arendt 2000, 448). Arendt incluso ofrece varios ejemplos del uso del precedente

provenientes del derecho romano como el “*usus e auctoritas* as used in Roman Law for property rights which come from usage” (Arendt 2000a, 488 nota 37). No obstante, acoger los precedentes no implica limitar el análisis jurídico a la aplicación mecánica de éstos y atar la discreción del poder judicial a la aplicación automática de pronunciamientos que se hicieron en un momento y circunstancias otras, sin que esté presente un proceso analítico de lo que persigue la comunidad política y sobre cómo debe atenderse a la luz de los principios fundamentales que guiaron su fundación<sup>100</sup>. Esto convertiría a los jueces y juezas en meros “repetidores jurídicos” dejando fuera un proceso analítico que ponga sobre la mesa las circunstancias, valores, premisas del proceso constitutivo o fundacional de manera tal que se amplíe y potencie el poder de los ciudadanos, por ejemplo, a partir de parámetros de igualdad que no necesariamente estaban presentes en el pasado cuando se fundó la comunidad política. En este sentido, el Formalismo, coloca a los jueces como operadores que meramente aplican el pasado (en el sentido cronológico), confundiendo así pasado con tradición (en el sentido arendtiano), cosa que Arendt alertó que tergiversaba e incluso desaparecía la autoridad.

#### ***4.3 Algunos acercamientos de Arendt al Derecho como acto constitucional***

Finalmente, en esta sección expongo algunos cuestionamientos o precisiones que académicos constitucionalistas han elaborado recientemente sobre el constitucionalismo arendtiano. Emiliós Christodoulidis y Andrew Schaap pasan revista sobre la concepción constitucional de Arendt mediante un acercamiento crítico que a la vez pone en tela de juicio la separación que hace

---

<sup>100</sup> Ésta, como veremos más adelante en este mismo capítulo, es una de las críticas principales de Arendt a los jueces en el juicio de Eichmann.

entre lo social y lo político (Christodoulidis and Schaap 2012). Arendt, argumentan ellos, falla en contraponer *libertad* contra *necesidad*, al ubicar la primera en el ámbito político y la segunda como parte de lo que define como el ámbito privado y se preguntan qué implica esto para su teoría constitucional, y particularmente para aquellos y aquellas que no han logrado satisfacer sus necesidades básicas, es decir, los pobres (Christodoulidis and Schaap 2012, 102). Para ellos, la distinción que hace Arendt entre lo social y lo político “domestica el agonismo que ella valora” y lo vacía de su potencial (Christodoulidis and Schaap 2012, 108).

Por un lado, Christodoulidis y Schaap están claros de que para Arendt la liberación del dominio de las necesidades es pre-condición de la participación en el espacio político (Christodoulidis and Schaap 2012, 108). De hecho, Arendt celebra ese poder constituyente:

In contrast to her characterization of the necessity, hierarchy, obscurity and conformity of the social, her conception of the political in terms of spontaneity, equality, publicity and plurality presents an inspiring image of constituent power. Indeed Negri admires Arendt for having ‘given us the clearest image of constituent power in its radicalness and strength’. Constituent power inheres in the exhilarating experience of initiatory action, but ultimately also in the production of the common. (Christodoulidis and Schaap 2012, 108)

Sin embargo, no dejan de llamar la atención sobre el otro lado de la moneda: la dicotomía social/político y su posible consecuencia:

Indeed, for Arendt, the achievement of action is precisely the transcendence of necessity: the causal relations to which the natural world is subject. It is through this transcendence that actors distinguish themselves as human. Conversely, subjection to necessity is inherently dehumanizing. To be subject to necessity is to be deprived of the possibility of meaningful actions and the

existential achievement of self-disclosure. (Christodoulidis and Schaap 2012, 109)

Si seguimos a Arendt, explican, en el sentido de que la Constitución es el establecimiento de una comunidad política, que es algo construido, entonces, las condiciones bajo las cuales se construyen no pueden dejarse fuera del espacio político. El propósito del establecimiento de ese espacio político para Arendt, según lo describen Christodoulidis y Schaap es el siguiente:

[to] enable the continuity of the community through time by providing a measure of permanence of human affairs, to *house* the space of appearances, making possible an organized remembrance. Moreover, it provides a measure of predictability through establishing shared expectations, that enables the polity to act into the future. The purpose of a constitution should be to commemorate the inaugural event through which the community is constituted, so that the principle of freedom it revealed can inspire and animate the public sphere of the constituted community. (Christodoulidis and Schaap 2012, 109)

Lo que queda sin contestar, sin embargo, es cómo lo común en sí mismo es objeto de cuestionamiento político: “politisation typically entails a struggle to represent a rival image of the common, which denaturalizes our common sense of the world” (Christodoulidis and Schaap 2012, 110). Arendt no toma en cuenta ese momento de *praxis* del establecimiento de la comunidad política, señalan, y es entendible hasta cierto punto, debido a que su foco de atención es la crítica a una sociedad de masas que hizo posible el totalitarismo. Por eso, explican, es que Arendt está tan interesada en cuestionar la inclusión de los procesos “biopolíticos”, es decir, lo que ella llama sociales, en el espacio de lo político (Christodoulidis and Schaap 2012, 110). Para ella, proponen estos dos autores, el problema es que en la modernidad, la libertad ha sido suplantada, sustituida, por la actividad del trabajo y la satisfacción de las “necesidades” y eso, ha eclipsado la

actividad común en sí misma. No obstante, dicen que la línea es muy fina porque para ella lo económico, bajo esta distinción, caería en el ámbito privado y eso tiene la consecuencia de vaciar de contenido el espacio común. Eso se debe a que para Arendt, el trabajo no es un asunto político como tal porque el trabajo no es acción, no requiere la pluralidad de ciudadanos, es una actividad en solitario solo para satisfacer las necesidades para mantenerse vivo (Christodoulidis and Schaap 2012, 111). Esto nos lleva a la crítica principal que le hacen ellos a esta distinción: esta estricta separación que hace Arendt excluye los asuntos de justicia social del espacio político, algo que no pocos han tratado de remediar (Christodoulidis and Schaap 2012, 111–12). Para estos dos académicos y tomando en cuenta los intentos por atender esta seria dificultad, lo que se requiere es un acercamiento que de cuenta de las formas de politización mediante las cuales lo social puede visibilizarse como político, es decir, cómo a través de lo político, podemos asociar la necesidad como algo socialmente producido (Christodoulidis and Schaap 2012, 112). Ellos proponen lo siguiente:

If we acknowledge that the social is the terrain both of the state intervention and wider political contestation, we can understand the relation between social and the political in terms of the logics of depoliticisation and repoliticisation... When these needs are asserted in the public sphere as given, obdurate and incontestable, this can lead to an anti-political politics. On the other hand, when the interpretation of the origin, nature and appropriate for of satisfaction of needs is treated as an object of public debate, needs might be politicized. On this account, relations of domination that have been naturalized through the private/public distinction are not immediately political. Rather they become political when mediated through public action, when a “we” emerges that recognizes social relations as contingent and therefore potentially transformable. (Christodoulidis and Schaap 2012, 112)

En este sentido, estos autores se alinean con Rancière cuando exponen que la lucha por el reconocimiento de la igualdad (esa que Arendt presupone para el espacio de lo político), es una lucha política en sí misma y que en ese momento en que se exige la igualdad para los no iguales, surge política (Christodoulidis and Schaap 2012, 113). Entiendo y comparto algunos aspectos de la crítica de Christodoulidis y Schaap. Sin embargo, como dije al comienzo del capítulo, tiendo a estar más de acuerdo con Ackerman y Negri cuando éstos insisten en que este aspecto discutido por Arendt no debe limitarnos en el análisis que ésta hace desde los fundamentos de su teoría política. De hecho, lo que me parece es que en la literatura crítica dedicada a la teoría de Arendt sobre este aspecto, no suele hacerse referencia a entrevistas e intervenciones intelectuales posteriores a sus textos clásicos en las que ella hila fino y responde a la crítica que le hacen respecto a la separación de lo social y lo político (Arendt 2010b, 79-83). En entrevistas y otras publicaciones Arendt abunda más sobre la distinción entre “asuntos que pueden resolverse por vía administrativa” de asuntos que como “no admiten un cálculo seguro”, deben estar sujeto a debate público (Arendt 2010b, 81). La determinación de uno u otro, por supuesto, puede ser un asunto político en sí mismo, como bien expone Rancière, pero esto lo discutiré concretamente en el Capítulo 5 en el que cuestionaré un caso concreto en que Arendt califica como del ámbito social un asunto que desde mi punto de vista es claramente político.

Hauke Brunkhorst, por su parte, hace una tipología del poder y de cuatro concepciones en las que se pueden agrupar las teorías sobre el poder, a saber (1) la orientada al poder represivo ejercido por un actor (Hobbes, Weber); (2) la

orientada al poder constitutivo ejercido por un grupo de personas como actores políticos (Arendt, Habermas); (3) la estructuralmente represiva (el poder organizado burocráticamente (Marx, a través de la ideología; Habermas, a través de la comunicación distorsionada); (4) la estructuralmente constitutiva (institucionalmente productora del poder; Sieyès, Madison, Jefferson, Foucault). En esta tipología, Brunkhorst ubica a Arendt en un acercamiento al poder como constitutivo, ejercido en la pluralidad de actores, pero además, concibiendo el poder como algo que se produce en la fundación de la comunidad política (Brunkhorst 2012, 216). Brunkhorst traza una distinción entre el concepto “poder” que Arendt elabora en *La Condición Humana*, un poder desde el punto de vista comunicativo (a través del discurso y de la acción) y, por otra parte, un poder según expuesto en *Sobre la Revolución* (en el capítulo *Constitutio Libertatis*), que presenta la tensión entre la estabilidad que una constitución ofrece a la revolución frente a la continuidad del poder constituyente desde el punto de vista relacional y comunicativo (Brunkhorst 2012, 223). Así, explica:

The starting point in *On Revolution* is the observation from *The Human Condition* that power cannot stabilize itself. The power of communicative actions stems from the “opinion upon which many have agreed in public”. It “springs up between men when they act together”; it is “innovative” and “experimental” it is nobody’s private property; it is social inclusive and therefore “from the start open to all”... This “tremendous potential power” is as productive as it is destructive. One “cannot rely” on power, and action is “the most dangerous of all human capacities and possibilities”. (Brunkhorst 2012, 223)

¿Cómo entonces, se pregunta Brunkhorst, estabilizar este poder sin reprimirlo? Afirma que la respuesta de Arendt es la distinción entre constitucionalismo y constitucionalismo revolucionario (Brunkhorst 2012, 224).



Esto, explica, distingue entre regímenes constitucionales como el prusiano-germánica y el británico que limitan el poder del gobernante mediante el “rule of law” y los derechos individuales, y los regímenes constitucionales que fundan el poder constitucional, mediante la fragmentación de poderes, que fueron diseñados no para limitar sino para “establecer, ampliar y mejorar el poder del pueblo”, como el caso de la Constitución Jacobina de 1793 y la Constitución de Estados Unidos (Brunkhorst 2012, 224). Estas últimas requieren la participación constante del pueblo en su interpretación y reinterpretación y en establecer sus significados (Brunkhorst 2012, 225–26). Este modelo coincide con el de constitucionalistas norteamericanos que abogan por una teoría constitucional que vea la Constitución como un “documento vivo” (Post and Siegel 2013). Brunkhorst explica con entusiasmo esta distinción del modelo constitucional presentado por Arendt, aunque reconoce que su idea original pudo haber sido abandonada o como mínimo retractada luego con su insistencia en la diferencia entre lo social y lo político, esto último en manos de una élite de ciudadanos (Brunkhorst 2012, 226).

Por su parte, Charles Barbour, ve los derechos en Arendt como garantes de la capacidad de actuar (Barbour 2012). Así lo expone en su análisis sobre el *derecho a tener derechos*, concepto que analizaré en el Capítulo 6. No obstante, lo que más me interesa rescatar de Barbour su punto de partida: la noción de derechos en Arendt hay que ubicarla no solo como parte aislada de alguno de sus textos o intervenciones públicas, sino que hay que indagar sobre ella a lo largo de su obra. Así, por ejemplo, la noción del *derecho a tener derechos* debe verse a

partir de la concepción de Arendt sobre la relación Derecho y política y su teoría de la acción. De hecho, Barbour propone lo siguiente:

I propose that, for Arendt, a right is not a property or a possession, but a capacity to act, and that we cannot divorce her discussion of rights from her theory of action. Moreover, I contend that, for Arendt, action-and by extension rights- cannot be neatly located either inside or outside of a formally constitutes legal order, but emerges, as it were, on the border in-between lawlessness and the law, or the realm of the human and that of the citizen. (Barbour 2012, 308)

Coincido con Barbour en que las concepciones del Derecho o interpretaciones afines en la teoría de Arendt suelen interpretarse de manera aislada, como es el caso de su concepción del *derecho a tener derechos* según expuso en *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001). Pero Barbour plantea algo más. Según él, la tendencia de quienes trabajan la obra de Arendt es a interpretar equivocadamente que para Arendt la acción política o lo político está establecido dentro de los confines del Derecho y es éste el que provee las condiciones para la acción, por lo que previo a “los beneficios de la vida pública” se requiere el establecimiento de un orden legal. Barbour, por el contrario, propone una lectura distinta. Así, de la mano de otra académica, Peg Birmingham<sup>101</sup>, Barbour identifica en Arendt dos miradas al Derecho, la primera esbozada en su obra *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007), y la segunda, que surge en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013) y que hemos discutido en este capítulo. Según él, y coincido en esta tipografía, en *La Condición Humana*, Arendt ubica el Derecho como uno de los polos frente a la política y a la acción. En *Sobre la Revolución*, por su parte, Arendt enfoca más en el tema de

---

<sup>101</sup> Birmingham hace una lectura arendtiana a la luz de Walter Benjamin en “On Action: The Appearance of the Law”, in A. Yeatmand et al. 2011. *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*. London: Continuum. 103.

la temporalidad del Derecho, es decir, en el antes y el después, a partir del tema del *poder constituyente* y el *poder constituido*, o en palabras de Barbour “entre el evento revolucionario y la duración de las leyes que éste constituye” (Barbour 2012, 310). Esto, como veremos, para Barbour tiene implicaciones al analizar lo que Arendt quiso decir con el *derecho a tener derechos*. Pero por el momento, lo importante es tener en cuenta que visto así, hay dos asuntos importantes a tener en cuenta cuando nos acercamos a la versión arendtiana del Derecho: lo que éste potencia para la *acción*, y la tensión inevitable entre la estabilidad que provee el orden constitucional y las posibilidades de actuar.

Para Barbour, la *acción* precede la configuración del espacio público y las diversas formas de gobierno porque surge cuando los seres humanos actúan en conjunto. Él interpreta esto en el sentido de que la política precede al Derecho (Barbour 2012, 311). No obstante, aclara, esto no significa que para Arendt el Derecho y la política puedan estar divorciados, es decir, que sean independientes (Barbour 2012, 311).

Por otro lado, al igual que hemos expuesto aquí, en *La Condición Humana*, política, acción y Derecho siempre están en tensión. La acción es impredecible, no tiene límites pues crea relaciones y formas de poder; el Derecho, por su parte, conforma el espacio para protegerla del exterior y de sí misma. No obstante, según él la acción no depende de la ley, pues como vimos, le precede (Barbour 2012, 311). Así lo expone:

Quite clearly, then, Arendt does not believe that action can emerge only within the bounds of a formally-constituted legal order. And, quite clearly, her conception of action is designed to repudiate this kind of institutionalism, or any suggestion that only citizens can engage meaningfully in politics. Rather, on Arendt’s account,

action constitutes a public world, or is coextensive with a public world, while the law encircles it, or establishes the boundaries that, almost by definition, the “boundlessness” and “unpredictability” of action is destined to challenge again. Action, in other words, both conditions and threatens the law—making it possible on the one hand and impossible on the other. (Barbour 2012, 311)

Pero, explica Barbour, en *Sobre la Revolución*, Arendt extiende esa línea y con ella la discusión sobre lo jurídico toma la forma de lo que implica el momento constitucional a partir de las revoluciones. No obstante, el andamiaje que ella usa es la distinción entre lo social y lo político lo que ha sido ampliamente cuestionado y a juicio de Barbour ha empañado otras consideraciones importantes en el trabajo de Arendt sobre el Derecho. Por ejemplo, cuestiona la importancia que ha recibido este debate en el mundo académico:

It seems to me that, despite the vehemence of the debates that were sparked by Arendt’s distinctions between the social and the political, the more interesting aspect of *On Revolution* is its consideration of the relationship between politics and law, or the event of revolutionary action, and the new order it is designed to recreate. (Barbour 2012, 312)

Como he dicho, sigo a Barbour en este planteamiento, aunque no en otras interpretaciones relativas a su interpretación de la frase el *derecho a tener derechos* (que discutiré en el Capítulo 6). Al igual que él pienso que más allá de cuestionar su distinción entre lo social y lo político y la descripción de la Revolución Americana en términos de su veracidad histórica, lo importante sería considerar si su argumento es plausible, es decir, si el argumento de una concepción constitucional que provea para una “revolución” constante por vía de un andamiaje constitucional, sería una mejor lectura de lo que conocemos hoy día como Derecho Constitucional. Visto así, estoy de acuerdo con Barbour que

en la teoría arendtiana el Derecho es visto como el andamiaje que debe provocar la *capacidad para actuar* (Barbour 2012, 314).

Finalmente, el teórico político Jeremy Waldron, al analizar el constitucionalismo arendtiano, identifica la reflexión constitucional de Arendt como una “reflexión teórica seria sobre la estructura constitucional debe ser en la teoría política moderna” (Waldron 2016, 290). Aunque me parece que Waldron busca incesantemente encontrar en Arendt un elemento pragmático e institucional, me parece que hace unos señalamientos valiosos respecto a lo que institucionalmente puede develarse de la obra de Arendt. Por ejemplo, Waldron distingue las formas comunes que le adscribimos a lo que es un (animal político) de lo que Arendt quiere decir. Es decir, para Arendt, el animal político no es: (1) alguien sediento de poder, que manipula; (2) alguien que “politiza” toda controversia; (3) alguien que tiene astucia para “maniobrar” en la arena política (Waldron 2016, 291). Para Arendt, en cambio, el *zoon politikon* es:

Una persona que se involucra seria y responsablemente en los asuntos públicos y al amparo de las instituciones públicas. Tiene juicio para discernir qué asuntos son políticos y cuáles son meramente sociales o personales. Puede ver que lo que importa en la política con los intereses y objetivos que son compartidos por todos los miembros de la comunidad; tiene la paciencia de escuchar a los otros y de responder a su inteligencia de forma tal que los trata como iguales. Sobre todo, tiene respeto por las estructuras y procedimientos que enmarcan el quehacer político y que hacen posible la deliberación y la acción con otros. Toma el andamiaje seriamente y resiste la tentación de deslumbrar a su audiencia o adelantar sus objetivos mediante las formalidades que impone. (Waldron 2016, 291)

Otro aspecto que para Waldron, también es importante es enfocar en la estructura, la formalidad y el proceso en Arendt pues, argumenta, el foco de

atención a su pensamiento político ha girado más hacia su “agonismo” político o hacia aquello “extrapolítico o espontáneo como el nacimiento de consejos de ciudadanos o los momentos fundacionales” (Waldron 2016, 292). Pero para él lo que Arendt esboza sobre las políticas de los consejos y la desobediencia civil como “alternativa” no implican que no haya en su trabajo una estructura o diseño institucional constitucional (Waldron 2016, 293). Sobre el aspecto “interno” constitucional, Waldron distingue la perspectiva arendtiana de la noción liberal que ve a las constituciones como garantes de libertad y seguridad para los individuos. Tiene razón en esto y también en afirmar que Arendt le resta importancia a este aspecto “como parte de su proyecto de (des)enfatarla libertad negativa y enfocar más en la libertad que consiste en la participación en asuntos públicos” (Waldron 2016, 296). Como he expuesto antes, estoy de acuerdo con Waldron en que aunque en Arendt ciertamente hay libertades civiles, éstas no son el contenido mismo de la libertad, sino que son un elemento sin el cual la vida política no puede sostenerse (Waldron 2016, 297). Waldron también persigue encontrar en Arendt la importancia de un marco institucional para lo político, para lo que Arendt llama “la acción en concierto”, aún cuando reconoce que más que ir en búsqueda de un diseño institucional, a ella le preocupa el dominio de la burocracia (Waldron 2016, 298). ¿Qué estructuras propone Arendt para esto? Según Waldron, Arendt ofrece poco o no concretiza pero él lanza algunas preguntas que considera importantes como por ejemplo, ¿cómo se establecen las agendas en la discusión pública?, ¿cómo se inician y culminan los debates?, ¿quien o quienes tienen el derecho a “hablar”?, ¿quien o quienes deben responder sobre ciertos aspectos o preguntas?, y finalmente,

¿cómo la deliberación se relaciona al poder que tiene una comunidad para resolver sus asuntos, y más importante aún, para actuar? (Waldron 2016, 300–301).

Finalmente, Waldron explica que Arendt dice poco sobre la estructura electoral, pero sabemos que es escéptica y que no considera esto como la política *per se*, aunque como bien señala Waldron, acoge el principio de la mayoría sin eliminar las minorías (Waldron 2016, 301–2). Sabemos, además, que Arendt defendió una resignificación de la noción de Estado<sup>102</sup> hacia un concepto más horizontal, más de base y en el que el protagonismo no lo tengan los partidos políticos y sí las diferentes instancias de *polis* en que existe pluralidad:

La cabina en la que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque sólo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inservibles. La mayoría de nosotros sólo somos electorado manipulado. Pero si sólo diez de nosotros los sentamos entorno de una mesa expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces pueden lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones. (Arendt 2015c, 176–77)

En este capítulo he expuesto lo que considero son algunos de los elementos más importantes que en diferentes ámbitos de la obra de Arendt se relacionan al constitucionalismo y a la autoridad del poder judicial. Vimos particularmente la forma en que el pensamiento de Arendt y su teoría política se sitúa en la tensión que existe entre constitucionalismo y democracia y desarrollamos mejor el tema de la crisis del poder constituyente en la contemporaneidad según Antonio Negri y cómo la teoría política de Arendt podría arrojar luz sobre ella. Además, vimos

---

<sup>102</sup> “Pero si entendemos por democracia el poder (Herrschaft) del pueblo o, puesto que la palabra poder en esta constelación ha perdido su significación, el derecho de todos a participar en los asuntos públicos y a aparecer en el espacio público y hacerse valer, en ese caso, incluso históricamente, a la democracia nunca le ha ido bien en el Estado nacional” (Arendt 2010a, 194).

lo cónsona que es su teoría política sobre el poder y la autoridad en la ubicación que hace del poder judicial como la institución que, particularmente en el modelo constitucional de los Estados Unidos, ejerce la autoridad idealmente en el sentido romano. De sus acercamientos podemos construir, además, una concepción de adjudicación en la que una institución como el Tribunal Supremo se mantenga en constante “sesión constitucional” para ampliar los entendidos fundacionales de la comunidad política. Propondría así una teoría de adjudicación de la acción en la que la autoridad del Supremo sirva para salvaguardar los derechos políticos –no tanto en el sentido estrictamente legal, sino en el sentido de acción política- que serían cónsonos con que el poder en efecto esté en la pluralidad de la ciudadanía.

Finalmente, expuse algunos de las discusiones, perspectivas y críticas más recientes en este tema por teóricos políticos y académicos constitucionalistas. En el próximo capítulo abordaré finalmente el tema de la justicia en Arendt a la luz de dos trabajos en los que comenta procesos judiciales. Además de atisbar posibles interpretaciones sobre ese término en el contexto jurídico, el examen de estos trabajos nos ofrecen pistas sobre cómo ésta ve el rol de los jueces y juezas y de la autoridad del poder judicial en general.



## Capítulo 5 La Justicia en Arendt: Eichmann y Little Rock

En la obra de Arendt vemos instancias en las que ésta se acerca al tema de la justicia a través de los tribunales y a su rol. Como bien señala Klabbers, Arendt reflexionó sobre juicios y procesos legales precisamente por su importancia política (Klabbers 2007, 2). En específico, aquí abordaré dos trabajos de Arendt muy conocidos: *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014; Arendt 1994a) y su ensayo sobre una sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos sobre segregación racial: “Reflexiones sobre Little Rock” (*Little Rock*) (Arendt 2002; Arendt 2003). Estos dos trabajos, aunque no los únicos, dan luz sobre algunas de las nociones de Arendt sobre el Derecho<sup>103</sup>. No obstante, antes de adentrarnos en estos dos casos, me detendré a complementar lo que expuse en el primer capítulo de esta tesis sobre el concepto de igualdad en Arendt. Esto porque como se verá, en ambos casos, y en todo caso en que se discuta el rol de los tribunales y el poder judicial en la teoría arendtiana, el concepto de igualdad debe quedar claro y debe poder distinguirse de su noción tradicional vista desde el Derecho.

### 5.1 La premisa de la igualdad

Para Arendt, la igualdad es un principio fundamental de la vida en la *polis* y distinto a la tradición liberal desarrollada en el siglo XIX, en su teoría política no hay contraposición entre igualdad y libertad. La tradicional rivalidad entre una y otra, en la teoría de Arendt pierde relevancia puesto que no hay igualdad sino para propiciar la libertad y una sin la otra son simplemente inconcebibles<sup>104</sup>. En otras palabras, la igualdad es nada menos que la fuente de la que nacen las

---

<sup>103</sup> Véase un planteamiento en este sentido en Klabbers, Jan. 2007. “Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt.” *Leiden Journal of International Law* 20; 12.

<sup>104</sup> “Freedom and equality therefore, in the beginning were corresponding notions and no conflict was felt to exist between them.” (Arendt 2007b, 949)

acciones ciudadanas, la acción. Aunque hay diferencias respecto a cómo interpretar la igualdad en la obra de Arendt, estudiosas de su obra como Margaret Canovan (Canovan 1978) han señalado diversas inconsistencias al respecto, lo cierto es que podemos trazar unos aspectos que se hilvanan en su teoría política respecto a la igualdad y que son de particular importancia para entender los dos temas de este capítulo.

Jeremy Waldron explica muy claramente el principio de igualdad para Arendt:

For Hannah Arendt, equality is a principle or a commitment, something that operates in the practical political realm. We do not do a study and discover that people are equal; we hold that they are equal. Equality is not an idle description of anything ...It is an “ought”, not and “is”. It is normative, not descriptive. (Waldron 2010, 19)

Es importante destacar lo simple y a la vez rica de la definición que sucintamente brinda Waldron. Se trata, dice, de un principio o compromiso político, lo que quiere decir que no se fundamenta en algo etéreo o “natural”. Tampoco es un asunto descriptivo, sino normativo. En particular, Waldron distingue la igualdad fundamentada en la “naturaleza humana” o en el aspecto esencialmente biológico en tanto seres humanos, de la igualdad política a la que se refiere Arendt:

Arendt understood political equality not as something inherent in human nature, but as something conventional and artificial, the product of a world. “Our political life”, she said, “rests on the assumption that we can produce equality through organization”, even when nature has not produce it for us. For our engagement in the joint enterprise of politics, the law can create for each of us an artificial persona –the citizen- that takes its place on the public stage, presenting us not exactly as the beings we naturally are, but as equals for political purposes. (Waldron 2010, 18)

No estamos ni ante un derecho natural ni frente a la idea de igualdad de oportunidades. Estamos ante una premisa sin la cual no existe vida política, por

lo tanto, no es algo así como un “derecho individual” a ser tratado con igualdad formal. Es más que eso. Para Arendt no se puede hablar de comunidad política si no hay un entendido de igualdad, pues no hay *polis* sino a partir de la igualdad garantizada de quienes la componen. Esto es importante, como se verá, porque frente a una autoridad como el Tribunal Supremo, un reclamo de igualdad no es un reclamo meramente de interpretación jurídica de *un derecho a* que surge a la Constitución. En alguna variante podría serlo, pero cuando se reclama la igualdad, lo que se reclama es, podría decirse, un meta-derecho, es la posibilidad misma de ser integrante de la comunidad política a la que se dice pertenecer. Es la necesidad de ser iguales para poder tener la capacidad de discurso, persuasión y acción frente a otros iguales. Como veremos, en el caso de *Little Rock* que discutiremos, la propia Arendt no toma en cuenta este aspecto a profundidad.

Asimismo, es vital tener en cuenta que Arendt destaca que la vida política “alberga una enraizada suspicacia...una profunda hostilidad contra el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros esté hecho como es –singular, único, incambiable-” (Arendt 2001, 380). Pero aunque esa singularidad es de vital importancia, para poder ser partícipes de la esfera pública ésta tiene que estar basada “en la ley de la igualdad” y para ella “la igualdad en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia” (Arendt 2001, 380). De ahí la importancia que tiene para Arendt el Derecho, porque éste establece las bases para esa igualdad en el espacio político y eso requiere construcción. Como explica Fina Birulés, para la igualdad se requiere del Derecho “que autoriza la posibilidad de las palabras y las

acciones” (Arendt 1997, 22) pero éste no impone ni puede imponer “la reducción de lo diverso a lo idéntico e invariable” (Arendt 1997, 22). Se trata de una mirada distinta a la de la idea de una igualdad intrínseca y natural<sup>105</sup> del ser humano, una idea mundana de igualdad, pero no por eso menos importante. Por el contrario, Arendt parte precisamente de que cuando entramos al mundo ya de por sí no nacemos iguales y la igualdad hay que crearla mediante una ficción jurídica. Por eso es un asunto de justicia. De ahí que la autoridad tenga el deber de garantizar y proteger esa igualdad:

No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales. Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en el mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales. (Arendt 2001, 380)

No nacemos iguales pero sí ontológicamente nos une la capacidad de *actuar* y para poder *ser* y *actuar* nos es preciso esa igualdad (Arendt 1997, 112). En el contexto de la discusión de las diferencias étnicas y de la extranjería, Arendt elabora una importante defensa de la igualdad, pero amparada siempre en la singularidad de cada individuo. Arendt llama la atención al peligro de la insistencia que han tenido históricamente los intentos por imponer una homogeneidad, ya fuera étnica o religiosa. De ahí que para ella la igualdad solo tenga el rol de sentar las bases para permitirnos comparecer como singulares en el mundo; pero se trata de un rol de primer orden ese de la igualdad, porque lo contrario es estar condenado a vivir al margen del mundo:

---

<sup>105</sup> Jeremy Waldron elabora una discusión sobre qué tipo de igualdad es la que surge de la teoría política de Arendt y en específico explica por qué ésta no está basada en un concepto naturalista o biológico (Waldron 2010).

Es indudable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación, será castigada, por así decirlo, por haber olvidado que el hombre es sólo el dueño y no el creador del mundo. El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. (Arendt 2001, 381)

No hay duda, pues, que la igualdad y la diferencia (o la singularidad) se complementan pero que en el ámbito político la igualdad es algo que precede incluso la posibilidad de pertenecer y exigir otros derechos. De ahí que ésta sea tan importante tanto para el análisis que Arendt hace de la visión de los jueces en el caso de Eichmann como para analizar a Arendt contra la propia Arendt en su objeción de que el Tribunal Supremo de los Estados Unidos acogiera el caso de Little Rock.

## **5.2 Justicia y Cortes en Eichmann en Jerusalén**

Uno de los textos de Hannah Arendt que nos ofrece oportunidad para disertar sobre su concepción de la justicia y del poder judicial es *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014). Como explicamos en el primer capítulo, Hannah Arendt se convierte en la corresponsal de la revista *The New Yorker* (Arendt 1963) para cubrir personalmente uno de los juicios más importantes del siglo XX, el de Otto Adolf Eichmann. Eichmann, teniente coronel de las fuerzas de seguridad Nazi, había sido la mano derecha de Reinhard Heydrich, uno de los oficiales de alto nivel y arquitecto del Holocausto, en el proceso de deportación de judíos a los

campos de exterminio. Con la muerte de Heydrich, luego de que se atentara contra su vida en Praga, Eichmann adviene el oficial de más alto rango encargado de la implantación de lo que los nazis llamaron la “Solución Final”, es decir, del programa de exterminio sistemático de los judíos en Europa. Terminada la guerra, Eichmann huye a Argentina donde al poco tiempo es secuestrado por la Mossad –fuerzas de inteligencia de Israel- y llevado a juicio en el nuevo Estado de Israel. Fue sentenciado y sometido a la ahorca en 1962 por crímenes de guerra. El reportaje que Arendt hace sobre el juicio que presenció y analizó desde múltiples ángulos y con profundidad política y filosófica, y no meramente desde un punto de vista instrumental para ejemplificar las atrocidades del Holocausto, es lo que se convierte en su libro *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014).

En el epílogo del libro, Arendt identifica lo que para ella son “irregularidades y anomalías” en el juicio de Eichmann, fallas de tal “complejidad jurídica” que oscurecieron y encubrieron los problemas centrales, morales, políticos e incluso jurídicos que el juicio planteó (Arendt 1994a, 253). Claro está, al acercarnos a estos planteamientos de Arendt sobre el proceso judicial, tendremos que hacer el intento de distinguir entre lo que ella identifica como problemas procesales propios de ese juicio en particular que allí observó, de sus planteamientos que, más allá de lo acontecido en ese proceso judicial, se refieren a las limitaciones que el sistema jurídico tiene. Es decir, en el análisis de *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014), hay que distinguir los problemas jurídicos propios del juicio al que ella se refiere como un “espectáculo”, de lo que serían los problemas estructurales que el sistema jurídico tiene y sus limitaciones para dar cuenta de aspectos que posiblemente escapen lo que el Derecho mismo

pueda ofrecer en términos epistémicos. Veamos en primer lugar los planteamientos que Arendt traza respecto a este notorio juicio.

En primer lugar, Arendt pone en cuestionamiento “el propósito del juicio”. Para ella “el propósito de un juicio es conseguir justicia y nada más” (Arendt 1994a, 253). Este señalamiento Arendt lo lanza en el contexto de su crítica a cómo el Estado de Israel usó, según ella, el juicio de manera instrumental y con propósitos políticos. Para el gobierno de Israel, el juicio a Eichmann era una forma de exponer ante los ojos del mundo, pero principalmente de los israelitas, la dimensión del crimen contra “el pueblo judío” y su sufrimiento, tanto en el Holocausto como históricamente<sup>106</sup>. Arendt denuncia que el juicio se convirtió en un espectáculo en la medida en que sus propósitos fueron didácticos, políticos y no jurídicos (Felman 2002, 109) y en tanto el objetivo del fiscal y de la acusación iba más allá de juzgar lo cometido por el acusado. Así, Eichmann se convertía en una especie de “chivo expiatorio” para juzgar al mundo por las atrocidades históricas contra el pueblo judío. A propósito de esto, citamos a la propia Arendt:

Y si, afortunadamente, sus esfuerzos [los del fiscal Gideon Hausner] no consiguieron los resultados apetecidos, ello se debió a que estaba presidida por un hombre que presidía a la justicia con tanta fidelidad como el Fiscal Hausner servía al Estado. La justicia exigía que el procesado fuera acusado, defendido y juzgado, y que todas las interrogantes ajenas a estos fines, aunque parecieran de mayor trascendencia fueran mantenidas al margen del procedimiento. El Tribunal no estaba interesado en aclarar cuestiones como: ¿Cómo pudo ocurrir?, ¿Por qué ocurrió?, ¿Por qué las víctimas escogidas fueron precisamente los judíos?, ¿Por

---

<sup>106</sup> Hay que recordar que en ese momento ese evento traumático no se concebía o nombraba como “Holocausto” y este juicio constituye el primer intento por singularizar el evento como un genocidio contra “el pueblo judío”, cosa que no se había logrado con anterioridad ni siquiera en los Juicios de Núremberg. A partir de este juicio se pasa de la invisibilidad del Holocausto a su universalización.

qué los victimarios fueron precisamente los alemanes?, ¿Qué papel tuvieron las restantes naciones en la tragedia?.....La justicia dio importancia únicamente a aquel hombre que se encontraba en la cabina de cristal especialmente construida para protegerle...El objeto del juicio fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo. (Arendt 2014, 16)

En síntesis, como señala Shoshana Felman: “Arendt argumentó que el juicio debía enfocarse en el criminal, no en la víctima; ella quería un juicio cosmopolita en lugar de uno judío, nacionalista” (Felman 2002, 138). La objeción de Arendt en el sentido de que el juicio no debió ser instrumentalizado políticamente por el gobierno de Israel, habría además que atarla al hecho de que para ella el juicio era un vehículo para entender el crimen de Eichmann y a través de esto dar cuenta de un trabajo que había comenzado incluso antes de 1951 en *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 1973), entender el fenómeno del mal<sup>107</sup>. En este sentido, Arendt confiaba que mediante un proceso jurídico como el juicio, ella podía deslindar la caracterización política de lo acontecido de lo que “realmente” ocurrió. Trataba de darle sentido a lo ocurrido y esperaba que lo que allí se ventilara pudiera servir para lograr justicia más allá de las intenciones de un gobierno. Como explica Felman, “Arendt percibe el juicio como el espacio de una confrontación dramática entre los reclamos de justicia y los reclamos del gobierno y el poder” (Felman 2002, 109). Justicia y poder aparecen encontrados y Arendt tiene la expectativa de un juicio que provea las condiciones para la primera. Hasta aquí, una diría que Arendt tiene fe en el proceso jurídico y en su

---

<sup>107</sup> Posteriormente, varios intérpretes de Arendt la acusaron de haber abandonado diametralmente el concepto del mal por el concepto de la banalidad del mal, lo que para algunos significó un cambio de postura. Richard Bernstein, en cambio, uno de sus estudiosos, plantea que no hubo un cambio sustantivo que implicara ruptura en Arendt a partir de estos conceptos, sino que, por el contrario, el planteamiento se solidificó. Véase al respecto, Bernstein, Richard J. 2000. “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, 235-257. En Fina Birulés, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa.



autoridad como espacio para hallar la verdad. Sus críticas posteriores y las fallas que le señala al juicio parecen haberle demostrado lo contrario.

La afirmación de Arendt de que “el propósito del juicio es hacer justicia” ha sido consecuentemente interpretada como mínimo de ingenua, problemática o en ocasiones como un ejemplo de un acercamiento normativista o positivista<sup>108</sup> respecto al *deber ser* del Derecho. Tanto Seyla Benhabib como Felman nos hablan de esa caracterización (Benhabib 2000; Felman 2002; Benhabib 2003b). Pero según Benhabib, hay varias narrativas que Arendt activa en su escrito y una de estas, sino la más relevante, es encontrar en Eichmann una especie de “estudio de caso” para analizar el tema de cómo un sujeto se hace parte y se adapta a una maquinaria administrativa del mal y llega a cometer actos dirigidos a exterminar a parte de la raza humana sin reflexionar ni pensar sobre lo que hacía (Benhabib 2000, 68). A partir de esto podríamos decir que juzgar este último acto y entenderlo para que no volviese a repetirse, era lo que Arendt tenía en mente cuando expresó que el propósito de un juicio era hacer justicia; instrumentalizarlo para fines políticos como según ella hizo el Estado de Israel, era contrario a ese objetivo. De hecho, en retrospectiva, aunque Arendt no necesariamente fue a cubrir el juicio con una idea sobre la caracterización del mal como “banal”, hay que señalar que tan temprano como en 1945 ya había

---

<sup>108</sup> Hay varias formas en que la Teoría Analítica del Derecho define el positivismo jurídico. Sus expositores principales son Hans Kelsen y H.L. Hart. Para ambos el Derecho es susceptible de ser separado de la moral y de la política y su validación es procedimental antes de sustantiva, es decir, la validez del Derecho no depende de que se ajuste a principios o valoraciones más allá de las que la norma misma establezca. Para H. L. Hart: “[t]he simple contention that it is in no sense a necessary truth that laws reproduce or satisfy certain demands of morality, though in fact they have often done so”; para Hans Kelsen (citado por Hart): “The existence of law is one thing; its merit or demerit another Hart, H.L.. (1961, 1994) *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press. 185-186; 207. Para una mirada general sobre las corrientes de teoría jurídica analítica, véase Atienza, Manuel. 2009. *El Sentido del Derecho*. Barcelona: Ariel.

escrito un ensayo (Arendt 1994b) cuestionándose si los perpetradores del Holocausto, en realidad eran “monstruos” o si había en ellos algo de “normalidad” que hacía que hubiera que explorar el asunto de una manera más profunda, más allá de la mera intención de maldad radical de ciertos oficiales (Arendt 1994b, 128)<sup>109</sup>. Eso es lo que ya en el juicio Arendt confirma y de ahí viene su idea de “la banalidad del mal”.

Así, por ejemplo, Arendt cita con cierta aprobación la sentencia del Tribunal contra Eichmann y el propósito que el propio tribunal le da al juicio en el sentido de que el deber de un tribunal es resistir todo propósito ulterior, propósitos exógenos al sistema legal: “[t]he Court could not allow itself to be enticed into provinces which are outside its sphere... the judicial process has ways of its own, which are laid down by law, and which do not change, whatever the subject of the trial may be” (Arendt 1994a, 253). Pudiera colegirse de aquí que Arendt tiene una concepción positivista del Derecho y del proceso judicial como algunos han sugerido (Goldoni and McCorkindale 2012). En cambio, me parece que antes que tratarse de una concepción positivista del Derecho, lo que hay aquí es el reconocimiento de que el sistema legal o su lógica jurídica atiende o justifica sus pronunciamientos bajo sus propios términos, bajo su propia

---

<sup>109</sup> “In trying to understand what were the real motives which caused people to act as cogs in the mass-murder machine, we shall not be aided by speculations about German history and the so-called German national character, of whose potentialities those who knew Germany most intimately had not the slightest idea fifteen years ago. There is more to be learned from the characteristic personality of the man who can boast that he was the organizing spirit of murder. Heinrich Himmler is not one of those intellectuals stemming from the dim No Man’s Land between the Bohemian and the Pimp, whose significance in the composition of the Nazi [elite has been repeatedly stressed of late. He is neither a Bohemian like Goebbels, nor a sex criminal like Streicher, nor a perverted fanatic like Hitler, nor an adventurer like Goering. He is a |bourgeois| with all the outer aspect of respectability, all the habits of a good paterfamilias who does not betray his wife and anxiously seeks to secure a decent future for his children’ and he has consciously built up his newest terror organization, covering the whole country, on the assumption that most people are not Bohemians nor fanatics, nor adventurers, nor sex maniacs, nor sadists, but first and foremost jobholders, and good family men” (Arendt 1994a, 128).

narrativa y lógica jurídica que se construye desde la autoridad y no desde el poder en el sentido arendtiano, es decir, desde el ejercicio de la política. En este sentido, Arendt correctamente señala que la Corte se pronuncia con una autoridad que depende de sus propias limitaciones: “it speaks with an authority whose very weight depends upon its limitation” (Arendt 1994a, 253-54).

Esto coincide con la idea de Arendt ya discutida y expuesta en *Sobre la Revolución* (Arendt 2013) en que vincula la institución de la Corte Suprema con la “autoridad” y la distingue de otras instituciones en las que el poder y la violencia se manifiestan. La autoridad del pronunciamiento de una Corte depende de sus propias limitaciones para ser aceptada y en este sentido se espera del poder judicial, al menos en principio, que adopte un proceso epistémico propio.

Así que tenemos que el objetivo del juicio de Eichmann para Arendt, según ella misma lo expone, era “hacer justicia”. La pregunta que sigue entonces es ¿qué es justicia para ella? Aunque ella deslinda lo que se espera de un juicio de lo que persigue instrumentalmente el gobierno que acusa, al vincular el juicio con la justicia, Arendt no equipara justicia con una respuesta jurídica formal. No se trata, como se verá, meramente de hacer justicia en términos legales o de lograr una sentencia en particular de manera retributiva, sino que como varios autores han señalado, Arendt persigue algo mucho más abarcador que las concepciones legalistas en sentido estrecho (Bilsky 2001, 236)<sup>110</sup>. Hacer justicia es proveer las condiciones para darle sentido al crimen ocurrido y mediante la autoridad del Derecho provocar que éste no vuelva a ocurrir. Pero para ella el juicio no logró su cometido.

---

<sup>110</sup> “Both Arendt and Hausner understood that Eichmann’s trial could not be contained within the scope narrow legalistic considerations” (Bilsky 2001, 236).

En el epílogo del libro, Arendt destaca al menos tres asuntos principales o controversias del juicio: (1) la justificación que se le da a la retroactividad de la aplicación de la ley; (2) la jurisdicción del Tribunal en Jerusalén a partir del secuestro del acusado en una jurisdicción distinta (Argentina); y (3) la naturaleza de los cargos criminales radicados (Arendt 1994a, 254).

La primera controversia, la de la retroactividad, es la misma que se planteó en los Juicios de Núremberg y que provocaron una discusión importante en el mundo de la Teoría del Derecho al revivir el debate entre el *Iuspositivismo* y el *Iusnaturalismo*<sup>111</sup>. En esencia se trata de si puede juzgarse a un acusado que actuó acorde con el “estado de derecho” al momento del crimen, a partir de un nuevo régimen jurídico al que se le ha dado vigencia retroactiva. El Positivismo Jurídico contestaría esta interrogante en la negativa en tanto el Derecho es la norma aprobada y validada por la institución competente. El *Iusnaturalismo*, por su parte, indicaría que una norma no es norma si aunque adoptada, ésta no se ajusta a ciertos principios universales que preceden su adopción. En ese caso, la respuesta del *Iusnaturalismo* sería que el “estado de derecho” mediante el cual el acusado actuó no era tal cosa como derecho, pues era inválido. Los teóricos del Derecho H.L. Hart y Lon Fuller abordaron este tema en un famoso debate e intercambio en la Universidad de Harvard<sup>112</sup>. En los Juicios de Núremberg se validó la retroactividad cuestionando que el régimen jurídico de Alemania al

---

<sup>111</sup> Sobre este debate, véase en particular Hart, H. L. A. (2006). “Positivism and the Separation of Law and Morals”. En *Philosophy of Law and Legal Theory*, editado por Dennis Patterson, 69-87. Oxford: Blackwell Publishing; Fuller, L.L. (2006). En *Philosophy of Law and Legal Theory*, editado por Dennis Patterson, 91-113. Oxford: Blackwell Publishing.

<sup>112</sup> Ibid.

momento del Holocausto fuera en efecto un régimen legal válido. A partir de estos juicios se utilizó el precedente de Núremberg para validar la retroactividad.

Pero para Arendt, el razonamiento era otro. En efecto, planteó, el asunto de la retroactividad podía consistir en una violación formal pero no es así en términos sustantivos pues, según explica, el principio *nullum crimen, nulla poena sine lege*, aplicaría solo a actos conocidos o concebidos por el legislador, pero si un crimen como el de genocidio aparece, la justicia dicta que se juzgue de acuerdo con la nueva ley (Arendt 1994a, 254). Los crímenes cometidos en el Nazismo no tenían precedente, su naturaleza, su maquinación y esquematización, era novel. Por lo tanto, no había un legislador que hubiese contemplado esa dimensión y ese hecho no ataba de manos a la autoridad del Derecho, es decir, a los jueces. Todo lo contrario, los jueces debieron destacar ese aspecto de los crímenes y llenar el “vacío”. Es importante precisar, para fines normativos, que aunque técnicamente el crimen de genocidio existía desde 1948, el vacío al que se refería Arendt no era en el sentido positivista de la aplicación del “genocidio” tal cual había sido acogido normativamente, pues Arendt estaba al tanto de la *Convención para la Prevención de Genocidio y la Sanción del Delito de Genocidio* de 1948 y de su resultado. De hecho, en *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001) alude crítica y escépticamente a las convenciones internacionales. Es decir, sí existía el crimen de genocidio, pero para Arendt los términos normativos del crimen parecían ser insuficientes. Incluso, como señala Benhabib, Arendt no alude directamente al trabajo de Ralph Lemkin, el “creador” del concepto genocidio, aunque los planteamientos de ambos en esa época en

que coincidieron eran muy similares (Benhabib 2011, 220). Sin embargo, esto lo explica claramente Benhabib de la siguiente manera:

Did Arendt have Lemkin in mind when she referred in dismissive terms of those “international jurists without political experience”? and could she have been referring to Eleanor Roosevelt, the tireless force behind the passage of the Universal Declaration of Human Rights in 1948, when Arendt takes a swipe at “professional philanthropists supported by the uncertain sentiments of professional idealists”? There are no references in Arendt’s work, as far as I can tell, to Raphael Lemkin.

Ironically, though, by 1963, when she wrote *Eichmann in Jerusalem*, Arendt has not only accepted the categories of the Genocide Convention, **she goes even beyond Lemkin to provide a philosophical condemnation of the crime of genocide in the light of her concept of human plurality.** Genocide, in Arendt’s view, destroys plurality and is a crime against the human condition as such. In the dramatic epilogue to *Eichmann in Jerusalem*, she states that the “justice of what was done in Jerusalem would have emerged to be seen by all if the judges had dared to address their defendant in something like the following terms. (Benhabib 2011, 221–22) (énfasis provisto)

Más adelante veremos los términos en que Arendt hubiese redactado la sentencia contra Eichmann y su noción del crimen de genocidio.

En esencia, lo importante aquí es la concepción jurídica que subyace al argumento jurídico de Arendt: la pregunta importante no era si las leyes debían o no tener efecto retroactivo, sino si las leyes de ese momento en particular eran “adecuadas” para juzgar lo ocurrido (Arendt 1994a, 254). Y concluye que no lo eran. De hecho, como explica Lawrence Douglas, en una carta enviada por Arendt al filósofo Karl Jaspers, Arendt observa que el crimen cometido escapa a los límites del derecho precisamente por su monstruosidad (Douglas 2001, 39;

Arendt and Jaspers 1992, 54)<sup>113</sup>. Se trataba para ella de un crimen que sobrepasaba a todos los sistemas legales.

En Núremberg, explica Arendt, el Tribunal Militar Internacional asumió jurisdicción en tres tipos de crímenes: crímenes de guerra, crímenes contra la paz y crímenes contra la humanidad. Pero ella apunta que solo los crímenes contra la humanidad eran crímenes sin precedentes (Arendt 1994a, 257). Los crímenes contra la humanidad, en palabras de Arendt, “report of unheard atrocities, the blotting out of the whole peoples, the ‘clearance’ of whole regions of their native population, that is, not only crimes that ‘no conception of military necessity could sustain’ but crimes that were in fact independent of the war and that announced a policy of systematic murder to be continued in time of peace” (Arendt 1994a, 257). Es esto último lo que no tiene precedente y es aquí en donde Arendt se pregunta, o más bien expone, qué debe hacer un Tribunal o los jueces ante un vacío, ante una situación sin precedente en la humanidad<sup>114</sup>. En Núremberg, explica, fue este crimen contra la humanidad el que provocó mayor ambigüedad e incomodidad por parte de los jueces (Arendt 1994a, 257). En efecto, Douglas y Judith Shklar, ambos discuten las dificultades que hubo tanto antes de los juicios de Núremberg como eventualmente en la sentencia dictada por los jueces, para acoger lo acometido como un “crimen contra la humanidad”

---

<sup>113</sup> “Your definition of Nazi policy as a crime (“criminal guilt”) strikes me as questionable. The Nazi crimes, it seems to me, explode the limits of the law; and that is precisely what constitutes their monstrousness. For these crimes, no punishment is severe enough” (Arendt and Jaspers 1992, 54).

<sup>114</sup> Como bien señala Leora Bilsky “Arendt, who was not a jurist, objected to the legalistic way of thinking, to the precedent-oriented reasoning that attempts to fit the new into pre-existing legal categories. As a critical thinker she undertook to expose the unprecedented nature of the new crime”. Bilsky, Leora. 2012. “Hannah Arendt’s Judgement of Bureaucracy.” En *Hannah Arendt and the Law*. editado por Marco Goldoni, Christopher McCorkindale, 271-290; 274. Oxford: Hart Publishing.

(Douglas 2001, 41-56; Shklar 1986, 151-78). Al final, como bien señala Benhabib: “[l]os juicios de Núremberg establecieron un precedente legal considerable sobre los ‘crímenes contra la humanidad’ pero el tratamiento que le dieron al asesinato de millones de judíos por la vía administrativa “fue solo un asunto en una larga lista de indignidades cometidas durante la guerra por un ‘régimen criminal”” (Benhabib 2000, 67).

Así pues, en el caso de Eichmann ya existía el precedente de Núremberg que acusaba a los responsables con ese delito, aunque el pronunciamiento judicial respecto a tratarse de un crimen contra la humanidad fue insuficiente pues fue supeditado a los crímenes de guerra y contra la paz. Aún así, para Arendt la mera aplicación del precedente no podía ser la respuesta correcta, sino que había que insistir en que ante un crimen de la naturaleza que fue el crimen juzgado, los jueces tenían la responsabilidad de no solo llenar el vacío retroactivamente, sino de construir un sentido de lo ocurrido. Vale acotar lo que expresa Arendt sobre el rol de los jueces y su crítica a la idea formalista de meramente seguir el precedente:

[A]ntes de que formulemos conclusión alguna acerca del éxito o el fracaso del tribunal de Jerusalén en el cumplimiento de su misión, debemos resaltar que los magistrados que lo formaban tenían la firme convicción de que carecían de todo derecho a convertirse en legisladores, de que debían actuar dentro de los límites señalados por la ley israelita, por una parte, y por la doctrina jurídica generalmente aceptada, por otra. Además, debemos reconocer que sus fracasos no fueron superiores, por su naturaleza o por su alcance, a los del juicio de Núremberg o a los de los juicios secuela de este, celebrados en los países europeos. Contrariamente, los fracasos del tribunal de Jerusalén se debieron en parte, al deseo de seguir con excesiva fidelidad el precedente de Núremberg. (Arendt 2014, 399)



El segundo aspecto jurídico que Arendt aborda es el tema de la jurisdicción del Tribunal de Jerusalén para presentar cargos contra el acusado y juzgarlo. Sobre esto señala que para esa fecha ya había precedentes históricos de otros lugares en que se habían llevado juicios por crímenes contra sus nacionales, como por ejemplo los casos de Polonia, Hungría y Yugoslavia (Arendt 1994a, 258). Si en esos casos no se había argumentado que los juzgadores no hubieran podido ser imparciales en tanto su nacionalidad, tampoco, argumenta Arendt, podía alegarse que en el caso del Tribunal de Jerusalén los jueces judíos no podían actuar imparcialmente en tanto judíos (Arendt 1994a, 259). En este punto Arendt hace una argumentación jurídica mediante la cual fundamenta normativamente, aunque no a partir del formalismo jurídico, la jurisdicción del Estado de Israel. Arendt explica que la *Convención sobre Genocidio* adoptada en 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas rechazó el concepto de “jurisdicción universal” y en su lugar dispuso que en los casos en que se imputara genocidio sería un tribunal competente del Estado *en cuyo territorio* se cometieron los actos o el *Tribunal Penal Internacional* quien tendría jurisdicción. En el caso de Israel, acota Arendt, debió establecerse un tribunal internacional o reformularse el principio territorial de forma tal que el concepto de “territorio”, interpretado jurídicamente, debía ser entendido como un concepto político y jurídico y no meramente geográfico (Arendt 1994a, 262). De ahí que, en todo caso, no se trataba de un problema de falta de jurisdicción<sup>15</sup>. Es decir, para Arendt el asunto no era un problema de jurisdicción, sino todo lo contrario pues

---

<sup>15</sup> Sobre la contribución de Arendt en *Eichmann en Jerusalén* al tema de la jurisdicción, véase Bilsky, Leora. 2010. “The Eichmann Trial and the Legacy of Jurisdiction”. En *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, editado por Seyla Benhabib, 198-218. Cambridge: Cambridge University Press.

para ella el crimen no era contra un grupo nacional o étnico particular, sino contra la humanidad.

Ahora bien, el tercer y último argumento, y el que Arendt discute con mayor profundidad es el tema del delito. Para ella, lo que está en juicio –o debía estarlo– es un crimen, pero no contra el pueblo judío o los judíos, como lo planteó el Estado de Israel en el juicio (Benhabib 2000, 67), sino un crimen contra la humanidad y el alcance de la naturaleza y magnitud de este nuevo crimen es algo, expone, que ninguno de los participantes del juicio pudo entender a cabalidad o al que le dieron muy poca importancia (Arendt 1994a, 267). La categoría jurídica más importante para Arendt, es pues, la de crímenes contra la humanidad (Bilsky 2001, 245) y ese señalamiento sobre la falla de los jueces en adjudicar a partir de ese crimen, ilustra, según Arendt, su concepción trunca de hacer justicia. Pero hay más. El señalamiento de Arendt sobre este punto precisamente ilustra también su concepción de lo que es “hacer justicia” o “adjudicar” desde los tribunales. Esto indicaría que Arendt no adopta una perspectiva positivista sin más. Por ejemplo, lo siguiente fortalece esta conclusión a la que llego. Arendt comenta que el Juez Jackson de Núremberg hizo énfasis en que el Derecho Internacional se componía de “la voluntad de las naciones” expuesta según el texto de los tratados y acuerdos, pero nunca más allá de lo allí explicitado. Y sobre este punto Arendt responde:

Pero el magistrado Jackson olvidó decir que, como consecuencia del carácter de derecho inconcluso, que es propio del derecho internacional, compete a los jueces en los procedimientos *ordinarios la tarea de hacer justicia* sin la ayuda del derecho positivo, más allá de los límites que éste les impone. Quizá, desde el punto de vista del juez, lo anterior comporte graves dificultades, y es muy probable que se sienta inclinado a protestar, en el sentido

de que aquel “solo acto” cuya ejecución se le pide debe ser realizado por el legislador, no por él. (Arendt 2014, 399) (énfasis provisto)

Finalmente, Arendt le adjudica básicamente tres errores o problemas fundamentales al tribunal a lo que atribuye su fracaso: (1) “el problema de la parcialidad propia de un tribunal formado por los vencedores”; (2) el de una justa definición de “delito contra la humanidad”; (3) el de establecer claramente el perfil del nuevo tipo de delincuente que comete este tipo de delito” (Arendt 2014, 400).

Sobre el problema de la parcialidad, señala el hecho de que el tribunal no permitió testigos de defensa y eso para Arendt fue el defecto más grave del juicio “desde el punto de vista de las exigencias tradicionales en orden a la celebración de un juicio justo y legal” (Arendt 2014, 400). Sobre el segundo tema, el de la definición del delito que atendimos antes, Arendt concluye que “los considerandos del tribunal de Jerusalén fueron infinitamente más justos y razonados que los del tribunal de Núremberg” (Arendt 2014, 400). Para ella, como vimos, un error en los Juicios de Núremberg fue aludir a “actos inhumanos” en lugar de crímenes contra la humanidad, siendo lo primero un mero eufemismo. En Jerusalén, contrario a Núremberg, acota, el tribunal no permitió “que el carácter básico del delito juzgado quedara oculto sumergido bajo un mar de atrocidades, y los jueces no cayeron en la trampa de equiparar el delito juzgado con los ordinarios crímenes de guerra” (Arendt 2014, 401). No obstante, concluye, un error en el juicio de Jerusalén fue que en la práctica ese delito no se procesó como un delito contra la humanidad, sino contra el pueblo judío (Arendt 2014, 402).

En el tercer punto, relacionado al anterior, Arendt destaca la falla del tribunal para entender el perfil del acusado. Nombrarlo como un sádico o como un monstruo, fue eludir lo que significaba verdaderamente su convicción: “Los jueces sabían que hubiera sido muy confortante poder creer que Eichmann era un monstruo, incluso teniendo en cuenta que llegar a tal convicción significaba la frustración de los deseos de Israel, o, por lo menos, que el caso perdiera todo interés” (Arendt 2014, 402). Como vimos, tan temprano como en 1945 en su escrito “Organized Guilt and Universal Responsibility” (Arendt 1994b, 129), Arendt llamaba la atención sobre el perfil de los perpetradores y el que lejos de tratarse de personas de excepcional monstruosidad, éstos exhibían ser personas de “familia” y de asumida “normalidad”. Aquí estriba la mayor importancia del juicio para la humanidad: el intento por entender que más allá de culpar a Eichmann, la dimensión espantosa de este crimen fue que “hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales” (Arendt 2014, 402). Y como finalmente Arendt concluye “[d]esde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas” (Arendt 2014, 402-3).

Otro límite importante que Arendt le ve al proceso judicial en este caso es el criterio jurídico penal de probar la *mens rea* o intención:

Entre los grandes problemas planteados en el proceso de Eichmann, tenía principal importancia el planteado por la premisa, común a todos los modernos ordenamientos jurídicos, de que para la comisión de un delito es imprescindible que ocurra el ánimo de causar daño. La jurisprudencia de los países civilizados quizá de ninguna otra forma se haya enorgullecido tanto como de la consistente en tener en cuenta el llamado factor subjetivo. Cuando

dicho ánimo no concurre, cuando, por las razones que sea, incluso las de la locura moral, el sujeto activo no puede distinguir debidamente entre el bien y el mal, consideramos que no puede haber delito. (Arendt 2014, 404)

Pero esa estructura jurídica representa retos y límites cuando se trata de fallas como la ocurrida en este crimen contra la humanidad y que forma parte del andamiaje burocrático de la sociedad moderna<sup>16</sup>. A lo que se refiere Arendt es a que el verdadero delito aquí es la falta de pensamiento, el haber renunciado a éste, el seguir órdenes sin cuestionar, a la incapacidad de reflexionar sobre lo que se hace. Ahí estuvo, para Arendt, la falla principal de Eichmann y de tantos otros, en la renuncia al pensar. Y para eso, el Derecho Penal no contempla una pena<sup>17</sup>. Arendt fue de las primeras en señalar las limitaciones del Derecho penal en este sentido (Bilsky 2012, 274). Al final, la misma Arendt reconoce las limitaciones epistémicas del sistema jurídico cuando señala en la parte del *Post Scriptum* lo siguiente:

Desde luego, para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionario y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles. Y se puede discutir larga y provechosamente sobre el imperio de Nadie, que es lo que realmente representa la forma de administración política conocida con el nombre de burocracia. Pero es preciso comprender con toda claridad que la administración de justicia únicamente puede prestar atención a

---

<sup>16</sup> Arendt discute, por ejemplo, que el tipo de matanzas y los actos administrativos que dieron lugar a éstas o las facilitaron, “no fue adecuadamente estudiado, debido a que es muy difícil encuadrarlo en el ámbito de lo jurídico”. También discute la insuficiencia de los conceptos jurídicos y de las defensas como “acto de Estado” y “órdenes superiores” (Arendt 2014, 419; 423-427).

<sup>17</sup> Para una discusión de las limitaciones del Derecho Penal en el juicio de Eichmann y a la luz de Eichmann en Jerusalén, véase Bilsky, Leora. 2012. “Hannah Arendt’s Judgement of Bureaucracy.” En *Hannah Arendt and the Law*. editado por Marco Goldoni, Christopher McCorkindale, 271-290. Oxford: Hart Publishing. En este sentido, Bilsky expone: “I suggest that it is not the law as such, but rather the dominance of criminal law that has obstructed the law from addressing the involvement of bureaucracy (both State and private) in the Holocaust” (Bilsky 2001, 272).

estos factores en cuanto constituyen circunstancias modificativas de la responsabilidad criminal, como, por ejemplo, en el delito de robo se toma en cuenta la situación económica del acusado....La validez de estas aparentemente más profundas explicaciones del comportamiento humano es muy discutible. Pero, en cambio, no cabe discutir que sobre su base sería imposible elaborar un procedimiento judicial, fuese de la clase que fuere, y que la administración de la justicia, considerada según los criterios de estas teorías, es una institución muy poco moderna, por no decir anacrónica. Cuando Hitler dijo que amanecería el día en que, en Alemania, sería considerado como “una vergüenza” tener la profesión de jurista, quizá hablaba, hartado consecuentemente, de su sueño de instaurar una perfecta burocracia. (Arendt 2014, 420-21)

Por eso, como señala Judith Butler, la arena jurídica se queda corta para dar cuenta de la complejidad de un evento como el que se dilucidaba en el juicio de Eichmann (*Judith Butler and Giorgio Agamben. Eichmann, Law and Justice. 2009 1/7 2009; Butler 2011*). Y por eso, concluye Butler, en el fondo lo que encontramos en *Eichmann en Jerusalén* por parte de Arendt es la pregunta por la relación entre el “yo” y el “nosotros” y en específico, la pregunta de qué implicaciones tiene el pensar y el pensamiento para las normas que gobiernan lo político y para una relación crítica al derecho positivo (Butler 2011)<sup>18</sup>. Y es eso precisamente lo que Arendt persigue cuando reporta el juicio para el *New Yorker*, entender la pregunta de qué nos dice el caso de Eichmann sobre la humanidad. Eso es también lo que ella espera de los jueces, que éstos fueran capaces de juzgar a nombre de la humanidad lo que implicó la incapacidad de una persona en particular de *pensar* y las implicaciones abominables que eso tuvo y que podría volver a tener: la eliminación del *otro* y de la *otra* y, por ende,

---

<sup>18</sup> La cita de Butler en el original es “If the ‘I’ who thinks is part of a ‘we’ and if the ‘I’ who thinks is committed to sustaining that ‘we’, how do we understand the relation between ‘I’ and ‘we’ and what specific implications does thinking imply for the norms that govern politics and, especially, the critical relation to positive law?” (Butler 2011).

la incapacidad de vivir en el mundo con los demás. De ahí que para Arendt, son otras las razones que justificaban sentenciar a Eichmann a muerte y para eso, redacta lo que para ella hubiera sido la justificación óptima esbozada por los juzgadores. Por su importancia la reproduzco completa:

Has reconocido que el delito cometido contra el pueblo judío en el curso de la guerra es el más grave delito que consta en la historia, y también has reconocido tu participación en él. Pero has dicho que nunca actuaste impulsado por bajos motivos, que nunca tuviste inclinación a matar, que nunca odiaste a los judíos, y pese a esto, no pudiste comportarte de manera distinta y no te sientes culpable. Nos es muy difícil, aunque no imposible, creerte; existen pruebas, aunque escasas, que demuestran sin dejar lugar a dudas razonables lo contrario de cuanto afirmas, en lo referente a tus motivos y tu conciencia. También has dicho que tu papel en la Solución Final fue de carácter accesorio, por lo que todos los alemanes son potencialmente culpables por igual. Con esto quisiste decir que, cuando todos, o casi todos, son culpables, nadie lo es. Esta es una conclusión muy generalizada, pero nosotros no la aceptamos. ....Tú mismo has hablado de una culpabilidad por igual, en potencia, no en acto, de todos aquellos que vivieron en un Estado cuya principal finalidad política fue la comisión de inauditos delitos. Poco importan las accidentales circunstancias interiores o exteriores que te impulsaron a lo largo del camino a cuyo término te convertirías en un criminal... Has contado tu historia con palabras indicativas de que fuiste víctima de la mala suerte, y nosotros, conocedores de las circunstancias en que te hallaste, estamos dispuestos a reconocer, hasta cierto punto, que si estas te hubiesen sido más favorables muy difícilmente habrías llegado a sentarte ante nosotros o ante cualquier otro tribunal de lo penal. Si aceptamos, a efectos dialécticos, que tan solo a la mala suerte se debió que llegaras a ser voluntario instrumento de una organización de asesinato masivo, todavía queda el hecho de haber, tú, cumplimentado y, en consecuencia, apoyado activamente, una política de asesinato masivo. El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa. **Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación -como si tú y tus superiores tuvieran el derecho a decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo--, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo.** Esta es la razón, la única

razón, por la que has de ser ahorcado. (Arendt 2014, 405-6)  
(énfasis provisto)

Por último, en el *Post Scriptum* Arendt ubica el significado del juicio en el contexto de la importancia mayor que tiene el tema y de alguna manera aclara su posición respecto a la función del tribunal y al propósito del juicio:

Quizá quepa argüir que todas las cuestiones generales que involuntariamente nos planteamos tan pronto comenzamos a estudiar estos temas –¿por qué tuvieron que ser los alemanes precisamente?, ¿por qué tuvieron que ser los judíos?, ¿cuál era la naturaleza del totalitarismo?- son mucho más importantes que el problema de determinar el tipo de delito por el que el acusado objeto de juicio y el modo de ser del hombre sobre cuya conducta se dictará sentencia, y también más importantes que determinar hasta qué punto nuestro actual sistema de administración de justicia es capaz de actuar con respecto a este especial tipo de delito y de delincuente, con los que se ha enfrentado repetidas veces desde el término de la Segunda Guerra Mundial. Se puede asimismo afirmar que el objeto de la actividad judicial ha dejado de ser un ser humano concreto y determinado, el individuo sentado en el banquillo, para convertirse, principalmente, en el pueblo alemán, en general, en el antisemitismo bajo todas sus formas, en la historia contemporánea, en la naturaleza humana, en el pecado original, de tal modo que, en última instancia, es la humanidad quien se sienta en el banquillo junta al acusado”...(Arendt 2014, 415-16)

Si ese fuera el caso, dice, Eichmann hubiera tenido razón en plantear que se convirtió en un chivo expiatorio. Arendt señala que, si ella hubiese pensado con antelación que así sería, no hubiera ido a cubrirlo: “No es necesario hacer constar que jamás se me hubiera ocurrido acudir a Jerusalén si hubiese sido partícipe de tales opiniones. Creía y sigo creyendo que el proceso debía celebrarse con la finalidad de hacer justicia, y nada más” (Arendt 2014, 416-17). Al final, en su reporte concluye que en eso fue que se convirtió.



### 5.2.1 *Concepciones sobre la justicia y lo jurídico a partir de Eichmann en Jerusalén: algunas aportaciones*

A partir de toda esta discusión de la luz que arroja *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014) sobre las concepciones de justicia y jurídicas de Arendt, en lo que sigue abordaré lo que tres teóricas han expuesto al respecto. Se trata de (1) Seyla Benhabib (Benhabib 2003a), (2) Shoshana Felman (Felman 2002) y (3) Lina Maxwell (Maxwell 2012). Esta última identifica a las dos primeras como las lectoras o interpretes jurídicas más sistemáticas de Arendt respecto al juicio de Eichmann (Maxwell 2012, 89).

(1) Benhabib ofrece una crítica detallada sobre el texto de Arendt a partir de las propias críticas que su publicación generó y pasa posteriormente a analizar las perspectivas de Arendt sobre el juicio desde la filosofía moral. En efecto, Benhabib busca, como señala Maxwell, explicitar las contradicciones de Arendt pero también reconoce con lucidez su objetivo principal, a saber, la preocupación por entender las acciones de alguien como Eichmann (Benhabib 2000, 75). Apunta, además, a las razones por las que entiende que para el público lector del texto de Arendt fue tan difícil seguir su propósito, particularmente lo que ésta quiso decir al utilizar el concepto “la banalidad del mal”. Para Benhabib:

In using the phrase the “banality of evil” and in explaining the moral quality of Eichmann’s deeds not in terms of the monstrosity or demonic nature of the doer, Arendt became aware of going counter to the tradition, which saw evil in metaphysical terms as ultimate depravity, corruption, or sinfulness. The most striking quality of Eichmann, she claimed, was not stupidity, wickedness, or depravity but one she described as ‘thoughtlessness’”. (Benhabib 2000, 75)

Y es ahí, en esta pregunta fundamental sobre la capacidad del ser humano de pensar, que Arendt concentra su mirada, en lo que el juicio arrojaría sobre la capacidad del ser humano de juzgar el bien y el mal, a partir de la capacidad de pensar (Benhabib 2000, 76). En este mismo sentido, Butler explica que una de las fallas que Arendt le señala a Eichmann es la incapacidad de cuestionar el derecho positivo, las normas y la política establecida mediante las leyes, en otras palabras, el mantener una obediencia no cualificada a la ley. Es esta distancia de pensar críticamente frente al mandato de la ley, lo que Arendt cuestiona de Eichmann.

Así lo explica Butler:

She thought that the trial necessitated a critique of the idea of collective guilt, but also a broader reflection on the historically specific challenges of moral responsibility under dictatorship. Indeed, that for which she faulted Eichmann was his failure to be critical of positive law, that is, a failure to take distance from the requirements that law and policy imposed upon him; in other words, she faults him for his obedience, his lack of critical distance, or his failure to think. (Butler 2011, 3)

Benhabib también describe la importancia de *Eichmann en Jerusalén* en términos de la contribución que hace Arendt al pensamiento moral y al pensamiento jurídico en torno a los “crímenes contra la humanidad” (Benhabib 2000, 76). Sobre este punto, Benhabib explica:

Her observations on the principle “*nullum crimen, nulla poena sine lege*” (no crime, no wrongdoing without the law) are interesting. She observes that the principle of retroactivity, that no one can be condemned for an act that was not against the law at the time it was committed, only “meaningfully applies to acts known to legislator”. If a previously known crime makes its appearance in human history, such as the crime of genocide perpetrated during the Holocaust, justice in this instance demands a new unprecedented law. The Eichmann trial did not violate the principle of retroactivity, for prior to the Nuremberg trials there had been no law established by a human legislator under which he could have been tried. ... Arendt was not therefore, particularly

concerned with the argument that the justice meted out at the Nuremberg trials as well as in the case of Eichmann was the ‘justice of the victor (*Siegerjustiz*), since she held to the view that the crimes perpetrated by the Nazi regime were of such an unprecedented nature that one needed new categories, new criteria for judging the. **The Eichmann trial posed the dilemmas of judging “without banisters,” i.e. without recourse to established precedents, for everyone involved, from the jurors to the journalists and to world public opinion”.** (Benhabib 2000, 77) (énfasis provisto)

Por último, Benhabib destaca la crítica que hace Arendt a la sentencia de la Corte israelí por tener “confusiones jurídicas” (Benhabib 2000, 79), en particular por la confusión entre los crímenes contra la humanidad pues para Arendt –y así lo explica Benhabib- los crímenes contra la humanidad son aquellos que se cometen contra las personas por *el mero hecho* de estas existir en la faz de la tierra como parte de la diversidad humana. Esta crítica de Arendt, explica Benhabib, tiene su origen en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951), donde Arendt acuñó el concepto *el derecho a tener derechos*:

In virtue of humanity alone, Arendt is arguing, we are beings entitled to be treated in certain ways, and when such treatment is not accorded to us, then both wrongs and crimes are committed against us. Of course, Arendt was thinking along Kantian lines that we are “moral persons” and that our humanity and our moral personality coexist. (Benhabib 2000, 79)

(2) Por su parte, Felman analiza el texto de Arendt a partir del poder simbólico del Derecho a través del lenguaje, la performatividad del juicio y la memoria construida a partir de éste<sup>19</sup>. En particular, sobre el juicio Felman propone que el propósito de Arendt fue construir una “perspectiva jurídica disidente” y en ese sentido propuso una “teoría crítica del derecho incluso antes

---

<sup>19</sup> Lawrence Douglas hace un análisis minucioso de varios aspectos del juicio de Eichmann en una línea similar, pero como historiador del Derecho. Véase Douglas, Lawrence. 2001. *The Memory of Judgment: Making Law and History in the Trials of the Holocaust*. Cambridge, Mass: Yale University Press.

de que nacieran los Estudios Críticos del Derecho”<sup>120</sup> (Felman 2002, 110). Aunque de ninguna manera Felman se refiere a que el trabajo de Arendt formaba parte del movimiento de Estudios Críticos del Derecho, para Felman la aproximación al juicio preconfigura algunos de sus acercamientos (Felman 2002, 216)<sup>121</sup>. Por ejemplo, ella ve en Arendt una mirada crítica que visibiliza “la naturaleza política de las instituciones jurídicas y los juicios” (Felman 2002, 217). No obstante, explica, distinto a las teorías críticas del derecho<sup>122</sup>, Arendt persigue, o tiene en mente, un proceso jurídico que sea capaz de distinguirse de lo político, algo así como una “demanda de justicia pura” (Felman 2002, 217). Concedo esto último que señala Felman, pero aunque en efecto Arendt se manifiesta inconforme con el juicio por éste presentarse como un *show-trial* instrumentalizado por el gobierno para fines políticos, como expliqué antes, la crítica de Arendt va en una dirección distinta a la de “desenmascarar las estrategias de poder que se ocultan en los procedimientos del derecho” (Felman 2002, 216–17). No me parece que

---

<sup>120</sup> Los Estudios Críticos del Derecho agrupa una diversidad de teóricos críticos del Derecho que con el tiempo se identificaron como un movimiento de estudios jurídicos críticos en los Estados Unidos y que a pesar de una gran variedad de abordajes jurídicos tienen unos rasgos en común. Una de las principales aportaciones de los llamados CRITS (*Critical Legal Studies*) fue la insistencia en que la distinción entre Derecho y Política era ficticia. Así cuestionaron las premisas prevalecientes en la teoría jurídica en ese entonces, a saber, el formalismo jurídico y el realismo jurídico norteamericano. Los teóricos críticos del Derecho se consideran escépticos del método jurídico como un método neutral y cuestionaron muchas de las premisas y distinciones que sostienen la concepción liberal del Derecho, a saber, la distinción entre lo público y lo privado, la idea de la neutralidad y la objetividad de la norma y de los jueces, la categorización del Derecho como un sistema coherente. En el último capítulo expondremos y discutiremos algunos de estos rasgos con más detalle. De los llamados CRITS y contemporáneos a estos pueden identificarse las Teorías Críticas Feministas, las Teorías Críticas Raciales, las Teorías Críticas Queer y las Teorías Críticas Latinas.

<sup>121</sup> “Both methodologies are deconstructive; both set out to analyze and to unmask the strategies of power that disguise themselves in the proceedings of the law; both critically lay bare the political nature of legal institutions and of trials. But whereas the later legal movement challenges in principle the presumed line of demarcation between law and politics, Arendt’s critique is drive non the contrary, by a demand for purer justice—or by a claim for a strict separation between the legal and the political in the Eichmann trial.” (Felman 2002, 216–17).

<sup>122</sup> Ya antes he dicho que me refiero al conjunto de corrientes conocidas como *Critical Legal Studies*.

Arendt persiga teorizar con su reporte sobre el juicio de Eichmann una *naturaleza* del Derecho, sino que, en efecto, ésta tenía, en su esquema teórico político y una concepción del lugar que el Derecho y el poder judicial ocuparían en éste. Arendt, como vimos varias veces antes, en efecto está convencida de que los juicios están para hacer justicia y para jugar un rol limitado en el andamiaje de la vida política. Las teorías críticas no siempre o necesariamente plantean un *deber ser* del Derecho, sino que cuestionan su andamiaje y el poder que oculta. Es decir, no necesariamente plantean una propuesta sobre cómo debe ser el Derecho, sino que develan sus paradojas y contradicciones.

Felman también señala que es un fallo que Arendt no reconozca en su análisis del juicio, la importancia de los testigos en la construcción de una narrativa capaz de lidiar con el trauma del evento, en este caso el del Holocausto<sup>123</sup>. También critica a Arendt por actuar en exceso como una pensadora jurídica (en el sentido formal del término) y pretender mantener “el drama” humano fuera de los procedimientos en corte. Esto, como veremos, es contrario a lo que plantea Maxwell que ve en Arendt una aprobación de la influencia que puedan tener los testigos en los procesos jurídicos para politizarlos. Según Felman, Arendt clamaba por que los procedimientos legales fueran lo más “conservadores” posibles de forma tal que el proceso le proveyese de un espacio apropiado para acercarse con precisión a las razones que llevaron a Eichmann a actuar como actuó. De esta forma, explica Felman, Arendt confiaba en el Derecho como una herramienta para entender la naturaleza de crimen

---

<sup>123</sup> Lawrence Douglas discute en detalle el tema de los testimonios vertidos en el juicio, en particular el de Ada Lichtmann, y la caracterización que de ellos hace Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén* y el documental *Nazy Concentration Camp*. (Douglas 2001, 97-122).

cometido (Felman 2002, 138). Coincido con ella en esta apreciación, pero le otorgo a esto un significado distinto. Como expliqué antes, la propia Arendt señaló los límites del proceso judicial para lograr el objetivo mayor de entender la naturaleza del crimen. Conviene aquí citar a la propia Arendt que describe con aprobación la actuación del Juez que según ella actuó correctamente al evitar en lo posible que el Estado de Israel hiciera del juicio un *show-trial*:

[t]odo juicio público se parece a una representación dramática, por cuanto una y otra se inician y terminan basándose en el sujeto activo, no en el sujeto pasivo o víctima. Un juicio teatral, espectacular, necesita mucho más que un juicio ordinario un claro y bien definido relato de los hechos, y del modo que fueron ejecutados. El elemento central de un juicio tan solo puede ser la persona que cometió los hechos—en este aspecto es como el héroe de un drama--, y si tal persona sufre, debe sufrir por lo que ha hecho, no por los sufrimientos padecidos por otros en virtud de sus actos. (Arendt 2014, 22)

(3) Por último, Maxwell argumenta que ha habido una tendencia a identificar a Arendt como una pensadora jurídica y que se le discute como si ésta estuviera preocupada o interesada en temas de justicia y derecho desde un punto de vista jurídico (Maxwell 2012, 89)<sup>124</sup>. Para ella, este abordaje es desafortunado pues impide ver lo que Arendt concibe como lo jurídico. De hecho, Maxwell contrasta su abordaje con los de Benhabib y Felman a quienes cataloga como hiperjurídicas, es decir, aduce que su acercamiento tiene un enfoque legalista en detrimento de un enfoque teórico-político (Maxwell 2012, 89). Maxwell plantea que el abordaje meramente jurídico falla en entender precisamente la crítica que le hace Arendt a lo jurídico. En esto, debo adelantar, estoy de acuerdo con Maxwell. Para ella, Arendt asume el juicio como prueba de la insuficiencia del

---

<sup>124</sup> Maxwell pone como ejemplo a Villa, D. (1996). *Arendt and Heidegger*. Princeton, NJ: Princeton University Press; y Villa, D. (1999) *Politics, Philosophy, Terror*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

sistema legal. Tanto así que identifica la descripción de Arendt del juicio de Eichmann como “una resistencia a los abordajes jurídicos de la Corte” (Maxwell 2012, 90). Incluso, Maxwell sugiere que Arendt plantea que el acercamiento jurídico de la Corte tiene el efecto de desapoderar las posibles respuestas que el sistema legal pudo darle al problema (Maxwell 2012, 90). En esencia, esta autora está convencida de que en *Eichmann en Jerusalén*, Arendt aboga por la acción política para influir la respuesta del sistema legal. Como sigue, no coincido con su apreciación.

En primer lugar, Maxwell tiene razón en argumentar que Arendt critica a los jueces por no atender expresamente la naturaleza novel del crimen de Eichmann, que como vimos, para Arendt no tiene precedente (Maxwell 2012, 92). Pero arguye que este argumento arendtiano no debe entenderse en el sentido de que los jueces fallaron en hacer justicia, sino que debe interpretarse como un ejemplo de la demanda de Arendt hacia el poder judicial de contribuir en un proyecto político en particular: “la construcción de leyes e instituciones jurídicas internacionales” (Maxwell 2012, 92).

En segundo lugar, Maxwell concentra en el argumento de Arendt de que, dado que el juicio trata de un crimen sin precedentes, éste no debe estar limitado a los precedentes jurídicos. Según ella, esto constituye un ejemplo que ilustra que Arendt aboga por influenciar los procedimientos legales a través de la acción política (Maxwell 2012, 94). Maxwell interpreta los comentarios de Arendt respecto a las reacciones del público en el juicio como si los espectadores clamasen por ver el Derecho como un vehículo para la acción política y no meramente como una norma a seguir (Maxwell 2012, 97). Para Maxwell, las

descripciones de Arendt sobre el juicio y sobre los testigos implican una demanda informal de justicia que pudiera tener “importancia política e incluso legal” (Maxwell 2012, 96). En otras palabras, Maxwell aduce que Arendt está haciendo un llamado a ver los procesos jurídicos como un lugar en que el involucramiento político del público pueda articular una respuesta particular del Derecho. A eso le llama un entendido agónico del Derecho (Maxwell 2012, 97), esto es, un sistema legal que pueda ser influenciado y enriquecido por la acción política.

Una de las debilidades principales de este acercamiento de Maxwell y de su propuesta de un “entendimiento agónico del Derecho” es que falla en contextualizar el análisis que hace Arendt del juicio de Eichmann con el resto de su obra. Maxwell le adjudica a Arendt un entendimiento agónico del Derecho o de los procedimientos legales a partir de sus señalamientos sobre los testigos y de sus críticas a los jueces, pero falla en validar su planteamiento con otros aspectos de la teoría política arendtiana, por ejemplo, su teoría del poder. En *Lo que quiero es Comprender* (Arendt 2010, 29–35, 39–41, 114–15), Arendt explica en detalle que lo que perseguía al momento de reportar sobre el juicio de Eichmann, como explicamos, entender el problema del mal, algo que ya había trabajado en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951). Para entender y dar cuenta del acercamiento de Arendt sobre el juicio es importante leer *Eichmann en Jerusalén* (Arendt 2014) en contexto. Como Michael Mack señala, no se pueden entender los señalamientos de Arendt sobre el juicio sin atinadamente entender “su filosofía de la pluralidad” y su compromiso por “entender a alguien que es incapaz y por ende hostil a la pluralidad humana” (Mack 2010, 14–15). No hay



duda que una lectora meticulosa de Arendt no pasaría por alto lo que Arendt tantas veces dijo en entrevistas: “Lo que quiero es comprender” (Arendt 2010). De hecho, queda claro de su intercambio epistolar con Gerhard Scholem que ésta tenía bien claras las dimensiones políticas y jurídicas y sus distinciones y le aclara que desde su punto de vista la sentencia emitida fue la correcta “política y jurídicamente” y que de hecho, otra sentencia hubiera sido imposible (Arendt 2010, 34). Pero en el fondo no era la sentencia lo que más le preocupaba, sino lo que el proceso le permitiría analizar sobre lo que llamó luego “la banalidad del mal” y la humanidad.

La interpretación de Maxwell, en cambio, propone a una Arendt más preocupada con el resultado del juicio que con el *proceso* del juicio como una herramienta para comprender el tema del Holocausto y la naturaleza del crimen cometido. Como resultado, el análisis de Maxwell desproporcionadamente se dedica a las descripciones que hace Arendt sobre los procedimientos del juicio, lo que paradójicamente la lleva a adoptar un enfoque hiperjurídico, algo que precisamente critica.

Como explica Butler (Butler 2011), Arendt vio al juicio de Eichmann como una oportunidad para reflexionar sobre la condición humana, sobre la capacidad humana para pensar, en específico, para pensar reflexivamente en el mal y en resistirlo. Contrario a lo que Maxwell señala, el objetivo de Arendt iba más allá de la búsqueda de un resultado particular en el juicio, más allá del “hacer justicia” en el sentido de que se obtuviera un resultado legal en particular o de que se acogiera al Derecho y al sistema legal a partir de una concepción del Derecho en particular. En todo caso, como Benhabib y Felman señalan, Arendt

tenía la expectativa de que el juicio fuera depurado de la instrumentalización política, lo que le permitiría entender lo que dio lugar al crimen cometido. Asimismo, como vimos, Arendt insistía en la necesidad de que Eichmann tuviera un debido proceso de ley y que se le juzgara por su incapacidad de pensar críticamente, humanamente. Así surge de la propuesta de sentencia que Arendt redacta. Más aún, los fallos que Arendt señala del juicio son precisamente por no adecuarse a este objetivo. En resumen, si bien para Arendt el resultado del juicio debió ser como fue, es decir, que Eichmann fuera hallado culpable, el objetivo principal era la búsqueda de una forma de comprender la falta de pensamiento, la carencia de este, una forma de lidiar con lo que provocó un crimen contra la humanidad (Felman 2002; Butler 2011; Mack 2010). Dicho de otro modo, para Arendt el juicio no era un fin en sí mismo, sino un escenario o un foro más para lidiar con las dimensiones de la condición humana o como señala Felman, para establecer una forma de nombrar “el abismo de Auschwitz” (Felman 2002, 150).

El segundo problema que presenta la interpretación de Maxwell es su concepción de “lo jurídico”. Para su acercamiento a Arendt, Maxwell contrapone lo que ella nombra como “lo jurídico” a lo que interpreta como una “concepción agónica del Derecho”. Pero su concepción de lo jurídico no está lo suficientemente problematizada pues la asume a partir de solo una de tantas corrientes de la Teoría Analítica del Derecho, a saber, a partir del Positivismo o en todo caso del Formalismo Jurídico. En estas concepciones jurídicas, el Derecho es igual a las normas y los jueces solo tienen que aplicarlas tal cual, al margen de análisis sobre la “realidad social”, los principios de justicia o lo que se entiende en determinado contexto como la solución justa. Es entendible que

Maxwell proponga un abordaje alternativo a estas corrientes pero lo cierto es que para eso no tiene que acudir a lo que nombra como una concepción agónica del Derecho y mucho menos atribuirle a Arendt esa concepción. Hay muchas otras corrientes o concepciones del Derecho, como por ejemplo, la del *Realismo Jurídico* o las expuestas por las Teorías Críticas del Derecho, que problematizarían las concepciones del Derecho que Maxwell tiene en mente problematizar<sup>125</sup>. De hecho, otras académicas como Leora Bilsky, han analizado este texto de Arendt desde el Derecho Penal y han señalado que ella parece cuestionar una concepción formalista del Derecho y al Formalismo Jurídico mismo en *Eichmann en Jerusalén* (Bilsky 2012, 275). Pero al hacer eso, Maxwell no solo descontextualiza a Arendt, sino que le adscribe precisamente lo que critica, la intención de hacerse parte de un debate teórico jurídico al que precisamente Arendt desborda con su pensamiento político; usa instrumentalmente el trabajo de Arendt para validar una concepción del Derecho que pueda dar cuenta de la relación particular del Derecho y la política.

Lo que en el fondo Arendt persigue denunciar respecto a este juicio es que el mismo y los procedimientos legales que se siguieron se quedaron cortos para atender lo que ella buscaba. Los procedimientos jurídicos estaban muy enfocados en los efectos de lo ocurrido antes que en las causas y ella iba tras estas últimas.

Es en este sentido que también Benhabib acota en retrospectiva: “Estas

---

<sup>125</sup> El Realismo Jurídico es una corriente que cuestiona al Formalismo Jurídico y a la idea de que el Derecho se compone solamente de normas y que los jueces y juezas solo tienen que aplicarlas. El realismo plantea que para entender y adjudicar el Derecho hay que tomar en consideración “la realidad social” y no sólo las normas constituyen esa realidad. Hay realistas escépticos a las normas y realistas escépticos a los hechos. En ambos casos plantean la necesidad de que el Derecho esté atento a los intereses de la sociedad en un momento y contexto determinado, a los fines y los valores sociales que persigue y a otros elementos como el resultado que las decisiones judiciales promoverá y sus consecuencias. En ocasión anterior definimos las Teorías Críticas del Derecho.

perplejidades de la filosofía moral sobre el pensar, juzgar y la acción moral era lo que realmente preocupaba a Arendt en un intento por analizar las acciones de Eichmann” (Benhabib 2000, 75). Y esto, de hecho, es algo que Arendt tuvo que explicar en trabajos posteriores y en contestación a las críticas que recibió.

### **5.3 El poder judicial y la esfera social: El caso de Little Rock**

Termino este capítulo con un acercamiento a uno de los ensayos más notorios de Hannah Arendt: “Reflexiones sobre Little Rock” (Arendt 2002; Arendt 2003). Este ensayo, publicado en 1959, ha sido fuertemente criticado debido a lo controversial de la crítica que Arendt lanza en la que cuestiona la decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos al fallar a favor de la intervención del gobierno federal en el estado Arizona para impedir la segregación racial en las escuelas públicas<sup>126</sup>. El reclamo formaba parte del movimiento por los derechos civiles de los negros y negras en el sur de los Estados Unidos y la segregación de la educación fue uno de los temas que mayor atención provocó y de los escenarios más difíciles en términos de protestas y de la violencia ejercida por segregacionistas blancos que se oponían a la integración. La decisión jurídica fue un paso importante para validar el reclamo por los derechos civiles de los afroamericanos, pero la violencia no se hizo esperar. Las imágenes de violencia en las escuelas contra niños y niñas y padres y madres eran desoladoras. Arendt reacciona a una de estas fotos en las que una “turba” de segregacionistas racistas ejerce violencia contra una niña que entraba en un plantel escolar integrado.

---

<sup>126</sup> *Brown v. Board of Education of Topeka*, 347 U.S. 483 (1954) y *Brown v. Board of Education of Topeka*, 349 U.S. 294 (1955).

El ensayo de Arendt sobre Little Rock repudia la decisión del Tribunal, así como la estrategia del movimiento por los derechos civiles de, según ella, comenzar su lucha y protesta en el tema de la educación y depositar así, sobre los hombros de niños y niñas esa lucha. En esta parte me interesan dos cosas: (1) analizar críticamente la perspectiva de Arendt en este ensayo sobre las controversias que ella entiende que el poder judicial supremo debe atender y las que no; (2) analizar cómo las distinciones que hace Arendt sobre lo social y lo político son problemáticas a la hora de dilucidar controversias jurídicas.

En su nota preliminar a la publicación de este ensayo en la revista *Dissent*<sup>127</sup>, un año después de haberlo escrito, Arendt reconoce lo controversial de sus reflexiones. No obstante, aún un año después de haber reflexionado sobre su contenido y de percatarse de lo que llamó “la rutinaria repetición de clisés liberales” (Arendt 2002, 91), decide publicarlo intacto, aunque reconociendo algunas de las críticas que le hicieron. Comienzo con la nota que Arendt añade como prólogo de su publicación a los fines de poder entender su planteamiento, aún a partir de un examen crítico, pero dejando fuera consideraciones sobre los posibles prejuicios que Arendt tuviera y de los que el ensayo posiblemente da fe. No obstante, parto tomando como cierta esta nota de la propia Arendt:

Puesto que posiblemente mi texto chocaría a la gente bien intencionada y podría haber gente malintencionada que hiciera uso

---

<sup>127</sup> La revista *Dissent* la publica con el siguiente Editorial: “The circumstances under which Miss Arendt first wrote but did not publish her article are described in her introduction. We publish it not because we agree with it –quite the contrary!–but because we believe in freedom of expression even for views that seem to us entirely mistaken. Because of Miss Arendt’s intellectual stature, the importance of her topic, and the fact that an earlier opportunity to print her views had been withdrawn, we feel it is a service to allow her opinion, and the rebuttals to it, now to be aired freely. The attention of our readers is called to the critical comments that follow Miss Arendt’s article. In the next issue she will, of course, have an opportunity to reply to her critics; and within limits of space, reasoned comments from readers will be printed. Editors”. *Dissent* (1959): 45-56.

de él, quisiera dejar bien claro que, como judía, me parece obvio que simpatizo con la causa de los negros o de cualquier otro pueblo oprimido o marginado, y personalmente apreciaría que el lector hiciera lo mismo. (Arendt 2002, 93)

No me centraré aquí, pues, en un análisis sobre las intenciones de Arendt, los rasgos de su carácter prejuiciado o no (¿racistas?), ni pasaré juicio sobre su ubicación frente al problema que expone en tanto judía, como minoría, como parte de una elite intelectual o como exiliada en los Estados Unidos<sup>128</sup>. Benhabib recoge algunas impresiones y comentarios sobre estos aspectos en su análisis sobre *Little Rock* (Benhabib 2003a). Siendo así, lo que sí abordaré en lo que sigue es lo siguiente: (1) La dimensión teórica política que le sirve de sustrato a Arendt para analizar el caso de la segregación racial; (2) La igualdad y la desigualdad: ¿qué es social y qué es político?; (3) ¿Cuál es el lugar del Poder Judicial y en específico del Tribunal Supremo en una controversia como esta?; y (4) La esfera política y la esfera jurídica según Arendt.

(1) La dimensión teórica política- Está claro que Arendt analiza este evento contemporáneo de la sociedad estadounidense a partir de su concepción política republicana. Para esta época en que se publica este ensayo Arendt era una intelectual pública que intervenía profusamente en el análisis de temas y controversias de interés público en esa sociedad tales como la Guerra de Vietnam, la publicación de los documentos del Pentágono que justificaban la guerra, la desobediencia civil del movimiento por los derechos civiles y las huelgas y protestas estudiantiles. En todos estos temas Arendt interviene convencida de la necesidad de llamar la atención hacia un deterioro de la vida

---

<sup>128</sup> Para un análisis completo sobre el tema racial en toda la obra de Hannah Arendt, véase Gines, Kathryn T. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

política en los Estados Unidos y de lo que luego llamó la desaparición de la política. Su punto de partida, si se quiere, es que en todos estos casos se vislumbraba algo más fuerte que la controversia misma: la “supervivencia de la República”. Así lo plantea en el caso del tema de la segregación racial y, como vimos en el Capítulo 1, la política necesita y presupone de igualdad de manera que en un escenario de falta de igualdad estamos ante un problema de la comunidad política:

La república americana se funda en la igualdad de todos los ciudadanos. Es verdad que la igualdad ante la ley se ha convertido en un principio inalienable de todos los gobiernos constitucionales modernos pero en la vida política de una república la importancia que le corresponde a la igualdad en sí es mayor que en ningún otro sistema de gobierno. Por eso lo que se debate no es sólo el bienestar de los negros sino, al menos visto a largo plazo, también la supervivencia de la república. (Arendt 2002, 95)

Vale reiterar la importancia que Arendt le da a la igualdad, algo que reitera prácticamente en todas sus obras. Como vimos en el Capítulo 2, Arendt enfatiza que el gobierno republicano tiene su base en el poder de los iguales y por lo tanto, el andamiaje legal tiene que garantizar este pre-entendido político:

The fundamental experience upon which republican laws are founded and from which the actions of citizens spring is the experience of living together with, and being members of, a group of equally powerful men (and women). Laws in a republic, therefore, are not laws of distinction but of restriction; they are designed to restrict the strength of each citizen so that room may be left for the strength of his fellow citizens. The common ground of republican law and action within it is the insight that human strength is not primarily limited by some superior power ---God or nature---but by the power of *equals*, and the joy that springs from it. Virtue as a love of equality springs from this experience of equality of power that alone guards men against the dread of loneliness. (Arendt 2007a, 725-26)

Así que a partir de la importancia de la igualdad como un presupuesto político, es que analizaremos sus objeciones y veremos que en su crítica en este ensayo Arendt se contradice en el sentido de que ésta aboga por la importancia del presupuesto de igualdad política para que pueda hablarse de esfera política y de que el Poder judicial está en permanente sesión para así garantizarlo, pero por otro lado, despacha livianamente aspectos medulares de esa igualdad como si fueran asuntos poco importantes y no relevantes a la idea de estar en el mundo, como es el caso del daño que produce la segregación racial a ese mundo común.

Aún así, en este ensayo Arendt plantea algo sumamente interesante e importante respecto a la igualdad. El debate de la igualdad formal como insuficiente y de la importancia de las diferencias que tanto se ha discutido en las últimas décadas y que han planteado sobre todo las feministas (West 2000; Fries 1999), parece tener también acogida en la teoría política de la igualdad de Arendt<sup>129</sup>. Por ejemplo, al reconocer el problema de la desigualdad material o económica por un lado y el problema de la desigualdad producto de la exclusión por la subjetividad o “raza” de la persona, Arendt destaca que ambas se manifiestan de formas distintas. Nuevamente, Waldron distingue la concepción de igualdad de Arendt con otras concepciones al señalar:

Like everyone else in the world, Arendt believes there are differences and similarities among human beings. A common type of egalitarian view holds that the differences among humans are not so great or important while at least some of the similarities among humans are very considerable and important. So important are the similarities, according to this view, that all people of good

---

<sup>129</sup> Los acercamientos feministas a la teoría política de Hannah Arendt o a diversos aspectos de ésta han sido atendido en no pocas publicaciones. Destaco los trabajos de Bonnie Honig, Seyla Benhabib y Linda M. G. Zerilli, publicados junto a otros la antología de ensayos Honig, Bonnie. 1995. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: Penn State Press y Zerilli, Linda M. G. 2008. *El Feminismo y el Abismo de la Libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



faith will just see that humans ought to be regarded as equal; and – the vie continues- the differences among humans are not so great as to drive us away from the recognition of equality. Arendt is convinced that this view is wrong...(Waldron 2010, 20)

Tampoco esto querría decir que Arendt, al partir de la idea de una igualdad construida (no proveniente meramente de una esencia o naturaleza), justificaría una exclusión de ciertas personas de la comunidad política, pues como señala Waldron, la concepción de igualdad política de Arendt tiene dos ámbitos que deben estar siempre presentes: (1) La posición de que todos y todas deben poder participar en las acciones y discusiones de una república; y (2) La posición de que las acciones y posiciones de esa república solo son posibles entre iguales (Waldron 2010, 30–32).

Así pues, colijo de Arendt el argumento de que no existe tensión en ella entre la necesidad de igualdad y del respeto por la diferencia a su vez, particularmente porque ella insiste en la importancia de la pluralidad. De hecho, Arendt en este ensayo tiene una línea importante sobre este aspecto pues menciona que “el principio de la igualdad no es todopoderoso, tampoco en su modalidad americana: no puede nivelar las diferencias características de tipo natural y externo”; el límite de la igualdad, dice, surge “cuando desaparecen las desiguales condiciones económicas y educativas” (Arendt 2002, 95). Incluso, a manera de presagio de los problemas serios que todavía enfrenta la sociedad norteamericana a la que el tema de la igualdad jurídica y formal le es insuficiente para erradicar el racismo y la discriminación racial, en este ensayo Arendt acota: “Es perfectamente posible que cuando los negros alcancen la equiparación social y económica e iguales condiciones educativas y formativas, el problema racial en

este país se agudice en vez de perder fuerza explosiva” (Arendt 2002, 95). No podría interpretarse esta aseveración como una cautela o pretensión de poner freno a la igualdad socioeconómica puesto que más adelante dice “no hay ninguna obligación de proponer la inversión de una tendencia que por fortuna es desde hace ya más de quince años extraordinariamente favorable a los negros” (Arendt 2002, 95), pero lo que sí queda claro es que para ella, esa igualdad jurídica es insuficiente y que también lo es la igualdad socioeconómica pues en temas como los raciales y las subjetividades individuales, aunque relacionados, no garantizan la igualdad necesaria desde el punto de vista político.

(2) La igualdad y la desigualdad: ¿qué es social y qué es político? Benhabib ha identificado este ensayo como posiblemente el texto de Arendt que contiene la explicación más detallada que Arendt ofrece sobre esta controversial distinción entre lo social y lo político (Benhabib 2003a, 146). Entendido que la igualdad es un asunto de vital importancia para la sobrevivencia de la comunidad política (ver Capítulo 4), y que incluso es condición *sine qua non* para ejercer la política, en lo que Arendt parece quedarse corta es en la determinación sobre qué forma asume la desigualdad y a partir de qué puede lograrse la igualdad. Para ella –y aquí creo que falla pasmosamente– no es tan claro el vínculo entre la igualdad política y lo que ella ve como un asunto social, y por ende, no político. , la discriminación en diferentes ámbitos que no son, según su caracterización, políticos. En su distinción, lo social son aquellas condiciones necesarias para la vida diaria, necesidades básicas, asuntos de la vida privada y de la economía a escala individual. Estos asuntos para Arendt, están fuera del ámbito de lo político pues en todo caso son pre-condiciones de la vida política. Alguien carente de sus

necesidades básicas tales como alimento, techo y sustento, no puede realmente *ser libre* en la vida política con los demás y por ende, esas necesidades son condiciones previas para poder comparecer como ciudadano y disfrutar la libertad al aparecer frente a otros y otras en tanto ser singular. En otras palabras, no podría hablarse de igualdad política entre un sujeto que carece de lo más básico y otro que tiene todas sus necesidades del ámbito social cubiertas. Es decir, para Arendt, no debería estar sujeto a discusión la necesidad de que todo ciudadano tenga un techo y esto debe ser previo a la discusión política porque no hay vida en igualdad política para quien no lo tiene. Así lo deja claro en una entrevista en la que le cuestionan esta distinción entre lo social y lo político:

*Albert Wellmer*<sup>130</sup>: Yo le pediría un ejemplo de un problema social de nuestro tiempo que no sea, a la vez, un problema político. Tomo usted, por ejemplo, la cuestión de la educación, o de la sanidad, o el problema de la vida en las grandes ciudades, o incluso el simple asunto del nivel de vida. Me da la impresión de que, en nuestra sociedad, hasta los problemas sociales son inevitablemente problemas políticos. Pero si esto es correcto, hay que concluir que también que en nuestra sociedad resulta también imposible trazar una línea divisoria entre lo social y lo político.

*Hannah Arendt*: Bueno, tomemos como ejemplo, la construcción de viviendas. El problema social consiste, qué duda cabe, en que haya vivienda adecuada. Pero la cuestión de si tal vivienda adecuada ha de plantearse o no en términos de integración es ya, con seguridad, un asunto político. Toda pregunta semejante tiene dos rostros. Y uno de ellos no debería ser tema de discusión. Que todo el mundo tiene derecho a una vivienda digna debería quedar fuera de toda discusión. (Arendt 2010, 82)

Esos “dos rostros” a los que se refiere Arendt pueden tener, en términos conceptuales, implicaciones negativas sobre cómo se concibe la actividad política pero sobre todo, son difícilmente separables en la vida real y particularmente en el mundo moderno. Tiene razón Arendt al especificar que quien no tiene

---

<sup>130</sup> Consta como profesor de Sociología en la Universidad de Constanza, Alemania.

satisfechas sus necesidades básicas difícilmente pueda dedicarse con libertad a ejercer ciudadanía en el sentido amplio; el problema está en que esto precisamente es algo que claramente está ligado a lo que se determina como político o no. Ahora bien, el señalamiento de Arendt también tiene una implicación positiva: visto como un asunto *sine qua non*, y vista la libertad no como un asunto privado sino como un asunto público, no cabe “negociar”, renunciar o negar aquellas condiciones básicas para ejercer la vida como ciudadano o ciudadana pues estas son precondiciones para la igualdad política. En ese sentido, la carencia de esas necesidades no están bajo el palio del Derecho Privado, sino que se consideran condiciones pre-políticas para ser iguales en la vida política. En otras palabras, no se trataría de meros derechos sociales sino de *derechos políticos*. El problema es, como dije, que en una sociedad como la nuestra, la distinción en sí no se sostiene y es problemática. En este ensayo de Arendt queda claro lo problemática de su distinción pues ella misma pasa por alto que la desigualdad producto de la educación y la segregación racial produce condiciones inaceptables para la igualdad política.

La objeción principal al ensayo de Arendt y a su análisis sobre el caso de Little Rock es que ubica el derecho a una educación sin segregación como un asunto de la esfera social y por eso lo excluye del ámbito de autoridad de la Corte Suprema pues esta autoridad, según vimos en su teoría, se ejerce siempre y solo sobre lo político. Y Arendt cataloga el tema de la educación sin segregación como algo que debe atenderse en la arena de la disputa cultural o social (cada padre o madre tiene derecho de educar con criterios privados a sus hijos e hijas). Y ahí es que principalmente se equivoca e incluso contradice su propia teoría. En

otras palabras, este ensayo devela uno de los problemas más serios de la distinción de Arendt en su aplicación. Ahora bien, como adelantamos en el capítulo anterior, en varias entrevistas Arendt fue cuestionada sobre este tema por académicos e incluso en un simposio en Toronto con varios colegas y amigos, en 1972, incluyendo a su amiga la crítica literaria Mary McCarthy quien directamente le pregunta: “¿qué otra cosa cabe hacer en la escena pública, en el espacio público, si no es ocuparse de los problemas sociales?...¿qué queda entonces?”, a lo que Arendt responde:

Bueno, la vida cambia continuamente, y siempre hay cosas que piden discusión. En todos los tiempos, las personas que conviven se ven enfrentadas a situaciones que pertenecen al espacio de lo público, que merecen discutirse en público. Qué cosas sean éstas en cada momento histórico, es con toda probabilidad algo extremadamente variable. Sería muy interesante analizar este punto en una investigación histórica, y pienso que es posible hacerlo. Y siempre habrá conflictos. (Arendt 2010, 79–80)

En esa misma conversación, Richard Bernstein, estudioso indiscutible de la obra de Arendt, le insiste en que en el tiempo en que vivimos su distinción entre lo político y lo social no es posible sostenerse, a lo que Arendt nuevamente responde que piensa que sí puede distinguirse entre asuntos que no merecen discutirse en lo público y otros que sí (Arendt 2010, 81). Pero, ¿cómo es que se decide esto si no en la misma esfera política? Queda claro que eso en sí mismo es un asunto político y en este sentido le doy completa razón nuevamente a Rancière cuando identifica como un asunto político el momento en que *los que no tienen lugar* expanden eso que debe ser considerado como político y exigen un lugar. Me parece que eso era lo que los negros hacían con sus acciones de

desobediencia civil y anti-segregacionistas y Arendt sufre de una miopía teórico-política al no verlo.

Respecto a la discriminación, Arendt describe que en la arena social la discriminación no solo es posible, sino además deseable, tanto como lo es la igualdad en el terreno político. La distinción es problemática, bastante difusa, pero tiene algún sentido si una piensa que la preocupación de Arendt es la sociedad de masas o totalitaria y las prácticas de los gobiernos totalitarios. Para ilustrar su punto usa el ejemplo del derecho como judía a vacacionar entre judíos, lo que según describe sería una discriminación justificada y el Estado no debería poder prohibirlo o imponer con quien relacionarse en el ámbito social. Pero esto mismo, dice, no es aplicable a teatros ni museos “a donde es evidente que la gente no va con la intención de reunirse” (Arendt 2002, 101-2). La discriminación que no estaría permitida, explica, es no solo la del ámbito político sino también la de la esfera de lo público, como el caso de restaurantes, ferrocarriles, empresas de servicios que “todos necesitamos para tender a nuestros asuntos y manejarnos en el día a día”(Arendt 2002, 102). Estas áreas, aunque no son *per se* el ámbito político “sí está claro que ... forman parte de la esfera de lo público, donde todos somos iguales” (Arendt 2002, 102). Así que hasta aquí Arendt ha identificado dos esferas, la del ámbito político y la del ámbito público en las que se comparte con los demás, pero no en el sentido político *per se*. Lo que identifica como tercer “ámbito”, el privado, es aquel que no está marcado por la igualdad ni por la discriminación, sino por el contrario, por la exclusividad (Arendt 2002, 102). Es esa exclusividad, dice Arendt, la que hace que la ley no deba intervenir, como es el caso para ella del matrimonio interracial (Arendt 2002, 103). En otras palabras,

si se trata de una discriminación en el ámbito político o en el público, ésta no es permisible. De hecho, Arendt es clara al decir que “[e]l gobierno tiene que asegurar que la discriminación nunca menoscabe la igualdad política” (Arendt 2002, 103). Por otro lado, si en cambio se trata de una discriminación en el ámbito privado, la misma, para Arendt, no es problemática, a menos que se imponga por ley: “Las normas sociales no son ninguna pauta legal y cuando la legislación sigue los prejuicios sociales nos encontramos ante una sociedad tiránica” (Arendt 2002, 103).

Para disuadir la eliminación de la discriminación en el ámbito de exclusividad o privado, la estrategia debe ser social, la de la alteración de las prácticas sociales y culturales, pero nunca su eliminación debería, dice Arendt, imponerse por la vía de ley. Ahora bien, el problema de la segregación racial en el sur de los Estados Unidos fue, según Arendt, que ese tipo de discriminación se convirtió en una legal, avalada o más bien impuesta por ley y eso era impermisible. Para ella, la legislación que permitía la segregación racial en efecto debía suprimirse porque fue impuesta, pero aún así eso no resolvía el problema de la discriminación porque está estaba instaurada como práctica social e iba más allá de la establecida en la ley:

La segregación racial es una discriminación (de tipo) legal y por eso su supresión sólo puede significar que las leyes discriminatorias sean abolidas, medida que no suprimirá la discriminación, ni impondrá la igualdad social, pero sí puede, y tiene que, imponer la igualdad dentro de la comunidad política. Porque no es sólo que la igualdad nazca de la colectividad política, es que su validez también se circunscribe al terreno político. Sólo en el todos somos iguales. (Arendt 2002, 103)

En efecto, para Arendt, el problema de la segregación racial en el sur fue que se convirtió en una persecución avalada e impuesta por el gobierno: “La discriminación social se convierte en persecución en el momento en que se impone por ley y muchos estados sureños son culpables de ese crimen” (Arendt 2002, 103). No obstante, aún reconociendo ese aspecto, aunque de una forma limitada, Arendt se contradice al repudiar la intervención del gobierno federal en el caso de la segregación racial en las escuelas. Su argumento es el siguiente: en tanto la discriminación es abolida por ley federal y no impuesta, la intervención del gobierno federal no procede: “[en] un caso en que la discriminación se abole por ley (no se impone sino que se abole aquella que es permitida socialmente), se viola la libertad en la sociedad, y el gobierno federal, al manipular irreflexivamente la cuestión de los derechos civiles, puede haber cometido tal violación” (Arendt 2002, 103-4). En otras palabras, Arendt aquí adopta –más allá de la crítica a la intervención federalista en estos asuntos- una concepción de lo que conocemos como libertad negativa, esto es, el Estado no puede intervenir con la libertad de los ciudadanos e imponerle parámetros de asociación; deja a un lado, como consecuencia, la idea de la libertad positiva, es decir, la responsabilidad del Estado de hacer aquello que sea necesario para garantizarle a sus ciudadanos el ejercicio de sus derechos. Esta es su justificación: “El gobierno está legitimado para no dar ningún paso contra la discriminación social, pues solo puede actuar en nombre de la igualdad, que es un principio que no tiene ninguna validez en el ‘ámbito social’” (Arendt 2002, 104). Este encuadre es altamente problemático conceptualmente, pero también es insostenible para la implantación de la comunidad política a la que Arendt aspira.



Como vemos, Arendt adopta aquí un conceptualismo extremo. Benhabib explica las contradicciones y problemas de Arendt sobre el rango que le da a la distinción de la discriminación social como una protección de la esfera privada y como parte de la libertad de asociación (Benhabib 2003a, 149–53). Lo cierto es que a Arendt le falta perspectiva sociológica. Distinguir los aspectos de discriminación de la esfera pública y privada de manera tan tajante y dejar fuera las implicaciones de la discriminación es un error craso para cualquier teoría política. En el caso de las relaciones raciales en los Estados Unidos aún más. Benhabib discute algunos de los supuestos erróneos de Arendt respecto a las relaciones raciales en los Estados Unidos (Benhabib 2003a, 152–55). Estoy de acuerdo con ella cuando señala que:

It is one question whom I invite to dinner or spend my vacations with, but another to have the major institutions of a society, like schools, be segregated along racial, ethnic, or religious lines. Again, the distinction between the social and the political, as Arendt draws it in this context as well, does not serve her well and collapses under closer scrutiny. (Benhabib 2003a, 152)

Como bien señala, Arendt no puede lograr la igualdad política y a la vez permitir la discriminación social en un caso como este<sup>131</sup>.

Asimismo, la conceptualización de Arendt sobre la educación en este ensayo me parece problemática y tampoco se ajusta del todo a varios aspectos de su teoría política, particularmente en cuanto al tema de la pluralidad<sup>132</sup>. No obstante, hay que reconocer que antes de *Little Rock*, ese mismo año, 1959,

---

<sup>131</sup> “Arendt cannot have it both ways: political equality and social discrimination cannot simply coexist. Social discrimination is always essentially contestable through the principle of political equality” (Benhabib 2003b, 152).

<sup>132</sup> En 1959, Arendt publicó un ensayo titulado “The Crisis in Education”. En éste diserta sobre lo que concibe como una crisis en la educación en la sociedad estadounidense, crisis a la que precisamente nombra como política. Arendt, Hannah. 1959; 2006. “The Crisis in Education”, En *Between Past and Future*, 170-193. New York: Penguin Classics.

Arendt escribe sobre el tema de la educación en los Estados Unidos e identifica esa crisis como política. Que sea política, sin embargo, para ella, no implica que la educación pertenece al ámbito político. Más bien en ese ensayo argumenta que precisamente por haberse colapsado la distinción entre lo público y lo privado es que la educación está en crisis pues ésta, dice, ha sido ubicada en el ámbito público en lugar de en el espacio privado. Proteger a la niñez que se educa, de lo que es el mundo, expone, es imprescindible para que esas nuevas personas aún en desarrollo mantengan la espontaneidad y la creatividad, sin simplemente adecuarse a lo que el mundo le ofrece. La pretensión de “educar” en el sentido de aceptar el mundo tal cual, en todo caso, mantiene el mundo común y el mundo político inamovible pues es con la natalidad, con la posibilidad perenne de nuevos comienzos, que se mantiene el mundo común. A partir de esto, concluye, las escuelas son una especie de espacio intermedio entre el espacio familiar y el espacio político, en otras palabras, ubica el escenario de las escuelas en lo social. Arendt ciertamente está pensando aquí en regímenes totalitarios que adoctrinan a poblaciones desde el sistema de educación. Deja fuera, sin embargo, la importancia de la pluralidad y la comunidad cosmopolita a la que alude indirectamente en el meta-derecho que discutiré en el próximo capítulo: *el derecho a tener derechos*.

Acorde con lo anterior, es que Arendt atiende *in extenso* en *Little Rock* el tema de la educación y lo que considera como una afrenta del gobierno, a saber, la imposición decisional sobre los padres y madres sobre cómo educar a sus hijos e hijas. Esto porque Arendt ubica la escuela en el ámbito social (Arendt 2002, 106) y, por lo tanto, considera el derecho de los padres y madres a determinar la

educación de sus hijos como un derecho personal y social (Arendt 2002, 107). Reconoce que hay quienes valoran la educación como una vía para logros colectivos, pero lo descarta por lo que implicaría en términos de una sociedad totalitaria. De hecho, va más allá y compara la educación con otros derechos a los que otorga mayor rango:

El derecho a casarse con quien se quiera es un derecho humano elemental, en comparación con el cual “el derecho a ir a una escuela integrada, el derecho de sentarse en el autobús donde se quiera, el derecho a acceder a cualquier hotel, cualquier lugar de vacaciones o cualquier espectáculo público independientemente del color de la piel o raza” son derechos de menor importancia” (Arendt 2002, 98). Más aún, dice: “incluso derechos políticos como, por ejemplo, el derecho electoral y casi todos los otros enumerados en la constitución son secundarios comparados con los derechos humanos inalienables a “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad... (Arendt 2002, 98)

Por supuesto, en el contexto en que escribe Arendt es entendible que vea como problemático el peligro del adoctrinamiento y la tiranía a través de la educación, pero falla terriblemente en vincular la importancia de la educación para lograr la pluralidad y el aprender a estar con los otros, para evitar la desaparición de la política en una clara sociedad de masas y consumo, algo que atisbo temprano en el siglo XX. En esencia, es un error pasar por alto el carácter sistemático que produce esta discriminación que en efecto socava “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad” en el liberalismo democrático.

(3) ¿Cuál es el lugar del Poder Judicial y en específico del Tribunal Supremo en una controversia como esta?- Visto el tema de lo problemática que es la distinción que traza Arendt entre lo social y lo político, veamos concretamente sus implicaciones. Sabemos que para Arendt el Poder Judicial, en este caso el Tribunal Supremo, es el lugar en que la comunidad política

americana desde su fundación colocó la autoridad. Esa autoridad, además, se ejerce sobre aspectos de la vida política para viabilizarla y crear las condiciones para su estabilidad. Así, por ejemplo, aquellos temas o violaciones que tengan que ver con los entendidos mínimos para ejercer la vida política, como la igualdad, son de la competencia de esta autoridad judicial.

Ahora bien, lo que critica Arendt en *Little Rock* es que el asunto de la segregación racial fuera “impuesto” o atendido por vía de esa autoridad. Por supuesto, si como vimos, para ella no se trataba de un asunto de igualdad política que tuviera que garantizar el gobierno federal, mucho menos el poder judicial federal debía intervenir. En todo caso, expone Arendt, la intervención del Supremo empeoró la situación:

Desde que el Tribunal Supremo obligó a suprimir la segregación racial en las escuelas públicas, la situación general en el sur ha empeorado. Mientras que los recientes acontecimientos sugieren que es inevitable hacer valer los derechos civiles de los negros en el sur mediante la coacción federal, las circunstancias exigen que una intervención tal quede limitada a los pocos casos en que esté en juego la Constitución o los principios de la república. La pregunta es, pues, cuáles son estos casos en general, y en particular si la educación es uno de ellos. (Arendt 2002, 96)

En efecto, la pregunta a hacerse es cuáles son las circunstancias que ameritan o imponen una intervención de la autoridad judicial. La lectura arendtiana que propongo –incluso contra lo que en este caso concluye Arendt– es *que la autoridad judicial debe intervenir para garantizar que el ciudadano tenga las condiciones para actuar*. Después de todo, la teoría de Arendt tiene la libertad como principio máximo. Actuar es ser libre, pero sin las condiciones para ello, no puede existir libertad. De ahí que la autoridad en la que se ha descansado la interpretación de lo establecido en el acto fundacional y específicamente en la

Constitución, está precisamente para garantizarle a la ciudadanía el ejercicio de su poder constituyente, de su membresía en la comunidad política. Todo aquél asunto, diría, que aún en el ámbito privado o social, tenga la implicación de menoscabar su acción política, es un asunto de la competencia del poder judicial y de su autoridad. Así, las distinciones entre lo privado y lo público y lo social y lo político dejan de ser importantes. Lo relevante y que acojo con mayor vigor de Arendt, es el criterio de la posibilidad de actuar y de aquello que lo posibilita y aquello lo coarta.

Como dije, en este caso, Arendt ve estrechamente el asunto al colocar tanto a la educación como a aspectos fundamentales de la segregación racial como un asuntos meramente sociales y no políticos. En todo caso, si el Tribunal Supremo actuó fue porque según ella, se trataba de un asunto legal en tanto había legislación segregacionista. Para ella la segregación en Estados Unidos era un problema de varias generaciones atrás, al punto de que esa discriminación se normativizó sistemáticamente y dejó de ser una práctica “meramente” (en términos de Arendt) social, lo que para ella era decisivo: “el punto decisivo no es, como se sabe, que la segregación racial, postura tradicionalmente social, sea contraria a la constitución, sino que se *haya impuesto legalmente*” (cursitas en el original) (Arendt 2002, 97). Pero su análisis es insuficiente con su propia teoría política.

(4) La esfera política y la esfera jurídica según Arendt- Aún con lo anterior, hay un acierto en la crítica de Arendt, el tema de la segregación y de la falta de perspectiva de la importancia de la vida en común sin exclusión es un problema político. En el caso de la sociedad norteamericana, la persistencia de este

problema y la hiperindividualización de la sociedad ha llevado a una retirada y abandono de lo político, condición necesaria para el funcionamiento de una república democrática. Por ejemplo, para Arendt, es un escándalo que las encuestas en ese momento reflejaran a una sociedad norteamericana, al menos en el Sur, que el 92% de los ciudadanos rechazaran la integración en las escuelas (Arendt 2002, 96):

Lo terrible no es el 92% que se pronuncia contra la integración, pues en el sur la línea divisoria nunca se ha trazado entre defensores y detractores de la segregación racial...lo chocante es la cantidad de gente que prefiere el dominio de la turba (*mob rule*) a una ciudadanía fiel a la ley. Los que en el sur se denominan liberales y moderados, o sea, aquellos que se atienen a la ley, se reducen a una minoría del 21%. (Arendt 2002, 96-97)

La retirada de la ciudadanía de la vida en común es algo que Arendt señala como muestra de la pérdida de la vida política. Aquí, ella más que abogar por remediar este asunto por la vía judicial, clama porque el mismo se atendiese en la vida en común, mediante acuerdos, estrategias concertadas, la intención de retomar las calles. La situación de la violencia racista, dice, aunque no en esos términos, es consecuencia de la retirada de la *polis*:

Los ciudadanos fieles a la ley entregaron las calles a la turba. Ni los ciudadanos blancos ni los negros consideraron su deber acompañar a los niños negros a la escuela para que estuvieran seguros; esta es la triste verdad. Los sureños fieles a la ley ya habían decidido incluso antes de la intervención de tropas federales que no les importaba la fuerza del derecho contra el dominio de la chusma ni tampoco proteger a los niños de los gánsters adultos. En otras palabras, la llegada de las tropas sólo transformó la resistencia pasiva en una resistencia masiva. (Arendt 2002, 97)

En efecto, era eso lo que precisamente estaba haciendo el movimiento amplio por los derechos civiles en los Estados Unidos y podríamos decir que Arendt ciertamente falla en verlo. Siempre, claro está, puede entenderse que ella

alude a una gran mayoría que todavía se negaba a unirse a este movimiento. En todo caso, lo importante es que para ella esa esfera pública, política, la aparición en ella, era el mejor remedio. Por eso, opina que la integración forzada no es mejor que la segregación forzada legalmente (Arendt 2002, 97). Aunque el problema se plantea desde el punto de vista jurídico, Arendt insiste en que la estrategia para atenderlo debía contemplar otros mecanismos y no descansar en la imposición de una orden judicial. Ofrece como alternativas, por ejemplo, el establecer escuelas piloto integradas, en acuerdo con los cuáqueros y otras comunidades blancas que se unieran al reclamo, para demostrar la importancia y el funcionamiento de escuelas integradas. Pienso que no habría que rechazar estos aspectos que Arendt señala para insistir críticamente en que era también un asunto del Poder Judicial el proveer las condiciones para la igualdad política.

Finalmente, ante las críticas que recibió su ensayo Arendt aclara que su escrito reaccionaba al impacto de la decisión del Tribunal en los niños y que si fuera ella una madre de un niño negro bajo ninguna circunstancia expondría al niño a irrumpir en un grupo que no lo desea y que le pareció que estratégicamente poner el peso de la segregación en las escuelas y en los niños es “rehuir la cuestión real” (Arendt 2002, 108-9). Arendt concluye advirtiendo que el problema de la segregación racial es un problema de todo el país, dice, aunque solo en el sur fuese un problema legal:

Se trata en parte de un principio constitucional que por definición va más lejos de las decisiones de la mayoría y al que no pueden afectar consideraciones de practicabilidad; y en parte también, naturalmente, de derechos de los ciudadanos. (Arendt 2002, 110-11)

Además de lo dicho, de este ensayo puede colegirse otro asunto respecto la concepción de Arendt sobre el Derecho. Como señala Klabbers, de este ensayo se desprende la insistencia de Arendt en ubicar al Derecho como garante del espacio político, o “como garantía de las líneas divisorias de lo público, lo privado y lo social, siendo esta última una especie de intermediario entre lo público y lo privado” (Klabbers 2007, 17). Y si bien el Derecho aquí nuevamente se acoge como parte de esa pared que contiene lo político, como explicamos en el Capítulo 2, lo cierto es que en ejemplos como este se demuestra la complejidad de las distinciones que Arendt traza y que complican su acercamiento al Derecho.

En este capítulo nos hemos acercado a algunas instancias en la obra de Arendt en que ésta se acerca al tema de la justicia. Vimos dos trabajos importantes de Arendt en los que ésta se acerca al tema de la justicia y del rol de los tribunales y el poder judicial al ejercerla. Estas instancias, vistas críticamente, nos ofrecen algunas pistas de cómo algo que parecería tan abstracto como la teoría política de Arendt y sus conceptos de poder, autoridad y acción pueden aplicarse concretamente y tienen potencialidades y límites, como en el caso de Little Rock.

En el Capítulo 6 exploraremos una de las concepciones más importantes del trabajo de Arendt: *el derecho a tener derechos* que acoge en el contexto de su discusión sobre la declinación del Estado-Nación y lo que llama las perplejidades de los derechos humanos ilustrado con el caso de los apátridas y refugiados. Estaremos ante discusiones con pertinencia contemporánea y que también arrojan luz sobre temas de actualidad como la necesaria reformulación de entendidos sobre el derecho internacional y los derechos humanos en el caso de



la crisis de los refugiados, un tema en el que Arendt fue pionera y cuyos señalamientos fueron premonitores.

## Capítulo 6 El Derecho a tener Derechos y la crisis del Estado-nación

Resultaría imposible un acercamiento al trabajo teórico de Hannah Arendt que pretenda dar cuenta sobre temas jurídicos sin acercarnos a su concepto del *derecho a tener derechos*. Se trata de una de las frases más estudiadas e interpretadas de Hannah Arendt, pronunciada prácticamente al final de *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001b) en el contexto de lo que describe como la “decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre” (Arendt 2001a). Este capítulo guarda el propósito de pasar revista sobre esta especie de *meta-derecho* arendtiano con el objetivo de escudriñar qué parámetros establece para una concepción del Derecho y qué interrogantes surgen a partir de su discusión.

Para adentrarnos al concepto, sin embargo, resulta imprescindible entender que Arendt sitúa esta idea a partir de dos críticas fundamentales: la primera al Estado-nación moderno (y a los conceptos en los que se sostiene); y la segunda a la concepción de los derechos humanos propiamente (Arendt 1949), proveniente de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* promulgada en el contexto de la Revolución Francesa. Estamos, pues, ante dos críticas (o paradojas) que la llevan a esbozar una especie de propuesta<sup>133</sup>: el *derecho a tener derechos*. En lo que sigue abordaré en primer lugar las dos críticas de Arendt con el objetivo de tener claro qué implicaciones tienen, para luego pasar a la discusión sobre el *derecho a tener derechos* y finalmente, a la importancia contemporánea sobre el tema. En cada caso, elaboraré lo que estos

---

<sup>133</sup> La razón por la que la nombro como “una especie de propuesta” es que en la literatura ha sido controversial precisamente si lo que Arendt hace cuando nombra la idea de un *derecho a tener derechos* es una propuesta, en cuyo caso, se trataría de una propuesta no desarrollada. Como se verá más adelante, Seyla Benhabib y Ayten Gundogdu abordan este punto.

tres aspectos nos presentan sobre el Derecho.

### **6.1 El problema del Estado-nación**

Dos eventos contemporáneos han provocado un regreso<sup>134</sup> al tema de la nación y el nacionalismo: el llamado “Brexit”<sup>135</sup> y la elección de Donald Trump como nuevo presidente de los Estados Unidos (Roberts et al. 2016). En ambos casos se recurrió a la retórica nacionalista para ganar adeptos y lograr una opinión pública y un resultado electoral favorecedor a la idea de “proteger” las fronteras nacionales y mantener un cierre para los y las inmigrantes y para todo aquel y aquella que no sea catalogado como nacional. Esta “vuelta” al tema de la nación y al nacionalismo, algo que ya venía analizándose desde 2010 o antes<sup>136</sup>,

---

<sup>134</sup> Me refiero a un “regreso” porque a partir de las últimas décadas del siglo XX y con el fenómeno conocido como globalización, la discusión giró en torno a si la soberanía de la nación como tal había desaparecido a partir de las tendencias globalizantes, mayormente en el ámbito económico y comercial. Autores como Néstor García Canclini y Zygmunt Bauman estudian en ese entonces la nación a partir de las dinámicas de globalización. El historiador y académico de la Universidad de Puerto Rico, Carlos Pabón Ortega, recoge una discusión detallada de este proceso y de la discusión en el mundo académico e intelectual en su libro *Nación postmortem: Ensayos sobre los Tiempos de Insoportable Ambigüedad* (Pabón 2002). Al respecto, dice Pabón Ortega: “Es indispensable explorar las dimensiones y las implicaciones de la crisis del principio de la soberanía territorial. Según Bauman, la globalidad del capital, las finanzas y el comercio no han ido de la mano con un control democrático a escala global semejante. Tal control democrático global constituiría, para él, uno de los retos éticos principales de la globalización. Lo que es evidente es que, independientemente de cuales sean los mecanismos democráticos que se produzcan, no pueden ser una reproducción ampliada de los mecanismos y las prerrogativas que caracterizan el sistema de naciones Estados. ...No estoy planteando la desaparición inminente de la nación Estado. Es obvio que los Estados nacionales existen y seguirán existiendo en el futuro previsible. Sí planteo que la era histórica caracterizada por el dominio del sistema de las naciones Estado está llegando a su fin. En los tiempos de la globalización el Estado nacional se hace cada vez más anacrónico y otras formas de adhesión e identidad se disputan su lugar. Aún cuando las naciones Estado continúen existiendo, la erosión sostenida de las capacidades del Estado nacional para monopolizar lealtades estimulará la formación de identidades divorciadas de Estados territoriales” (Pabón 2002, 374-75).

<sup>135</sup> El “Brexit” se refiere a la salida del Reino Unido como miembro de la Unión Europea. El resultado del referendo en el que mayoritariamente (51.9%) los británicos avalaron la salida, fue tomado con sorpresa y ha sido objeto de un sinnúmero de análisis. Véase por ejemplo: “Where are we now?” *London Review of Books* 38 no. 14 (2016): 8-15, <https://www.lrb.co.uk/v38/n14/on-brexite/where-are-we-now>.

<sup>136</sup> “Neo-Nationalism Threatens Europe.” *The Guardian*, September 7, 2010, sec. Opinion. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/sep/07/neo-nationalism-threatens-europe.;> Solomon, Andrew. “A Perilous Nationalism at Brexit.” *The New Yorker*, June 28, 2016. <http://www.newyorker.com/news/daily-comment/a-perilous-nationalism-at-brexite>. El fenómeno,

de la mano con políticas de ultra-derecha y actitudes racistas, xenofóbicas y misóginas, han generado un sinnúmero de comparaciones y distinciones con fenómenos del siglo XX como el totalitarismo, el fascismo y el autoritarismo. No debe extrañarnos entonces que la obra de Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001b), su descripción de los fenómenos del siglo XX relativos al totalitarismo y al imperialismo y, sobre todo, su crítica al andamiaje de la Nación-estado a partir del fenómeno masivo de los apátridas y refugiados (Arendt 2001a), se haya rescatado para proveer un marco de análisis a los eventos recientes. En una entrevista reciente en *Zeit Online*, la intelectual norteamericana Judith Butler al ser preguntada sobre este fenómeno responde lo siguiente:

**Zeit online:** [...] Se puede ver en la retórica de Trump y con el Brexit; se puede ver en el lenguaje populista de derecha. Existe un retroceso hacia una comprensión étnica de la nacionalidad. ¿Por qué?

**Judith Butler:** Hannah Arendt debería ser aquí nuestra guía: mientras que uno funcione con la noción de estado-nación, está pidiendo básicamente una forma específica de nacionalidad para representar al Estado y para que el Estado represente la nacionalidad. Eso significa que siempre habrá minorías y esos que son excluidos, los que no conforman la idea dominante de nación, esos serán ilegibles para la totalidad de derechos o despojados de ellos o incluso expulsados. Por eso para ella la pluralidad es tan importante. Supongo que podría traducir pluralidad como heterogeneidad étnica y racial. Pero la heterogeneidad es justo donde está Europa ahora mismo. Se trata de la nueva Europa. (Soloveitchik. 2016)

---

además, no se circunscribe a estos dos eventos sino que se mantiene la mirada y la discusión en otros contextos políticos europeos como el caso de Turquía, Francia y Austria.

Asimismo y recientemente a raíz de la muerte del sociólogo polaco Zygmunt Bauman, también se han destacado sus análisis sobre este tema (Bauman and Bordoni 2016). Éste, en una entrevista reciente afirmó:

Pienso que seguimos en los principios de Versalles, cuando se estableció el derecho de cada nación a la autodeterminación. Pero eso hoy es una ficción porque no existen territorios homogéneos. Hoy toda sociedad es una colección de diásporas. ...Seguimos en los principios establecidos al final de la Primera Guerra Mundial, pero ha habido muchos cambios en el mundo. (Bauman 2016)

Y si bien no fue ni ha sido Hannah Arendt la única que ha señalado las limitaciones y las potencialidades intrínsecas al andamiaje del Estado-nación (también al de soberanía pero se enfocan de manera distinta), ciertamente fue ella la que con mayor precisión y desde 1951 alertó sobre el problema que esto representaba para salvaguardar eso que conocemos como la humanidad. En estos tiempos, sin embargo, al tema de las nuevas tendencias globales que giran hacia el nacionalismo de derecha, se une -y quizás le precede e incluso hasta en cierta medida lo provoca- la gran crisis de refugiados en Europa. Por ello, el trabajo de Arendt se hace aún más relevante en la medida en que ella precisamente ilustra a partir de la figura del refugiado las limitaciones del andamiaje jurídico-político del Estado-nación, luego transformada en la Nación-Estado, como veremos. Comencemos primero con el acercamiento que Arendt hace este tema.

La crítica de Arendt está situada en el recuento que hace sobre el Imperialismo y las implicaciones que esto tuvo para el siglo XX. El punto medular de su señalamiento es que a fines del siglo XIX y particularmente como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, el concepto Estado-nación se transforma hacia un andamiaje de Nación-Estado: “había quedado completada la

transformación del Estado en un instrumento de la ley, en un instrumento de la nación. La nación había conquistado al Estado” (Arendt 2001a, 352). Esta transformación para Arendt habrá de ser una de las más importantes para poder analizar los fenómenos del nuevo siglo. Sobre esto, la profesora Ayten Gündoğdu explica:

The unstable balance that the nation-state strikes between these two was gradually undermined, especially with the rise of national consciousness, which turned the nation into a new absolute. Arendt describes this process as “the conquest of the state by the nation,” highlighting how the state lost its representative function and became an instrument of the nation. Through this gradual conquest, nationalism identified citizens only with nationals. As a result, the eighteenth century equivocation between “man” and “citizen”, **which could have been politically navigated to guarantee equality and freedom for all the residents of a political community, was increasingly effaced in the name of the rights of the nationals.** As the egalitarian dimensions of the nation-state were further undermined with the rise of imperialism and emergence of tribal or ethnic nationalisms, it became even more difficult to invoke the Rights of Man to claim equal rights for those who were not nationals. (Gündoğdu 2015, 44) (énfasis provisto).

Para Arendt, lo anterior permitió un rompimiento entre las instituciones legales y el interés legal, convirtiendo las primeras en meros instrumentos de la segunda. Esto, que ocurrió con mucha rapidez, coincidió y fue justificado con el ya reconocido derecho a la autodeterminación. El problema no era este último sino la forma en que se asumió, a través de una convicción esencial: “la supremacía de la voluntad de la nación sobre todas las instituciones legales y abstractas, era universalmente aceptada” (Arendt 2001a, 352).

Seyla Benhabib, que como hemos visto a lo largo de esta tesis, es una de las estudiosas más dedicada a la obra de Arendt, ubica la idea del *derecho a tener*

*derechos* en una corriente cosmopolita. Sobre este punto, lo primero que hace es reconocer que “después de Kant, fue Arendt la que se ocupó del ambiguo legado de la ley cosmopolita y quien diseccionó las paradojas que están en el centro del sistema de estados soberanos con base territorial” (Benhabib 2004, 45). Uno de los elementos que destaca Benhabib y que no hemos detallado hasta ahora es cómo Arendt logra atar el problema del siglo XX en el Imperialismo del siglo XIX, pues fue a través de ese imperialismo que las naciones “blancas colonizadoras tales como los belgas, holandeses británicos, alemanes y franceses” justificaron “transgredir en el extranjero (especialmente en África) los límites morales que normalmente controlarían el ejercicio del poder en sus propios países” (Benhabib 2004, 47). Es decir, el imperialismo logró justificar desde entonces un trato diferenciado hacia unos seres humanos en que lo “humano” sería borrado, privándoles de la capacidad de consentir, de autodeterminarse y de ser soberanos de sí mismos. Benhabib lo describe a la luz de Arendt como “la instrumentación del Estado-nación al servicio de la avaricia saqueadora de las clases burguesas, un experimento en el que participaron más o menos todas las naciones europeas mayores” (Benhabib 2004, 47). En otras palabras, Arendt logra ubicar la crisis de los refugiados como heredera de una instrumentalización tanto del Estado-nación como del derecho para fines imperiales y cuyo resultado principal fue hacer de los derechos un privilegio de los ciudadanos de la nación. Benhabib lo explica aquí de manera magistral:

La perversión del Estado moderno que pasó de ser un instrumento del derecho a uno de discrecionalidad sin derechos, al servicio de la nación, se completó cuando los estados comenzaron a practicar desnaturalizaciones masivas contra minorías indeseadas, creando así millones de refugiados, extranjeros deportados y pueblos sin

Estado por sobre las fronteras. Los refugiados, las minorías, los sin Estado y las personas desplazadas son categorías especiales de seres humanos creadas a través de las acciones del Estado-nación. En un sistema de estados naciones circunscritos territorialmente, es decir en un orden internacional 'Estado céntrico', la condición legal del individuo depende de la protección por parte de la autoridad más alta que controla el territorio en el que uno recibe y emite los papeles a los que uno tiene derecho. El individuo se vuelve un *refugiado* si es perseguido, expulsado y empujado fuera de su tierra; uno se convierte en una *minoría* si la mayoría política en el ente político declara que ciertos grupos no pertenecen al pueblo supuestamente 'homogéneo'; uno es una *persona sin Estado* si el estado de cuya protección se ha disfrutado hasta el momento retira dicha protección, así como anula los papeles que otorgado; uno es una *persona desplazada* si habiendo sido colocado en situación de refugiado, es miembro de una minoría o personas sin Estado, no puede encontrar otra entidad política que los reconozca como miembro y quedan un estado de limbo, atrapado entre territorios, ninguno de los cuales desea que uno sea su residente (Benhabib 2004, 49).

Conviene en este punto detenernos para entender con mayor detalle y claridad este proceso. El historiador británico Eric Hobsbawm es quizás uno de los que mejor describe esta transformación de la soberanía radicada en el Estado-nación a la Nación-estado y sus implicaciones (Hobsbawm 1998). Advierte Hobsbawm que el supuesto de "la identificación nacional es tan natural, primaria y permanente que precede a la historia" y se generalizó, pero lo cierto, señala, es que "antes de 1884, la palabra *nación* significaba sencillamente "la colección de habitantes en alguna provincia, país o reino" (Hobsbawm 1998, 23). "Gobierno", explica Hobsbawm, "no va unido específicamente al concepto *nación* hasta 1884" (Hobsbawm 1998, 23). Y esta transformación que Hobsbawm como historiador explica al detalle, es lo que Arendt llama el decaimiento del Estado-nación. Es pertinente señalar algunas características de esta transformación para entender mejor la crítica arendtiana. Hobsbawm detalla con rigor cómo en Europa, aún



con sus procesos diferenciados, la relación entre nación y estado era, previo a fines del siglo XIX “desconcertante, pues parecía evidente que en términos étnicos, lingüísticos o de cualquier otro tipo, la mayoría de los estados, fuera cual fuese su tamaño, no eran homogéneos, y por ende, no podían equipararse con las naciones” (Hobsbawm 1998, 25–26). Sobre el uso del término nación en las revoluciones americanas y francesas, Hobsbawm explica que en el caso de los Estados Unidos lo más común era hablar de “el pueblo”, la “comunidad”, “la unión” o la “confederación” en parte para evitar imposiciones centralizadoras frente a los estados (Hobsbawm 1998, 27). En la expresión francesa, por su parte, “la nación”, “una e indivisible” remitía al “conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un estado que era su expresión política” (Hobsbawm 1998, 27). El elemento clave era entonces ciudadanía, participación o elección:

La ecuación nación = estado = pueblo, y especialmente pueblo soberano, sin duda vinculaba nación a territorio, toda vez que la estructura y la definición de los estados eran entonces esencialmente territoriales. También daba a entender una multiplicidad de estados-nación así constituidos, y esta era en verdad una consecuencia necesaria de la autodeterminación popular. Así lo expresaba la declaración de derechos francesa de 1795:

*Cada pueblo es independiente y soberano, cualesquiera que sean el número de individuos que lo componen y la extensión de territorio que ocupa. Esta soberanía es inalienable.*

Pero poco decía acerca de lo que constituía un «pueblo». En particular, no había ninguna relación lógica entre, por un lado, el conjunto de los ciudadanos de un estado territorial y, por el otro, la identificación de una «nación» basándose en criterios étnicos, lingüísticos o de otro tipo, o de otras características, que permitieran el reconocimiento colectivo de la pertenencia a un grupo. (Hobsbawm 1998, 28)

Finalmente, Hobsbawm vincula lo que llama “la era del liberalismo burgués triunfante” (Hobsbawm 1998, 47) con la normalización del modelo Estado-nación. Se trata, dice, de dos aristas que se corresponden a partir de la economía política y de la necesidad de expansión de aquellas naciones prósperas económicamente y “viables culturalmente” (Hobsbawm 1998, 37-47)<sup>137</sup>.

El periodo de 1880 a 1914, que es el que Arendt aborda y al que atribuye a la Primera Guerra Mundial su punto victorioso, ve el surgimiento del nacionalismo que tiene las siguientes características: (1) la reivindicación del derecho a la autodeterminación de “cualquier conjunto de personas que se consideraran como ‘nación’”, lo que implicaba un estado aparte, soberano e independiente para su territorio; (2) la etnicidad y la lengua se convirtieron en criterios centrales, “e incluso únicos”; (3) internamente, los estados ya configurados ven en la idea de nación y en la bandera un desplazamiento hacia la derecha política “para el cual se inventó realmente el término “nacionalismo” en el último decenio del siglo XIX” (Hobsbawm 1998, 112). Esta tendencia hacia la nación como protagónica, explica Hobsbawm, se convierte en un asunto significativo “de virtualmente todos los estados europeos” (Hobsbawm 1998, 114). Cabe destacar que para Hobsbawm, en lo que concierne a las justificaciones lingüísticas y culturales “la mayoría de las veces el descubrimiento de la tradición popular y su

---

<sup>137</sup> Explica Hobsbawm: “Por lo tanto, para comprender la «nación» de la era liberal clásica es esencial tener presente que la «edificación de naciones», por central que fuese para la historia del siglo XIX, era aplicable a sólo algunas naciones. Y, a decir verdad, la exigencia de que se aplicara el «principio de nacionalidad» tampoco era universal. Como problema internacional y como problema político nacional afectaba únicamente a un número limitado de pueblos o regiones, incluso dentro de estados multilingües y multiétnicos tales como el imperio de Habsburgo, donde ya dominaba claramente la política. No sería exagerado decir que, después de 1871 —siempre con la excepción del imperio otomano, que iba desintegrándose lentamente— pocas personas esperaban que se produjeran más cambios importantes en el mapa de Europa, y reconocían pocos problemas nacionales con probabilidades de causar tales cambios, dejando aparte la perenne cuestión polaca” (Hobsbawm 1998, 51).

transformación en la ‘tradicción nacional’ de algún pueblo campesino olvidado por la historia fueron obra de entusiastas de la clase gobernante o élite (extranjera), tales como los alemanes bálticos o los suecos finlandeses” y que el nacionalismo interior “también podía aparecer-como ocurrió en Francia, Italia y Alemania, bajo la forma del auge de movimientos derechistas para los cuales se acuñó el término ‘nacionalismo’ en este periodo, o de modo más general bajo la forma de xenofobia política” (Hobsbawm 1998, 114-15).

La explicación de Hobsbawm y su descripción coincide con la crítica de Arendt y, de hecho, con la realidad que estamos viviendo en más de un aspecto.

Por ejemplo, para él:

[l]os vínculos entre el racismo y el nacionalismo son obvios. La ‘raza’ y la lengua se confundían finalmente como en el caso de los ‘arios’ y los ‘semitas’...Además, hay una analogía evidente entre la insistencia de los racistas en la importancia de la pureza social y los horrores de la mezcla de razas y la insistencia de tantas –tentado estoy de decir la mayoría- formas de nacionalismo lingüístico en la necesidad de purificar la lengua nacional de elementos extranjeros” (Hobsbawm 1998, 118).

Sobre el tema del rechazo a los extranjeros, Hobsbawm también explica:

No ha de sorprendernos que el nacionalismo ganara terreno tan rápidamente entre el decenio de 1870 y 1914. Estaba en función de cambios tanto sociales como políticos, por no hablar de una situación internacional que proporcionaba muchas oportunidades de expresar hostilidad para con los extranjeros. Desde el punto de vista social, tres fenómenos aumentaron considerablemente las posibilidades de crear nuevas formas de inventar comunidades ‘imaginadas’<sup>138</sup> o incluso reales como nacionalidades: la resistencia de los grupos tradicionales que se veían amenazados por la embestida de la modernidad; las clases y estratos nuevos y no tradicionales que crecían rápidamente en las sociedades en vía de urbanización de los países desarrollados; y las migraciones sin precedentes que distribuían una diáspora múltiple de pueblos por todo el globo, cada uno de ellos forastero para los nativos y otros

---

<sup>138</sup> El término es de Benedict Anderson a quien Hobsbawm le da crédito en el capítulo 1 de su libro.

grupos migrantes, y ninguno de ellos, todavía, con los hábitos y convenciones de la coexistencia. (Hobsbawm 1998, 118-19)

No obstante, es importante destacar que según explica Hobsbawm, “ni la aristocracia ni la gran burguesía por un lado, ni los trabajadores y los campesinos por otro mostraron mucho entusiasmo por el nacionalismo lingüístico”(Hobsbawm 1998, 126-27). Para Hobsbawm, ese nacionalismo “chauvinista, imperialista y xenófobo de la derecha” se autojustifica a partir de la palabra “amenaza”; de la amenaza de “los trabajadores, de estados e individuos extranjeros, de los inmigrantes, de los capitalistas y financieros tan fáciles de identificar con los judíos, a los estratos intermedios que también se consideraban como agitadores revolucionarios” (Hobsbawm 1998, 130). Finalmente, aunque Hobsbawm concluye que no puede entenderse este proceso como homogéneo ni lineal y que la conciencia nacional va muchas veces de la mano de otro tipo de conciencias, hace hincapié en que:

[...] desde la perspectiva de 1914, hubiéramos podido sacar la conclusión de que **la nación y el estado-nación habían triunfado sobre todas las lealtades sociales y políticas rivales y desde la perspectiva de 1917** (año de la Revolución Bolchevique), el nacionalismo salió victorioso en las nacionalidades de la Europa beligerante que antes eran independientes, hasta el punto de que los movimientos que reflejaban las verdaderas preocupaciones de los pobres de Europa fracasaron en 1918....La independencia nacional sin revolución social era, al amparo de la victoria aliada, una posición hacia la que podrían replegarse los que habían soñado con una combinación de ambas cosas. (Hobsbawm 1998, 139) (énfasis provisto)

He destacado esta explicación porque se adentra en el contexto que va a servirle a Arendt para una crítica más profunda desde la teoría política. Así, de regreso a Arendt, el problema principal que ésta le ve a lo anterior es que a partir

de criterios étnicos y raciales se hace mucho más difícil el principio de la igualdad ante la ley. Ahora la igualdad está mediada por criterios étnicos o raciales, criterios que no son de la elección del ser humano ni lo sitúan en la posición de pertenecer a una comunidad plural. El nuevo concepto de Nación-estado rompe con la premisa de una comunidad política plural y es caldo de cultivo para justificar a través de la ley, la exclusión de aquellos y aquellas que no formen parte de la comunidad étnico-racial que les cierra las puertas. Así, Arendt lo expone:

Porque la Nación-Estado no puede existir una vez que ha quedado roto el principio de igualdad ante la ley. Sin esta igualdad legal que originalmente estaba concebida para sustituir a las antiguas leyes y a las normas de la sociedad feudal, la nación se disuelve en una masa anárquica de individuos privilegiados y de individuos favorecidos. Las leyes que no son iguales para todos revierten al tipo de los derechos y privilegios, algo contradictorio con la verdadera naturaleza de las Naciones-Estado. (Arendt 2001a, 368)

Como consecuencia, en el periodo de entreguerras, luego de la Primera Guerra Mundial, con la implantación de estos nuevos principios de naciones-estado y con la nueva configuración geopolítica, se produjo un fenómeno masivo de migraciones y con ellos millones que quedaron sin Nación-estado. Arendt describe el fenómeno como el causante del “sufrimiento de más y más grupos de personas para quienes de repente dejaron de aplicarse las normas del mundo que les rodeaba” (Arendt 2001a, 344). En ese periodo, señala, más de 10 millones de apátridas *de facto* que “no fueron bien recibidos en parte alguna ni pudieron ser asimilados en ningún lugar” (Arendt 2001a, 343):

Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo. Y, una vez que abandonaron su estado se tornaron apátridas. Una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la tierra. (Arendt 2001b, 343)

El nuevo ascenso de la nación-estado también produjo que “alteraciones en el viejo foco de disturbios de Europa aparec[ieran] como pequeñas disputas nacionalistas sin consecuencia alguna para los destinos políticos del continente” (Arendt 2001a, 345). Además, producto de la liquidación de los dos estados multinacionales de la Europa de la pre guerra, Rusia y Austria-Hungría, según Arendt identifica, emergieron dos grupos de víctimas: las minorías y los apátridas (Arendt 2001a, 353-54). Ambos, según ella:

[h]abían perdido aquellos derechos que habían sido concebidos en incluso definidos como inalienables, es decir los derechos del hombre. Los apátridas y las minorías, adecuadamente llamados ‘primos hermanos’, no tenían gobierno que les representara y les protegiera y por eso se vieron forzados a vivir, o bien bajo la ley de excepción de los tratados para las minorías, que todos los gobiernos (excepto Checoslovaquia) firmaron bajo protestas y jamás reconocieron como ley, o bajo la condición de una absoluta ilegalidad”. (Arendt 2001a, 345)

Pasemos a enumerar las implicaciones que tuvo este proceso, según Arendt lo detalla (Arendt 2001a, 345):

1. La desnacionalización por vía jurídica se convirtió en el instrumento de la política totalitaria.
2. Las naciones-estados europeos no fueron capaces constitucionalmente de garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos nacionalmente y permitió a los gobiernos perseguidores imponer instrumentalmente sus valores, incluso, dice Arendt, a sus oponentes.

3. El acuerdo de tratados de minorías, es decir, la nueva configuración geopolítica estaba destinada al fracaso<sup>139</sup>. Sobre este punto, Jeremy

Adelman recalca lo siguiente:

To Arendt, it was destined to fail because the men of Versailles had refused to understand that making peace by lumping people into new states and handing power to majorities consigned the non-members of newborn nations to go from *misérable* to *indésirable*. Across eastern and central Europe, they were destined to become the new pariahs in a world that was supposed to be made peaceful with nation-states. It was, Arendt charged, “an open breach of promise and discrimination”. No wonder that the frenzy for nation-building also produced the modern political refugee. All this was utterly predictable. “The danger of this development,” Arendt wrote, “had been inherent in the structure of the nation-state since the beginning.” Instead of recognizing that the nation-state was the ailment, peacemakers spread it around. (Adelman 2016, 17)

Pero para Arendt, más allá del impacto material y concreto, el problema principal lo representó la instalación discursiva (ella no lo llama así) de que la emancipación se lograba solo a través de una emancipación nacional. Como explicaba Hobsbawm, el problema fue el traslado de la concepción de la soberanía del individuo a soberanía de la nación y ese convencimiento catapultó la figura de la Nación-estado como la protagonista en el andamiaje internacional y local, con graves repercusiones y con paradojas que más adelante examinaremos. Ese convencimiento, al decir de Arendt, de que “la verdadera libertad, la verdadera emancipación y la verdadera soberanía popular sólo podían lograrse con una completa emancipación nacional” no podía sino excluir, como lo

---

<sup>139</sup> En palabras de Arendt “los tratados amontonaron a muchos pueblos en cada uno de los estados, denominaron “ estatales” algunos de estos pueblos y desconfiaron el gobierno, suponiendo tácticamente que los restantes paréntesis como los eslovacos en Checoslovaquia con los croatas Y los eslovenos en Yugoslavia) estarían igualmente asociados en ese gobierno, lo que, desde luego, no era cierto, y con una arbitrariedad igual crearon de lo que restaba un tercer grupo de nacionalidades denominadas "minorías", añadiendo así a las descargas de los nuevos estados el inconveniente de tener que observar regulaciones especiales para una parte de la población" (Arendt 2001a, 347).

hace al día de hoy, a aquellos y aquellas que habían (han) quedado “sin estados nacionales propios” (Arendt 2001a, 349).

Para Arendt, este nuevo ordenamiento en que millones quedaron atrapados en territorios en los que solo los tratados de minorías le eran aplicables, si es que lo eran, era la constancia máxima de un nuevo orden:

[que] sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen. (Arendt 2001a, 352)

Y es ese andamiaje jurídico-político unido al convencimiento en la defensa de un orden global amparado en la nacionalidad étnica y racial, es lo que Arendt señala con mayor vehemencia como intrínsecamente problemático.

4. La forma en que el mundo europeo lidió con los refugiados fue a través de la repatriación o nacionalización (Arendt 2001a, 358). La repatriación no era posible porque el país de origen no aceptaba al apátrida o porque se trataba de “un fuera de ley por definición”. En el caso de la nacionalización ésta “se vino abajo”. Explica Arendt:

Los apátridas habían demostrado ya poseer una fuerte tenacidad en la conservación de su nacionalidad; en cualquier sentido, los refugiados representaban minorías extranjeras separadas que frecuentemente no se preocupaban de ser nacionalizadas y que nunca se unían, como habían hecho temporalmente las minorías, para la defensa de sus intereses comunes” (Arendt 2001a, 360).

Además, la nacionalización masiva no fue efectiva, por el contrario, como expone Arendt, “se pasó a la desnacionalización en masa. (Arendt 2001a, 362)



5. Dentro de las naciones-estado aumentaron los problemas de personas viviendo al margen de la ley pues como se ha explicado un creciente número de personas tuvo que vivir al margen de la jurisdicción sin ser protegido por ninguna otra forma:

If we look at it from the point of view the nations: Enormous influx of people to whom no law applies, who have no right to reside, are illegally in the country. Spread the lawlessness. To this corresponds its remedy: They are put under police supervision, but police now loses its constitutional character of being only the executor of laws and becomes the legislator as well as the executor: It rules over people, acquires subjects, becomes a state within the state, a kind of Kingdom. (Arendt 1955, 3)

Sobre este aspecto de la transgresión de la ley y de la necesidad de vivir a los márgenes del sistema jurídico, Arendt deja claro que los apátridas “sin derecho a la residencia y sin derecho al trabajo, tenían desde luego, que transgredir constantemente la ley” (Arendt 2001a). Pero lo más significativo o que mejor ilustra la paradoja es que una persona no nacional, es decir, apátrida, se convertía en alguien que bien podía sufrir una sentencia de cárcel sin haber llegado siquiera a cometer un delito: “en su caso quedaba invertida toda la jerarquía de valores que corresponde a los países civilizados. Como él era la anomalía para la que no había nada previsto en la ley general, le resultaba mejor convertirse en una anomalía a la que atendía la ley, es decir, a la del delincuente”(Arendt 2001a, 364).

En su ponencia “Statelessness” en 1955, Arendt amplía el aspecto anterior. En sus notas queda claro lo que quiere decir: lo que le sucede a quien comete delito o al “criminal”, dice, es consecuencia de un acto que supone ser deliberado y en ese sentido no está del todo “fuera del Derecho”: “The police has a very

restricted right to deal with him. He always (have) a right to appeal. His punishment in his right and again it is regulated by law. Jail and food is given him not out of charity but out of right” (Arendt 1955, 2). En cambio, quien no cuenta con una comunidad política, es decir el o la apátrida, adviene criminal por el mero hecho de *ser*, sin que ese estado de cosas sea parte de un acto deliberado de su parte (Arendt 1955, 2). En resumen, “lo que sucede con estas personas bajo la jurisdicción de las fuerzas policiacas no le concierne a nadie: con su ciudadanía perdieron el contacto mismo con la humanidad” (Arendt 1955, 3).

Arendt reconoce que la existencia de los apátridas o refugiados “difícilmente puede atribuirse a un solo factor”; pero destaca que a partir de lo señalado cada acontecimiento político luego de la Primera Guerra Mundial lo que hace es añadir nuevas categorías desprotegidas por el andamiaje legal (Arendt 2001a, 354). De hecho, Arendt ve desde temprano el problema que pueden representar las clasificaciones legales que se van diversificando a partir de este fenómeno: éstas permiten ignorar el problema al establecer distinciones como por ejemplo la distinción entre “refugiados” y “apátridas”, cuando como ella señala para todos los efectos el refugiado es también *de facto* un apátrida (Arendt 1955, 1). Asimismo, Arendt precisa que el cambio del concepto “apátrida” por el de “refugiado” trae consigo dos cosas: (1) la esperanza de que el derecho a asilo funcione o (2) que el asunto no tenga que atenderse en el orden político porque puede ser “atendido” por una organización caritativa (Arendt 1955, 1). En el primer caso, el problema es que la mayoría de quienes solicitarían no cualificaría para obtener asilo (en el momento en que Arendt escribe el derecho a asilo es muy limitado, pero aún hoy día hay dificultades) (Arendt 1955, 1). Como sabemos,

el cumplimiento con los requisitos establecidos siempre es problemático. En el segundo caso, apunta Arendt, la caridad es siempre voluntaria y no se activa en ella ni a través de ella ningún derecho: “Charity is no right, charity should come after justice is done. This is as old as the hills” (Arendt 1955, 1)

Lo mismo ocurre, dice Arendt, con el término “desplazados”, que trata de eliminar las dificultades de raíz que ella señala: “It shows the stubbornness to recognize and the deterioration of status” (Arendt 1955, 1). En concreto, sobre los términos apátrida y “personas desplazadas”, Arendt explica que:

[E]l término ‘personas desplazadas’ fue inventado durante la contienda con el expreso propósito de liquidar de una vez para siempre el estado de apátrida, ignorando su existencia. El no reconocimiento del estado de apátrida, significa siempre la repatriación, es decir, la deportación a un país de origen que, o bien se niega a reconocer como ciudadano al repatriado en potencia, o, por el contrario, desea que vuelva urgentemente para castigarle. (Arendt 2001a, 256)

Otro problema que Arendt atisba es la tendencia a ver o presumir el asunto como algo “temporero” (Arendt 1955, 1) cuando, como hoy día constatamos, algunos “campamentos” de refugiados sobrepasan las décadas. No se trata, insiste, de un asunto de excepcionalidad, sino de un fenómeno estructuralmente implícito en el diseño institucional de la Nación-estado.

Pero lo importante de este acercamiento de Arendt es su vigencia, es precisamente que lo que ella señaló en 1951, como ella preveía, no era una excepción sino que estaba sujeto a continuar e incluso a agravarse y que en sus entrañas guardaba una paradoja: si el individuo tiene derecho a la soberanía de sí mismo y eso es un derecho inalienable, ¿cómo es que precisamente allí cuando solo le queda su soberanía misma, desprendida de la de la nación a la que supone

pertenecer, es cuando más desprotegido está? Esta es la paradoja de los derechos humanos que examinaré en la sección que sigue. Termino esta sección con la siguiente cita de Arendt que nos sirve de puente a las próximas:

Ninguna paradoja de la política contemporánea se haya penetrada de tan pulsante ironía como la discrepancia entre los esfuerzos de idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar como ‘inalienables’ aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de los países más prósperos y civilizados y la situación de quienes carecían de tales derechos. Su situación empeoró intensamente, hasta que el campo de internamiento-que antes de la Segunda Guerra Mundial era la excepción más que la norma para los apátridas guió se convirtió en la solución rutinaria para el problema del predominio de las ‘personas desplazadas’ (Arendt 2001a, 356)

## **6.2 Los límites del discurso de los derechos humanos**

Comencemos por explicitar los argumentos de Arendt. Para ella la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 significó dos cosas: (1) Una nueva justificación para el Derecho: La fuente de la ley era el ser humano y no los mandamientos de Dios o las costumbres de la historia o la tradición (Arendt 2001a, 368). Esto implicaba un nuevo orden secular enmarcado en un Estado-nación que debía garantizar esos “derechos del hombre” a partir de un orden constitucional; (2) Que los derechos del hombre y el ciudadano eran inalienables, irreductibles y inductibles pues nacían del “hombre” mismo no de una fuente externa, por lo que suponía que todas las leyes y el ordenamiento en un Estado tenía que basarse en los derechos humanos. En tanto el ser humano advino el único soberano, de ahí emanaba la idea de la autodeterminación y el autogobierno (Arendt 2001a, 368). Pero para Arendt, como ya hemos dicho, esto planteó una paradoja: “Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un

ser humano “abstracto” que parecía no existir en parte alguna” (Arendt 2001a, 369). La paradoja se hizo posible, expone ella, debido a que la cuestión de los derechos humanos se transformó rápidamente en la cuestión de la emancipación nacional, como explicamos en la sección anterior y “se hizo evidente que el pueblo y no el individuo, era la imagen del hombre” (Arendt 2001a, 369). Esto, sin embargo, solo se hizo evidente con el advenimiento del fenómeno de los apátridas:

La completa identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos en el sistema de la nación-estado europea surgió a la luz sólo cuando aparecieron repentinamente un creciente número de personas y pueblos cuyos derechos elementales se hallaban tan escasamente salvaguardados por el funcionamiento ordinario de las Naciones-Estado. (Arendt 2001a, 369)

De hecho, Arendt menciona cómo en el periodo de entreguerras, tanto los gobiernos como las minorías incluidas en los tratados, y los apátridas mismos, concebían los derechos inalienables a partir de los derechos nacionales y por tanto, fuera de la nacionalidad se desconfiaba de éstos en tanto implicaban o se concebían como una violación a la soberanía. En esencia, Arendt señala que durante el siglo XIX los derechos humanos “fueron invocados de una forma más bien superficial para defender individuos contra el creciente poder del Estado y para mitigar la nueva inseguridad social provocada por la Revolución Industrial”<sup>140</sup> (Arendt 2001a, 371). No obstante, posteriormente su significado

---

<sup>140</sup> Arendt explica que “La razón por la que el concepto de los derechos humanos fue tratado como una especie de hijastro por el pensamiento político del siglo XIX y por la que ningún partido liberal o radical del siglo XX, incluso cuando surgió una urgente necesidad de exigir la aplicación de los derechos humanos, consideró conveniente incluirlos en su programa, parece obvia: los derechos civiles –es decir, los diversos derechos de los ciudadanos en diferentes países- eran estimados como encarnación y expresión en forma de leyes tangibles de los eternos Derechos del Hombre, que por sí mismo eran considerados independientes de la ciudadanía y de la nacionalidad. Todos los seres humanos eran ciudadanos de algún tipo de comunidad política; si

cambió hacia una nueva concepción de los derechos humanos adquirió una nueva connotación: “se convirtieron en *slogan* habitual de los protectores de los menos privilegiados, en un tipo de ley adicional, de un derecho de excepción para aquellos que no tenían nada mejor a lo que recurrir” (Arendt 2001a, 371).

Como ya sabemos, el problema fue que los llamados derechos inalienables y fundadores del propio Estado-nación eventualmente fueron inaplicables a personas que no fueran ciudadanas, de modo que “se mostraron indiferenciados de los derechos del ciudadano” (Arendt 2001a, 371). Su crítica va a la médula de lo que identifica como una paradoja del concepto mismo de los derechos humanos diferenciado de los del ciudadano. Y es que en el momento en que no hay una ulterior justificación que no sea la protección misma de “lo humano” es cuando más difícil es garantizarla. Al menos así es respecto al caso de quienes reclaman esa protección fuera de una comunidad política en particular a la que se supondría pertenecer a partir de la nacionalidad. Es a partir del caso de los “sin-estado” que Arendt lleva el análisis hasta sus últimas consecuencias, elaborando así una de las críticas más conocidas –aunque no la única– a la concepción universalista de los derechos humanos, no porque esté en desacuerdo con su propósito, sino porque persigue señalar sus límites a partir de sus paradojas. Lo que Arendt cuestiona es la idea de que estos derechos naturales, inherentes al ser humano se puedan justificar como tal cuando la experiencia dicta que es precisamente cuando se le priva de una membresía a un estado-nación cuando carecen de su “humanidad”; la humanidad así vista queda más desprotegida y se

---

las leyes de su país no atendían las exigencias de los Derechos del Hombre, se esperaba que fueran cambiadas, por la legislación en los países democráticos o mediante la acción revolucionaria en los despóticos” (Arendt 2001a, 371).

reduce en todo caso a la “provisión de comida y techo en tanto víctimas que merecen compasión” (Gündoğdu 2015, 3) Así lo explica Gündoğdu:

Precisely when one appears as nothing but human, stripped of all social and political attributes, it proves very difficult to claim and exercise the rights that one is entitled to by virtue of being born human. (Gündoğdu 2015, 3)

La paradoja o perplejidad de los “derechos del hombre” según invocados en la Revolución Francesa, que ha sido evocada por Arendt es resumida brillantemente por Gündoğdu en este pasaje:

As a universalistic framework premised on the idea that each human being is born with inalienable rights, human rights are taken to be moral entitlements that are derived from inherent human attributes such as reason, autonomy, and dignity. Understood in these terms, they are expected to transcend the contingencies of particular political contexts. Yet human rights must be politically enacted, recognized, and affirmed in particular institutions, orders, and communities if they are to find relatively stable guarantees. Human rights discourse gives rise to perplexities precisely because it strives to articulate relations between terms that have conventionally been taken to be opposites (e.g. universal and particular, nature and history, human and citizen). To the extent that these terms are constitutive of this discourse in the sense that we could not have human rights without them, perplexities of these rights cannot be resolved or wished away. (Gündoğdu 2015, 4)

En su abordaje al tema, Arendt detalla qué exactamente fue lo que perdieron aquellos que no eran considerados ciudadanos o que fueron desnacionalizados, entre éstos la pérdida de hogar, trabajo, y el verse obligados a migraciones forzadas por razones políticas o económicas. Pero el problema sin precedente, explica, no fue la pérdida de un hogar sino la “imposibilidad de hallar uno nuevo” (Arendt 2001a, 372) y eso no era meramente un problema de espacio, según ella, sino que se trataba fundamentalmente de un problema de organización política (Arendt 2001a, 372). Lo segundo que perdieron fue “la pérdida de la protección

del Gobierno, y esto no implicaba solamente la pérdida del status legal en su propio país, sino en todos” (Arendt 2001a, 372). Vale señalar que no se trataba de la obtención de un derecho al asilo por persecución política porque, en palabras de Arendt “el mal surgió cuando se vio que las nuevas categorías de perseguidos eran demasiado numerosas para que se les atendiera mediante una práctica no oficial destinada a casos excepcionales” (Arendt 2001a, 372-73). El problema de los nuevos refugiados era irresoluble para ellos y ellas: “los nuevos refugiados eran perseguidos, no por lo que habían hecho o pensado, sino porque eran de una forma incambiable: nacidos dentro del tipo inadecuado de raza o del tipo inadecuado de clase o alistados por el tipo inadecuado de Gobierno, como en el caso del Ejército republicano español” (Arendt 2001a, 373).

En esencia, Arendt observa el surgimiento de una contradicción: aquella entre derechos del ciudadano y los derechos humanos:

El soldado, durante la guerra, se ve privado del derecho a la vida; el delincuente, de su derecho a la libertad; todos los ciudadanos durante una emergencia, de su derecho a la prosecución de la felicidad; pero nadie afirmaría que en cualquiera de estos casos ha tenido lugar una pérdida de los derechos humanos. Estos derechos, por otra parte, pueden ser garantizados (aunque difícilmente disfrutados) incluso bajo las condiciones de una ilegalidad fundamental.

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos. No es que sean oprimidos, sino que nadie desea incluso oprimirles<sup>141</sup>. El hecho es que antes de que se amenazara el derecho a la vida, se había creado una condición completa de ilegalidad. (Arendt 2001a, 374)

Lo anterior es importante para Arendt porque está atado a la ontología que ésta traza sobre el ser humano. Recordemos que para ella, la libertad está

---

<sup>141</sup> Arendt ofrece el ejemplo de los nazis que privaron a los judíos de su personalidad jurídica.



contenida en la capacidad de actuar en un mundo con otros y otras. Por eso, en el marco de esta paradoja de los derechos humanos y luego en su idea del *derecho a tener derechos*, es iluminador y cónsono con su teoría política lo siguiente:

Lo mismo es cierto hasta un grado irónico respecto al derecho a la libertad que a veces es considerado como la verdadera esencia de los derechos humanos. No se trata aquí de que los que se encuentran fuera de la ley puedan tener más libertad de movimiento que un delincuente legalmente encarcelado o de que disfruten de mayor libertad de opinión en los campos de internamiento que la que tendrían en cualquier despotismo corriente....Pero ni la seguridad física –estando alimentados por algún organismo benéfico estatal o privado- ni la libertad de opinión alteran en lo más mínimo su situación fundamental fuera de la ley. **La prolongación de sus vidas es debida a la caridad y no al derecho, porque no existe ley alguna que pueda obligar a las naciones a alimentarles**; su libertad de movimiento, si la tienen, no les da el derecho de residencia, del que disfruta corrientemente incluso el delincuente encarcelado, y su libertad de opinión en la libertad del loco porque nada de lo que puede importar a nadie. (Arendt 2001a, 375) (énfasis provisto)

Si una examina la teoría política de Arendt como lo hemos hecho aquí, no es difícil entender su crítica a la idea de Derechos del Hombre concebidos en tanto nacen de “la naturaleza humana”. En el andamiaje del liberalismo proveniente de la Revolución Francesa, la libertad es concebida en el individuo y como es “natural” es del individuo que emana la libertad. Pero para Arendt, como vimos desde el primer capítulo, la libertad no es la voluntad individual, sino que la libertad está garantizada en la pertenencia al mundo, a una comunidad con otros y otras. Así que su crítica a la idea de los derechos humanos que nacen a partir de la misma esencia o naturaleza humana yace aquí: la paradoja de los derechos humanos está en que precisamente cuando un sujeto pierde su status político es cuando más está en riesgo; un hombre que solo es un hombre parece perder sus cualidades para que otro lo trate como semejante (Arendt 2001a, 379):

El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el de que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se le otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano general-sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse-y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todos su significado. (Arendt 2001a, 381)

Para Arendt resulta claro que la igualdad hay que construirla, trabajarla, ficcionarla y como hemos visto, la ley cumple esa función, pero negar la contingencia humana no puede hacerse –o más bien no logra hacerse- mediante una apelación abstracta de igualdad en una esencia meramente humana; ésta, dice Arendt, no proviene de nada intrínseco o inalienable. Conviene acotar aquí lo que recientemente a raíz de la crisis actual de los refugiados y de la evidente falla de la apelación general a “lo humano”, Jeremy Adelman señala en un artículo en el que se pregunta si aquello que esbozó Arendt a mitad del siglo XX continúa vigente:

Arendt was famous for the scorn she heaped on happy pieties that realities hollowed out. Among her choice targets of platitudes: we are all born equal, destined for liberty and the pursuit of happiness. We are not. It is only thanks to our institutions that we *become* equal. Our organizations enable us to live in freedom. Humans, she noted, enjoyed rights only as long as they were members of political communities; the minute they left, or were banished, their rights were gone, and only their frail and perishable humanity remained. It would take a stateless woman to remind the public that these rights are not natural. It took an alien to say it:

these rights can be taken away. Worse even: people can find themselves in a world where no one wants them any more, and these rights cannot be regained. (Adelman 2016, 20)

En resumen y como Gündoğdu expone, Arendt ofrece dos críticas principales a las presunciones que guarda el concepto de derechos humanos anclado en el siglo XVIII (Gündoğdu 2015, 25). La primera es que se trata de un derecho natural y la segunda es la idea del individuo. Los derechos humanos, en esencia, dependen de la idea de que existen por virtud del simple hecho de haber nacido y ser seres humanos. Se trata de un lugar común que hoy día no parecería que pueda provocar desacuerdo con la idea. No obstante, no se trata de una mera objeción a su “existencia”, sino de develar que precisamente debido a su anclaje en la idea de que se trata de un derecho natural del individuo que precede a la comunidad política y surge de su nacimiento, contamos con millones de seres humanos que se encuentran en un estado de indefensión respecto a éstos. De ahí que precisamente debido a la constatación fáctica de que los derechos humanos hoy día no parecen respetarse, no son pocos quienes se han planteado revisar aquellas aporías o perplejidades y objeciones que ciertos teóricos han presentado<sup>142</sup>, siendo Arendt una de las más importantes aunque no la única. Así lo explica Gündoğdu:

---

<sup>142</sup> Gündoğdu menciona como las clásicas, las objeciones de Jeremy Bentham, Edmund Burke y Karl Marx. Bentham, como positivista, objetaba el fundamento de los derechos humanos como derechos naturales y aducía que no existían más derechos que aquellos aprobados por el gobierno. Burke, por su parte, a quien Arendt discute extensamente, basaba su objeción en la idea de que si estos derechos fueran a justificarse su justificación estaría en el entendido de que se trataba de derechos heredados y derivados de los “padres fundadores” y en todo caso a ser transmitidos de éstos y de la tradición para la posteridad. Añado al comentario de Gündoğdu que para Arendt “una concepción de la ley que identifique lo que es justo con la noción de lo que es útil –para el individuo, para la familia, para el pueblo o para una mayoría– llega a ser inevitable una vez que pierden su autoridad las medidas absolutas y trascendentes de la religión o de la ley de la Naturaleza” (Arendt 2001a, 378). Pero esto según Arendt, no se resuelve con el criterio de utilidad puesto que puede llegar el momento en que para la humanidad sea útil “proceder a la liquidación de alguna de sus partes” (Arendt 2001a, 378). Por eso, aunque Arendt critica a Burke y

But the Rights of Man, which were supposed to be independent of political membership, turned out to be unenforceable in the case of the stateless. If these rights were inalienable in the sense that they could not be taken away from, or even renounced by, the subjects entitled to them, why did the stateless find themselves in a condition of rightlessness? If these rights were the source of all laws, and as such “irreducible to and undeducible from other rights or laws”, why did they fail to offer effective protections to the stateless in the absence of such institutionalized rights and laws? Arendt’s critique’s brings to view the inextricable connections between human rights and citizenship, suggesting that it becomes very difficult for those deprived of membership in a political community to be recognized as human beings entitled to rights. (Gündoğdu 2015, 25–26)

Nuevamente vemos aquí, como lo expusimos en el capítulo 2, una crítica de Arendt a la idea de los derechos naturales. Gündoğdu detalla a partir de Arendt, tres de los problemas que tiene una fundamentación en el derecho natural:

1. La equiparación que tiene en la modernidad lo natural con lo biológico y, por lo tanto, la idea de que lo que los humanos compartimos se traza a partir del criterio biológico. Esto tiene el peligro, expone lúcidamente Gündoğdu, de que los derechos humanos se equiparen a satisfacer las necesidades básicas o fisiológicas (Gündoğdu 2015, 39). Pero, como bien ella expone, la crisis de los refugiados no es una meramente de necesidades básicas, sino que las trasciende. El reconocimiento como sujetos de derechos no se limita a ellas. Y visto así se corre el riesgo,

---

no está del todo de acuerdo con él respecto a su noción de tradición, sí comparte con éste la crítica a la idea de la ley natural o la concepción de Humanidad. Finalmente, la objeción de Marx que se deriva de los propios límites internos de la idea de los derechos y lo que éstos representaban para la verdadera emancipación. Para Marx, como bien explica Gündoğdu, la distinción entre ser humano y ciudadano en todo caso aludía a una supuesta emancipación política basada en una idea de “igualdad política” que no eliminaba las inequidades y desigualdades de la vida social. (Gündoğdu 2015, 26) Arendt tiene, explica Gündoğdu, un poco de estas tres críticas, pero la suya es distinta en la medida que ésta no solo se propone señalar sus “inconsistencias lógicas o falsas apariencias” sino que en su caso sus críticas son “genuine political and ethical dilemmas that define human rights as a modern discourse establishing inextricably relations between man and citizen, universal and particular, nature and history. The challenging task, from Arendt’s perspective, is to face up to, and grapple with, these perplexities, in the face of pervasive problems of rightlessness” (Gündoğdu 2015, 27).

como ya alertaba Arendt, de entender que el asunto está resuelto a partir de ayuda humanitaria o mediante la caridad. O de que el problema sea visto como una catástrofe de tipo “natural” y no política de la que deben encargarse solo organizaciones humanitarias y no la comunidad internacional de estados. Me parece que en la práctica este asunto se hace evidente en la crisis actual.

2. El refuerzo en la idea de un sujeto universal homogéneo. Después de todo la idea de los derechos naturales aunque se secularizó, no deja de tener raíz de la idea judeo-cristiana del sujeto “a imagen y semejanza de Dios”. Esto, como sabemos, es problemático tanto para la diversidad como para la idea de un mundo plural. En palabras de Gündoğdu:

The conventional opinion that the Rights of Man are natural rights also gives rise to problems because of the singularity that the notion of human nature implies and the plurality of human beings who are the subjects of these rights. After all, “not man but men inhabit the earth,” and it is this condition of human plurality that risks being effaced if equality is understood in terms of a singular human nature which emphasizes likeness or normality and represents any difference as anomalous. (Gündoğdu 2015, 39)

3. Esta noción de derechos humanos naturales tienen el efecto de despolitizar los derechos. En lugar de concebirllos como algo natural o inherente a la esencia humana, es necesario abrazar la realidad de que los derechos no preceden a lo político, sino que es lo político lo que debe priorizarse si es que se quiere que los derechos humanos tengan garantías efectivas (Gündoğdu 2015, 40). La realidad de los refugiados, ya no como una excepción, sino como un fenómeno intrínseco de la modernidad lo hace evidente:

The most crucial limit of taking nature as the basis of rights comes to view, according to Arendt, with the plight of the stateless who are “thrown back into a peculiar state of nature”. The Rights of Man are understood as “primary positive rights, inherent in man’s nature, as distinguished from his political status”. The problems with this presupposition, implying that human rights can exist even in isolation or in the absence of a political community, become evident as soon as we encounter those who are stripped of all political qualifications and relationships” (Gündoğdu 2015, 39).

Acojo el acercamiento de Arendt que hace Gündoğdu sobre este tema, quien reconoce que los derechos humanos necesitan de leyes artificiales, en el sentido de que no provienen de ningún principio pre-jurídico o pre-político (Gündoğdu 2015, 40). Otro de los filósofos contemporáneos que se une a esta crítica y que discutimos previamente en el Capítulo 4 es Antonio Negri para quien “el carácter terrenal absoluto” es la única garantía de los derechos humanos (Negri 2015, 62)<sup>143</sup>. Gündoğdu también señala como una gran aportación de Arendt, la tensión que ve entre los derechos y las instituciones y el señalamiento de que no se trata solo de un asunto de fallas en la implementación, sino que pueden ser problemas estructurales que en primer lugar podrían estar en la noción misma de Estado-nación. Esta crítica que Arendt lanza es una crítica sostenida en toda su obra y que como Gündoğdu y Etienne Bálibar señalan (Gündoğdu 2015, 43), se complementa perfectamente con su análisis sobre el Derecho en su ensayo *Desobediencia Civil* (Arendt 2015).

### 6.2.1 Vigencia de la crítica de Arendt a los derechos humanos

De estos acercamientos de Arendt al tema de los derechos humanos, por lo general se derivan dos actitudes críticas que Gündoğdu explica con atino. La

---

<sup>143</sup> “[E]l contractualismo no puede cimentar los derechos humanos, no puede darles la base material e inmanente, el carácter terrenal absoluto que es la única garantía de los derechos mismos” (Negri 2015, 62).

primera es la defensa de los derechos humanos y la negación de la crítica de Arendt desde el punto de vista normativo, es decir, se despacha su crítica en tanto hoy día existe normativa internacional que, según se plantea, ya atendió las preocupaciones expuestas por Arendt en 1951 y por lo tanto, lo que se requiere es aplicarla<sup>144</sup>. El problema, se plantea, es meramente de ineficiencia en la aplicación. La segunda mirada crítica va usualmente de la mano de una actitud que por el contrario enfoca en la irrelevancia de estos estatutos (son mero *soft law* o letra muerta), una crítica que desemboca en el escepticismo o en el cinismo respecto a los derechos humanos como tal (Gündoğdu 2015, 27-31). Estoy de acuerdo con Gündoğdu cuando señala que caer en uno de estos dos extremos no ayuda a entender la complejidad de los entendidos ético-políticos en juego (Gündoğdu 2015, 31-32).

En primer lugar, es claro que desde que Arendt presentó su crítica ha habido cambios normativos significativos y que como señalan Gündoğdu (Gündoğdu 2015), y Benhabib (Benhabib 2011; Benhabib 2004), es necesario tener en cuenta esos cambios para tomar del análisis arendtiano realmente aquello que trasciende al momento en que escribió. Por eso, Gündoğdu discute cada uno de los argumentos principales de Arendt para atemperarlos a la realidad actual:

1. Que el concepto de derechos humanos era apoyado solo por un grupo marginal de juristas sin experiencia política y que era tomado como un mero adorno del pensamiento político del siglo XIX. Para Arendt, y que aún los mejores intentos humanitarios se mantenían dentro de los

---

<sup>144</sup> Jeremy Waldron, por ejemplo, comenta brevemente en su más reciente libro que para él el escepticismo de Arendt a los derechos humanos está desfasado (Waldron 2016, 296).

confines de una concepción del Derecho Internacional estado-céntrica y que fallaba en dar las garantías del *derecho a tener derechos* (Gündoğdu 2015, 6). Arendt señala lo anterior a la luz de los esfuerzos internacionales por redactar la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 (Arendt 2001b). También critica a la ONU por su desentono con la realidad. Como describe Gündoğdu, Arendt redactó estas críticas justo en el momento en que mayor atención y desarrollo tuvo el tema a nivel internacional (Gündoğdu 2015, 7) y ciertamente, hay que tomar en cuenta el desarrollo posterior de normas e instituciones para darle contenido y aplicación a los derechos humanos, algo que ha aumentado significativamente desde que Arendt lo describió.

2. Sobre la crítica de Arendt a la *Declaración Universal*, Gündoğdu acota que aunque ciertamente en principio y como elabora Arendt, se trataba de algo aspiracional, luego ésta se convirtió en la base de los Convenios de 1966 de los *Derechos Civiles y Políticos* y de los *Económicos, Sociales y Culturales*. Ambas, convenciones importantes pilares a su vez del andamiaje institucional para el monitoreo de los derechos humanos (Gündoğdu 2015, 7). Aún así, explica Gündoğdu, el cumplimiento con estas convenciones sigue siendo muy débil, quizás con la excepción, expone, de la *Corte Europea de Derechos Humanos* (Gündoğdu 2015, 7).
3. Para Gündoğdu, a partir de la Guerra Fría en efecto, aumentó la preocupación y la atención por los derechos humanos y éstos comienzan a ocupar un lugar prominente en la agenda internacional (Gündoğdu 2015, 7). Se crean nuevas organizaciones y redes de activismo que



pusieron presión en los gobiernos para cambiar políticas y establecer sanciones. Esto implica, por supuesto, una situación distinta a la que dio luz a la crítica de Arendt. Asimismo, a partir de los 90 “con el fin de la Guerra Fría, la institucionalización de los derechos humanos ha ido a un paso más acelerado y su poder normativo ha aumentado significativamente” (Gündoğdu 2015, 7).

Así que en resumen, ha habido cambios significativos, especialmente en el ordenamiento jurídico, pero, según señala, las perplejidades y paradojas que Arendt señaló siguen presentes, aún cuando incluso el concepto de *soberanía* ha cambiado producto de la preocupación con el cumplimiento con la normativa de derechos humanos (Gündoğdu 2015)<sup>145</sup>. Sería tentador decir, alerta Gündoğdu, que los señalamientos de Arendt fueron resueltos con la institucionalización y expansión global de los derechos humanos luego de la Segunda Guerra Mundial o a partir de importantes transformaciones como la del derecho al asilo en el Artículo 14 y 15 de la Declaración y mediante la *Convención de Ginebra* de 1951 y la *Convención Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (Gündoğdu 2015, 8–9). Este punto también lo discute Benhabib como una puesta al día de las críticas de Arendt (Benhabib 2011). Y en gran medida es esto, explica Gündoğdu, lo que ha

---

<sup>145</sup> “The Arendtian framework suggests that this problem brings to light the perplexities of international human rights law, especially those arising from its simultaneous affirmation of equal personhood and territorial sovereignty. The peculiar formulation for the right to asylum in the UDHR is a case in point. Article 14 of the Declaration guarantees ‘the right to seek and enjoy in other countries asylum from persecution’. This formulation aims to strike a balance between and individual right to asylum and the sovereign state’s right to control its border. During the drafting process, this was one of the most contested articles; several participants proposed the wording to be changed to ‘the right to seek and *to be granted* asylum’ to place a positive duty on states, but that proposal was eventually rejected by the majority of the states representatives due to concerns that it would put restrictions on sovereign power over immigration control” (Gündoğdu 2015, 19).

llevado a académicos a afirmar que “la relación entre ciudadanía, derechos y soberanía... ha cambiado el énfasis en la justificación de los derechos de la nacionalidad a los derechos de la persona” (Gündoğdu 2015, 9). Incluso quizás para algunos, dando lugar a una “membresía post-nacional” (Gündoğdu 2015, 10). Pero para ella, está claro que no es así y sería un error descartar la crítica de Arendt a partir de lo anterior. En este sentido, expone:

These contemporary reconfigurations of sovereignty, citizenship and rights, however, have by no means resolved the pervasive problems encountered by different categories of migrants. As several international reports testify, the citizen/alien distinction has proved to be quite resilient, and migrants are still more likely to be subject to numerous forms of violence and abuse, including, among other things, arbitrary detention, illegal confinement, and inhuman degrading treatment. ... These problems are further complicated by the fact that most migrants cannot access protective legal mechanisms to effectively challenge or remedy the multifarious forms of discrimination and abuse they face. In fact, they are often very hesitant to assert their rights in fear of retribution. (Gündoğdu 2015, 10)

De la misma forma, aunque Gündoğdu reconoce la importancia del desarrollo jurídico, no deja de cuestionar la juridificación de asuntos que son políticos. Ya antes nos hemos hecho esta pregunta: ¿qué implica la tendencia de dejar en manos del Derecho y de su autoridad asuntos que son eminentemente políticos y que como tal deben estar sujetos a la discusión pública? Sobre esto, nos dice: “rightlessness is not a legal problem; Arendt highlights that the exclusion of the stateless from a political community in which their action and speech can be taken into account amounts to an expulsion from humanity” (Gündoğdu 2015, 17). Es decir, si bien el Derecho y el sistema legal es importante

y ha probado serlo efectivamente para paliar asuntos de urgencia<sup>146</sup>, problemas como el reciente impacto de la Orden Ejecutiva del Presidente Trump en Estados Unidos, es imperativo recordar la historia de instrumentalización que ha representado el propio Derecho para desjuridificar y quitarle la personalidad jurídica a ciertas personas. Es importante, atender el asunto desde mecanismos institucionalizados, incluyendo las ficciones jurídicas a las que la propia Arendt alude para crear igualdad, pero no hay que olvidar sus límites:

From an Arendtian perspective that underscores the need for artificial guarantees for equalization among human beings, this institutionalization is significant because it allows migrants to stand before the courts and make rights claims. However, this crucial development must also be critically analyzed with particular attention paid to the fragility of the guarantees that international human rights law offers for the legal personhood of migrants. (Gündoğdu 2015, 18).

Recordemos, como señala Gündoğdu, que para Arendt la personalidad jurídica no es algo inherente sino que es un *artefacto legal* y fue a través del despojamiento de ésta que se logró en gran medida la normalización del Holocausto. A partir de esto, Gündoğdu propone desde un análisis crítico del Derecho una lectura novel arendtiana sobre el concepto *persona*, pero distinto a algunas tradiciones de la teoría crítica legal, no concluye que la personalidad jurídica sea siempre un mecanismo de exclusión; incluso resalta la importancia institucional. En sus palabras:

[f]rom an Arendtian perspective, equality is in need of institutional guarantees to become relatively durable, and the legal recognition of

---

<sup>146</sup> “State of Washington vs. Donald J. Trump, et Al.” *United States Courts*. Accessed February 5, 2017. <http://www.uscourts.gov/cameras-courts/state-washington-vs-donald-j-trump-et-al>; Farrer, Martin, and agencies. “US Appeals Court Rejects White House Request to Reinstate Travel Ban.” *The Guardian*, February 5, 2017, sec. US news. <https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/05/travel-ban-white-house-files-appeal-against-ruling-as-trump-says-well-win>.

personhood is crucial because it allows one to appear in public without the pervasive fear of arbitrary violence and renders one's rights claims audible and intelligible (Gündoğdu 2015, 19).

Aún así, correctamente enfatiza en que el reclamo de las personas sin estado no debe entenderse meramente como un reclamo jurídico: “their condition of rightlessness also denotes exclusion from a political community and expulsion from humanity” (Gündoğdu 2015, 19).

Por otro lado, según Gündoğdu y estoy completamente de acuerdo con ella, tampoco el asunto se explica del todo por falta de implementación (Gündoğdu 2015, 10). Lejos de eso, está claro que el Derecho Internacional, aunque con un desarrollo muy superior al que había en el momento en que Arendt escribe, está muy lejos de proveer las garantías y mecanismos que puedan lidiar con la magnitud de la crisis:

International human rights law fails to provide robust guarantees of personhood to asylum seekers and undocumented immigrants who challenge their detention or deportation; as a result, their rights remain dependent on highly arbitrary political and legal decisions as well as unreliable sentiments such as compassion. (Gündoğdu 2015, 19)

Como hemos señalado, se trata de un asunto estructural y que tiene resonancia con la crisis contemporánea:

Pervasive problems faced by asylum seekers, refugees, and undocumented immigrants cannot be simply understood in terms of the failure to enforce existing human rights norms due to some external factors; in fact these problems bring to light the limits of these norms. These groups, to quote Benhabib again, “exist at the limits of all rights regimes and reveal the blind spot in the system of rights, where the rule of law flows into the opposite: the state of the exception and the ever-present danger of violence”. Precisely because of the global expansion of human rights, it has become all the more difficult to understand how certain subjects can be denied even the most taken-for-granted rights. The problem strikes us as a “blind spot in the system of rights” and as a blind spot, it denotes an area

that escapes our understanding. Arendt's work becomes particularly pertinent for the purposes of confronting this contemporary predicament and understanding *the perplexing persistence of rightlessness in an age of rights*. (Gündoğdu 2015, 10–11) (énfasis en el original)

En lo que respecta a las críticas escépticas sobre los derechos humanos, más adelante veremos los acercamientos de teóricos contemporáneos como Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Costas Douzinas y Etienne Balibar, quienes han emplazado directamente muchos de los supuestos a los que Arendt también hizo referencia.

Volvemos entonces a cuáles son los argumentos de Arendt que sirven hoy día para entender y lidiar con nuestras propias crisis institucionales y qué nos dicen éstos sobre los problemas del ordenamiento jurídico y el lugar del Derecho. Habría que insistir en que cuando Arendt se pregunta ¿Qué son los derechos humanos? Lo hace, como señala Gündoğdu, preocupada por las condiciones de millones de apátridas producto del imperialismo, el totalitarismo y el triunfo del Estado-Nación a partir de la reconfiguración geopolítica de la Primera Guerra Mundial. Para Gündoğdu, lo que hace de la crítica de Arendt una importante y distinta es su intento genuino en entender estas perplejidades a partir de términos políticos e históricos (Gündoğdu 2015, 4). Distinto a otras disgresiones sobre “lo humano” desde la metafísica o la propia filosofía, ella ofrece un análisis histórico orientado a partir del reto que implica la situación concreta de la crisis de los refugiados, situación que enfrentamos a gran escala al presente. El reto es hacer, como dice Gündoğdu, que este concepto vuelva a ser “significativo” (Gündoğdu 2015, 36).

Es importante señalar, y en esto coincido enfáticamente con Gündoğdu, que los abordajes críticos que se pueden hacer a la idea universal de los derechos humanos no implican necesariamente una renuncia a todo el andamiaje<sup>147</sup>, aunque para algunos autores como Agamben sí es importante hacerlo de una vez y por todas. Sin embargo, hago esta salvedad porque vale destacar que estos señalamientos suelen generar incomodidad entre académicos, activistas y ciertos funcionarios por igual cuando se presentan este tipo de acercamientos críticos sobre los límites conceptuales del marco de los derechos humanos; sobre todo ahora que parece que entramos en una fase de predominancia discursiva desde ese marco conceptual. En un mundo como el que vivimos, no es para menos. No obstante, me parece que éstas distinciones conceptuales y análisis genealógicos que proveen para una mirada que sea capaz de revisar el desarrollo y uso de conceptos y marcos de referencias en la experiencia concreta, no deben descartarse por razones de un instrumentalismo estratégico, mucho menos por parte de estudiosos del tema. De hecho, en la crisis de refugiados actual una de las primeras controversias que se suscitaron fue la carga política en la selección del uso de la palabras migrantes y refugiados, tanto por la prensa como por las instituciones<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Sobre este punto, Gündoğdu expone: “Distinto a otras clásicas y contemporáneas, su crítica no nos lleva a una denuncia completa de estos derechos como pretensiones hipócritas, ilusiones inefectivas o ruletas del poder. De hecho, Arendt termina su crítica con una propuesta a repensar los derechos humanos como derecho a tener derechos- una propuesta que afirma el derecho de todos a la ciudadanía y a la humanidad” (Gündoğdu 2015, 13) (traducción mía).

<sup>148</sup> Véase por ejemplo los siguientes reportajes: BBC, Camila Ruz. “Los términos que deben usarse y los que no para describir a los migrantes.” *BBC Mundo*. Accessed February 5, 2017. [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150828\\_migrantes\\_refugiados\\_lenguaje\\_men.](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150828_migrantes_refugiados_lenguaje_men.); “Refugees or Immigrants? The Migration Crisis in Europe in Historical Perspective | Origins: Current Events in Historical Perspective.” Accessed February 5, 2017. <http://origins.osu.edu/article/refugees-or-immigrants-migration-crisis-europe-historical-perspective.>; País, Ediciones El. “¿Inmigrantes o refugiados? Qué los distingue.” *EL PAÍS*, August

Aún así, Gündogdu plantea que en todo caso el propósito de retomar las reflexiones de Arendt es cuestionar los dilemas políticos y éticos contemporáneos de una manera distinta y elaborar nuevas formas de concebir institucionalmente la relación entre “derechos, ciudadanía y humanidad” (Gündoğdu 2015, 5). Ella llama la atención sobre cómo el andamiaje actual que Arendt critica, establece un marco institucional fallido:

The existing institutional framework of human rights represents one particular way of articulating the relationship between the universal and particular, nature and history, human and citizen, and although it is the hegemonic one, it is by no means uncontested. The division that this framework introduces into the “human” of human rights – between citizens and non-citizens, asylum seekers and refugees, legal residents and undocumented immigrants, to give a few examples- are by no means settled, and they are now being challenged in various struggles that reinvent the meaning of human rights. These struggles represent in many ways contentious demands for “a right to have rights”....a right to citizenship and humanity. (Gündoğdu 2015, 5)

Me parece que siguiendo a Gündogdu la pregunta contemporánea que tendríamos que hacernos es hasta qué punto los principios que actualmente rigen el Derecho Internacional Público, que incluyen las normas relativas a los derechos humanos contribuyen a la precariedad de las diferentes categorías de migrantes (Gündoğdu 2015, 11).

### 6.2.2 *Críticas contemporáneas al concepto de derechos humanos: Douzinas, Agamben y Rancière*

Pero tampoco los acercamientos de Arendt al tema de los derechos humanos están exentos de críticas importantes, aún de aquellos más cercanos a su línea teórica, críticas que merecen atenderse. Gündogdu agrupa estas críticas a

---

28, 2015.  
[http://internacional.elpais.com/internacional/2015/08/28/actualidad/1440781136\\_652160.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2015/08/28/actualidad/1440781136_652160.html).

los derechos humanos en tres tipos (Gündoğdu 2015, 12): (1) el uso de la idea de los derechos humanos para justificar intervenciones “neoimperialistas” (Douzinas 2007; Douzinas 2013a); (2) el hecho de que la idea de los derechos humanos nos sujeta al mismo poder del cual nos dice liberar (Agamben 2000); y (3) el planteamiento de que la idea de un sujeto de derechos humanos oscurece nuestra imaginación política y la oportunidad de inventar nuevas formas de entender la igualdad, la libertad y la justicia (Rancière 2010).

1. En los últimos años, el profesor Costas Douzinas ha sido uno de los más activos críticos de la noción de derechos humanos y ha hecho un análisis del desarrollo genealógico del Derecho Natural y los derechos humanos que permite profundizar en algunos de los temas que Arendt toca pero de manera más incisiva (Douzinas 2000c). Douzinas traza una genealogía de la Historia del Derecho Natural desde la Grecia antigua hasta la contemporaneidad y concluye que la idea de lo “humano” siempre ha estado en disputa (Douzinas 2000b; Douzinas 2000a). En lo que concierne a la modernidad y en especial a la coincidencia entre una nueva etapa de acogida de los derechos humanos y las políticas neoliberales, Douzinas afirma que el discurso de los derechos humanos actual lo que hace es despolitizar conflictos que deben ser atendidos desde una óptica ético-política. En ese sentido con el señalamiento de Arendt de la despolitización del mundo moderno. A estos efectos, Douzinas señala:

What is the role of human rights in this division between politics and the political? Right claims reinforce rather than challenge established arrangements. The claimant accepts the established power and distribution orders and transforms the political claim into a demand for admission to the law. The role of law is to transform social and political tensions into a set of solvable problems regulated by rules and hand them over to rule experts.



The rights claimant is the opposite of the revolutionaries of the early declarations, whose task was to change the overall design of the law. To this extent, his actions abandon the original commitment of rights to resist and oppose oppression and domination. The “excessive” subjects, who stand for the universal from a position of exclusion, have been replaced by social and identity groups seeking recognition and limited redistribution. In the new world order the right-claims of the excluded are foreclosed by political, legal, and military means. Economic migrants, refugees, prisoners of the war on terror, the *sans papiers*, inhabitants of African camps, these “one use humans” are the indispensable precondition of human rights but, at the same time, they are the living, or rather dying, proof of their impossibility. Successful human rights struggles have undoubtedly improved the lives of people by marginal rearrangements of social hierarchies and non-threatening redistributions of the social product. But their effect is to depoliticize conflict and remove the possibility of radical change. We can conclude that human rights claims and struggles bring to the surface the exclusion, domination and exploitation, and inescapable strife that permeates social and political life. But, at the same time, they conceal the deep roots of strife and domination by framing struggle and resistance in the terms of legal and individual remedies which, if successful, lead to small individual improvements and a marginal rearrangement of the social edifice. (Douzinas 2013c, 2)

2. Giorgio Agamben también ha discutido este asunto a la luz de los planteamiento hechos por Arendt. Para Agamben, Arendt ubica el caso de los refugiados como “el paradigma de una nueva conciencia histórica” (Agamben 2000, 14.5). Esto porque como la propia Arendt explica, son los refugiados quienes precisamente han perdido todos los derechos y son, sin embargo, quienes solo les queda su condición de humanos. Ya en las postrimerías del siglo XX y a comienzos del nuevo milenio Agamben resalta la importancia del significado de esto luego de cincuenta años de haberlo precisado Arendt, pues lo que ella predijo como el decaimiento del Estado-nación y la corrosión de las categorías político-jurídicas tradicionales, continúa y los refugiados siguen siendo

la única categoría, dice Agamben, “las formas y los límites de una comunidad política venidera” (Agamben 2000, 15.6). En este escenario, como bien explica Gündoğdu, Agamben aboga indiscutiblemente por un abandono de las categorías que hasta ahora han representado a los sujetos políticos:

[I]f we want to be equal to the absolutely new tasks ahead, we will have to abandon decidedly, without reservation, the fundamental concepts through which we have so far represented the subjects of the political (Man, the Citizen and its rights, but also the sovereign people, the worker, and so forth) and build our political philosophy anew starting from the one and only figure of the refugee. (Agamben 2000, 15.6)

De hecho, Agamben reconoce el desarrollo del Derecho Internacional y de organizaciones e instituciones internacionales pero con ojo crítico. Por ejemplo, llama la atención a que *La Oficina del Alto Comisionado para Refugiados* de 1951 es concebida como una “social y humanitaria” despojada de su carácter político (Agamben 2000, 17.8). Para Agamben, lo esencial es que el asunto de los refugiados sea visto como un fenómeno masivo, razón por la cual plantea que las evocaciones a la idea de derechos humanos inalienables ha probado ser “absolutamente incapaz no solo de resolver el problema sino también de enfrentarlo adecuadamente” (Agamben 2000, 18.9). Al igual que planteó Arendt en su momento, Agamben observa que en la actualidad también vemos como el problema de los refugiados fue delegado principalmente a organizaciones humanitarias y a la policía (Agamben 2000, 18.9). Y para él, al día de hoy, la impotencia de este marco conceptual yace tanto en el aparato burocrático que no permite ver el asunto, como en la propia ambigüedad de conceptos como lo “nativo” dentro del ordenamiento jurídico de la Nación-estado (Agamben 2000, 18.9). Así lo explica Agamben, a la luz del propio argumento de Arendt expuesto

alrededor de cincuenta años antes:

One should try to take seriously [Arendt's] formulation, which indissolubly links the fate of the modern nation-state in such a way that the waning of the latter necessarily implies the obsolescence of the former. Here the paradox is precisely the figure that should have embodied human rights more than any other—namely, the refugee—marked instead the radical crisis based on the supposed existence of a human being as such, Arendt tells us, proves to be untenable as soon as those who profess it find themselves confronted for the first time with people who have already lost every quality and every specific relation except the pure fact of being human. (Agamben 2000, 18.9)

La crítica principal de Agamben, a la luz de Arendt, es pues que al equiparar la idea del derecho humano inalienable al mero nacimiento, el nacimiento a su plena soberanía y la plena soberanía a la idea de nación, se produce una ficción implícita de que el nacimiento marca, además, el momento de la nación y que ambos momentos son indiferenciados. Para Agamben, los derechos, se atribuyen al ser humano solo en tanto éstos se desvanecen como ciudadanos:

If the refugee represents such a disquieting element in the order of the nation-state, this is so primarily because, by breaking the identity between the human and the citizen and that between nativity and nationality, it brings the originary fiction of sovereignty to crisis...What is new in our time is that growing sections of humankind are no longer representable inside the nation-state—and this novelty threatens the very foundations of the latter. (Agamben 2000, 20.1-21.2)

Así, Agamben plantea sin tibieza lo que sería para él urgente: considerar al refugiado como la figura central de nuestra historia política, separar el concepto refugiado del concepto derechos humanos y del derecho al asilo y considerarlo como “el límite conceptual que de una vez y por todas nos presenta una crisis radical a los principios de la nación-estado y abre paso a la renovación de categorías que ya no deben dilatarse más” (Agamben 2000, 21.2-22.3). El

fenómeno que describe Agamben plantea asuntos importantes como por ejemplo, el hecho que hoy día los refugiados y los residentes que no son ciudadanos demuestran cuán inadecuado el concepto “ciudadano” para describir la realidad socio-política actual. A esto añade que en el caso de los Estados Unidos y de Europa occidental, aún quienes sí son ciudadanos, al despojárseles de participación política en sus respectivos estados, en algunas instancias pueden coincidir en precariedad con quienes no lo son (Agamben 2000, 22.3). De esta forma, el ciudadano se convierte en un *denizen*, es decir, en un residente permanente no-ciudadano lo que en ciertas estratas sociales crea indiferenciaciones con los no-ciudadanos<sup>149</sup>. Este punto lleva el planteamiento de Arendt más lejos aún porque presenta que no solo quienes carecen de comunidad política deberían tener un meta-derecho a tener derechos sino que aún hoy día en un mundo masificado, aún gran parte de los “ciudadanos” que pertenecen, carecen de ese derecho a tener derechos al ser excluidos de la participación y el mundo político. Eso explica, por ejemplo, la proliferación de organizaciones que abogan por los derechos humanos al interior mismo de un Estado y un discurso que en algunos casos podría estar sustituyendo la politización de asuntos importantes antes vistos desde otras categorías como los derechos sociales, económicos o culturales, que pierden o podrían perder especificidad cuando se agrupan como “derechos humanos”. Es esto lo que señala Costas Douzinas cuando alude a la contribución de la despoltización de la sociedad a partir del predominio del discurso de los derechos humanos.

De la misma forma, Agamben alerta cómo en la contemporaneidad, esta

---

<sup>149</sup> Agamben utiliza el concepto acuñado por Tomas Hammar “denizens” refiriéndose a residentes no ciudadanos, lo que en los Estados Unidos llaman “los green cards” (Agamben 2000, 22.3).

indistinción de por un lado el refugiado y no ciudadano residente y aquel que sí lo es pero que no tiene al interior de la nación-estado posibilidad de participar como miembro de la comunidad política, se exacerba mediante reacciones xenofóbicas y lo que él llama “movilizaciones defensivas” al estilo reaccionario con las implicaciones de un aumento en el odio y la intolerancia (Agamben 2000, 22.3-23.4). Arendt publicó su crítica en 1951, Agamben escribe este ensayo originalmente en Italia en 1993, y quizás nunca como hoy día en el 2016 ha tenido mayor relevancia en la era post-Segunda Guerra Mundial.

Only in a world in which the spaces of states have been thus perforated and topologically deformed and in which the citizen has been able to recognize the refugee that he or she is-only in such a world is the political survival of humankind today thinkable. (Agamben 2000, 25.6)

En apariencia no existen tantas diferencias entre Arendt y Agamben. Por supuesto, éste último tiene la ventaja de escribir en la contemporaneidad y constatada la continuidad de la crisis, su llamado a abandonar la idea abstracta del sujeto de derechos humanos es más contundente. Sin embargo, Gündoğdu destaca una diferencia entre Arendt y Agamben:

Agamben treats the tensión between “man” and “citizen” as a reinscription of the centuries old metaphysical divide between *bios* (politically qualified life) and *zoe* (natural life), which has held human life in the grip of sovereign power and subjected it to violence... It is no surprising that he concludes with a call for a politics that renounces all concepts tied to sovereignty, including human rights and citizenship, since he offers a critique that ends up erasing the complex, ambivalent, and contingent histories of those concepts. (Gündoğdu 2015, 51)

Por eso, Gündoğdu insiste en que para Arendt el foco no es encontrar un problema lógico-conceptual o una “contradicción metafísica”, sino entender el fenómeno surgido a partir del siglo XVIII y concebir quizás un marco distinto,

como la idea del *derecho a tener derechos* (Gündoğdu 2015, 51–52). Su mirada tiene sentido cuando una piensa en la importancia que tiene para Arendt partir de la experiencia, cosa que de hecho siempre hace. En esencia, para Gündoğdu el asunto estriba en lo siguiente:

Understood as natural rights grounded in some kind of a universally shared, abstract nature, human rights are assumed to exist independent of and prior to political community; yet, without intersubjective guarantees and mutual agreements that are possible only within a community of actors, human rights can be rendered meaningless and void, as the plight of the stateless reveals. Understood historically grounded rights that we inherit as members of particularistic communities, however, the concept of human rights risks becoming tautological, as it indicates nothing more than the rights of citizens and leaves out those that are deprived of citizenship... Arendt “resets” the question of human rights to think about them anew beyond these conventional binaries that fail to respond to the crisis of statelessness” (Gündoğdu 2015, 52–53).

La propuesta en todo caso sería deshacerse de la dicotomía y concebir la importancia tanto de la ciudadanía como de la humanidad en la garantía de los derechos (Gündoğdu 2015, 53). En resumen, para Gündoğdu se trata de:

[...] understanding the new forms of rightlessness faced by asylum seekers, refugees, and undocumented immigrants, and it demands carefully examining the perplexities that these problems bring to view in the contemporary human rights institutions, norms and policies” [and] “understanding the political possibilities of contesting rightlessness, and this task requires closely examining how political actors, especially those who find themselves in a condition of rightlessness, navigate the perplexities of human rights and rearticulate the relations between man and citizen, universal and particular, nature and history” (Gündoğdu 2015, 54)

3. Finalmente, es ineludible discutir a profundidad al filósofo contemporáneo Jacques Rancière, uno de los exponentes principales de la crítica a los derechos humanos, incluyendo a la propia crítica que hace de Arendt, en su

ensayo “Who is the subject of the Rights of Man?” (Rancière 2010) En primer lugar, es importante ubicar la crítica de Rancière. Éste escribe ante lo que identifica como un reavivamiento de la idea de los derechos humanos en las décadas del 70 y el 80 producto en parte de los movimientos disidentes de la ex Unión Soviética y Europa del Este. Más allá de las críticas que le tuvo que hacer el propio Marx a la idea de los derechos humanos, explica Rancière, ese reavivamiento para él ha tenido un significado adicional: la configuración de un mundo post-histórico, en que la democracia global se dice de la mano del mercado global y la economía liberal (Rancière 2010, 62). Pero Rancière, contemporáneo nuestro, nos plantea la realidad: las cosas no fueron o más bien no son exactamente como fue descrita. Al igual que Agamben, éste llama la atención a los nuevos conflictos y levantamientos étnicos, a las matanzas y a los fundamentalismos religiosos, raciales y xenófobos (Rancière 2010, 62). Y en la misma línea que Arendt y que Agamben destaca que:

And the Rights of Man turned out to be the rights of the rightless, of the populations hunted out of their homes, chased from their land and threatened with ethnic slaughter. These so-called Rights increasingly presented themselves as the rights of victims, the rights of those unable to exercise their rights or even to claim any in their own name, so that eventually their rights had to be upheld by others. (Rancière 2010, 62)

Así, Rancière llama la atención sobre cómo este nuevo discurso que sustituye la idea de los derechos humanos por lo humanitario se utiliza para justificar invasiones o cierto tipo de interferencias (Rancière 2010, 62). De ahí que para Rancière una nueva crítica a la idea de los derechos humanos ha aflorado: que el “humano” de los derechos humanos ha sido siempre una mera abstracción y que la idea de los derechos solo está garantizada a los ciudadanos

pertenecientes a una comunidad nacional como tal, es decir, a un Estado-nación. Hasta aquí tenemos prácticamente la misma crítica que lanzó Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001b) y que más recientemente autores como Zigmunt Bauman (Bauman 1998; Bauman 2016), Jean Luc Nancy (Nancy 2013), Costas Douzinas (Douzinas 2007; Douzinas 2013a), Etienne Balibar (Balibar 2014b; Balibar 2014a), y Ayten Gündoğdu (Gündoğdu 2015) han esbozado detalladamente. En el caso de Arendt queda claro que coincide con la crítica de estos teóricos contemporáneos que cuestionan la idea de un sujeto que pre-existe a lo político. Andrew Schaap explica las objeciones de Arendt al respecto con claridad:

[F]ollowing Nietzsche, Arendt relies on an expressivist conception of the subject, according to which the identity of an agent does not precede its actions but rather is disclosed in its act. In other words, the subject (whether singular or plural) is an emergent rather than an antecedent property of action. Second, for Arendt, human nature is politically relevant only insofar as it is known historically. Human beings do not have an essence in the sense that other things do since “their ‘nature’” cannot be separated from the conditions of their lives and the way in which they appear to one another. (Schaap 2011, 31)

La particularidad de Arendt, como explica Andrew Schaap, -y que es relevante a la idea de un meta-derecho a tener derechos- es que esa abstracción del humano fuera de una comunidad política lo priva de su más importante cualidad, la acción, y esa solo se logra cuando se es parte de un mundo común (Schaap 2011, 23). En esencia, le priva de una forma importante de existencia. Esto, recordemos, está profundamente atado a la idea que ella elabora de libertad, por lo que para lograr libertad, aquellos y aquellas que quedan excluidos de una comunidad política deben poder reclamar el derecho a pertenecer y tener



derechos en ésta.

Pero Rancière elabora una crítica al planteamiento de Arendt que es cuestionable<sup>150</sup>, aunque entendible si una logra situarla desde el lugar del que él parte, que es uno muy distinto del de Arendt, como veremos. Para Ranciere, Arendt sí elabora esta paradoja de los derechos humanos pero lo hace, según él, arguyendo que los derechos humanos son solo de aquellos que solo son humanos como tal y que no tienen ningún otro derecho. Arguye que el problema de Arendt es que parte de la separación entre la esfera política y la social, siendo la última la esfera de la necesidad (Rancière 2010, 63). En esencia, como resume Schaap, Rancière acusa a Arendt de despolitizar los derechos humanos y de abogar por una justificación anti-política de las políticas humanitarias (Schaap 2011, 29).

Habiendo leído con detalle a Arendt, una podría pensar que la crítica de Ranciere no es si no una caricatura del trabajo de Arendt<sup>151</sup>, pues aunque ciertamente, y como lo he hecho aquí, la separación que Arendt hace entre la

---

<sup>150</sup> Estoy de acuerdo con Gündoğdu cuando señala lo patente que es que Rancière ni siquiera aluda ni una sola vez en su ensayo a la idea de Arendt del *derecho a tener derechos* (Gündoğdu 2015, 53).

<sup>151</sup> Ciertamente cuando se profundiza, hay comparaciones importantes que hacer entre ambos teóricos, aunque no deja de sorprender en el artículo al que hago referencia, la simplificación que hace Rancière de la teoría arendtiana. Andrew Schaap, que ha estudiado y comparado el trabajo de ambos autores se pregunta si Rancière es después de todo un “arendtiano de closet”. A estos efectos contesta y sitúa la crítica de Rancière a Arendt: “For sympathetic readers of Hannah Arendt in the English-speaking world, the Arendt that Jacques Rancière criticizes sometimes seems unfamiliar. For instance it is startling to hear the same Arendt who rejected all forms of Platonism because she wanted to look at politics ‘with eyes unclouded by philosophy’ described as advocating and ‘archi-political’ philosophical position, which is exemplified in Rancière’s schema by none other than Plato. This unfamiliar image that Rancière presents of Arendt is due, in part, perhaps to the different contexts within which Arendt has been received in North America and France. Much of Rancière’s criticism rehearses a familiar critique of her distinction between the social and the political that was advanced by American scholars such as Hanna Pitkin and Sheldon Wolin. Yet Arendt’s work has nonetheless always been viewed by most of her critiques as an important resource for radical democratic theory. Following hint given in Rancière’s own texts, the context in which Arendt has been received in France appears to have been somewhat different. In particular, Arendt was appropriated by thinkers associated with the ‘new French thought’ of the 1980’s such as Alain Renaut and Luc Ferry, with whom Rancière takes issue. It is no doubt due, in part, to their appropriation of Arendt for a state-centric consensus politics that Rancière singles out Arendt for criticism” (Schaap 2011, 37).

esfera política y la social puede cuestionarse, su acercamiento a los derechos naturales y a la idea de los derechos humanos no pretende ser una automáticamente prescriptiva. Es decir, Arendt presenta en primer lugar, como bien esboza Gündoğdu, una descripción de lo que da lugar a las perplejidades y paradojas de los derechos humanos a partir del fenómeno de los refugiados pero no pretende despolitizar con su crítica. Por el contrario, Arendt denuncia la despolitización a la que ha dado lugar el andamiaje del Estado-nación, una institución que como destacan Agamben (Agamben 2000) y Balibar a la luz de la propia Arendt, no es sino una máquina de producir excluidos (Balibar 2007)<sup>152</sup>. Los refugiados para ella son el ejemplo paradigmático de la despolitización pues no encuentran un lugar, una comunidad política para actuar.

Asimismo, Rancière acusa a Arendt de que su crítica está basada en su objeción contra aquellos revolucionarios como los franceses que ubicaron sus esfuerzos en la igualdad social en lugar de la igualdad política. Si bien Arendt elabora una crítica sofisticada de este aspecto en su libro *Sobre la Revolución* (Arendt 2013), su objetivo en ese trabajo es distinguir un concepto político basado en la libertad, como el que ella propone, de uno basado en la igualdad, lo que concibe un error, no porque Arendt no crea en la igualdad, sino porque la considera un presupuesto necesario para aparecer en el mundo político. Pero esto habría que entenderlo o en todo caso, criticarlo a partir de su concepto de la política<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Gündoğdu también critica a Rancière al respecto: “Arendt’s reflections on Socrates suggest that, far from being paralyzing, aporetic thinking can offer crucial resources for critically assessing our key political and ethical concepts in times of crisis” (Gündoğdu 2015, 36–37).

<sup>153</sup> Sobre este punto, debe decirse que la objeción de Arendt a la idea de los derechos naturales debe entenderse, como explica Gündoğdu, a partir de su análisis de la fundación de una

En segundo lugar, Rancière critica el pasaje de Arendt en el que ella expone que para los apátridas o refugiados el problema no es que no son “iguales ante la ley” sino que no hay ley existente para ellos, es decir, que, dice Arendt “no hay ley que los oprima”. Rancière, califica este comentario como “desdeñoso” y la acusa de hacer de las víctimas sus propios victimarios<sup>154</sup>. Pero ciertamente Rancière lee a Arendt en una clave equivocada pues a lo que Arendt se refiere aquí es al reclamo de los refugiados contra la privación de una subjetividad jurídica que los haga miembros de una comunidad política; al permanecer bajo la categoría de refugiados nadie tiene que hacerse políticamente responsable de garantizarle el meta-derecho, el *derecho a tener derechos*. En palabras de Arendt “nadie los reclama”. Y más aún, ya hemos visto que para Arendt no se trata, como argumenta Rancière, de una excepcionalidad, sino por el contrario de algo intrínseco a la institución del Estado-nación y al ordenamiento jurídico que la sostiene. El análisis de su crítica a las perplejidades de los derechos humanos tiene necesariamente que ir de la mano con su concepción de la política, una concepción, según explica Andrew Schaap, que detalla en su obra *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007; Schaap 2011). Es en este mismo sentido que Gündoğdu responde a la crítica que Ranciere le hace a Arendt:

---

comunidad política a través de una revolución. Es ahí en que se rompe con la autoridad y tradición que le precede y se funda un nuevo poder constitutivo basado en una nueva fuente de autoridad (Gündoğdu 2015, 38). El problema de los revolucionarios franceses, según Arendt, recordemos, fue acoger nuevamente la idea de la naturaleza del ser humano como soberano como el origen o fundamento de su revolución pues como señala Gündoğdu, esta idea de naturaleza no resuelve el dilema presentado (Gündoğdu 2015, 38). El punto no es tanto la distinción entre lo social y lo político como el lugar desde el cuál el poder y lo político se valida.

<sup>154</sup> Andrew Schaap expone sobre esto: “Like earlier critics, Rancière misconstrues Arendt’s tome, which is one of bitter irony rather than contempt”. No solo estoy de acuerdo con Schaap, sino que acoto que al leer por primera vez esta crítica por parte de Rancière me tomó por sorpresa y lo tomé como una interpretación, como mínimo, en su peor luz y pero bien podría tildarse de mezquina pues es evidente del pasaje de Arendt que se trata de una ironía y en todo caso de una forma de hiperbolizar la propia paradoja que está explicando.

[F]ar from being a one-sided, deterministic account, Arendt's critiques foregrounds the *equivocal* effects of human rights –their promising possibilities and risks–precisely because it is centered on the perplexities. Second, these perplexities are not ahistorical contradictions dooming human rights to an ontological destiny from the beginning. Instead, they are political and ethical dilemmas that are shaped and transformed significantly by historical *contingent* events conditions. Arendt's emphasis on equivocality and contingency distinguishes her critique of human rights from several others, including one more recently offered by Agamben" (Gündoğdu 2015, 47).

Más allá de esto, el punto del cual debemos partir para distinguir a Arendt de Rancière en este ámbito –ya que ambos parten de la misma crítica a la idea universal del sujeto de derechos humanos- es el lugar de lo político. Ya hemos visto que para Rancière lo político solo nace a través del disenso, del conflicto que crea aquel que no es parte, no se trata de diversidad de opiniones o intereses, sino que lo político ubica en el lugar mismo que se ocupa como sujetos políticos:

[a] dispute over what is given and about the frame within which we see something as given. Women as political subjects, set out to make a two-fold statement. They demonstrated that they were deprived of the rights that they had thanks to the Declaration of Rights and through their public action that they *had* the rights denied to them by the constitution, that they could *enact* those rights. They acted as subjects of the Rights of Man in the precise that I have mentioned. They acted as subjects that did not have the rights that they had and that had the rights that they had not. This is what I call a dissensus: the putting of two worlds in one and the same world. (Rancière 2010, 69)

A partir de la idea de Rancière de la política -que es el momento en que aquellos que no son parte irrumpen reclamando serlo- plantearía que su disputa con Arendt es menos real de lo que aparenta ser. Para Rancière, la pregunta por los refugiados sería si éstos podrían ser sujetos de disenso en el sentido de su concepción de la política. Parece ser que para él la respuesta es en la afirmativa pues según él la distinción importante entre ser ciudadano y ser “meramente

humano” yace en la posibilidad de apertura de un “intervalo para una subjetivación política” (Rancière 2010, 69). Los sujetos políticos, en su teoría son siempre inciertos, ser sujetos políticos es precisamente la confrontación más importante, el punto de litigio, si se quiere, o contención. Ciertamente es que aquí yace una diferencia con Arendt sobre la premisa de qué es lo político (para Rancière es un proceso, para Arendt una esfera (Rancière 2010, 70)), pero no respecto al tema crítico de la paradoja de los derechos humanos pues a la pregunta de si los refugiados están en pugna por subjetivarse como parte de lo político, ambos contestan que sí. La diferencia es que Arendt no ofrece el cómo hacerlo, más allá de decir que éstos tienen o deben tener, como parte de una ontología del *ser*, el derecho a actuar y, como tal, *el derecho a tener derechos*. Los derechos para ella son los que garantizan los entendidos mínimos de ejercer la acción, incluyendo, como expone Balibar y yo acojo, la acción a través del disenso. Para Rancière, sin embargo, no hay necesidad de tales derechos para la política porque la política es precisamente el momento en que los que están fuera del entendido institucional de los derechos los invocan, es el proceso. Así que no hay tal cosa, para él, como la necesidad de “los derechos humanos” de manera etérea o universal:

Not only is there no man of the Rights of Man, there is no need for one. The strength of those rights lies in the back-and-forth movement between the initial inscription of the right and the dissensual stage on which it is put to the test. This is why the subjects of the Soviet constitution were able to make reference to the Rights of Man in opposition to the laws that denied their effectiveness. This is also why they can be invoked by the citizens of states ruled by religion law or governmental fiat, the clandestine immigrants held in transit zones in wealthy countries or populations in refugee camps. When such groups can –and there are always individuals among them that do –make something of these rights to construct a dissensus against the denial of rights they suffer, they really have these rights. (Rancière 2010, 71)

La crítica de Rancière a Arendt está entonces fundada en la idea de qué es lo político, aunque tienen sus puntos de consenso, como esboza Andrew Schaap. Su principal desacuerdo parece estar en la idea de una comunidad política, pensada desde la agencia política mucho peor si descansa en la idea del derecho positivo: “I take quite a different view of it. To me, the new reign of ethics is about the dissolution of all legal distinctions and political intervals of dissensus in the infinite conflict of Good versus Evil” (Rancière 2010, 74-75). Como bien explica Schaap y discutí en el Capítulo 2, Arendt entiende a los derechos como precondition para la política pues estos institucionalizan una ficción jurídica de igualdad que es constitutiva de la esfera pública (Schaap 2011, 23, 26). Pero para Rancière no es así. Incluso ya antes he expuesto lo problemático de esta noción arendtiana de la política en su carácter esencialista, cuando de la mano de Waldron y otros hemos visto que la pregunta por el límite de la comunidad política, es decir, quien(es) lo componen y quien(es) no, es parte de lo político en sí. Así que ambos critican el concepto abstracto de lo “humano” pero como bien explica Schaap, por razones distintas:

Thus, whereas Arendt views ‘the human’ in human rights as ontologically as a live deprived of politics, Rancière views ‘the human’ polemically as the dismissal of any difference between those who are qualified to participate in politics and those who are not. (Schaap 2011, 23)

Si bien hay muchas distinciones, lo cierto es que el abordaje de Rancière hacia la política tiene mucho de la concepción arendtiana de lo político e incluso comparten entendidos críticos sobre las formas en que el pensamiento político clásico y la filosofía política reduce lo político a cuestiones de cómo gobernar (Schaap 2012, 159-65). Schaap, ha trazado algunas coincidencias y discrepancias

entre Arendt y Rancière y los identifica como teóricos de la praxis preocupados por la forma en que la filosofía política concibe la política y lo que implica en términos de su reducción a meras formas de gobernar. Ambos, explica Schaap, persiguen la búsqueda de un pensamiento político distinto al pensamiento platónico<sup>155</sup>. Además, ambos conciben y enfocan lo político en la aparición de los sujetos en el mundo, en eventos excepcionales de acción política. Aunque el propio Rancière contrapone su pensamiento al de Arendt, en cuanto al concepto de lo político, lo cierto es que una mirada cercana podría arrojar luz sobre los puntos de convergencia (Schaap 2012, 147).

Finalmente y de la mano de Schaap, concluyo que la crítica de Rancière a Arendt no es del todo justa; el mismo Schaap concluye que la premisa política de Arendt no es tan simplista como Rancière la asume (Schaap 2011, 24), aunque acepta que la concepción de Rancière de la política permite entender con un mejor acercamiento las luchas por los derechos humanos<sup>156</sup>. No obstante,

---

<sup>155</sup> Schaap hace un análisis sobre este punto e identifica los trabajos de Bonnie Honig y James Ingram como simpatéticos del trabajo de Arendt que cuestionan los impasses que Rancière ve en su teoría. El propio Schaap sugiere que hay más de Arendt y sus conceptos en el trabajo de Rancière que lo que está dispuesto a reconocer: “[I] want to return to the three Arendtian objections that I have already briefly outlined. First, her conception of human agency in terms of the disclosure of the ‘who’ through a struggle for distinction provides a basis for understanding how actors are able to enact a subject position that is not socially determined. Second, her thematization of *arkhê* in terms of beginning places politics on precisely the kind of anarchic foundation that Rancière thematizes as the equality of anyone with everyone. Third, her understanding of the political in terms of the disclosure of a common world from a plurality of perspectives is only another way of understanding that excess of representation that separates the ‘we’ invoked in political discourse from a sociology determined entity. In each case, an Arendtian might suspect, Rancière has actually (albeit, perhaps unintentionally) taken the concept from Arendt and twisted it to suit his own purpose” (Schaap 2012, 159–60).

<sup>156</sup> Concluye Schaap: “I argue that Rancière provides a more adequate basis for understanding the politics of human rights (such as of the *sans papiers*) than is afforded by Arendt’s conception of the political. From an Arendtian perspective, the struggle to claim the right to have rights must be understood as a struggle for liberation. Such a struggle aims to win civil rights as the condition of possibility for an authentic politics oriented to the actualization of freedom. However, it could not in itself amount to political action proper. In contrast, Rancière enables us to see contests over human rights as part and parcel of social struggles that are the core of political life since they entail the enactment of equality within conditions of inequality”. (Schaap 2011, 24)

partiendo de la concepción política de Rancière en tanto disenso y como momento de irrupción, éste podría arrojar luz para dar cuenta y describir otras formas contestatarias y de resistencia de aquellos y aquellas que no forman parte de una comunidad política y no por ello dejan de tener agencia política. Esto, aún así, no impide que podamos acoger el concepto del *derecho a tener derechos* como un meta-derecho visto desde una concepción institucional de la comunidad política, algo que Ranciere no solo descarta, sino que de cierto modo asume como parte del problema. De hecho, me parece que visto desde la premisa de concebir e imaginar nuevas formas institucionales de organización política –tómese por caso, más cosmopolitas- la propuesta de Arendt parece más atractiva.

Aunque Schaap y otros (Schaap 2011, 33; Benhabib 2004) se pregunten de qué forma puede hacerse viable entonces un *derecho a tener derechos*, tema que abordaré en la próxima sección, lo cierto es que la pregunta de orden funcionalista, no invalida el argumento de Arendt ni su idea o la crítica inmanente y podríamos decir, constatada en el mundo en que vivimos, sobre la exclusión que ha producido y continúa produciendo la figura de la nación-estado. Ahora bien, la pregunta que sí me parece legítima es aquella que cuestiona de Arendt la idea de que solo se actúa mediante una comunidad política organizada institucionalmente. En efecto, siguiendo su propio argumento, de lo que se le priva a los apátridas o refugiados es del poder y eso solo se logra en comunidad. La pregunta válida es si grupos o comunidades carecen de poder en el sentido de la capacidad de actuar fuera de una comunidad política reconocida tal cual es reconocida en la modernidad. Me parece que es un cuestionamiento poderoso a



la noción de Arendt de poder y de acción y puede plantear los límites de su republicanismo.

Estos tres autores, Douzinas, Agamben y Rancière, han sido protagónicos en el análisis de la literatura arendtiana contemporánea respecto a la idea de los derechos humanos, pero vale resaltar a la propia Gündoğdu quien en su libro más reciente, del cuál hemos citado extensamente, a pesar de que acoge el trabajo y la crítica de Arendt, también lee, al igual que Benhabib, a Arendt contra Arendt. En su caso, ella resalta que para una puesta al día de los señalamientos de Arendt habría que flexibilizar sus categorías de lo social y lo político y reconocer que en el caso de los refugiados se ejemplifica que sus “apariciones” o el derecho a pertenecer a una comunidad política, no se limita al discurso y a la acción sino también a una demanda de derechos sociales y económicos que incluyen el derecho al trabajo y a tener familia (Gündoğdu 2015, 15). En este sentido, Gündoğdu, aborda lo problemático de la distinción arendtiana entre lo social y lo político, crítica con la que estoy de acuerdo.<sup>157</sup> No obstante, ella no rechaza los argumentos de Arendt, antes bien los acoge para verlos en una mejor luz. Eso incluye leer a Arendt contra ella misma. Por ejemplo, Gündoğdu nos recuerda que para la propia Arendt ninguna controversia es en sí misma política sino que se construye como tal:

In fact, even Arendt’s own remarks in different contexts blur the lines that are often associated with her analysis. But those remarks also underscore her crucial idea that no issue is inherently political. For an issue such as poverty to become politicized, there is a need to engage in practices of translation. Only with these practices can a once-private matter relegated to the realm of necessity become a public concern that releases to the ongoing constitution of freedom and equality in a political community...This amended

---

<sup>157</sup> Véase el Capítulo 5 de esta tesis.

understanding of Arendt's political/social distinction suggests that we need to carefully examine the administrative, normative, and rhetorical frameworks that inform various types of human rights advocacy to see whether they enable or hinder the possibilities of politicizing challenging problems of rightlessness. (Gündoğdu 2015, 15)

Este aspecto coincide con el argumento de Rancière de la necesidad de que la política sea aquella traducción de lo que él llama “policy” hacia un argumento o asunto político. Así, por ejemplo, Rancière identifica a los obreros (a la identidad proletaria) o a las mujeres como subjetivaciones *de*-subjetivadas que irrumpen en ciertas escenas para dar lugar a su subjetivación, a su identificación antes colapsada en un colectivo que las invisibiliza. La política surge en el reclamo para hacer ver lo que no se ve, en la extensión a la esfera de lo público de aquello que se invisibilizó como un asunto “no político”. Los problemas “obrero-patronales” vistos como meros asuntos contractuales entre una empresa y ciertos individuos y no como un asunto de discusión pública, por ejemplo, que ponga en discusión los elementos de desigualdad en esa relación, son elementos de la policía que deben irrumpir en la política. El momento en que se llevan a escena política no es el momento en que el reclamo se traduce en una “reforma” de la relación obrero-patronal, sino el momento en que se pone en cuestionamiento la relación misma. Lo mismo con momentos de irrupción en la subjetividad política de las mujeres: el momento en que su reclamo por la igualdad se traduce en la aparición de la sujeta política que se enfrenta a las desigualdades que produce un sistema patriarcal, es el momento de la “puesta en escena de la contradicción misma de la lógica policial y de la lógica política que está en la definición republicana de la comunidad” (Rancière 1996, 59).

Por último, en una puesta al día de la crítica a los derechos humanos Gündoğdu presenta tres formas en que su discusión de los derechos humanos ha adquirido, a partir de los 90, una dimensión que podría entenderse que despolitiza: (1) un aumento del derecho a la compasión y al humanitarismo centrado en los cuerpos sufridos; (2) la tendencia a tratar los problemas de los derechos humanos como un asunto de administración humanitaria, de ahí que sean expertos quienes toman las decisiones respecto al asilo y la otorgación de residencia; (3) el advenimiento de un humanitarismo militarizado que reduce la cuestión por los derechos humanos a las víctimas de conflictos (Gündoğdu 2015, 16). Esto último coincide con la crítica que hace Douzinas (Douzinas 2013b). En el llamado global a la compasión en la más reciente crisis de refugiados en Europa, aunque era necesario y ultimadamente se celebra la respuesta ciudadana, lo cierto es que se podía apreciar claramente un predominio en ver el asunto desde una óptica despolitizada y en su lugar un asunto de caridad.

Como hemos visto, la paradoja sobre los derechos humanos señalada por Arendt en 1951 y su crítica a la idea de un sujeto universal y único que deriva sus derechos naturales por su condición de humano, no solo ha sido discutida y ampliamente debatida sino que a la luz de la crisis contemporánea de refugiados, vuelve a estar vigente. Mientras algunos la invocan para retomar aquella discusión sobre los límites del discurso universal de los derechos humanos, otros niegan su relevancia por razones pragmáticas o funcionalistas. Lo cierto es que los planteamientos de Arendt sobre este tema y el que le sigue que es resultado de las dos críticas que hemos expuesto hasta aquí, son particularmente relevantes hoy día. En la próxima sección veremos la relevancia de todo lo anterior con la propuesta de

un *derecho a tener derechos* y expondré qué tendría que decirnos esa idea sobre el ordenamiento jurídico actual, sobre la crisis contemporánea y sobre la posibilidad de pensar de formas nuevas el Derecho.

### **6.3 El derecho a tener derechos como un meta-derecho**

There are 60 million refugees in the world, the highest sum of pariahs since 1945. The figure tripled in the past year alone. Half of the world's unwanted are under age 18. Most will grow up in a camp. Many will die escaping their places of origin; more than 3,000 refugees drowned in the Mediterranean in 2015. The lucky ones will make new homes. But how welcome they will feel can be gauged by the decibel level of nativists like Donald Trump, a chorus of Republican governors and candidates, Marine Le Pen in France, and the surging Danish People's Party. So long as these negative voices have the megaphone, can the resettled ever feel at home? (Adelman 2016, 1)

Como expone la cita anterior, a lo largo de la redacción de esta tesis he visto en los reportajes oficiales y en los medios crecer la cifra de refugiados<sup>158</sup>. Se trata de la peor crisis desde 1945, años en los que Hannah Arendt dio la voz de alerta de cómo lo que ella llamó “el mundo moderno”<sup>159</sup> (Arendt and Cruz 2007, 33-34)

---

<sup>158</sup> Al 20 de junio de 2016, la Agencia para los Refugiados de la Organización de las Naciones Unidas informa lo siguiente: “El conflicto y la persecución provocaron que el desplazamiento forzado aumentase considerablemente en 2015, alcanzando el mayor nivel jamás registrado y provocando un sufrimiento humano tremendo...El informe anual de ACNUR Tendencias Globales, que analiza el desplazamiento forzado en todo el mundo basándose en datos de gobiernos, agencias socias, incluyendo el Observatorio sobre Desplazamiento Interno y en los datos de la propia organización, arrojaba que 65,3 millones de personas se encontraban desplazadas a finales de 2015, en comparación con los 59,5 millones sólo 12 meses antes. Esta es la primera vez que se supera el umbral de los 60 millones” (“Con Uno de Cada 113 Seres Humanos Afectados, El Desplazamiento Forzoso En 2015 Bate Su Cifra Récord” 2017) .

<sup>159</sup> En su Prólogo a *La Condición Humana*, Arendt escribe: “La Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas. No discuto este Mundo Moderno, contra cuya condición contemporánea he escrito el presente libro. Me limito, por un lado, al análisis de esas capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediamente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana, Por otro lado, el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo, y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad” (Arendt and Cruz 2007, 33-34).

seguiría produciendo excluidos. La *Agencia para los Refugiados de las Naciones Unidas* (ACNUR) informa que “el ritmo con que se encuentran soluciones para los refugiados ha venido disminuyendo desde el final de la Guerra Fría, dejando a un gran número de personas en el limbo” (“El Desplazamiento Forzado En El Mundo Bate Su Cifra Récord” 2017). Mientras esto ocurre, en los Estados Unidos el recién juramentado presidente Donald Trump firma una Orden Ejecutiva (Redacción BBC Mundo 2017; “Trump’s Executive Order On Immigration, Annotated” 2017; El País 2017) que cierra las fronteras de su país por 90 días a ciudadanos de siete países<sup>160</sup> por ser estos musulmanes y bajo el pretexto de proteger a sus “nacionales”, aún aquellos y aquellas con residencia aprobada; suspende la acogida de refugiados por 120 días, aún aquellos previamente aceptados para entrar al país, y a quienes cuentan con la ciudadanía de esos países, aún cuando tengan ciudadanía de algún otro (“ACNUR Se Muestra Alarmado Por El Impacto de La Suspensión Del Programa de Refugiados En EEUU” 2017). El caos en las fronteras y aeropuertos no se hizo esperar (The Associated Press 2017). Las protestas tampoco. Los tribunales federales de los Estados Unidos han detenido temporariamente la implantación de la orden y el asunto está a diario en los medios (“State of Washington vs. Donald J. Trump, et Al” 2017). La incertidumbre de refugiados y ciudadanos por igual es la orden del día. Las tendencias nacionalistas y su crecimiento también. Podemos afirmar que, sin lugar a dudas, los parias de Arendt todavía nos acompañan<sup>161</sup>. No puedo

---

<sup>160</sup> Irán, Irak, Siria, Yemen, Somalia, Sudán y Libia.

<sup>161</sup> “Camps and pariahs are still with us. They have never been more numerous. They are products of our world of interconnected nation states. We have a role in creating rights to have rights. It includes our ability to offer sanctuary for those that have none. That, Arendt would argue, is a

pensar en un escenario más propicio<sup>162</sup> para retomar la discusión de aquella idea elaborada por Arendt casi al final de su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt 2001b) cuando en 1951 planteó:

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos de que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados, del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción: no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión. Los privilegios en algunos casos, las injusticias en la mayoría de éstos, los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobreviven como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer.

**Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones u las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global.** (Arendt 2001b, 375) (énfasis provisto)

---

starting point for saying no to the nativists at home and taking a stand against the tyrants abroad.” (Adelman 2016, 23)

<sup>162</sup> Para septiembre de 2015, la cifra de refugiados en el mundo rondaba los 60 millones, la mayor cifra desde 1946, triplicada desde el año anterior. A su vez, la mitad de estos refugiados era menor de 18 años y para 2015 se contaban 3,000 personas ahogadas en el Mediterráneo producto de la llamada “crisis” de los refugiados (Adelman 2016, 3). No pocos le han llamado a esto “la peor crisis humanitaria de nuestros tiempos” (Adelman 2016, 3). Jeremy Adelman es uno de los que se pregunta si el trabajo de Hannah Arendt, que de muchas maneras podría decirse predijo la continuidad de esta crisis, podría arrojar luz sobre este problema pues parece estar claro que no se trata de un problema de mera implementación ni de falta de eficacia sino que la raíz va a las estructuras políticas mismas y a su configuración como una comunidad de estados naciones.

Y así ha sido ya planteado por varios escritores contemporáneos y personas que se encuentran analizando el nuevo fenómeno: los nuevos apátridas. Siobhan Kattago, por ejemplo, lo expone de la siguiente forma:

The stateless, as an unwanted and superfluous product of international order, are a fact that can neither be ignored nor wished away. Today, more than seventy years after the publication of “We Refugees”, we face a similar problem. There are approximately 60 million refugees in the world, half of them children, who will spend much of their childhood in a refugee camp. What is, of course, different about the refugees then and now, is that today’s refugee is not European, and often Muslim. And yet the question remains: how should we respond? Arendt reminds us that patterns of exclusion, the proliferation of refugee camps and masses people seeking refuge, bear more than a passing family resemblance to 20th century statelessness. “We Refugees” is more than an early essay outlining her later analysis of rights and the nation-state. It speaks both to the refugee crisis of the 20th century and to ours” (Kattago 2016, 4)

Para Arendt, esta pérdida de un lugar en el mundo de millones de refugiados “significa la pérdida de la relevancia de la palabra... Y la pérdida de toda relación humana, la pérdida, en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana” (Arendt 2001a, 375). Y es ante esto que presenta esta idea del *derecho a tener derechos*, que ha sido interpretada de muchas maneras y discutida de tantas otras, sobre todo en términos de las posibilidades de su implantación. Como expresé al comienzo de este capítulo, se trata de una “especie de propuesta” porque ni siquiera Arendt está segura de sus posibilidades<sup>163</sup>, así que ha sido mucho después de que ella la haya escrito que la

---

<sup>163</sup> Sin embargo, en 1955, Arendt insiste en lo que considera la única posibilidad de garantía de un derecho humano: “The only international guaranteed human right could be: No person should be rightless, or: No state, no matter how draconic its laws, should have the right to deprive of citizenship. For: We live in a world which has been divided, where there are no empty spaces in the sense of non-owned spaces. Moreover: We live in a web of international relationships where our legal status is portable and we remain under protection no matter where we go. Once we lose this protection, it is as though we fall into a void” (Arendt 1955, 4).

misma ha sido elaborada y pensada. Lo que sí queda claro es que hay que analizarla a la luz de las dos críticas de Arendt que vimos antes, reconociendo que Arendt no abandona la idea de humanidad, antes bien, como vimos en el Capítulo 5 en que discutí su posicionamiento sobre Eichmann, ella defiende la idea de los crímenes contra la humanidad y en cuanto a la humanidad misma, está clara que no será a través de una idea del derecho natural que se logrará paliar los peores horrores contra la humanidad misma. Para ella queda la idea de la Humanidad, lo que "significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad. No es en absoluto seguro que ello pueda ser posible" (Arendt 2001a, 377). Arendt aduce esto porque además, vuelve a recalcar que "no existe una esfera que se halle por encima de las naciones" (Arendt 2001a, 377). A Arendt le preocupa la incapacidad de la civilización humana de lidiar con el problema de las personas sin estado, las refugiadas, lo que demuestra claramente que hay siempre un peligro latente de que personas se queden sin derechos y esto ocurre particularmente en momentos de crisis profundas y decadencia. Por eso, al traer como ejemplo la lógica implantada por el régimen Nazi respecto a la desnacionalización, para Arendt queda claro que el mínimo entendido, eso que hoy llamamos derechos humanos inalienables, ha de ser que nadie debe quedarse sin tener derechos; para los Nazis, en contraposición a la idea de que todo ser humano tenía un derecho inalienable, ningún ser humano de por sí lo tenía hasta no demostrase su superioridad racial.

Para Arendt, entonces, el meta-derecho es el *derecho a tener derechos*, lo cual está garantizado mediante las ciudadanías y no mediante la pertenencia



étnica o racial. Acaso podríamos pensar en una ciudadanía cosmopolita, que rompa con aquella fundamentada en la nacionalidad:

And the right is the right to have rights, this right is guaranteed by citizenship. If we do not stop this –not by a bill with innumerable human rights which only the highest civilizations enjoy—but one internationally guaranteed right to Citizenship—whatever this citizenship may happen to be--, we shall have more and more people who with respect to their legal status no longer are human, who have no longer a place within humanity. (Arendt 1955, 4)

No hay duda de que esta idea del *derecho a tener derechos* ha provocado una discusión fructífera y ha sido retomada hoy día ante el escenario tan devastador que enfrentamos<sup>164</sup>. Antes de llegar a algunas conclusiones sobre los entendidos mínimos de esta vertiente de la obra de Arendt, veamos algunas de las interpretaciones que han ofrecido estudiosos y estudiosas de su obra.

En primer lugar, Seyla Benhabib se pregunta ¿qué tipo de derecho moral es el que presenta el refugiado y el asilado, el trabajador extranjero y el migrante, para que se los reconozca como miembro de una comunidad política? En otras palabras, ¿qué tipo de derecho implica el *derecho a tener derechos*? (Benhabib 2004, 50). Benhabib explica las dos acepciones que la palabra “derechos” que tiene la frase de Arendt. Según ella, el primer uso del término derecho “se dirige a la humanidad como tal y nos reclama reconocer la membresía a algún grupo humano” (Benhabib 2004, 50). En tal sentido este uso del término tiene un imperativo moral: “se debe tratar a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano y a quienes corresponde la protección del mismo” (Benhabib 2004, 50). Lo que se invoca aquí es derecho moral a la

---

<sup>164</sup> Siobhan Kattago, por ejemplo, expone: “Given today’s refugee crisis, Arendt’s work is being examined anew in order to understand the ways in which mass statelessness has influenced the world since the twentieth century” (Kattago 2016, 1).

membresía y una cierta forma de trato con el derecho a la membresía. La segunda acepción de derechos en la frase de Arendt se refiere, según Benhabib, al previo derecho a la membresía. "Tener un derecho, cuando ya se es miembro de una comunidad política y legal organizada, significa 'tengo derecho de hacer o no hacer A y tú tienes la obligación de no impedirme hacer o no hacer A'" (Benhabib 2004, 50). En esta segunda parte se refiere a los derechos horizontales, como vimos que los llamaba Arendt, de unos conciudadanos con otros en la comunidad política a la que todos pertenecen. Este segundo uso, Benhabib lo llama un uso jurídico-civil (Benhabib 2004, 51). La pregunta que sigue es la de más sentido común: "¿Quién ha de dar o negar tal reconocimiento? ¿Quiénes son los destinatarios del reclamo de que uno "debe ser reconocido como miembro"? La respuesta de Arendt es clara: la humanidad misma" (Benhabib 2004, 51) Y para esto, como hemos visto y, explica Benhabib, debe trascenderse "toda afiliación cultural, religiosa y lingüística y todo lo que nos distingue al uno del otro" (Benhabib 2004, 51).

Obviamente, se dirá que el escollo para la primera de las concepciones es como reconoce Benhabib "la ausencia en el primer caso de una comunidad jurídico civil de consocios que estén en una relación de deber recíproco" (Benhabib 2004, 51) Aquí Benahib retoma a una Arendt cosmopolita, algo que en estos tiempos y con las tendencias que hemos descrito, resulta muy difícil, pero no hay duda de que el lugar hacia donde el pensamiento de Arendt va, según esta autora, es hacia "un ideal de entidad política y membresía 'cívica' por oposición a 'étnica'" (Benhabib 2004, 52):

Sin duda, Arendt defiende un ideal de la nación cívica basado en un modo de adquisición de ciudadanía de *ius soli*. Pero su diagnóstico de las tensiones inherentes a su ideal de Estado-nación sugiere que hay un mal más profundo en esta estructura institucional, una perplejidad más profunda respecto de la “declinación del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre”. Para definir de modo tajante la cuestión: Arendt era tan escéptica respecto de los ideales de un gobierno mundial como lo era respecto de la posibilidad de que sistemas de Estado-nación logren jamás la justicia e igualdad para todos. El gobierno mundial destruiría el espacio para la política dado que no permitiría a los individuos defender los espacios públicos compartidos (supuesto que subestima las potencialidades de una política planetaria). El sistema Estado-nación, por otra parte, siempre llevaba en su interior las semillas de injusticia excluyente doméstica y agresión en el extranjero<sup>165</sup>. (Benhabib 2004, 53)

En este punto es claro que a pesar de la descripción de Arendt de la experiencia histórica que instaló el modelo de Nación-estado y de reconocer que en efecto existen comunidades lingüísticas y étnicas, ella “vio claramente que para lograr la auténtica soberanía democrática y establecer justicia más allá de las fronteras, se necesitaba ir más allá del moderado Estado-céntrico del siglo XX” (Benhabib 2004, 55). A pesar de esto, Benhabib entiende que Arendt “no exploró más allá sus reflexiones experimentales, fluidas y abiertas acerca de cómo constituir comunidades democráticamente soberanas, que no siguieran el modelo del Estado-nación” (Benhabib 2004, 55-56). Lo que sugiere Benhabib es con Arendt y contra ella, analizar el Estado-nación en términos diferentes y reconocer en éste “la formación del pueblo democrático con su historia y cultura únicas puede verse como un proceso continuo de transformación y experimentación con una identidad colectiva en un proceso de interacciones democráticas” (Benhabib

---

<sup>165</sup> Benhabib nos recuerda que Arendt era igualmente escéptica a la idea de un gobierno mundial (Benhabib 2004, 53). Recordemos la crítica arendtiana a la noción de gobernantes vs. gobernados. Para ella, el poder está en las bases.

2004, 55-56). Habría que detallar qué significa el desarrollo de una “identidad colectiva” en un mundo como el que vivimos.

Charles Barbour, por su parte, explica que una interpretación común al *derecho a tener derechos* sugiere que se trata de un concepto ético o normativo o un pronunciamiento de Arendt en que “establece un andamiaje ético sobre lo político” (Barbour 2012, 314). Barbour critica el abordaje que hace Benhabib a la idea y las dos concepciones que elabora, la primera que nombra como “un reclamo moral a la pertenencia” y la segunda como los derechos políticos o del ciudadano en esa comunidad. Para Barbour, esta concepción disloca la idea de acción política arendtiana y tiene el potencial de convertir el *derecho a tener derechos* en una experiencia pasiva de “ser reconocido”, convirtiendo esta cuestión en una “políticamente neutral” (Barbour 2012, 315). También pasa una mirada crítica contra Rancière y Schaap al éstos, según él, sugerir que Arendt ubica a los apátridas o personas sin Estado como políticamente impotentes e “incapaces de acción alguna” (Barbour 2012, 315). Propone, en cambio, que cuando Arendt habla del *derecho a tener derechos* se refiere a la posibilidad de accionar y hacer política aún fuera del orden jurídico o en el espacio intermedio entre lo legal y lo ilegal (Barbour 2012, 315). Para Barbour, en esencia, el *derecho a tener derechos*, según Arendt es “universal y no es la posesión o la vocación de un limitado número de ‘animales parlantes’, como Schaap lo pone” (Barbour 2012, 316).

No estoy de acuerdo con él en este sentido pues en la obra de Arendt cuándo ésta se refiere a la importancia de *aparecer* ésta implica una *polis*, una comunidad política que pueda, entre iguales, potenciar la política y la acción y

eso es precisamente, según Arendt, lo que no tienen los apátridas, una oportunidad de aparecer, de emitir opinión, de contar como iguales frente a otros. De hecho, como vimos, Arendt explica directamente la paradoja que produce el hecho de que sean los sin Estado los que se hayan convertido en los sujetos a los que se alude cuando se habla de derechos humanos universales. De hecho, conviene aquí apuntar que tanto Frank Michelman como Schaap, entienden que la noción del *derecho a tener derechos* de Arendt no se deriva una como un derecho moral pre-político, es decir, un derecho moral a contar con derechos concebidos antes de la comunidad política (Michelman 1996; Schaap 2011). Eso sería equivalente a igualar la noción del *derecho a tener derechos* a los derechos naturales, que como vimos, Arendt no comparte. Más bien se trata de un *derecho a tener derechos* desde un ámbito “proto-político”. Se refiere, según Schaap, al supuesto sin el cual la política no es posible; una política anti-política:

It refers to a fundamental presupposition without politics is not possible and the violation which evinces an anti-political politics... Rather than morality or law, then, it seems that the right to have rights can only be grounded in *praxis*. (Schaap 2011, 28)

Otra de las estudiosas de la idea de los derechos humanos y del trabajo de Arendt con relación a estos es Peg Birmingham (Birmingham 2007; Birmingham 2006). Birmingham se pregunta de donde Arendt fundamenta el *derecho a tener derechos* y su contestación es de la *natalidad*. Para ella, explica Birmingham, sí el mundo necesita una garantía de protección a la dignidad humana pero ésta está basada no en un derecho natural sino en un principio político: el *derecho a tener derechos*. Arendt reconoce que los derechos del ser humano han sido meramente proclamados pero nunca garantizados y Birmingham se pregunta qué el *derecho*

*a tener derechos* puede proveer, dado el caso de que no procedería fundarlo en un principio metafísico. Como hemos dicho, la propia Arendt no sabe si es posible y así lo expresa. Pero para Birmingham es claro que no se trata de un concepto universal de lo humano, todo lo contrario, esta es precisamente la crítica de Arendt, y sin embargo, explica Birmingham, Arendt sigue siendo una humanista (Birmingham 2007, 765–66).

Como explica Birmingham, el principio de la humanidad en Arendt en todo caso está arraigado al evento de la natalidad<sup>166</sup> y ese evento uno ontológico así lo expone en *La Condición Humana* (Arendt and Cruz 2007). De ahí también está arraigada la facultad de *actuar* que también es una facultad ontológica. No se trata entonces de un aspecto metafísico o de la naturaleza humana en sí, sino que la natalidad es condición para la existencia:

The “who” does not process and enduring fixed nature but is instead inherently marked by contingency and unpredictability. Arendt’s ontology, therefore, does not describe an immutable order of essences; it does not seek enduring truths upon which to ground both thought and action; it does not posit a metaphysical notion of human nature or subjectivity in which human rights are inalienably inscribed. Instead, it is rooted in an event that provides the *arche* and *principium* of human action. By articulating this *principium* Arendt does not give us ontological politics, rather she provides an ontological foundation for human rights.<sup>167</sup> (Birmingham 2007, 766–67)

---

<sup>166</sup> “I want to suggest that ‘the right to have rights’ is ‘grounded’ in the original stratification of the anarchic, unpredictable event of natality in which to different *principia* emerge without coincidence: the *principia* of beginning (*initium*) and the *principia* of givenness. Each of these *principia* give rise to a different relation: the first is a relation to plurality, the second to uniqueness and singularity. The first is a relation to a common world constituted through the *inter-esse* that both holds together and separates the plurality characteristic of a public space. The second is a relation of this *disjunction* between the unique appearance of the singular and this plurality”. (Birmingham 2007, 774)

<sup>167</sup> Esto específicamente refuta la crítica de Rancière y Schaap de que la noción política de Arendt es ontológica.

Por su parte, Gündoğdu coincide con Benhabib en que el andamiaje del *derecho a tener derechos* no es algo que Arendt detalle institucionalmente hablando. No obstante, eso no significa que deba descartarse, sino que requiere que se tome las perplejidades y paradojas que ella explicita como punto de partida para “iluminar los retos políticos y dilemas éticos que enfrentamos” (Gündoğdu 2015, 22) El argumento de Arendt es que el *derecho a tener derechos* requiere una reconfiguración de la ciudadanía, más allá del andamiaje de la Nación-Estado:

She argues that this right cannot be accommodated within the framework of international law that centers on agreements among sovereign states. More broadly understood this formulation denotes a right to belong to a political community or to live in a framework where one’s action, speech, and opinion count. (Gündoğdu 2015, 22)

De lo anterior, Gündoğdu propone que el *derecho a tener derechos* es inspirado por el principio de “equaliberty”, según presentado por Etienne Balibar (Balibar 2014b), quien lo traduce del concepto griego *isonomia*. Este principio, “equaliberty”, mantiene imbricados los conceptos de igualdad y libertad, y es de ahí que los derechos humanos derivan su validez, no de fuentes externas sino de este principio (Gündoğdu 2015, 23). Me detengo entonces en la interpretación de Balibar puesto que su propuesta me parece no solo la más a tono con una mirada completa de la obra de Arendt, sino que me parece que arroja luz sobre la contemporaneidad.

En primer lugar, para Balibar frente al problema de los derechos humanos la alternativa no puede seguir siendo la idea de universalidad, sobre todo cuando ya está constatado que el problema sigue siendo la producción de “outsiders”, es

decir, de los excluidos, sobre todo ahora a partir de un nuevo fenómeno neonacionalista (Balibar 2007, 734). Según él, hay que comenzar recordando que para Arendt lo que es típico de la modernidad es una forma específica de alienación: no se trata de autoalienación, se trata de una alienación del mundo. Por lo tanto, la recuperación necesaria es la recuperación del mundo. Y la idea de un individuo universal con derechos provenientes solo de sí mismo, ha contribuido a esa alienación del mundo.

Se trata entonces de insistir en que los derechos humanos no se “acceden”, sino que hay que inventarlos o crearlos. Pero el dilema contemporáneo es el siguiente: la política de los derechos humanos que Arendt cuestiona conectando su análisis con las tragedias contemporáneas y su modelo de *vita activa* está atrapada entre una forma extrema de institucionalismo -algo que critica explícitamente Burke a través de su crítica de las teorías de derechos naturales- y del otro lado, una enajenación que involucra definitivamente la idea del humano como tal (Balibar 2007, 729):

This is a consequence of the history of the nation state where belonging to a community was strictly identify with the position of a nationality or national citizenship point. But it is also a direct refutation of the ideological foundation of the nation-state itself which presented “the rights of the citizen” (in this case the national citizen) as a *secondary* construction, an *institution* of previously existing “human rights” that, in turn, provides the citizen’s rights and the political institution -that is the state- with a universalistic principle of legitimacy. (Balibar 2007, 732)

¿Cuál sería la alternativa planteada por Balibar? Para algunos contemporáneos que analizan los discursos de Arendt, como bien Balibar explica, Arendt hace una representación de las revoluciones como restauradoras de una idea mítica originaria de la libertad o la igualdad y una representación de las



constituciones como un simple sistema de garantías existentes de derechos. Por el contrario, explica Balibar, Arendt insiste en la idea de las revoluciones y en su impacto o efecto permanente en la vida de un sistema político republicano. Se trata, según plantea Balibar, de una institución que es propiamente humana y que incluye la reciprocidad y la solidaridad y como consecuencia no se puede derivar de un fundamento universal ya dado. Queda claro para él que la forma de entender el carácter de los derechos humanos es pensarlos sin fundamentos metafísicos. Es decir, se trata de entenderlos en su carácter práctico e histórico de forma tal que se revierta la fundación esencialista o metafísica de la política. De esta forma se hace de la práctica de los derechos humanos un asunto que se manifiesta contingentemente en lugar de deducirlo de principios universales<sup>168</sup>.

Balibar explicita que está en completo acuerdo con esta idea arendtiana, sin embargo, entiende que esta forma de explicarla está incompleta. Para él, lo que falta en esta explicación de la propuesta de Arendt es su radicalidad, es decir, la razón por la cual ella hace de la institución no solamente una fuente de derecho positivo, sino un constructo genuinamente humano. Su propuesta de una idea de la política de los derechos humanos basada en la posibilidad de la disidencia, particularmente en la forma de desobediencia civil. Pertenecer a la comunidad política, es poder disentir. Este sería entonces el criterio de una institución legal que sea haga posible establecer reciprocidad. Y esto está

---

<sup>168</sup> Pero esto, explica Balibar, no es meramente retórica, sino que tiene un aspecto práctico y está en la reconsideración de lo político: “We suspect that what we call ‘groundlessness’ is not only a logical position, but also a practical one, and that it involves a deeply *antinomic* element, or a permanent recreation of the political and the unpolitical, or a permanent recreation of the political out of its internal dissolution, or a practical inseparability of the political construction of the human and its unpolitical destruction, a combination that is the political itself”. (Balibar 2007, 730)

claramente expuesto por Arendt, como vimos en el capítulo 2, en su ensayo sobre la desobediencia civil (Arendt 2015).

Para Balibar, ciertamente no es posible entender el argumento de Arendt -lo que él llama su teorema- solamente dándole un significado empírico y entenderlo en tanto algo del pasado, ya ocurrido y que por lo tanto se remite solo a los hechos que dieron lugar a sus señalamientos. Nada más simplista que eso, diría. El “teorema de Arendt” que alerta sobre la pérdida de los derechos humanos precisamente cuando se pierde la pertenencia a una comunidad política, hay que entenderlo al nivel de los principios establecidos en la relación fundacional o como un principio moral, si se quiere. En la práctica, dice Balibar, las consecuencias de las guerras y del imperialismo contradicen, como lo explicó Arendt, los reclamos universales de las naciones, algo que para él actualmente lo compensamos mediante las “políticas humanitarias”. Pero los principios que se señalan como contradictorios siguen vigentes. Según Balibar, el punto de vista de Arendt es el siguiente: la destrucción de los derechos civiles conlleva necesariamente la destrucción de los derechos humanos y la razón para ello es intrínseca al andamiaje de los derechos:

If the destruction of civil rights also destroys human rights, this is because the latter are based on the former, and not the reverse. And the reason is an intrinsic one, one that is built within the very notion of “rights”: rights are not, or not primarily “qualities” of individual subjects, they are *qualities that individuals grant each other*, because and whenever they form a “common world” in which they can be considered answerable for their actions rights is indistinguishable from the construction of the human, which is the immanent result of the historical invention of (political) institutions. Humans simply are their rights. (Balibar 2007, 732-33)

Y por supuesto, la parte incómoda de esta “verdad” es lidiar con la contingencia que implica, una contingencia que es inescapable si se entiende ontológica del ser humano:

But –and here is there antinomic character- the *same institutions* that create rights, or better said, allow individuals to become human subjects by reciprocally granting rights to each other, also *destroy* these rights, and thus threatened the human. This is true of the nation-state, but it is so certainly true of other political forms in history, including the Greek city-state, whose privilege does not reside in being immune from this tragic contingency, but perhaps in being less “mistificatory”, less ideological in handling it. (Balibar 2007, 733)

En palabras de Balibar, la idea de los derechos es indistinguible de la construcción de lo humano y lo humano siempre es contingente (Balibar 2007, 734). Balibar reivindica la idea trágica de un derecho sin fundamentos y refuta la tautología del derecho hegemónico formalista. Así resume el vínculo que hace entre la crítica de Arendt a la idea de los derechos humanos con la propuesta que ella misma elabora de una comunidad política basada en la disidencia:

I should have tried to combine the lessons of the two arguments: the *negative* one or “Arendt’s theorem”, which identifies the construction of the human with the institution of a “right to have rights” -- that is, with a share in a historical community, and on the *positive* one, the idea that there is no political community *without* the inclusion of a principle of disobedience or dissidents *within* the legal frame of obedience itself wish, radically challenges the purely *legal understanding of the law* and refutes the sovereign tautology “law is law”, “*Gesetz ist Gesetz*”. What is strange, indeed remarkable, is that the “negative” argument provides the institution with its only possible *positive* condition, and the positive argument entirely concerns a “dialectical” inclusion of the negative within the positivity of the law, albeit not in order to overcome it, rather give it *life*. (Balibar 2007, 737)

Este entendido del Derecho como puramente humano, le posibilita a Balibar, al igual que Arendt, desvincularlo con la idea de mandato u orden

estático. Por el contrario, el Derecho siempre está en tensión con la acción y para eso se requiere la capacidad de disentir de éste, de emplazarlo y de desobedecerlo. La importancia de la desobediencia en Arendt, según Balibar, es que crea una relación, una forma de asociación de un orden horizontal y suprime la idea de autoridad vertical de forma tal que horizontalmente se recrean en las condiciones de libre consenso al derecho. Es decir, Balibar interpreta a Arendt y al *derecho a tener derechos* a partir de la importancia de la desobediencia. Para él, la tesis de Arendt, aunque difícil nos lleva a elaborar argumentos para un mejor entendimiento contemporáneo de los eventos. Una de las cosas que reitera de la genealogía del Derecho que hace Arendt desde los griegos es el problema que implicó o ha implicado hasta hoy día: ver el derecho como un mandato y una relación de obediencia. Como postula Balibar, lo que Arendt hace es precisamente es incluir una noción de *antinomia* dentro de la construcción de lo político en este caso dentro de la definición del ciudadano; en ésta, desobedecer la ley no es equivalente a obedecerla, pero la desobediencia es necesaria pues sin ella no hay una institución legítima de la obediencia en una comunidad política (Balibar 2007, 735).

Me parece que lo que Balibar hace al vincular estos aspectos de la obra de Arendt es extraordinario. No leo ni a Balibar ni a Arendt en este punto en clave pesimista ni de resignación. Ambos, parten de la necesidad de afrontar y entender para entonces lidiar de manera más clara con el mal y con fenómenos como la violencia extrema, el totalitarismo y las crisis humanitarias. Si ser libre es participar en el mundo con los otros como *iguales* y tener la capacidad de decir no, aquellos que quedan sin comunidad política y carecen de la palabra, no

tienen la capacidad para disentir y están a merced de las condiciones de su exclusión. Es a ellos y a ellas a quienes solo les ampara una humanidad que sea capaz de reconocerles –y a la vez reconocernos en nuestra condición misma de *refugiados*- el meta-derecho: el *derecho a tener derechos*.

En este capítulo hemos aludido a dos críticas fundamentales de Hannah Arendt al mundo moderno: el protagonismo de la Nación-estado y la idea de los derechos naturales que ha sido seguida por la prevalencia de un esquema amparado en derechos humanos universales. Ambos aspectos validan y conceptualizan al Derecho a partir de una validación externa a la política y, una vez positivizado, mantienen al Derecho en una concepción formalista, en el sentido de una relación de mandato y obediencia por parte de gobernados frente a gobernantes. Esta concepción del Derecho contrasta con la propuesta de Arendt: el Derecho garantiza la ficción de igualdad que garantiza la política, pero una noción de política distinta, en que el poder constituyente no ha sido renunciado y por eso, existe una tensión inherente entre el Derecho y la acción, porque la política y la capacidad de actuar requieren siempre la capacidad de disentir y desobedecer. El *derecho a tener derechos*, está concebido como la garantía de los seres humanos a pertenecer en una comunidad con otros, en que se pueda actuar, disentir, en la cual *aparecer* y el andamiaje del Estado-nación ha sido incapaz de garantizar eso, por el contrario, es cada vez más una máquina institucional de exclusión de seres humanos de las condiciones para vivir un mundo común.

## **Conclusiones: Para una aproximación arendtiana al Derecho**

En esta tesis, a lo largo de seis capítulos, he expuesto y discutido diversos aspectos de la obra de Hannah Arendt que tocan –directa o indirectamente– asuntos y temas jurídicos. Como esbocé en la *Introducción*, el objetivo de esta tesis ha sido examinar las obras más importantes de Arendt relacionadas a su teoría política y desde ahí identificar qué lugar o lugares tiene el Derecho en ésta. Como expuse entonces, los acercamientos de Arendt al Derecho no están contenidos en un solo lugar en su obra y ésta no necesariamente esbozó de manera intencional una teoría coherente respecto a lo jurídico y a la relación entre el Derecho y la política. No obstante, a raíz de la pertinencia que la obra de Arendt tiene para el mundo contemporáneo, me planteé la necesidad de examinar sus miradas al Derecho a lo largo de su obra en busca de nuevos imaginarios ético-políticos y jurídicos. En este punto y luego de ese proceso, es posible hilvanar lo encontrado a lo largo de los ejes temáticos arendtianos expuestos y a partir de sus concepciones sobre la política, la acción, el poder y la autoridad.

Como se verá, a pesar de que los acercamientos de Arendt al Derecho parecerían fragmentados o poco vinculados, en lo que sigue confirmaré la hipótesis que dio comienzo a este trabajo: el lugar del Derecho para Arendt parte del espacio que ésta elabora para la política y es cónsono con su propuesta de rescatarla. Podemos afirmar la hipótesis de que existe una consistencia y coherencia general en sus acercamientos hacia lo jurídico si partimos de su premisa fundamental: el ser humano es un ser de *acción*. El Derecho, pues, está al servicio de posibilitar la *acción* del ser humano en un mundo común. Asimismo,

la ética política que atraviesa tanto el lugar de la política como el lugar del Derecho en la teoría arendtiana, parte del entendido de que aunque cada ser humano es singular, todos y todas, para ser libres, es preciso *ser y aparecer* con y frente a otros y otras en *el mundo* como iguales. Ese actuar y ser en el mundo, requiere, además, de un diseño institucional horizontal, que no escinda el poder de la pluralidad, de ahí que Arendt se coloque como defensora de la democracia directa. El lugar del Derecho en este andamiaje está precisamente para darle estabilidad a este proceso, pero parte de un entendido del sujeto y un mundo siempre en *de-venir*, siempre cambiante, en tanto cada ser humano que nace, constituye un nuevo estado de cosas en el mundo con los otros. Esa estabilidad que debe perseguir el Derecho y su autoridad, no es pues, equivalente a un orden inmutable, sino que por el contrario, presupone el cambio, la disidencia y la imprevisibilidad que ontológicamente conlleva la acción. Es a partir de estos entendidos ético-políticos que podemos armar una teoría jurídica arendtiana.

Las siguientes conclusiones –esbozadas a partir de los temas que abordaron los seis capítulos- coinciden con ese lugar de su teoría política y nos permiten cumplir con el objetivos de exponer las características que tendría una teoría del Derecho arendtiana.

1. Las concepciones de Hannah Arendt sobre el Derecho responden a su concepción de la política y no al revés, algo que a veces los juristas y constitucionalistas que la han discutido pasan por alto. Para Arendt, la política no es un medio para llegar a un fin, sino que es un fin en sí mismo. Arendt rescata la política de la teoría política tradicional que ve en ella un mal necesario; por el contrario, en su punto de partida denuncia que en el mundo moderno la política

ha desaparecido y que esto tiene graves consecuencias. Así que de la misma forma en que Arendt concibe a la política como un fin en sí mismo, concibe al Derecho como un medio para ésta. Es claro que Arendt no ve al Derecho como un fin en sí mismo, sino como un medio para darle estabilidad a un mundo común en el que la pluralidad y la acción sean posible.

2. Los acercamientos de Arendt al Derecho son de dos tipos: (1) aquellos directos en que expresamente se expresa sobre “la ley” y en que traza una genealogía sobre el Derecho y el Poder; y (2) aquellos en que se pronuncia sobre el sistema legal o la justicia pero indirectamente, como por ejemplo, a través de sus comentarios sobre el poder judicial y el andamiaje constitucional en el contexto de las revoluciones.

3. Una de las distinciones arendtianas más importantes que colegimos de lo expuesto es la distinción Derecho-Acción. El aspecto más significativo de la genealogía que traza Arendt sobre el origen griego y el romano, es precisamente esa contraposición Derecho-Acción. La ley no es lo político en Arendt y mucho menos es el *equivalente* de la *acción*. Actuar no es ni puede ser sinónimo de legislar. Por lo tanto, habría que distinguir entre la ley y la acción. Esto conlleva una tensión inherente: la ley (el Derecho) crea la estabilidad necesaria en el mundo para que sea posible la acción; la acción siempre significa una irrupción hacia un cambio de rumbo, es impredecible. De manera que estabilidad y acción se necesitan pero siempre están en tensión. No obstante, esa tensión para Arendt no solo es irremediable sino que es, además, deseable, siempre y cuando el Derecho la reconozca puesto que se sabe ahí para y al servicio de que la ciudadanía pueda actuar en el mundo. ¿Qué implicaciones tiene esto para una



teoría del derecho? En lugar de ver al Derecho como el apaciguamiento/fin del conflicto o el remedio para evitar lo político, éste debe concebirse para propiciar y potenciar la acción de la ciudadanía. La ley en el mundo moderno sería en ese sentido pre-política, pero no en temporalidad, es decir, no porque le preceda al “contrato social” o porque provenga del Derecho Natural, sino porque será construida precisamente a partir de una premisa que valora lo político y no que persigue su desaparición. Nuestra tradición política (desde Platón), sin embargo, solo persigue la “superación” de lo político, y por eso coloca protagónicamente a la autoridad del Derecho en su lugar. Una concepción de la acción que la conciba desde la libertad, tendría que revisar esa noción del Derecho. Así que para Arendt, contrario a la premisa común de la teoría política moderna, el acto de legislar no es el acto político.

4. En la teoría política de Arendt, el Derecho no puede concebirse como algo metafísico o exógeno al quehacer de la comunidad política, sino por el contrario, es siempre producto de la experiencia. Es siempre construido. Para Arendt es claro y lo observamos a lo largo de su obra, que el Derecho es un artificio humano y como tal, no es “natural” o exógeno a la comunidad política. En esto coinciden tanto la concepción clásica griega como la romana que Arendt y los aspectos de ambas que Arendt acoge. Por lo mismo, en su teoría política no cabe hablar de una ley universal. La tradición moderna que distingue entre Derecho Natural y Derecho Positivo comparten esa premisa fundamental de universalidad de la ley ya sea desde una validación exógena a la comunidad política o una que se derive de una norma fundante. Ambas concepciones parten, además, de una concepción de lo político a partir de la dupla gobernantes-gobernados. Arendt se aparta de

ambas. En esencia, una noción del Derecho que tenga la pretensión de establecer un parámetro único, inmutable y universal que sustituya desde un cierre la discusión de los estándares sobre lo bueno y lo malo y, por ende, la discusión sobre el cómo queremos vivir, es indeseable.

5. El o la jurista, forma parte de la autoridad del Derecho pero, estando esta autoridad al servicio de la capacidad de actuar en el mundo, éstos y su actividad jurídica no deben propiciar la eliminación de la acción y el acaparamiento de lo político. Son éstos los que deben en todo caso velar por el fortalecimiento de las murallas que albergan la vida ciudadana y su *potentia*, en un sentido positivo. La autoridad jurídica responde a la aparición de los seres humanos en la arena pública o política, a garantizar el comienzo y la efervescencia de lo político y no ser su *cortapisas*; debe generar las condiciones de igualdad que el espacio de la política requiere.

6. La no-centralidad del Derecho frente a lo político es entendible si queda claro que para Arendt poder actuar es *la libertad misma*. La libertad, vista así, no se legisla o se “tiene” pues no se concibe como “derecho más” en competencia, sino que es una *experiencia* que forma parte de la condición humana. Concebirla como un derecho privado, algo en competencia con otros derechos, no es sino, un ejemplo del trastoque de lo público y de lo privado y de lo que Arendt llama la desaparición del mundo.

7. Una de las críticas más importantes a la concepción del Derecho que Arendt construye desde la concepción griega *nomos*, es que esa “pared” que alberga lo político o la actividad política, es algo *político* en sí mismo. Una de las referencias importantes para complementar a Arendt en este sentido, es la

concepción de la política que elabora Jacques Rancière. Para éste, la actividad política, está en la expansión o el desplazamiento de esa pared: en la ampliación del lugar que le asigna(ba) el orden institucional o el poder constituido.

8. Arendt rechaza la noción del Derecho o de la ley vista como un mandato u orden y vinculada a las sanciones. Antes bien, ve el Derecho como una cadena transmisora que permite las relaciones en el mundo común y la pluralidad. Alerta que la obediencia a las leyes no puede ser indiscutible, sino que está siempre sujeta a legitimación, al disenso y a su desobediencia, una desobediencia, por supuesto, de origen político y siempre extrajurídico. Nuevamente, acción y Derecho tienen una relación, pero no son sinónimos.

9. Es la *igualdad* en el espacio político lo que debe garantizar el Derecho y es en ese sentido que restringe. Esa igualdad no debe confundirse con la intención de homogeneizar a los sujetos pues por el contrario, persigue mantener la pluralidad que solo es posible a partir del respecto de la singularidad de cada ser humano. La restricción es, además, horizontal puesto que no estamos en una ecuación entre gobernantes y gobernados, sino entre otros. La relación vertical surge en situaciones de autoridad –o de violencia– pero la acción con otros presume la posibilidad de la persuasión, de la argumentación, de la irrupción para cambiar el rumbo de las cosas lo que podría incluir, la acción para romper con la tradición y fundar un nuevo orden o una nueva comunidad política.

10. La concepción arendtiana del Derecho no es de origen positivista o conservadora en el sentido de alejar al Derecho como herramienta de cambio social; como expuse, el Derecho en Arendt, está vinculado a ofrecer estabilidad

en el mundo en el sentido de un mundo con referentes que le permitan a quien nace poder actuar y que sus actuaciones dejen huella.

11. Arendt traza una genealogía desde Platón en la que diagnostica el problema contemporáneo del Derecho. La consecuencia de la línea predominante que ha adoptado la filosofía política occidental al concebir la política como la relación de gobernantes y gobernados, y cuyo objetivo ha sido superar lo político y sospechar de la *polis*, ha provocado darle una centralidad al Derecho en detrimento de la acción ciudadana. Así, el cumplimiento con la ley es considerado en el arte de gobernar como EL deber primario, la obligación de obedecer la ley y el orden y éste se considera el estándar de “buen gobierno” sin importar cuantos o cuan pocos disfrutaban de la posesión del poder. El concepto del Derecho absorbe al resto. Las ideas que en una democracia de expertos o de elites se convertirán en la ley, se transforman “en estándares absolutos de comportamiento político y moral” y en los estándares sobre cómo actuar, sobre la conducta, sobre la forma en que deben resolverse las disputas. La *polis*, en cambio, se concibe errática, muy impredecible como para dejarle esa encomienda. Y es aquí en que la ley se convierte en autoridad. Para Arendt esto implica un desplazamiento del poder, de quienes se juntan en pluralidad (en la *polis*) para ejercerlo mediante la *acción*, hacia quienes gobiernan. La ley es la forma en que se logra obediencia sin recurrir a la violencia, es decir, es la manera en que Platón atiende la coerción sin violencia, a través de la autoridad.

12. La teoría política de Arendt depende menos de la distinción *público v. privado* y más de la distinción entre obediencia y acción, aunque la mayor parte de la literatura sobre Arendt se concentra en la primera distinción.

Independientemente de que nos encontremos en la esfera privada o en la pública (distinciones que sobretodo hoy día han colapsado), lo importante sería distinguir en ambas esferas -o a partir de una esfera que problematice estas distinciones- aquellas instancias en que procede la justificación de cierta autoridad para fines de estabilidad de aquellas instancias en que es deseable la acción. Lo importante sería analizar el lugar de la autoridad del Derecho a partir de la importancia de la acción en la teoría política.

13. Respecto a la autoridad del Derecho a través del poder judicial, nos preguntamos cómo la institución judicial ejerce la autoridad de la que ha sido revestida. A esto Arendt responde que esa autoridad se ejerce mediante una especie de constante actividad constitucional, según la frase de Woodrow Wilson que Arendt destaca, se trata de “una especie de Asamblea Constitucional en sesión permanente”. Para ella la función judicial consiste en la interpretación y lo interpretado enmarca la encarnación de la autoridad, pero esa interpretación implica simplemente invocar un texto inalterable, impenetrable o sacrosanto, sino que debe concebirse como un proceso vivo, tomando como un punto de partida que la función judicial implica darle continuidad a los principios ético-políticos de la fundación de la comunidad política.

14. Para Arendt, uno de los problemas principales de la fundación de una comunidad política es la preocupación por encontrar un lugar de validación al poder constituido que se establece. Su crítica a la Revolución Francesa fue que éstos, preocupados por conseguir esa fuente de validación fuera de su poder constituyente mismo, acogieron la idea de la “voluntad soberana” que desembocó en la idea de la “voluntad de la nación”. Arendt, califica esta nueva ficción como

problemática porque allí donde hay pluralidad y multitud, la nueva voluntad única homogeneiza y centraliza bajo una identidad única de “la nación”. Al insistir en la importancia de la pluralidad y su naturaleza siempre cambiante y en devenir, Arendt recalca que “cualquier estructura que tenga como fundamento dicha multitud está construida sobre arena movediza” (Arendt 2013, 264–65). Esa “arena movediza” no es sino el principio de natalidad de Arendt, pues para ella cada nacimiento implica la posibilidad de un mundo nuevo. La idea de cercenar la multitud y la pluralidad mediante la idea de nación niega el sentido ontológico de la acción que yace en el ser humano, su capacidad de *actuar* en el mundo y por ende extingue la verdadera noción de lo político.

15. Arendt rescata en su discusión sobre las revoluciones al poder constituyente y le da un nuevo significado al poder constituido. La “liberación” en un evento revolucionario no está meramente en el rompimiento violento con el poder anterior sino en la creación de uno nuevo pero esa creación debe mantenerse viva. De este principio teórico que propone Arendt, se deriva una concepción de democracia radical o participativa desde el constitucionalismo, pues establece una crítica central al constitucionalismo que enfoca en los límites del poder en lugar de potenciar el poder mismo de la ciudadanía. Arendt ve en el poder constituido un “albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción”. En este sentido, Antonio Negri se alinea con ella en su crítica a la teoría jurídica hegemónica que ve irreductiblemente abocada a domar al poder de la multitud. El punto de partida para una teoría constitucional arendtiana debe ser qué asuntos deben atenderse a partir de la autoridad del poder constituido y qué

asuntos deben estar en la arena política de forma tal que no se escinda el poder constituyente.

16. Una teoría jurídica de interpretación o de adjudicación judicial que sea cónsona con lo anterior debe estar guiada por el principio ético político de la acción y perseguir la provisión de igualdad política, algo que es siempre un artificio, pero que es condición *sine qua non* para aparecer en el mundo políticamente. Así, los asuntos catalogados como “sociales” en realidad son asuntos políticos si entendemos que éstos derrotan la comparecencia política y la posibilidad de vivir en un mundo común. Ni el Originalismo ni el Formalismo Jurídico podrían ser cónsonos con esta concepción arendtiana y mucho con la importancia que ésta le da a la política pues aquí la política no se delega, se vive.

17. En una propuesta como la propuesta del republicanismo arendtiano, que además, guarda en sus entrañas la idea de una democracia radical, la interpretación constitucional no es ni puede ser neutral. En todo caso, hay unos valores específicos que su teoría política persigue: la libertad a través de la acción, la igualdad en el terreno de la *polis* para poder ejercerla, la pluralidad como elemento central del mundo en común, para decir los más importantes. Le corresponde al poder judicial velar por esos valores. En otras palabras, no se trata de avalar cualquier orden constitucional según una interpretación textualista del documento constitucional sino a partir de los valores ético-políticos impregnados. La justificación de una separación del Derecho Constitucional de la teoría política y solo bajo el palio “del dominio jurídico” originalista, aún cuando pueda probarse que es imposible, tampoco sería deseable. Lo que el Originalismo promueve es una concepción conservadora y estática de la

Constitución. La consecuencia es que a través de la autoridad judicial podría ocultarse el poder. Lo mismo podríamos decir del Formalismo Jurídico. A pesar de que ambas corrientes están basadas en la supuesta deferencia a la rama política, lo que promueven es lo contrario, que se disipe y centralice la política y el mundo plural y común. acoger los precedentes no implica limitar el análisis jurídico a la aplicación mecánica de éstos y atar la discreción del poder judicial a la aplicación automática de pronunciamientos que se hicieron en un momento y circunstancias otras, sin que esté presente un proceso analítico de lo que persigue la comunidad política y sobre cómo debe atenderse a la luz de los principios fundamentales que guiaron su fundación. Esto convertiría a los jueces y juezas en meros “repetidores jurídicos” dejando fuera un proceso analítico que ponga sobre la mesa las circunstancias, valores, premisas del proceso constitutivo o fundacional de manera tal que se amplíe y potencie el poder de los ciudadanos, por ejemplo, a partir de parámetros de igualdad que no necesariamente estaban presentes en el pasado cuando se fundó la comunidad política.

18. Desde Arendt podemos construir una concepción de adjudicación en la que una institución como el Tribunal Supremo se mantenga en constante “sesión constitucional” para ampliar los entendidos fundacionales de la comunidad política. Esta teoría de adjudicación de la acción plantearía que la autoridad del Supremo sirva para salvaguardar los derechos políticos –no tanto en el sentido estrictamente legal, sino en el sentido de acción política- que serían cónsonos con que el poder en efecto esté en la pluralidad de la ciudadanía.

19. Sobre la noción de Arendt de la justicia, de *Eichmann en Jersusalén* (Arendt 2014) surge que ella no equipara justicia con una respuesta jurídica



formal. No se trata, meramente de hacer justicia en términos legales o de lograr una sentencia en particular de manera retributiva, sino que Arendt señala que hacer justicia es proveer las condiciones para darle sentido a lo ocurrido y mediante la autoridad del Derecho provocar que éste no vuelva a ocurrir. Pero para ella, en el juicio de Eichmann, a pesar de que éste fue sentenciado a la ahorca, el juicio no logró su cometido. En su comentario sobre el juicio, Arendt deja claro que la mera aplicación de un precedente no podía ser la respuesta correcta, sino que había que insistir en que los jueces tenían la responsabilidad construir un sentido de lo ocurrido. En su análisis sobre la sentencia y la actuación de los jueces, Arendt no adopta una perspectiva positivista sin más, sino que por el contrario, aduce que le competía en los procedimientos *ordinarios* la tarea de hacer justicia sin la ayuda del derecho positivo, más allá de los límites que éste les impone.

20. El tema de la igualdad y la desigualdad en Arendt se vincula inevitablemente con la distinción problemática que ella acoge entre lo social y lo político. Para Arendt, la igualdad es un asunto de vital importancia para la sobrevivencia de la comunidad política y reconoce que esa igualdad es artificial y debe ser creada por el Derecho. Ahora bien, el problema está en que Arendt concibe algunos asuntos que son vitales para exigir la igualdad como asuntos “sociales” y que por ende no pertenecen a la esfera de lo político. ¿Cómo entonces se exige igualdad si esos asuntos que son requisitos indispensables para aparecer en el mundo no están? Es ahí en que su distinción entre lo social y lo político no puede sostenerse. Arendt falla en ver este vínculo indispensable. Conceptualmente, la distinción no es tan problemática como en su aplicación en

el mundo moderno. Lo social para Arendt son aquellas condiciones necesarias para la vida diaria, necesidades básicas, asuntos de la vida privada y de la economía a escala individual. Estos asuntos para Arendt, están “fuera” del ámbito de lo político pues que en todo caso son pre-condiciones de la vida política. Es decir, no podría hablarse de igualdad política entre un sujeto que carece de lo más básico y otro que tiene todas sus necesidades del ámbito social cubiertas. Así, no debería estar sujeto “a discusión” la necesidad de que todo ciudadano tenga un techo. Esto tiene una implicación positiva: no cabe “negociar”, renunciar o negar aquellas condiciones básicas para ejercer la vida como ciudadano o ciudadana pues estas son precondiciones para la igualdad política. No se trataría de meros derechos sociales sino de *derechos políticos*. Pero el problema está en su operacionalización. En su análisis sobre el caso de Little Rock, Arendt cataloga el tema de la educación sin segregación como algo que debe atenderse en la arena de la disputa cultural o social, develando así uno de los problemas más serios de la distinción de Arendt en su aplicación. En resumen, su distinción entre lo político y lo social no se sostiene. lo importante de este acercamiento de Arendt es su vigencia, es precisamente que lo que ella señaló en 1951, como ella preveía, no era una excepción sino que estaba sujeto a continuar e incluso a agravarse y que en sus entrañas guardaba una paradoja: si el individuo tiene derecho a la soberanía de sí mismo y eso es un derecho inalienable, cómo es precisamente que allí cuando solo le queda su soberanía misma, desprendida de la de la nación a la que supone pertenecer, es cuando más desprotegido está. Esta es la paradoja de los derechos humanos que examinaré en la sección que sigue.

21. Respecto a la vigencia de la teoría política de Arendt y sus señalamientos sobre el fenómeno del totalitarismo, es preciso destacar hoy día sus dos críticas principales que la llevan a esbozar lo que he nombrado como un meta-derecho: el *derecho a tener derechos*. La pertinencia de sus críticas al andamiaje de la Nación-estado y a la concepción de los derechos humanos universales concebidos como parte de “la naturaleza humana”, nos presentan hoy día con la necesidad de visitar las paradojas y los conceptos que se han instalado hegemónicamente para atender la crisis de los refugiados. Para Arendt, la paradoja de los derechos humanos está en que precisamente cuando un sujeto pierde su status político es cuando más está en riesgo; un ser humano que solo es un ser humano parece perder sus cualidades para que otro lo trate como semejante. (Arendt 2001, 379). La crítica de Arendt no va dirigida a una objeción a la idea de los derechos humanos sino que persigue develar que precisamente debido a su anclaje en la idea de que se trata de un derecho natural del individuo que precede a la comunidad política precisamente contamos con millones de seres humanos que se encuentran en un estado de indefensión respecto a éstos por no pertenecer a una comunidad política de tipo estatal. Esta noción de derechos humanos naturales tienen el efecto de despolitizar los derechos. Por lo tanto, en lugar de concebirllos como algo natural o inherente a la esencia humana, es necesario abrazar la realidad de que los derechos no preceden a lo político, sino que es lo político lo que debe priorizarse si es que se quiere que los derechos humanos tengan garantías efectivas. Esto no implica una renuncia a todo el andamiaje, sino que plantea la necesidad de visitar las distinciones conceptuales y no negarse a ello por razones de un instrumentalismo estratégico. Se trata de cuestionar los

dilemas políticos y éticos contemporáneos de una manera distinta y elaborar nuevas formas de concebir institucionalmente la relación entre derechos, ciudadanía y humanidad. La pregunta contemporánea que tendríamos que hacernos es hasta qué punto los principios que actualmente rigen el Derecho Internacional Público, que incluyen las normas relativas a los derechos humanos contribuyen a la precariedad de las diferentes categorías de migrantes.

22. El concepto del *derecho a tener derechos* como un meta-derecho visto desde una concepción institucional de la comunidad política, permitiría concebir e imaginar nuevas formas institucionales de organización política más cosmopolitas. Ese meta-derecho debe estar garantizado mediante las ciudadanías y no mediante la pertenencia étnica o racial. El pensamiento de Arendt va, como explica Seyla Benhabib hacia “un ideal de entidad política y membresía ‘cívica’ por oposición a ‘étnica’”.

23. La propuesta del filósofo contemporáneo Etienne Balibar a la luz de Arendt me parece que es la que mejor luz arroja sobre la contemporaneidad. Lo que es importante del señalamiento de Arendt en términos contemporáneos es que la modernidad es una forma específica de alienación: no se trata de autoalienación, se trata de una alienación *del mundo*. Por lo tanto, la recuperación necesaria es la recuperación del mundo. La idea de un individuo universal con derechos provenientes solo de sí mismo, ha contribuido a esa alienación del mundo. Por eso hay que insistir en que los derechos humanos no se “acceden”, sino que hay que inventarlos o crearlos. Balibar aboga por acoger la propuesta de Arendt en toda su radicalidad: la idea de la política de los derechos humanos basada en la posibilidad de la disidencia. Pertenecer a la comunidad

política, es poder disentir. Visto así, el objetivo principal de la teoría política que concentra en un orden es fallido. El foco de atención está en proveer las condiciones para la contingencia pues ésta es inescapable, es la condición ontológica del ser humano. Aquí Balibar acoge a Arendt y la lleva a sus límites. En realidad lo que la teoría política arendtiana hace es acoger la condición humana: si hay una “naturaleza”, ésta está en su capacidad de ser impredecible y en la posibilidad de un actuar siempre tal.

Esto último, me parece que concatena todo lo anterior. Un acercamiento arendtiano requiere reconocer la “tragedia” de una verdad: la idea de los derechos es indistinguible de la construcción de lo humano y **lo humano siempre es contingente** (E. Balibar 2007, 734). Balibar reivindica la idea trágica de “un derecho sin fundamentos” y por eso, como vimos que Arendt hace, refuta la tautología del derecho hegemónico formalista. Visto así, es decir, abrazando la idea de la acción como la característica principal del ser humano en el mundo con los otros y otras, un entendido del Derecho debe desvincularse de la idea de mandato u orden estático. Si algo queda claro de la obra de Arendt y lo que en ella expone sobre el Derecho, es que éste siempre está en tensión con la *acción* y para eso se requiere la capacidad de disentir de éste, de emplazarlo y de desobedecerlo. A lo que tendría que aspirar una teoría jurídica arendtiana sería a crear un Derecho desde la capacidad de acción. **Se trata de un Derecho para la acción y la desobediencia**; para que éstas sean posibles. Por eso, el meta-derecho arendtiano, el *derecho a tener derechos*, está concebido como la garantía de los seres humanos a pertenecer en una comunidad con otros y otras, un lugar

de aparición, donde se pueda actuar, disentir, donde se creen las condiciones para el rescate de la vida y el mundo común.

## Bibliografía

Ackerman, Bruce. *We the People I: Fundamentos de La Historia Constitucional Estadounidense*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.

———. *We the People, Volume 1: Foundations*. Revised ed. edition. Cambridge: Belknap Press, 1993.

———. *We the People: Volume 2: Transformations*. Cambridge: Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, 2000.

———. *We the People, Volume 3: The Civil Rights Revolution*. 1st ed edition. Cambridge, Mass: Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, 2014.

“ACNUR se muestra alarmado por el impacto de la suspensión del programa de refugiados en EEUU.” Accessed February 6, 2017. <http://www.acnur.org/noticias/noticia/acnur-se-muestra-alarmado-por-el-impacto-de-la-suspension-del-programa-de-refugiados-en-eeuu/>.

Adelman, Jeremy. “Pariah: Can Hannah Arendt Help Us Rethink Our Global Refugee Crisis?” *Wilson Quarterly*, Spring 2016. <http://wilsonquarterly.com/quarterly/looking-back-moving-forward/pariah-can-hannah-arendt-help-us-rethink-our-global-refugee-crisis/>.

Agamben, Giorgio. “Beyond Human Rights.” In *Means without End: Notes on Politics*, 14.5-25.6. University of Minnesota Press, 2000.

———. *The Sacrament of Language*. 1 edition. Stanford, Calif.: Polity, 2012.

Agamben, Giorgio [et al ]. *Democracia, ¿en qué estado?* 1ª ed., 1ª imp. edition. Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2011.

Arendt, Hannah. “Civil Disobedience.” In *Is Law Dead?*, 212–49. New York: Simon and Schuster, 1971.

———. *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*. New York: Mariner Books, 1972.

———. *Crisis de la República*. Madrid: Trotta, 2015

———. “Desobediencia Civil.” In *Crisis de la República*, 43–79. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

———. *Diario Filosófico 1950-1973*. Barcelona: HERDER, 2011.

———. *Eichmann En Jerusalén*. 11ma. Barcelona: Debolsillo, 2014.

———. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. 15th ed. New York: Penguin Books, 1994.

- . “Eichmann in Jerusalem—I.” *The New Yorker*, February 16, 1963. <http://www.newyorker.com/magazine/1963/02/16/eichmann-in-jerusalem-i>.
- . “Estado Nacional Y Democracia.” *ARBOR Ciencia, Pensamiento Y Cultura* 742, no. marzo-abril (2010): 191–94.
- . *Hannah Arendt: Diario Filosófico: (1950-1973)*. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- . “La Decadencia de La Nación-Estado Y El Final de Los Derechos Del Hombre.” In *Los Orígenes Del Totalitarismo*, 343–82. Madrid: Taurus, 2001.
- . “Little Rock.” In *Tiempos Presentes*, 91–112. Barcelona: Gedisa, 2002.
- . *Lo que quiero es comprender : sobre mi vida y mi obra*. Madrid: TROTTA, 2010.
- . *Los Orígenes Del Totalitarismo*. 3ra ed. Madrid: Taurus, 2001.
- . *On Violence*. 1 edition. New York: Harcourt, 1970.
- . “Organized Guilt and Universal Responsibility.” In *Essays in Understanding 1930-1954*, 121–32. New York: Schocken Books, 1994.
- . “Pensamientos Sobre Política Y Revolución.” In *Crisis de La República*, 153–77. Madrid: Trotta, 2015.
- . *¿Qué es la Política?* 1st. edition. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica, 1997.
- . “Reflections on Little Rock.” In *Responsibility and Judgment*, 193–213. New York: Schocken Books, 2003.
- . *Responsibility and Judgment by Hannah Arendt (2003) Hardcover*. New York: Schocken, 2003.
- . “Rosa Luxemburg: 1871-1919.” In *Men in Dark Times*, 33–56. New York: Harcourt Brace & Company, 1983.
- . *Sobre La Revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- . “Socrates.” In *The Promise of Politics*, Reprint edition. New York: Schocken, 2007.
- . “Statelessness,” 5. Washington, DC: The Library of Congress, 1955. [http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt\\_pub&fileName=05/052290/052290page.db&recNu](http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/052290/052290page.db&recNu)



m=o&tempFile=./temp/~ammem\_5mMo&filecode=mharendt&prev\_filecode=mharendt&itemnum=2&docs=2.

———. “The Crisis in Education.” In *Between Past and Future*, 2006th ed., 170–93. New York: Penguin Books, 2006.

———. “The Great Tradition I. Law and Power.” *Social Research: An International Quarterly* 74, no. 3 (2007): 713–726.

———. “The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled.” *Social Research: An International Quarterly* 74, no. 4 (2007): 941–54.

———. “The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.” Accessed November 23, 2016. [http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:2:./temp/~ammem\\_5mMo::](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:2:./temp/~ammem_5mMo::)

———. *The Life of the Mind*. Edited by Mary McCarthy. 1st Harvest/HBJ Ed edition. New York: Mariner Books, 1981.

———. *The Origins of Totalitarianism*. New edition. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973.

———. *The Promise of Politics*. Reprint edition. New York: Schocken, 2007.

———. “The Rights of Man: What Are They?” *Modern Review* 3 (1949): 24–37.

———. *Tiempos Presentes*. 2002nd ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

———. “Truth and Politics.” In *Between Past and Future*, 223–59. New York: Penguin Classics, 2006.

———. “What Is Authority?” In *The Portable Hannah Arendt*, 462–507. New York: Penguin Books, 2000.

———. “What Is Freedom?” In *The Portable Hannah Arendt*, 438–61. New York: Penguin Books, 2000.

Arendt, Hannah, and Peter Baehr. *The Portable Hannah Arendt*. Reissue edition. New York: Penguin Classics, 2003.

Arendt, Hannah, and Margaret Canovan. *The Human Condition, 2nd Edition*. 2nd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Arendt, Hannah, and Manuel Cruz. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones S a, 2007.

Arendt, Hannah, and Martin Heidegger. *Correspondencia 1925-1975*. Translated by Adán Kovacsics Meszaros. 1 edition. Herder Editorial, 2014.

Arendt, Hannah, and Karl Jaspers. *Correspondence 1926-1969*. 1 edition. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1992.

Arendt, Hannah, and Mary McCarthy. *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. Edited by Carol Brightman. 1st edition. New York: Harvest Books, 1996.

Arendt, Hannah, and Jonathan Schell. *On Revolution*. New York: Penguin Classics, 2006.

Atienza, Manuel. *El Sentido Del Derecho*. Madrid: Ariel, 2010.

Atria, Fernando. *La Forma Del Derecho*. Madrid: Marcial Pons, 2016.

Balibar, Etienne. "(De) Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy." *Social Research: An International Quarterly* 74, no. 3 (2007): 727-738.

———. *Equaliberty: Political Essays*. Translated by James Ingram. Durham: Duke University Press Books, 2014.

———. "Hannah Arendt, the Right to Have Rights, and Civil Disobedience." In *Equaliberty: Political Essays*, 165-86. Durham: Duke University Press Books, 2014.

Barbour, Charles. "Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subjects of Rights." In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. 59025th edition. New York: Columbia University Press, 1998.

———. "Zygmunt Bauman: 'Las redes sociales son una trampa.'" *EL PAÍS*, January 9, 2016.

Bauman, Zygmunt, and Carlo Bordoni. *Estado de Crisis*. Barcelona: Paidós, 2016.

BBC, Camila Ruz. "Los Términos Que Deben Usarse Y Los Que No Para Describir a Los Migrantes." *BBC Mundo*. Accessed February 5, 2017. [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150828\\_migrantes\\_refugiados\\_lenguaje\\_men](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150828_migrantes_refugiados_lenguaje_men).

Benhabib, Seyla. "Arendt's Eichmann in Jerusalem." In *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 65-85. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2000.

———. "El Derecho a Tener Derechos': Hannah Arendt Y Las Contradicciones Del Estado-Nación." In *Los Derechos de Los Otros: Extranjeros, Residentes Y Ciudadanos*, 45-59. Barcelona: Gedisa, 2004.

———. “International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism. Hannah Arendt and Raphael Lemkin.” In *Politics in Dark Times*, 219–43. New York: Cambridge University Press, 2011.

———. *Los Derechos de Los Otros: Extranjeros, Residentes Y Ciudadanos*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004.

———. “Making and Subverting Distinctions.” In *The Reluctant Modernism of Arendt*, 123–71. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

———. “Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections.” *Social Research* 69, no. 2 (2002): 539–66.

———. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt (Modernity and Political Thought)*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

Berkowitz, Roger. “Misreading ‘Eichmann in Jerusalem.’” *New York Times*, July 7, 2013. <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/>.

Bernstein, Richard. “Foreword.” In *Hannah Arendt and the Law*, v–vii. Oxford: Hart Publishing, 2012.

———. *Hannah Arendt And The Jewish Question*. 1st MIT Press ed edition. Cambridge, Mass: The MIT Press, 1996.

Besson, Samantha. “The Right to Have Rights: From Human Rights to Citizen’s Rights and Back.” In *Hannah Arendt and the Law*, 335–55. Oxford: Hart Publishing, 2012.

“Between Past and Future (Penguin Classics) - Kindle Edition by Hannah Arendt, Jerome Kohn. Politics & Social Sciences Kindle eBooks @ Amazon.com.” Accessed June 8, 2016. [https://www.amazon.com/Between-Past-Future-Penguin-Classics-ebook/dp/BooHUVUT1C/ref=sr\\_1\\_1?s=books&ie=UTF8&qid=1465382068&sr=1-1&keywords=arendt+between+past+and+future](https://www.amazon.com/Between-Past-Future-Penguin-Classics-ebook/dp/BooHUVUT1C/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1465382068&sr=1-1&keywords=arendt+between+past+and+future).

Bilsky, Leora. “Between Justice and Politics.” In *Hannah Arendt in Jerusalem*, 232–52. Berkeley: University of California Press, 2001.

———. “Hannah Arendt’s Judgement of Bureaucracy.” In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, 2006.

———. “The An-Archic Event of Natality and the ‘Right to Have Rights.’” *Social Research: An International Quarterly* 74, no. 3 (2007): 763–776.

Birulés, Fina. *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Unknown Edition. Madrid: Sequitur, 2010.

———. *Una Herencia Sin Testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.

Bohman, James. “Citizens and Persons: Legal Status and Human Rights in Hannah Arendt.” In *Hannah Arendt and the Law*, 321–34. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Bonilla, Daniel. *Teoría Del Derecho Y Trasplantes Jurídicos*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012.

Bourdieu, Pierre. “Elementos Para Una Sociología Del Campo Jurídico.” In *La Fuerza Del Derecho*, 153–220. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Breen, Keith. “Law beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law.” In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Brunkhorst, Hauke. “Power and the Rule of Law in Arendt’s Thought.” In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Butler, Judith. “Hannah Arendt’s Challenge to Adolf Eichmann | Judith Butler.” *The Guardian*, August 29, 2011. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>.

———. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.

Campillo, Neus. *Hannah Arendt: Lo Filosófico Y Lo Político*. Valencia: Universidad de Valencia, 2013.

Canovan, Margaret. “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought.” *Political Theory* 6, no. 1 (1978): 5–26.

Cesarani, Dr David. *Eichmann: His Life and Crimes*. New Ed edition. London: Vintage, 2005.

———. *Eichmann: His Life and Crimes*. New Ed edition. London: Vintage, 2005.

Christodoulidis, Emilios. *Law and Reflexive Politics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Christodoulidis, Emilios, and Andrew Schaap. “Arendt’s Constitutional Question.” In *Hannah Arendt and the Law*, 101–16. Oxford: Hart Publishing, 2012.

“Con Uno de Cada 113 Seres Humanos Afectados, El Desplazamiento Forzoso En 2015 Bate Su Cifra Récord.” Accessed February 6, 2017. [http://www.acnur.org/noticias/noticia/con-uno-de-cada-113-seres-humanos-afectados-el-desplazamiento-forzoso-en-2015-bate-su-cifra-record/?sword\\_list\[\]=cifra&sword\\_list\[\]=refugiados&no\\_cache=1](http://www.acnur.org/noticias/noticia/con-uno-de-cada-113-seres-humanos-afectados-el-desplazamiento-forzoso-en-2015-bate-su-cifra-record/?sword_list[]=cifra&sword_list[]=refugiados&no_cache=1).

Cruz, Manuel. *Arendt, De La Historia a La Acción*. Barcelona: Paidós I.C.E.-U.A.B., 1995.

Douglas, Lawrence. *The Memory of Judgment: Making Law and History in the Trials of the Holocaust*. New Haven: Yale University Press, 2001.

Douzinas, Costas. “A Brief History of Natural Law: II. From Natural Law to Natural Rights.” In *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, 47–68. Oxford: Hart Publishing, 2000.

———. “A Brief History of Natural Law: The Classical Beginnings.” In *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, 23–45. Oxford: Hart Publishing, 2000.

———. *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Abingdon: Routledge-Cavendish, 2007.

———. “Seven Theses on Human Rights: (1) The Idea of Humanity.” *Critical Legal Thinking*, May 16, 2013. <http://criticallegalthinking.com/2013/05/16/seven-theses-on-human-rights-1-the-idea-of-humanity/>.

———. “Seven Theses on Human Rights: (3) Neoliberal Capitalism & Voluntary Imperialism.” *Critical Legal Thinking*, May 23, 2013. <http://criticallegalthinking.com/2013/05/23/seven-theses-on-human-rights-3-neoliberal-capitalism-voluntary-imperialism/>.

———. “Seven Theses on Human Rights: (5) Depoliticization.” *Critical Legal Thinking*, May 31, 2013. <http://criticallegalthinking.com/2013/05/31/seven-theses-on-human-rights-5-depoliticization/>.

———. *The End of Human Rights*. Oxford ; Portland, Or: Hart Publishing, 2000.  
Dworkin, Ronald. “Taking Rights Seriously.” In *Is the Law Dead?*, 168–211. New York: Simon and Schuster, 1971.

“El Desplazamiento Forzado En El Mundo Bate Su Cifra Récord.” Accessed February 6, 2017. <http://www.acnur.org/noticias/noticia/el-desplazamiento-forzado-en-el-mundo-bate-su-cifra-record/>.

El País, Ediciones El. “Trump veta la entrada de refugiados e inmigrantes de varios países musulmanes.” *EL PAÍS*, January 28, 2017.

[http://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/27/estados\\_unidos/1485551816\\_434347.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2017/01/27/estados_unidos/1485551816_434347.html).

“Europe Needs to Transcend the Nation State.” Accessed November 7, 2016. <http://neweasterneurope.eu/interviews/2068-europe-needs-to-transcend-the-nation-state>.

Farrer, Martin, and agencies. “US Appeals Court Rejects White House Request to Reinstate Travel Ban.” *The Guardian*, February 5, 2017, sec. US news. <https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/05/travel-ban-white-house-files-appeal-against-ruling-as-trump-says-well-win>.

Felman, Shoshana. *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002.

Fontanez-Torres, Erika. *Ambigüedad y derecho: Ensayos de crítica jurídica*. Edited by Inc Editora Educación Emergente. Cabo Rojo, PR: Editora Educación Emergente, Inc., 2014.

Foucault, Michel. *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 v. 3*. Edited by James D. Faubion. 3 edition. London u.a.: Penguin, 2002.

Freeman, Michael. *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*. 8th edition. London: Sweet & Maxwell, 2007.

Fries, Lorena and Alda Facio Montejó. *Genero Y Derecho*. LOM Ediciones, 1999.

Giannareas, Jorge. “Pensar La Política. Sobre El Legado de Hannah Arendt.” *Revista de Filosofía, Derecho Y Política*, no. No. 14 (July 2011): 91–108.

Gines, Kathryn T. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

Goldoni, Marco, and Christopher McCorkindale, eds. *Hannah Arendt and the Law*. 1 edition. Oxford: Hart Publishing, 2012.

———. “The Role of the Supreme Court in Arendt’s Political Constitution.” In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Gündoğdu, Ayten. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*. 1 edition. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.

Hardt, Michael. “Foreword: Three Keys to Understanding Constituent Power.” In *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, vii–xiii. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

———. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Reprint edition. New York: Penguin Books, 2005.

Hilb, Claudia. “Violencia Y Política En La Obra de Hannah Arendt.” *Revista Sociológica* 16, no. 47 (2001): 11-44.

Hobsbawm, Eric. *Naciones Y Nacionalismo Desde 1780*. 2nda ed. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori, S.A.), 1998.

Honig, Bonnie. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

———. *Political Theory and the Displacement of Politics*. 1 edition. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Johnston, David. *Roman Law*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. 1 edition. Cambridge, England ; New York: Cambridge University Press, 2009.

Kattago, Siobhan. “The Tragic, Enduring Relevance of Arendt’s Work on Statelessness.” *Public Seminar*. Accessed November 7, 2016. <http://www.publicseminar.org/2016/09/the-tragic-enduring-relevance-of-arendts-work-on-statelessness/>.

Klabbers, Jan. “Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt.” *Leiden Journal of International Law* 20 (2007): 1-23.

Klusmeyer, Douglas. “Hannah Arendt on Authority and Tradition.” In *Hanna Arendt. Key Concepts*, Heyden Patrick., 137-52. London ; New York: Routledge, 2014.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

“La Crisis Del Mediterráneo 2015 a Seis Meses: Las Cifras de Refugiados E Inmigrantes Más Altas Registradas.” Accessed February 6, 2017. [http://www.acnur.org/noticias/noticia/la-crisis-del-mediterraneo-2015-a-seis-meses-las-cifras-de-refugiados-e-inmigrantes-mas-altas-registradas/?sword\\_list\[\]=cifra&sword\\_list\[\]=refugiados&no\\_cache=1](http://www.acnur.org/noticias/noticia/la-crisis-del-mediterraneo-2015-a-seis-meses-las-cifras-de-refugiados-e-inmigrantes-mas-altas-registradas/?sword_list[]=cifra&sword_list[]=refugiados&no_cache=1).

Lewy, Guenter. "More Heat on the Subject." *The New York Review of Books* 8, no. 4 (March 9, 1967). <http://www.nybooks.com/articles/1967/03/09/more-heat-on-the-subject/>.

Lichtheim, George. "The Eichmann Question." *The New York Review of Books* 1, no. 3 (September 26, 1963). <http://www.nybooks.com/articles/1963/09/26/the-eichmann-question/>.

Lilla, Mark. "Arendt & Eichmann: The New Truth." *The New York Review of Books* 60, no. 20 (December 19, 2013). <http://www.nybooks.com/articles/2013/11/21/arendt-eichmann-new-truth/>.

Lilla, Mark, and Roger Berkowitz. "Arendt & Eichmann." *The New York Review of Books* 60, no. 18 (November 21, 2013). <http://www.nybooks.com/articles/2013/12/19/arendt-and-eichmann/>.

Lindhal, Hans. "Give and Take. Arendt and the Nomos of Political Community." *Philosophy and Social Criticism* 32, no. 7 (2006): 881–901.

Lipstadt, Deborah E. *The Eichmann Trial*. 1st Edition edition. New York: Schocken, 2011.

———. *The Eichmann Trial*. 1st Edition edition. New York: Schocken, 2011.

Liska, Vivian. "A Lawless Legacy: Hannah Arendt and Giorgio Agamben." In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

London Review of Books, Responses to the. "Where Are We Now?" *London Review of Books*, July 14, 2016.

Luhmann, Niklas. *Law as a Social System*. Edited by Fatima Kastner and Richard Nobles. Translated by Klaus Ziegert. 1 edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.

Mack, Michael. "Hannah Arendt's Philosophy of Plurality: Thinking and Understanding and Eichmann in Jerusalem." In *Power, Judgement and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt*, 1st ed., 13–26. Surrey: Ashgate, 2010.

"Marx (1845): Tesis Sobre Feuerbach." Accessed May 8, 2016. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>.

Maxwell, Lina. "Toward and Agonistic Understanding of Law: Law and Politics in Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem." *Contemporary Political Theory* 11, no. 1 (2012): 88–108.

Michelman, Frank. "Parsing 'A Right to Have Rights.'" *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 3, no. 2 (1996): 200–208.



Montesquieu, Charles de. *The Spirit of the Laws*. Edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1989.

Mouffe, Chantal. *Agonistics: Thinking The World Politically*. 1 edition. London ; New York: Verso, 2013.

———. *El Retorno de lo Político*. Tra edition. London; New York: Ediciones Paidós Iberica, 1999.

———. *On the Political*. 1st edition. London ; New York: Routledge, 2005.

Mouffe, Chantal, and Ernesto Laclau. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Muldoon, James. “Arendt’s Revolutionary Constitutionalism: Between Constituent Power and Constitutional Form.” *Constellations* 3, no. 4 (2016): 596–607.

Nancy, Jean-Luc. “On Human Rights: Two Simple Remarks.” *Critical Legal Thinking*, April 10, 2013. <http://criticallegalthinking.com/2013/04/10/on-human-rights-two-simple-remarks/>.

Negri, Antonio. *El Poder Constituyente*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2015.  
“Neo-Nationalism Threatens Europe.” *The Guardian*, September 7, 2010, sec. Opinion. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/sep/07/neo-nationalism-threatens-europe>.

Nino, Carlos Santiago. *Introduccion Al Analisis del Derecho*. Buenos Aires: Astrea, 1984.

Pabón, Carlos. *Nación Postmortem: Ensayos sobre los tiempos de insoportable ambigüedad*. 2nd edition. San Juan, P.R.: Ediciones Callejón, 2002.

País, Ediciones El. “¿Inmigrantes o refugiados? Qué los distingue.” *EL PAÍS*, August 28, 2015. [http://internacional.elpais.com/internacional/2015/08/28/actualidad/1440781136\\_652160.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2015/08/28/actualidad/1440781136_652160.html).

Parekh, Serena. “A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights.” *Journal of Human Rights* 3, no. 1 (March 2004): 41–53.

———. “Between Community and Humanity: Arendt, Judgment, and Responsibility to the Global Poor.” *Philosophical Topics* 39, no. 2 (Fall 2011): 145–63.

———. “Hannah Arendt and Global Justice.” *Philosophy Compass*, 2013, 1–10.

“Pariah: Can Hannah Arendt Help Us Rethink Our Global Refugee Crisis?” Accessed November 7, 2016. <http://wilsonquarterly.com/quarterly/looking-back-moving-forward/pariah-can-hannah-arendt-help-us-rethink-our-global-refugee-crisis/>.

Patterson, Dennis, ed. *Philosophy of Law and Legal Theory: An Anthology*. 1 edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003.

Post, Robert, and Reva Siegel. *Constitucionalismo Democrático: Por Una Reconciliación Entre Constitución Y Pueblo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.

———. “Originalism as a Political Practice: The Right’s Living Constitution.” *Fordham Law Review* 75 (2006): 545–74.

Rancière, Jacques. “A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière.” *Parallax* 15, no. 3 (August 1, 2009): 114–23. doi:10.1080/13534640902982983.

———. *Disagreement: Politics And Philosophy*. Translated by Julie Rose. 1 edition. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

———. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Translated by Steven Corcoran. Tra edition. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2010.

———. *El Desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1996.

———. “Who Is the Subject of the Rights of Man?” In *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, 62–75. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

Redacción. “El Brexit Gana El Referendo: Reino Unido Elige Salir de La Unión Europea. ¿Qué Pasa Ahora?” *BBC Mundo*, June 24, 2016, sec. Internacional. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-36614807>.

Redacción BBC Mundo. “Donald Trump Firma Una Orden Ejecutiva Que Suspende La Entrada a EE.UU. de Refugiados Y de Los Ciudadanos de Ciertos Países Musulmanes.” *BBC Mundo*, January 28, 2017, sec. Internacional. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-38776156>.

“Refugees or Immigrants? The Migration Crisis in Europe in Historical Perspective | Origins: Current Events in Historical Perspective.” Accessed February 5, 2017. <http://origins.osu.edu/article/refugees-or-immigrants-migration-crisis-europe-historical-perspective>.

Roberts, Dan, Sabrina Siddiqui, Ben Jacobs, Lauren Gambino, and Amanda Holpuch. “Donald Trump Wins Presidential Election, Plunging US into Uncertain Future.” *The Guardian*, November 9, 2016, sec. US news. <https://www.theguardian.com/us-news/2016/nov/09/donald-trump-wins-us-election-news>.

Rodríguez Garavito, César. “Una Crítica Contra Los Dogmas de La Coherencia Del Derecho y la neutralidad de los jueces: Los Estudios Críticos del Derecho y la teoría en la decisión judicial.” En *Libertad y Restricción en la Decisión Judicial: Una Fenomenología Crítica*, 19–88. Bogotá: Uniandes, 1999.

Ronell, Avital. *Losers Sons: Politics and Authority*. Illinois: University of Illinois Press, 2012.

Rostow, Eugene V. *Is Law Dead?* New York: Simon and Schuster, 1971.

Sánchez, Cristina. *Arendt: Estar (Políticamente) En El Mundo*. Valencia: Batiscafo, 2015.

———. *Hannah Arendt: El Espacio de La Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

Scalia, Antonin, and Bryan A. Garner. *Reading Law: The Interpretation of Legal Texts*. 1 edition. St. Paul, MN: West, 2012.

Schaap, Andrew. “Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière’s Critique of Hannah Arendt.” *European Journal of Political Theory* 10, no. 1 (2011): 22–45.

———. “Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics.” In *Jacques Ranciere and Contemporary Scene*, J. Deranty, Alison Ross., 145–65. London ; New York: Continuum International Publishing Group, 2012.

———. *Law and Agonistic Politics*. Edited by Andrew Schaap Dr. Ashgate, 2013.

———. “The Politics of Need.” In *Power, Judgment and Political Evil: In Conversation with Hannah Arendt*, 157–69. New York: Routledge, 2013.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Expanded ed. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Shklar, Judith N. “Law and Morals.” In *Legalism: Law, Morals and Political Trials*, 29–110. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986.

———. *Legalism: Law, Morals, and Political Trials*. Revised ed. edition. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986.

Sirczuk, Matias. “Deshaciendo la tradición: Ley y Autoridad en el pensamiento de Hannah Arendt.” Murcia, 2009.

Solomon, Andrew. “A Perilous Nationalism at Brexit.” *The New Yorker*, June 28, 2016. <http://www.newyorker.com/news/daily-comment/a-perilous-nationalism-at-brex-it>.

Soloveitchik., Rina. "Entrevista a Judith Butler: "Trump está liberando un odio desenfrenado." *Revista Paquidermo*, November 11, 2016. <https://www.revistapaquidermo.com/archives/13308>.

Spender, Stephen. "Death in Jerusalem." *The New York Review of Books* 1, no. 2 (June 1, 1963). <http://www.nybooks.com/articles/1963/06/01/death-in-jerusalem/>.

"State of Washington vs. Donald J. Trump, et Al." *United States Courts*. Accessed February 5, 2017. <http://www.uscourts.gov/cameras-courts/state-washington-vs-donald-j-trump-et-al>.

The Associated Press. "Trump Travel Ban Sows Chaos at Airports, Outrage at Protests." *The New York Times*, January 29, 2017. <https://www.nytimes.com/aponline/2017/01/29/us/ap-us-trump-travel-ban-impact.html>.

Tierney, Stephen. *Public Law and Politics: The Scope and Limits of Constitutionalism*. Routledge, 2016.

Trotta, Margarethe von. *Hannah Arendt*. Biography, Drama, 2013.

"Trump's Executive Order On Immigration, Annotated." *NPR.org*. Accessed February 6, 2017. <http://www.npr.org/2017/01/31/512439121/trumps-executive-order-on-immigration-annotated>.

"Trump's Executive Order On Immigration, Annotated." *NPR.org*. Accessed February 6, 2017. <http://www.npr.org/2017/01/31/512439121/trumps-executive-order-on-immigration-annotated>.

Van der Walt, Johan. "Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought." In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1995.

———. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. 1 edition. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001.

Volk, Christian. 2015. *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics and the Order of Freedom*. 1 edition. Hart Publishing.

Waldron, Jeremy. "Arendt on Foundations Fo Equality." In *Politics in Dark Times*, 17–38. New York: Cambridge University Press, 2010.

———. *Political Political Theory*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2016.

———. “The Constitutional Politics of Hannah Arendt.” In *Political Political Theory*, 290–307. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2016.

Weil, Simone. *Escritos Esenciales*. Sal Terrae, 2000.

West, Robin. *Género y teoría del derecho*. Siglo del Hombre Editores, 2000.

Wilkinson, Michael A. “Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of “The Tradition.”” In *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Winkel, Laurens. “Roman Law and Its Intellectual Conext.” In *Roman Law*, 9–22. New York: Cambridge University Press, 2015.