

HANNAH ARENDT Y JOHN ADAMS SOBRE LA REVOLUCIÓN Y LA ÍNDOLE DE LA PRAXIS

HANNAH ARENDT AND JOHN ADAMS ON REVOLUTION AND THE NATURE OF PRAXIS

Elisa Goyenechea

Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina
eligoye@gmail.com

Recibido: mayo de 2019

Aceptado: julio de 2019

Palabras clave: Adams. Arendt. Revolución. Autoridad. Poder.

Keywords: Adams. Arendt. Revolution. *Auctoritas*. Power.

Resumen: Este trabajo expone la recepción de algunos aspectos del pensamiento de John Adams por parte de Hannah Arendt. Presentamos su deuda en la comprensión de los conceptos de Revolución como fenómeno esencialmente diverso del de Restauración, y de República como un régimen distinto del gobierno constitucional. Primero, en relación al suceso revolucionario, el desplazamiento desde la ambición restauradora inicial hasta el evento de la Revolución en Adams, provoca el enfoque teórico de Arendt con su categoría de praxis, con la que justifica la “absoluta novedad” inherente al término Revolución. Segundo, abordaremos la distinción arendtiana entre *auctoritas* y *potestas*, decisiva para acreditar la fundación perdurable en América y la inestabilidad en Francia. Por último, mostraremos que en los capítulos IV y V de *On Revolution*, Arendt es ambigua en relación al modo en que comprende y comunica su noción de Revolución, ya que en el instante fundacional y constituyente (en sus términos, Revolución), *auctoritas* y *potestas* son indiscernibles.

Abstract: This work exposes the reception of some aspects of the thought of John Adams by Hannah Arendt. We present her debt in the understanding of the concepts of Revolution as an essentially different phenomenon from Restoration, and of Republic as a regime distinct from constitutional government. First, in relation to the revolutionary event, the shift from the initial restorative ambition to the event of the Revolution in Adams, triggers Arendt's theoretical approach with her category of praxis, which justifies her understanding of the Revolution as “absolute novelty”. Second, we shall address the Arendtian key distinction of *auctoritas* and *potestas*, which justifies a lasting foundation in America and the French instability. Finally, we shall argue that in chapters IV and V of *On Revolution*, Arendt is ambiguous in the way she understands and communicates her concept of Revolution, since at the foundational and constituent moment (in her terms, Revolution), *auctoritas* and *potestas* are indiscernible.

1. Introducción

Este trabajo expone la recepción de algunos aspectos del pensamiento de John Adams (1735-1826) por parte de Hannah Arendt (1906-1975). En *On Revolution*¹ (1963), Arendt examina la sabiduría política de los Padres Fundadores de los EEUU, y de John Adams en particular, y presenta la novedosa tesis sobre la fuente republicana de la Revolución americana, en desmedro de la posición prevaleciente que la entendía como réplica del liberalismo clásico.² En este marco, entendemos que Arendt es tributaria de John Adams en tres cuestiones. Primero, en la comprensión de los conceptos de Revolución como fenómeno esencialmente diverso del de restauración, y de República como un régimen distinto del gobierno constitucional. La noción de República en Arendt es esclarecida principalmente en *On Revolution*, como lo indica Fernando Vallespín.³ No obstante, creemos que su peculiar republicanismo está asociado al enaltecimiento de la causa de los vencidos y esta línea de investigación se halla principalmente en sus escritos judíos.⁴ En segundo lugar, Arendt recibe de Adams un peculiar concepto de virtud política entendida

como *ambición*, deseo de superación y de reputación personal. El *spectemur agendo* (literalmente: “por nuestros actos seremos juzgados”. Arendt traduce: “*let us be seen in action*”⁵) de los *Discourses on Davila*⁶ es la fórmula que Arendt hace suya para dar cuenta de la política como un fenómeno ligado a un espacio: el espacio público que presta *visibilidad* y *publicidad* a acciones y palabras.⁷ Tercero, Hannah Arendt es deudora de Adams en sus reflexiones sobre el valor público de la religiosidad y la moralidad tradicional. Al respecto, la pensadora cuestiona la posición confiada de Adams respecto de la eficacia ordenadora de la religión e innova, pues piensa a partir de la novedad del régimen totalitario. El texto de Adams que define su posición sobre la operatividad política de la religión es la *Constitución de Massachusetts*.⁸ Arendt

1. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, Penguin Books, 2006 (First Edition 1963).

2. Véase Elisa Goyenechea, “Thomas Jefferson entre el liberalismo y el republicanismo. La posición de Hannah Arendt” en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 13, 2018; pp. 279-305.

3. Fernando Vallespín, “Hannah Arendt y el republicanismo”, en Manuel Cruz (coord.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006; cf. pp. 107-138.

4. Richard Bernstein, “Sionism: Jewish Homeland or Jewish State”, en *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, UK, 1996; cf. pp.101-122.

5. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 127.

6. John Adams, *Discourses on Davila*, II, Cf. John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 6. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/2104>; accessed 29/7/2018; Internet. (E-book pdf) cf. pp. 156-159).

7. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 110.

8. Tras la primera versión de 1778, masivamente rechazada, Adams es el principal autor del informe *Report on the Constitution of Massachusetts*, que fue adoptada prácticamente sin corrección como su Constitución. Para una investigación sobre el proceso de redacción de la Constitución véase: Robert J. Taylor, “Construction of the Massachusetts Constitution”. Este *paper* fue presentado en la reunión anual de la *American Antiquarian Society* el 15 de octubre de 1980.

Véase: <https://www.americanantiquarian.org/proceedings/44517652.pdf>

Cabe añadir que en el marco del estudio comparativo de ambas Revoluciones, Arendt destaca el alto valor operativo de determinados aspectos de

esclarece su tesis respecto de la virtud pública y del valor político de la religión, en los capítulos “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance” y “What is Authority?”, ambos en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*.⁹ La relación entre política y religión desde una perspectiva histórica es tema de investigación en “Religion and

la religión tradicional, que fueron adoptados por teóricos y actores del XVIII. La autora desarrolla la cuestión de la eficacia pública de la religión (o sea política y legal, no moral y privada) en *On Revolution* y en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. El denominador común de ambos textos es que aunque las mentes del XVIII era todas deístas e ilustradas (aun recalando en la impronta calvinista de J. Adams), todas tuvieron la sabiduría política (no el fervor religioso) de incluir en sus textos políticos una clara alusión a los “dogmas de la religión civil” (Rousseau), a los artículos del “Culto al Ser Supremo” y su “utilidad social” (Robespierre), a las “verdades auto-evidentes” y al “Dios de la naturaleza” (Jefferson), a los preceptos de una “Publick Religion” (Adams), y “a la recompensa de los virtuosos y el castigo de los réprobos”, como reaseguro final de la moralidad y de las buenas costumbres públicas. En “What is Authority?” Arendt, siempre defensora del establecimiento de un espacio público estrictamente secular, reconoce que el siglo XX ha dado sobradas muestras de la desaparición de esas convicciones y sobre todo, de su poder de vinculación pública (aunque puedan seguir siendo fuertemente operativas en el foro de la conciencia). En la obra antedicha, la pensadora vincula la aparición de crímenes sin precedentes y de una modalidad del mal inaudito hasta ahora (el totalitarismo y la banalidad del mal) a la ausencia del poder vinculante (o de coacción) de dichas premisas provenientes del campo confesional, otrora políticamente eficaces. Véase: Arendt, “What is Authority?”, en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books, 1993; cf. p. 133.

9. Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, op. cit.; cf. pp. 197-226 y pp. 91-141.

Politics”¹⁰. Este texto de 1953 cuestiona la posición de Eric Voegelin que denomina los totalitarismos “religiones políticas”¹¹.

Nuestro trabajo se limita al desarrollo de la primera cuestión. Entendemos que Arendt define la categoría de Revolución a partir de la lectura e interpretación de las obras de John Adams. Para probar nuestra posición, indagaremos y seleccionaremos los fragmentos más salientes de *Novanglus, Thoughts on Government* y de su epistolario.¹² Como voz autorizada para la interpretación de sus textos hemos consultado a John Howe, *The Changing Political Thought of John Adams*¹³ y a Gordon Wood, *Friends Divided. John Adams and Thomas Jefferson* (2018)¹⁴. De las obras de Hannah Arendt, particularmente *On Revolution*

10. Hannah Arendt, “Religion and Politics”, en *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), New York, Schocken Books, 1994, pp.368-390

11. *Idem*, cf. pp. 371-372.

12. Estas obras se hallan en el volumen 4 y 6 de *The Works of John Adams* de la biblioteca online de *Libertyfund*. Cf. John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author; Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 4. [Online] available from <https://oil.libertyfund.org/titles/2102>; accessed 19/1/2019; Internet. Para los *Discourses On Davila*, véase John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author; Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 6. [Online] available from <https://oil.libertyfund.org/titles/2104>; accessed 19/1/2019; Internet.

13. John Howe, *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1966.

14. Gordon S. Wood, *Divided Friends. John Adams and Thomas Jefferson*, New York, Penguin Books, 2018.

es imprescindible para evaluar la recepción de Arendt del pensamiento político de J. Adams. *The Human Condition* ofrece en clave antropológica la rica argumentación sobre la noción de praxis, un aporte valioso que prolonga las consideraciones aristotélicas de la *Ética a Nicómaco*, hacia el terreno de la teoría política. *On Revolution*, en cambio, brinda un enfoque más rigurosamente político e histórico de la categoría de acción y palabra (praxis). Es decir, en esta obra publicada cinco años después, Arendt emplea la noción fraguada en *The Human Condition* como herramienta de análisis de las Revoluciones del XVIII.

Dividiremos nuestro texto en cuatro secciones. En primer lugar, en relación al suceso revolucionario, pondremos en evidencia el desplazamiento desde la ambición restauradora inicial hasta el acontecimiento de la Revolución, en *Thoughts On Government* [1776] y en el ensayo *Novanglus* [1775] de J. Adams. Luego examinaremos la interpretación de Arendt en *On Revolution* y en *The Human Condition*, donde presenta la categoría de praxis, imprescindible para comprender su noción de Revolución como *nuevo origen*¹⁵ (en desmedro de su interpretación como rehabilitación de las antiguas franquicias). En segundo lugar, indagaremos la distinción entre *potestas* y *auctoritas*, una contribución central a nuestro entender, con la que Arendt discierne entre democracia y República, y justifica el éxito de la Revolución en América y su fracaso en Francia. Al respecto, abordaremos en tercer lugar la crítica arendtiana al concepto de soberanía, en el marco de lo que entendemos es una lectura liberal de J. J. Rousseau. Mostraremos que John Adams es plenamente consciente del juego entre acción y ley (o poder y autoridad, o demo-

cracia y República) en sus escritos inmediatamente previos a la Independencia.

Por último, pondremos en evidencia que Hannah Arendt es ambigua en el tratamiento de la cuestión de la Revolución, pues por un lado sostiene que la garantía de las fundaciones perdurables es la rigurosa separación entre Derecho y poder (*auctoritas* y *potestas*). Su magistral argumentación recorre todo el capítulo IV de *On Revolution*. Por otra parte el capítulo V, "Foundation II: *Novus Ordo Saeclorum*", muestra otra cosa. La autora expone el fenómeno de la Revolución como *hiato* y brecha insalvable, en que un nuevo *principio* rector de la praxis conjunta sienta las bases de un nuevo orden. En consecuencia, entendemos que en la experiencia fundacional de los EEUU -la Revolución- la autoridad y el poder no tienen, para Arendt, sedes diferenciadas. La perplejidad del lector al respecto yace en que esto es precisamente el argumento que emplea la autora para dar cuenta del fracaso de la Revolución en Francia. Cerraremos nuestro trabajo con una conclusión que explicita los resultados de la investigación en relación a la hipótesis inicial e intentaremos dar una respuesta a la perplejidad que hemos planteado.

2. Revolución en contexto y la naturaleza de la praxis

2.1. John Adams en contexto. Entre la restauración de un gobierno limitado y la Revolución

John Adams fue abogado y líder político en la asamblea de Massachusetts, la más antigua de las colonias que, junto con Virginia, lideró la oposición a las políticas usurpadoras de Gran Bretaña. Como

15. H. Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 201.

segundo vice y tercer presidente de los EEUU, fue un revolucionario ardiente y un prolífico escritor de influyentes textos políticos. Participó del Congreso Continental y fue miembro del comité que elaboró el borrador de la Declaración de la Independencia. Redactó la Constitución de Massachusetts, ejerció el cargo de ministro en el extranjero (Gran Bretaña) y, junto a T. Jefferson, fueron ambos “líderes rivales de los dos grandes partidos políticos que dividieron la Nación”.¹⁶ Pocos hombres fueron tan activos e influyentes como John Adams durante 1765 y 1800 en los EEUU. Primero, como consejero constitucional de los *Patriots* de Massachusetts en asuntos relacionados con la libertad de los ingleses y la organización del Imperio. Después como líder de la causa de los *Whigs* en el Congreso Continental (1774)¹⁷ y como político

teórico de los nuevos gobiernos estatales. Durante los años pre-revolucionarios, su mayor preocupación fue definir y defender las libertades de las colonias americanas frente a las políticas abusivas de Gran Bretaña. Con la Revolución, en cambio, su más grave cometido fue asegurar la estabilidad y la continuidad del cuerpo político naciente, una vez que la independencia estaba asegurada.

Según el estudio de John R. Howe, hasta 1775 Adams creía que las colonias podrían resolver en buenos términos su relación con la Corona y continuar como parte de la *Commonwealth*. Restaurar las garantías asentadas en los primeros *Charters* (las libertades de los ingleses) que habían establecido los estatutos y las leyes promulgadas por los colonos, era aún el objetivo ampliamente compartido y el más conveniente para los intereses comerciales de las colonias. Desde 1765 con la *Stamp Act*¹⁸ hasta el aumento de los gravámenes al té que disparó la rebelión de 1773¹⁹ (*Boston Tea Party*), el Parlamento inglés había invadido progresivamente espacios considerados sagrados para la tradición de las libertades inglesas. Básicamente, la potestad de fijar las cargas impositivas en las colonias, que se arrogó el Parlamento constituía una verdadera usurpación de

16. Gordon Wood, *Friends Divided. John Adams and Thomas Jefferson, op. cit.*; p. 3.

17. El primer Congreso Continental se llevó a cabo en Filadelfia, en septiembre y octubre de 1774. Reunió en asamblea a los delegados de las Trece Colonias inglesas de Norteamérica, que debatieron el bloqueo de barcos al puerto de Massachusetts, implementado por el Gobierno británico. Además, se trató la cuestión de las *Intolerable Acts* (*Coercitive Acts*, para Gran Bretaña) con que la madre Patria había pretendido escarmentar a los colonos luego del episodio del *Tea Party*. Las leyes, que fueron consideradas usurpadoras (*intolerables*) en América, constituyeron el evento desencadenante que empleó Benjamin Franklin para convencer a las colonias a unirse. Inicialmente, los representantes no acordaron unánimemente romper lazos con la Corona. En el segundo Congreso Continental del 10 de mayo de 1775, todos los reunidos en convención acordaron declarar la Independencia. El segundo Congreso, que comenzó sus reuniones tras el estallido de la Guerra de la Independencia, se hizo cargo de la financiación y organización de la milicia. Finalmente, proclamó la Declaración de Independencia de los Estados Unidos el 4 de julio de 1776. Con la formación del ejército, la dirección de sus estrategias, el nom-

bramiento de diplomáticos y tratados oficiales, el Congreso actuó *de facto* como Gobierno. Con la ratificación de los Artículos de la Confederación en 1781, el Congreso pasó a denominarse el Congreso de la Confederación. Véase Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press, 1967; cf. Chapter IV, “The Logic of Rebellion”, pp. 102-161 (véanse especialmente pp. 118-126, 132-135).

18. Gordon Wood, *Friends Divided. John Adams and Thomas Jefferson, op. cit.*; cf. pp. 69-73, 74-76, 79.

19. *Idem*, cf. p. 90.

derechos, por cuanto aquellas carecían de representación en la legislatura de la Metrópoli. En la carta a James Warren, escrita el 17 de diciembre de 1774, Adams juzga la rebelión en Boston como un suceso sin precedentes (“valiente”, “atrevido”, “determinante”, “intrépido” e “inflexible”) y con consecuencias impredecibles (“un acontecimiento histórico”): “*This Destruction of the Tea is so bold, so daring, so firm, intrepid and inflexible, and it must have so important Consequences, and so lasting, that I cant but consider it an Epocha in History*” [...] “*This is the grandest Event, which has ever yet happened Since, the Controversy, with Britain, opened*.”²⁰

Ciertamente, Adams recelaba de la postura secesionista y radical de otros líderes patriotas. No obstante, debido a su circunstancia de ultramar, creía que las colonias no podían estar representadas en el Parlamento y, en consecuencia, “tienen derecho a un libre y exclusivo poder de legislación en sus legislaturas provinciales (*are entitled to a free and exclusive power of legislation*)” en todos los asuntos referidos a “política interna e impuestos (*taxation and internal polity*)”. En vistas del mutuo interés tanto de las colonias como de la madre patria, los colonos -consigna John Adams- estarían dispuestos a consentir a aquellos actos del Parlamento restringidos a la regulación del comercio exterior para beneficio comercial de todo el Imperio (“*bona fide restrained to the regulation of our external commerce, for the purpose of securing the commercial advantages of the whole empire*”).²¹

20. John Adams a James Warren, 17 de diciembre de 1774. Cf. <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-02-02-0001>

21. John R. Howe Jr., *The Changing Political Thought of John Adams*, op. cit.; cf. pp. 3-4.

El 14 de octubre de 1774, el Primer Congreso Continental redactó la *Declaration of Rights and Grievances*, que Adams estimó como un documento de gran valor para las colonias. Si bien el talante general del texto es restaurador, su cláusula IV, que el mismo John Adams diseñó, alude clara y expresamente al autogobierno y a la soberanía legislativa de las colonias en todo lo referido a “impuestos y política interna”: “*they [the colonies] are entitled to a free and exclusive power of legislation in their several provincial legislatures, where their right of representation can alone be preserved, in all cases of taxation and internal polity*”²².

Menos de un año más tarde, entre enero y abril de 1775, escribe una serie de ensayos en *Boston Gazette* bajo el pseudónimo *Novanglus*, en donde se muestra cada vez más escéptico con respecto a la continuidad de la alianza con la Corona. En el ensayo IV, niega categóricamente que los líderes patriotas deseen *per se* la independencia de la Corona; acusarlos de secesionistas -atempera Adams- sería “*a great slander [una gran calumnia]*”.²³ Sin embargo, en opinión de John Howe, negar que el propósito del activismo fuese expresamente la independencia no era más que un recurso estratégico para retener el apoyo de las colonias sureñas, reticentes a la emancipación, en su lucha

22. Bruce Frohnen, *The American Republic: Primary Sources*, ed. Bruce Frohnen (Indianapolis: Liberty Fund, 2002). [Online] available from <https://oii.libertyfund.org/titles/669>; accessed 19/2/2019; Internet. Cf. p. 223.

23. John Adams, *Novanglus IV*, en John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author; Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 4. [Online] available from <https://oii.libertyfund.org/titles/2102>; accessed 23/1/2019; Internet; cf. p. 38 (Ebook).

contra el atropello de las leyes británicas. Gordon Wood, en cambio, cree que Adams “estaba determinado a lograr la emancipación mucho antes de que Thomas Paine publicara *Common Sense*, en enero de 1776”²⁴. En todo caso, *Novanglus* solo alude a la emancipación como la consecuencia lógica e irremediable de la política de la Metrópoli, no como un deseo y una determinación expresos de las colonias. En este texto de 1775, reitera su posición sobre el alcance acotado de la autoridad del Parlamento de la Metrópoli en las colonias de ultramar, e inclusive asevera que el supremo poder de legislar en las colonias (o sea, su soberanía) jamás tuvo su sede en él: “*We had considered ourselves as connected with Great Britain, but we never thought parliament the supreme legislature over us. We never generally supposed it to have any authority over us, but from necessity, and that necessity we thought confined to the regulation of trade, and to such matters as concerned all the colonies together. We never allowed them any authority in our internal concerns*”²⁵.

En abril de 1775, después de las batallas de Lexington y Concord, John Adams creía que los “estados americanos” era independientes para “todo propósito práctico”²⁶. En dicha circunstancia, instó al pueblo a tomar de rehenes a todos los oficiales de la Corona en respuesta al sitio de Boston, urgíó a formar un ejército preparado para la guerra y exigió que

todos los puertos americanos estuvieran abiertos al comercio exterior, en abierto desafío a las regulaciones británicas.²⁷ Pero el elemento clave del pensamiento de Adams que Hannah Arendt valora sobremanera y destaca particularmente en *On Revolution* es la insistencia con que Adams exigió la creación de nuevos gobiernos estatales (antes de la Declaración de la Independencia), cuyo establecimiento sería totalmente independiente de la sanción real.²⁸ En los términos de la autora, Revolución y fundación no son ni sinónimos de, ni la consecuencia lógica y dócil de la emancipación.

Adams acudió al segundo Congreso Continental en mayo de 1775 con el objetivo de establecer gobiernos en los estados (fundamentado en la reciprocidad de un “acuerdo continental”), y de declarar la completa independencia de todo control británico. En ese orden. Adams creía que el acuerdo recíproco de todas las colonias era decisivo para preservar la unión, de allí que solicita -como delegado de la legislatura de Massachusetts- la aprobación del Congreso Continental para la institución de

24. Gordon S. Wood, *Friends Divided. John Adams and Thomas Jefferson*, op. cit.; cf. p. 106.

25. John Adams, *Novanglus IV*, en John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams*, op. cit.; cf. p. 36.

26. John R. Howe Jr., *The Changing Political Thought of John Adams*, op. cit.; cf. p. 6.

27. *Ibidem*.

28. *Idem*, cf. p. 7. Véase al respecto la carta a Abigail Adams del 14 de abril de 1776: “*We are obliged to go fair, and softly, and in Practice you know We are the subjects. We have only the Name of Masters, and rather than give up this, which would compleatly subject Us to the Despotism of the Peticoat, I hope General Washington, and all our brave Heroes would fight. I am sure every good Politician would plot, as long as he would against Despotism, Empire, Monarchy, Aristocracy, Oligarchy, or Ochlocracy*. Cf. Letter from John Adams to Abigail Adams, 14 April 1776 [electronic edition]. *Adams Family Papers: An Electronic Archive. Massachusetts Historical Society*. <http://www.masshist.org/digitaladams/>.

los nuevos gobiernos.²⁹ En ese contexto, la discusión que atravesaría todo el curso del debate federalistas anti federalistas, era si el Congreso debía dictar una Constitución modelo común para todas las colonias, o si cada una debería preservar su relativa autonomía, aunque cediendo supremacía, para empoderar la Unión. Al respecto, Adams sugirió una Confederación de Estados e invocó tres casos históricos ejemplares para emular: los antiguos griegos, y sus contemporáneos holandeses o suizos.³⁰

Inclusive sin haber consensuado la Independencia, reiteramos, el cometido principal del Segundo Congreso no fue tanto debatir y decidir el momento oportuno para declararla, sino “cómo formar nuevos gobiernos en las colonias”.³¹ De ese modo, se evitaría un peligroso lapso de autoridad entre los gobiernos coloniales y los “gobiernos independientes”³², es decir se eludiría la amenaza del *interregno*. En palabras de Howe, era imperativo restaurar los procesos políticos regulares, para lograr la “transferencia ordenada de la autoridad”³³ del régimen colonial al régimen independiente. Este desplazamiento de la autoridad aseguraría la organización de los nuevos cuerpos políticos de los estados, y eventualmente de la Unión, de

forma efectiva y permanente. Dicho con Adams, el más grave y peligroso de los “asuntos americanos [*American Business*]” consiste en pergeñar un “método [*Method*]” para “transitar subrepticamente [*to glide insensibly*]” del viejo gobierno a la “sumisión pacífica y de buen grado [*peaceable and contended submission*]” a los nuevos gobiernos.³⁴ John Adams celebra la espontánea disposición de varias colonias para darse a sí mismas gobiernos independientes temporarios, y afirma que como el pueblo tenía “familiaridad con los procesos de autogobierno”, rápidamente pergeñaron comités en los pueblos y convenciones provinciales “para tomar el relevo [*to take up the slack*]”, con disposiciones efectivas y propias.³⁵ En la misma línea, valoró muy especialmente la Resolución del Congreso del 10 de mayo de 1776 como un documento decisivo e inclusive más importante que la misma Declaración de Independencia. La *Resolución* urgía a las colonias a adoptar nuevos gobiernos. El 15 de mayo, bajo el liderazgo de Adams, se le añadió un Preámbulo que consignaba que “el ejercicio de toda clase de autoridad [...] bajo la Corona debía ser totalmente suprimida” y que “todos los poderes de gobierno [serían ejercidos] bajo la autoridad del pueblo de las colonias”³⁶. En mayo de 1776 le escribe a James Warren diciendo que la Resolución de mayo era “*the most important Resolution that was ever taken in America*”³⁷. Estos sucesos

29. Para el proceso de formación de las primeras Constituciones estatales, véase: Willi Paul Adams (Translated by Rita and Robert Kimber), *The First American Constitutions. Republican Ideology and the Making of the State Constitutions in the Revolutionary Era*, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Lanham. Boulder. New York. Oxford, 2001; cf. pp. 50-60.

30. *Idem*, cf. pp. 51-52.

31. Gordon S. Wood, *Friends Divided. John Adams and Thomas Jefferson*, *op. cit.*; cf. p. 106.

32. *Ibidem*.

33. John R. Howe (Jr.), *The Changing Political Thought of John Adams*, *op. cit.*; cf. p. 8.

34. John Adams a Mercy Otis Warren, abril de 1776. .Cf. <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-04-02-0044>.

35. John R. Howe (Jr.), *The Changing Political Thought of John Adams*, *op. cit.*; cf. p. 8.

36. Gordon S. Wood, *Friends Divided. John Adams and Thomas Jefferson*, *op. cit.*; cf. p. 107.

37. John Adams a James Warren, 15 de mayo de 1776. Véase <https://founders.archives.gov/documents/Adams/06-04-02-0079>

acontecieron dos meses antes de la Declaración de la Independencia.

2.2. Arendt. La Revolución entre la *auctoritas* y la *potestas*

Hannah Arendt, a quien con razón se ha tildado de anti-moderna³⁸ y detractora de la soberanía³⁹, señaló con agudeza las flaquezas del cuerpo político moderno, la Nación-Estado.⁴⁰ La “*majestas*”⁴¹ de Jean Bodin -la soberanía- que en “On Violence” define como “un poder ilimitado e irrestricto [*unchecked and unlimited*

power”⁴², no debe ser aceptada y ejercida sin más, como una herencia incuestionable.⁴³ En el marco del análisis comparativo entre las dos grandes revoluciones del XVIII, Arendt vincula el concepto de soberanía con la noción de omnipotencia proveniente del Cristianismo. *La Souveraineté*, entiende la autora, fue concebida a imagen y semejanza de la potestad y omnipotencia divinas, para luego ser trasladada de los reyes absolutos a la Nación una e indivisa.⁴⁴ Esta posición presupone a-criticamente que solo puede haber una sola fuente de la que emanan tanto el poder (la acción, la capacidad de cambio) como la autoridad (que sanciona, refren-

38. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2003.

39. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. pp. 141-215. Véase el artículo de E. Tassin, “The People Do Not Want”, sobre el concepto de soberanía como poder irrestricto y la crítica de Arendt a J. J. Rousseau. Cf. <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/108/182> (pp. 1-11).

40. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New Edition with added Prefaces, A Harvest Book. Harcourt Inc., Orlando. Austin. New York. San Diego. London. (Ebook. Copyright by Hannah Arendt 1966; by Lotte Kohler 1994); cf. p. 230: “*National sovereignty [...] was being surrounded by a pseudomystical aura of lawless arbitrariness*”. Véase también H. Arendt, “On Violence”, en *Crises of the Republic*, *op. cit.*; cf. p. 107: “*the sovereignty of the state, namely the claim to unchecked and unlimited power in foreign affairs are identified*”. Para los límites operativos de la Nación Estado expansionista véase: Arendt, “Imperialism”, en *The Origins of Totalitarianism*. New Edition with added Prefaces, *op. cit.*; pp. 123-322; especialmente su discusión sobre la incapacidad de las naciones de administrar los derechos *humanos* de las minorías después de la primera gran guerra, en las pp. 188-197, 267-322.

41. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 14.

42. Hannah Arendt, “On Violence”, en *Crises of the Republic*, *op. cit.*; cf. p. 107.

43. Arendt aborda la cuestión de la función crítica del pensamiento en relación a los “prejuicios” en política en: Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass* (Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorort von Kurt Sontheimer), München, Zurich, Pieper, 1993; cf. pp. 13-27. En español: Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Traducción de Rosa Sala Carbó. Introducción de Fina Birulés), Barcelona, Paidós, 1998; cf. pp. 49-59. Para el concepto de soberanía en Arendt véase: Annelies Degryse, “Hannah Arendt’s Conception of Sovereignty”, en *Topos*, Vol. 19, Issue 2, 2018; pp. 72-82. Como señala E. Tassin, una de las tres tesis más importantes de Hannah Arendt en relación a la política es que la correspondencia dócil e incuestionada entre política y dominación, es un prejuicio fuertemente arraigado en la tradición y, como tal, debe ser desenmascarado: “*domination is the central concept of political theory. [...] it seems to go without saying that the people want, that it is of this willing that their sovereign power is born and, from there, the governmental power that presents itself as the representative of this popular sovereignty*”. Cf. E. Tassin, “The People Do Not Want”, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/108/182>; p. 1.

44. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. pp. 145-147.

da la legitimidad de dichas acciones).⁴⁵ En Francia, conforme a su interpretación del período revolucionario de 1789-1799, la *potestas legibus soluta* de los monarcas absolutos fue trasladada al cuerpo político de la Nación que fue, a su vez, concebida como la única fuente tanto del derecho como de la praxis. La consecuencia de esta identificación fue la incompetencia de los órganos revolucionarios para producir instituciones estables.

En esta obra de 1963 Arendt reconoce el valor del Derecho romano y, en deuda Cicerón, recalca en la distinción entre *potestas* y *auctoritas*, las dos instancias ineludibles de todo gobierno. Finalmente, vincula la experiencia revolucionaria en América con estas categorías políticas romanas.⁴⁶

“Finally, it was experience [...] that taught the men of the Revolution the real meaning of the Roman potestas in populo, that power resides in the people. They knew that the principle of potestas in populo is capable of inspiring a form of government only if one adds, as the Roman did, auctoritas in senatu, authority resides in the senate, so that government itself consists of both power and authority, or, as the Roman had it, senatus populusque Romanus. What the royal charters [...] had done for the people in America was to provide their power with the additional weight of authority; so that the chief problem of the American Revolution, once this source of authority had been severed from the colonial body politic in the New World, turned out to be the establishment and foundation not of power but of

45. *Idem*, cf. pp. 191-196.

46. Marco Tulio Cicerón, *Las leyes*, (traducción, introducción y notas de Carmen Teresa Pabón de Acuña), 2009; Madrid, Gredos, cf. pp. 131-132.

authority”. (Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; pp. 169-170).⁴⁷

La distinción entre poder popular, o sea praxis mancomunada (acción concertada) y autoridad (el Derecho o la ley), es un valioso instrumento de análisis de ambas revoluciones, que le permite esclarecer las razones del éxito de la estadounidense y el fracaso de la francesa en fundar cuerpos políticos perdurables. Es decir, Repúblicas estables con instituciones sólidas. La Unión de las trece colonias pudo prosperar, primero con los Artículos de la Confederación (1781-1788) y luego con redacción y ratificación de la Constitución en la Convención de Filadelfia, precisamente porque los revolucionarios en América supieron eludir el “lapso de autoridad” y las colonias “tomaron el relevo” del gobierno con relativa facilidad, porque estaban habituadas al autogobierno. Todas tenían experiencia en redactar Constituciones y Cartas de derechos, decidían con autonomía el gobierno de sus asuntos y decidían las cargas impositivas. En ningún caso se trató del gobierno de

47. “Finalmente, fue la experiencia [...] lo que les enseñó a los hombres de la Revolución el verdadero significado de la máxima romana *potestas in populo*, que el poder reside en el pueblo. Ellos sabían que el principio de la *potestas in populo* es capaz de inspirar una forma de gobierno solo si se le añade, como lo hicieron los romanos, *auctoritas in senatu*, la autoridad reside en el senado, de manera que el gobierno mismo consiste tanto en el poder como en la autoridad o, como decían los romanos, *senatus populusque Romanus*. Lo que las cartas reales [...] habían hecho para el pueblo en América fue proveer a su poder el peso adicional de la autoridad; de modo que el principal problema de la Revolución americana, una vez que esta fuente de autoridad había sido separada del cuerpo político colonial en el Nuevo Mundo, resultó ser el establecimiento y la fundación no del poder, sino de la autoridad” (nuestra traducción).

las mayorías irrestrictas, sino de las mayorías “atadas”⁴⁸ a un mandato previo, que operaba como coto a la acción (es decir, autoridad). Dicho con Arendt, las colonias combinaban libertad y no soberanía⁴⁹, pues continuaron honrando sus pactos coloniales. Emanciparse de la Metrópoli nunca significó para ellas, volver a foja cero y restablecer la libertad hobbesiana, es decir el estado de naturaleza (la libertad que fluye como *un río sin diques*⁵⁰ y el derecho a todas las cosas). Se sintieron *atados* y obligados por sus propios pactos coloniales.

“*The American Revolution [...] distinguished clearly and unequivocally between the origin of power, which springs from below, the ‘grass roots’ of the people, and the source of the law, whose seat is ‘above’, in some higher and transcendent region*”. (*On Revolution, op. cit.*; cf. p. 174).

Fundaron el ejercicio del autogobierno en el poder de sellar pactos por medio de promesas recíprocas, es decir, en la capacidad de vincularse, porque dicha combinación de voluntades y poderes

aislados, empodera el cuerpo político resultante. A diferencia de la violencia, que es pre política, requiere de instrumentos y puede ser ejercida por un solo hombre, el poder -enseña Arendt- es el resultado natural de la acción concertada de muchos que se reúnen para emprender un curso de acción común.⁵¹ Es efímero y volátil; en términos aristotélicos, el poder es *potencial*, ya que para ser *actualizado*, necesita que los hombres inicialmente reunidos para la acción conjunta, permanezcan juntos. Si se disgregan, el poder se esfuma. El poder, entonces, es una capacidad plural que debe activarse (y que bien puede acoger voluntades y proyectos diversos), no es una voluntad (una e indivisa) que quiere e impera. Para seguir con Cicerón, si el poder reside en el pueblo, la fuente de la *auctoritas* debe residir en otra parte, a saber, en la Ley fundamental, en la Constitución, en el Derecho, o en las *Fundamental Orders* (o en la tradición o en la *Common Law*). El fracaso de la fórmula francesa yace precisamente en que unificó en el pueblo, o en la Nación entendida como *union sacrée*⁵², tanto la fuente del poder como la sede de la autoridad. De allí, la rica capacidad de instituir (el poder constituyente) y la penosa infructuosidad para otorgar estabilidad a las instituciones que producía la Revolución. Los poderes constituidos carecían de autoridad que los refrendara, es decir, que los hiciera vinculantes (piénsese en las cuatro Constituciones que produjo la Revolución hasta el regreso de Napoleón y la instauración del Consulado en 1799).

48. Stephen Holmes, “El precompromiso y la paradoja de la democracia”, en Jon Elster y Rune Slagstad, *Constitucionalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999; cf. pp. 233-235. Véase, en la p. 233: “Un creador de constituciones jamás puede ser un atador no atado, así como un soberano no puede ser un mandatario sin mandato. Los creadores de mitos que aspiran a legitimar una Constitución escrita pueden invocar la analogía del acto creador de Dios estableciendo una relación trascendental con actos que ocurren en el mundo creado. Pero sería torpe presentar viejos mitos como nuevas teorías.”

49. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1998 (First Edition 1958); cf. pp. 235-236, 244.

50. Philip Pettit, “Liberty and Leviathan”, en *Politics, Philosophy and Economics*, 4 (1), pp. 131-151; cf. p. 138.

51. Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit.*; cf. pp. 199-207. Véase también Arendt, “On Violence”, en *Crises of the Republic, op. cit.*; cf. pp. 141-143, 149-151.

52. Hannah Arendt, *On Revolution, op. cit.*; cf. p. 68.

Para esclarecer las razones del fracaso de la Revolución en Francia, Arendt glosa al historiador y jurista inglés F. W. Maitland empleando una muy ilustradora imagen, que reproducimos: “‘La nación se calzó los zapatos del Príncipe’ [...] pero ‘no antes de que el mismo Príncipe se hubiera calzado los zapatos pontificios del Papa y los obispos – para luego concluir que esta fue la razón por la que ‘el moderno Estado Absoluto, aun sin un Príncipe, podía hacer reclamaciones como si se tratara de una Iglesia’”.⁵³

3. Arendt. Una lectura liberal de Rousseau

Veamos el asunto desde la perspectiva de las categorías prevalecientes de la Revolución en Francia. Para J. J. Rousseau, el Soberano no puede contratar con nadie⁵⁴ porque dicho vínculo (el pacto), limitaría su poder y también su autoridad, cuya única sede es *le peuple*. El pueblo homogéneo y unificado en una sola voluntad, prosigue Arendt, es “*a multiheaded monster* [un monstruo de mil cabezas], *a mass that moves as one body and acts as though possessed by one will* [como si estuviera poseído de una misma voluntad]”⁵⁵. En la misma línea argumenta Stephen Holmes cuando sostiene que la falacia roussoniana yace en que el cuerpo político -la *civitas*, la persona pública

o República, el Soberano⁵⁶- es un constructo resultante del Contrato, que ha de ser concebido a imagen y semejanza de un hombre de grandes dimensiones e inflamado de una sola voluntad.⁵⁷ Para poder imperar libremente la voluntad debe ser una sola, pues la colisión entre dos o más voluntades conduce a la inacción. De allí que Rousseau expresamente advierta sobre el peligro potencial de las deliberaciones en la asamblea, donde yace la semilla ruinosa de la facción⁵⁸. Este punto es decisivo para comprender los desconciertos que suscita Rousseau. Deliberar, argumentar y debatir públicamente no se armonizan dócilmente con el querer e imperar unificado de una sola voluntad. Más bien, son compatibles con los intereses de muchos, que deben organizarse, filtrarse y purificarse en visiones públicas, que se logran a fuerza de consensos. En el debate público no se impera, sino que se persuade, se negocia y se ceden posiciones recíprocas, en vistas de una posición acordada por todos.

Hannah Arendt discierne ambas categorías -poder (que siempre es plural y resulta de los consensos) y voluntad (que debe ser una e indivisa para ser operativa)- y esclarece de este modo sendas naturalezas y competencias: “Fue de mayor relevancia [en los teóricos de la Revolución

53. Cf. *idem*, p. 146.

54. J. J. Rousseau, *El contrato social* (traducción: Leticia Halperín Donghi. Introducción: Horacio Crespo), Buenos Aires, Losada, 2003; cf. p. 57: “no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social”.

55. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 84.

56. J. J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*; p. 56.

57. Stephen Holmes, “El precompromiso y la paradoja de la democracia”, en Jon Elster y Rune Slagstad, *Constitucionalismo y democracia*, *op. cit.*; cf. p. 232. Arendt hace la misma observación: “Rousseau took his metaphor of a general will seriously and literally enough to conceive of the nation as a body driven by one will, like an individual”. Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; pp. 66-67.

58. J. J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*; cf. p. 74.

en Francia] que la palabra ‘consentimiento’ [*consent*] con sus notas de elección deliberada y opinión considerada [*deliberate choice and considered opinion*], fue reemplazada por la palabra ‘voluntad’ [*will*], que esencialmente excluye todos los procesos de intercambio de opiniones y el eventual acuerdo [*agreement*] entre ellos. La voluntad, para que pueda funcionar como tal, verdaderamente debe ser una e indivisible, ‘una voluntad dividida sería inconcebible’; no hay mediación posible entre voluntades, como sí la hay entre opiniones”⁵⁹.

La incapacidad de discernir entre *le pouvoir* y *le volonté* conlleva la confusión de los planos del actuar (*action*) y del hacer (*work*); sustituye el poder plural por la fuerza y el imperio de Uno, que monopoliza los medios de violencia. El desplazamiento de este error conceptual (que confunde actividades humanas) a la teoría política resulta en la sinonimia ruinosa entre poder y dominación⁶⁰; traslada al plano de la interacción humana el mandato de Uno que *sabe qué hacer* (mientras que al resto le compete obedecer)⁶¹; es compatible

con la Soberanía como “*unchecked and unlimited power*” y con la introducción de la violencia como algo connatural a la política (no como su *ultima ratio*).

Si seguimos la lógica roussoniana, el Soberano no necesita contratar con los individuos porque “no tiene ni puede tener interés alguno contrario a ellos; en consecuencia, el poder soberano no tiene necesidad de ofrecer garantías a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar [...] a nadie en particular”⁶², habida cuenta de que la voluntad propia, el interés privado, la libertad del hombre natural, han sido suprimidas para instituir “un cuerpo moral colectivo”⁶³. En consecuencia, las cuatro notas esenciales de la soberanía: inalienable, indivisible, infalible, absoluta⁶⁴, hacen inconcebible tanto la noción de un poder dividido, como la distinción entre dos fuentes independientes de poder (la praxis), por un lado, y de autoridad (el Derecho), por otro. Asimismo, esta concepción no solo entra en tensión con la categoría de representación, sino que también vuelve superflua una carta de derechos. Como toda declaración de derechos es, al mismo tiempo, una retención de derechos, cualquier contrato conlleva una cesión de posiciones y una limitación de los poderes, ambas insostenibles según la lógica de Rousseau.

Recapitulando, en “The Social Question” Arendt lee a Rousseau y concluye que la soberanía se establece como el elemento decisivo de la fundación del cuerpo político naciente: la Nación (la unión sagrada⁶⁵) como Voluntad General, “una e

59. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; p. 66.

60. P. Ricoeur esclarece magistralmente este aspecto clave del pensamiento de Arendt, que sustrae a la política del reino del *hacer* y de la *dominación*, en el Prefacio a la edición francesa de *The Human Condition*. Paul Ricoeur, “Pouvoir et violence”, en *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991; cf. p. 30. Véase también Claudia Hilb, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, en *Sociológica*, año 16, número 47, septiembre-diciembre, 2001, cf. pp. 11-44.

61. Para la interpretación de Arendt de la soberanía del filósofo-rey en Platón y la introducción de la figura del experto en política, véase Elisa Goyenechea, “Arendt sobre Platón: la profesionalización de la política”, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, Número 12, 2018; cf. pp. 345-371.

62. J. J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*; cf. p. 58.

63. Cf. *idem*, p. 55.

64. Cf. *idem*, pp. 67-77.

65. Cf. *idem*, p. 68.

indivisa⁶⁶, a la que Arendt concibe como una “ficción legal”⁶⁷ y como “la articulación automática del interés”⁶⁸. Esa voluntad de la multitud o del pueblo homogéneo inflamado de una sola voluntad es “inestable por definición [everchanging by definition]”⁶⁹. A “le peuple” de la Revolución francesa, Arendt opone “the people”⁷⁰ de las colonias americanas, cuya nota distintiva es la diversidad y la organización: “The word ‘people’ retained for them [...] the endless variety of a multitud whose majesty resided in its very plurality [cuya majestad residía en su misma pluralidad]”⁷¹. La aversión de los norteamericanos al “despotismo electivo”⁷² y a la “tiranía de las mayorías”⁷³ los condujo a concebir *the people* como una “multitud organizada”⁷⁴, es decir un conjunto de individuos no aglomerados al azar, ni fusionados bajo una sola voluntad, ni movidos por el “torrente revolucionario”⁷⁵ de la ira o la rabia (“les enragés”⁷⁶), sino articulados bajo la égida del principio de la organización, que limitaba y tutelaba su praxis plural y su poder: “una multitud organizada cuyo poder era ejercido en conformi-

dad con las leyes y limitado por ellas”⁷⁷. El fragmento ilustra con claridad la distinción romana, cara a Arendt, de poder y derecho, siendo el puro poder irrestricto y *horizontal* de instituir, la misma definición de la democracia pura, mientras que el sostén *vertical* de las instituciones, alude a la República y a la democracia constitucional. Dicho con Arendt: “La insistencia [en EEUU] en la distinción entre República y democracia o gobierno de la mayoría [democracy or majority rule] depende de la radical separación entre ley y poder [law and power], que reconocía con claridad diferentes orígenes, diferentes legitimaciones y diferentes esferas de aplicación”⁷⁸. Como apunta S. Holmes en ocasión de su distinción entre la praxis fundadora (*politique politisante*) y la acción ciudadana cotidiana (*politique politisée*): “Un creador de constituciones jamás puede ser un atador no atado, así como un soberano no puede ser un mandatario sin mandato. Los creadores de mitos que aspiran a legitimar una Constitución escrita pueden invocar la analogía del acto creador de Dios estableciendo una relación trascendental con actos que ocurren en el mundo creado. Pero sería torpe presentar viejos mitos como nuevas teorías”⁷⁹.

La preeminencia de la institución (es decir de la República, “un gobierno de leyes y no de hombres”⁸⁰) o de la propia

66. Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit.; p. 67.

67. Cf. *idem*, p. 154.

68. Cf. *idem*, p. 68.

69. *Ibidem*.

70. Cf. *idem*, p. 157.

71. Cf. *idem*, p. 83.

72. James Madison, Alexander Hamilton, John Jay, *The Federalist Papers*, London, New York, Victoria, Toronto, Auckland, Penguin Books, 1987; cf. n. XLVIII.

73. *Idem*, cf. n. X, LI.

74. Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit.; cf. p. 157.

75. Cf. *idem*, p. 103.

76. Cf. *idem*, p. 100.

77. Cf. *idem*, p. 157.

78. Cf. *idem*, p. 157.

79. Jon Elster y Rune Slagstad, “El precompromiso y la paradoja de la democracia”, *Constitucionalismo y democracia*, op. cit.; cf. p. 240.

80. John Adams, *Novanglus VII*, en John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 4. [Online] available

inserción en un marco institucional precedente inmediato o remoto, que en su caso es el *Mayflower Compact*, en desmedro de las mayorías *desatadas*, está presente en *Novanglus*, cuando John Adams evoca sus ancestros (“*our ancestors*” [...]) “*the first planters of Plymouth*”). Ellos, afirma Adams, “no tenían ni carta ni patente” para las tierras en que se asentaron y “su autoridad no derivaba del Parlamento [de la madre patria]”. Sin embargo, “instituyeron un gobierno por sí mismos [...] y continuaron ejerciendo todos los poderes [...] ejecutivo, legislativo y judicial sobre la simple base de un contrato original entre individuos independientes”. Es decir, derivaban su autoridad (que refrendaba su poder) del primer documento constitucional de los EEUU, el *Mayflower Compact*.⁸¹ También en *Novanglus VI*, a propósito de sus consideraciones sobre la potestad popular de destronar a un tirano, John Adams clarifica su concepto de pueblo como “la mayor y más juiciosa de la población, proveniente de todos los sectores”, mostrando un sesgo aristocrático y selectivo. Expresamente señala qué *no* ha de ser entendido como *the people*: “*we do not mean by the word people, the vile populace* [el populacho vil] *or rabble of the country* [la chusma del país], *nor the cabal of a small number of factious persons* [ni el total de un pequeño número de facciosos] *but the greater and more judicious part of the subjects, of all ranks*”⁸². A renglón

from <https://oll.libertyfund.org/titles/2102>; accessed 6/5/2019; Internet. Cf. p. 75

81. Arendt analiza extensamente las proyecciones políticas del *Mayflower* en *On Revolution*, *op. cit.*, pp. 158-164.

82. John Adams, *Novanglus VI*. Véase John Adams, *The Works of John Adams, Second President*

seguido, expresamente asocia el poder al pueblo y la autoridad a las Constituciones, cuando defiende la renovación de las legislaturas como el único remedio contra las rebeliones populares que socavan la autoridad, es decir el régimen, cuando éste usurpa sus derechos de propiedad: “*This power in the people of providing for their safety anew by a legislative, when their legislators have acted contrary to their trust by invading their property, is the best fence against rebellion, and the probablest means to hinder it; for rebellion being an opposition, not to persons, but authority* [pues la rebelión no es una oposición a las personas, sino a la autoridad], *which is founded only in the constitutions and laws of the government* [que se funda solo en las constituciones y en las leyes del gobierno]”⁸³.

En la génesis teórica del concepto de Nación-Estado, defiende Arendt, asistimos al desplazamiento de la omnipotencia de los monarcas absolutos, que a su vez fue concebida como réplica terrenal del sumo poder de Dios, hacia la *majestas* o la soberanía del cuerpo político. Dicho con Rousseau: “una fuerza universal y compulsiva” [...], “un poder absoluto sobre todos los suyos; y es ese mismo poder el que, dirigido por una voluntad general, lleva [...] el nombre de soberanía”⁸⁴. En la fundación de los EEUU, en cambio, el elemento de la soberanía pasa claramente a un segundo plano y su importancia

of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 4. [Online] available from <https://oll.libertyfund.org/titles/2102>; accessed 6/5/2019; Internet. Cf. p. 59

83. Cf. *idem*, pp. 59-60.

84. J. J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*; cf. p. 73.

relativa aparece cuando Madison urge a redactar una Constitución de la Unión de las trece colonias, que resuelva las penosas falencias de los Artículos de la Confederación. Para superar la inestabilidad y la debilidad de tan precaria unión, fue preciso eliminar la cláusula de la soberanía que sancionaba la total autonomía de cada una de las colonias⁸⁵, de modo que cediendo una cuota de poder cada una, se empoderaría y fortalecería la Unión.⁸⁶ Para Hannah Arendt, la clave de la fundación y la garantía de estabilidad no es la soberanía sino los vínculos, los pactos o las alianzas. Los pactos, tanto entre individuos como entre Estados, son los verdaderos generadores de poder y no, como podría suponerse, la fuerza, la violencia de los instrumentos bélicos o la autoridad de una fuente transmudana (como el Legislador Inmortal de Rousseau, o las verdades auto-evidentes de la *Declaración de la Independencia*). La clave de la estabilidad y la durabilidad política -enseña Arendt- no yace en el *yo quiero* de la soberanía irrestricta, sino en el *nosotros podemos*, la capacidad humana de sellar acuerdos (*agreements*), mediante la prestación de promesas recíprocas y la firme determinación de mantenerlas. El carácter performativo del pacto y el poder resultante es una convicción compartida por los fundadores, quienes parecen hacer confiado más en el vigor de las promesas tanto entre individuos como entre naciones, que en el imperio de la voluntad soberana. En palabras de Arendt:

85. Gordon Wood, *The Creation of the American Republic*, The University of North Carolina Press, 1998; cf. p. 359: “By the middle eighties Congress had virtually ceased trying to govern”.

86. James Madison, Alexander Hamilton, John Jay, *The Federalist Papers*, *op. cit.*; cf. n. IX y X.

“Para ellos, el poder venía al ser [*came into being*] cuando y donde las personas [*the people*] se reúnen y se vinculan a sí mismas a través de promesas [*promises*], acuerdos, y compromisos recíprocos [*mutual pledges*]; solo semejante poder, que descansaba en la reciprocidad y en la mutualidad, era poder real y legítimo, mientras que el así llamado poder de reyes o príncipes o aristócratas, porque no surgía de la mutualidad sino, como mucho, descansaba solo en el consentimiento, era espurio y usurpado” (Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 173).

En relación al poder vinculante de los acuerdos, el artículo XXII de *El Federalista*, destaca los acuerdos internacionales como vínculos decisivos que debían tener fuerza de ley, para cuyo *enforcement* -defiende Madison- era imperativo fortalecer la Unión en una República Confederada con un Poder Judicial federal (no meramente una Confederación): “A circumstance which crowns the defects of the Confederation remains yet to be mentioned, the want of a judiciary power. Laws are a dead letter without courts to expound and define their true meaning and operation. The treaties of the United States, to have any force at all, must be considered as part of the law of the land”⁸⁷. A continuación, Madison advierte al pueblo de New York que si se le otorgan más poderes al Congreso existente (en lugar de seguir su propuesta de redactar y suscribir una nueva Constitución), se concentrará la soberanía en un solo cuerpo y la tiranía será inevitable: “we shall finally accumulate, in a single body, all the most important prerogatives of sovereignty [acumularemos en un solo cuerpo todas las más importantes prerrogativas de la soberanía], and thus entail upon our posterity one of the most execrable forms

87. Cf. *idem*, n. XXII.

of government that human infatuation ever contrived [la más execrable forma de gobierno jamás concebida]. [...] *The fabric of American empire ought to rest on the solid basis of THE CONSENT OF THE PEOPLE* [la trama del imperio americano debería descansar sobre la base sólida del consentimiento del pueblo]⁸⁸.

Los acuerdos, las alianzas, las *combinaciones* de voluntades - “[We] *mutually pledge to each other our lives, our fortunes and our sacred honor*” como reza el Preámbulo de la *Declaración de la Independencia*- tienen un valor instituyente; fundan un nuevo cuerpo y lo *empoderan*. En el caso americano, como hemos dicho, la verdadera fundación y el primer documento constitucional del cuerpo político fue la *combinación* (“*We combine ourselves*”), entre iguales para la generación de poder y la institución de un “*Civil Body Politik*”⁸⁹ lo suficientemente poderoso para redactar órdenes, estatutos, leyes y constituciones. Se trata del *Mayflower Compact*, redactado y firmado a bordo antes de desembarcar en Cape Cod en 1620, por 41 hombres de procedencia y origen dispar (los *saints* y los *strangers*)⁹⁰.

4. El juego entre *potestas* y *auctoritas*. La Revolución como hiato en el tiempo

Claramente Hannah Arendt establece con los antiguos romanos, la diferencia fundamental entre poder y autoridad. Sin embargo, creemos atinente poner en evidencia cierta ambigüedad en su lectura de la

88. *Ibidem*.

89. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 158.

90. *Idem*, cf. pp. 158-164.

Revolución americana cuando emplea las categorías ciceronianas. Por un lado, interpreta el éxito en fundar una República perdurable en conformidad con la ineludible distinción entre estos dos principios. Por otro lado, su propia categoría de Revolución a la que concibe como un *nuevo origen* y como un *absoluto en la tierra*⁹¹, tropieza con esta exigencia de las dos fuentes separadas de derecho, por un lado y de poder, por otro. Veamos esto con detenimiento. Hannah Arendt no sugiere que los Padres Fundadores hayan leído (cosa que sí hicieron⁹²) y llevado a la práctica las ideas de Cicerón, sino que ella emplea las categorías del autor de las *Catilinarias* para explicitar *ex post facto* el decurso de una acción conjunta, cuya propia “inteligencia”, oculta para los agentes implicados, se despliega ante observador atento.⁹³ *Potestas* y *auctoritas* son para la pensadora principios heurísticos tomados de la tradición y empleados libremente para comprender el “nuevo orden [*Novus Ordo Saeclorum*]”⁹⁴ que establecieron los revolucionarios en América en analogía con el “orden engrandecido [*Magnus ab*

91. *Idem*, cf. pp. 174, 195, 205.

92. Meyer Reinhold, *Classica Americana: The Greek and Roman Heritage in the United States*, Detroit, Wayne State University Press, 1984; cf. pp. 142-163.

93. Véase el magnífico estudio de E. Tassin sobre la acción política y propia significación o *inteligencia*. Ettiène Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique*, París, Payot, 1999. En pp. 263-264: “Ni una sociología de los comportamientos que llevan las conductas a sus determinaciones sociales, ni una semántica de la acción que la defina desde la intencionalidad que se supone que ella debe cumplir, bastan para entender la dimensión específicamente política de la acción”. (La traducción es nuestra).

94. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 171.

integro saeculorum nascitur ordo]⁹⁵ de la cuarta Égloga de Virgilio, que asienta en mito la fundación de la ciudad eterna. La auto-comprensión romana de su propia fundación estaba asociada a las ideas de restauración y de renacimiento, pues -míticamente- Roma era la refundación de Troya en suelo itálico y el gran poema de Virgilio fue escrito con expresos propósitos políticos: trazar la identidad romana hasta fuentes troyanas y anclar las bases de “una nueva progenie”⁹⁶. El acento está puesto en la continuidad. Pero el caso americano -pondera Arendt en el capítulo V- muestra algo distinto y si bien es cierto que discernían claramente entre poder y autoridad, el *Novus Ordo Saeculorum* tiene el sentido de un “comienzo absolutamente nuevo”⁹⁷, en el que el marco de estabilidad heredado y transmitido (tan fuertemente destacado en el capítulo IV) pasa a segundo plano. No se trata de fundar Roma de nuevo, sino de fundar “una nueva Roma [*a new Rome*]⁹⁸. Este modo de auto-comprensión implica que el hilo de la tradición que vincula la política occidental con la fundación de Roma y con sus raíces míticas de Grecia y Troya, se ha roto. Lo que se ha perdido irremediablemente, juzga Arendt, es el vínculo con el pasado sancionado por la tradición. Como apunta en el Prefacio a *Between Past and Future*, se perdió la herencia testada, mas no el pasado *per se*, al que inexcusablemente estamos atados.⁹⁹

95. Cf. *idem*, pp. 202- 204.

96. Cf. *idem*, p. 203.

97. *Ibidem*.

98. Cf. *idem*, p. 204.

99. Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit.*, pp. 5-7.

La experiencia americana de la Revolución fue única al respecto pues estableció el nacimiento de un nuevo cuerpo político y el inicio de una nueva historia nacional (emplazados en tiempo y espacio verificable y sin recurrir al mito). Hannah Arendt pone en evidencia que el *pathos* de la novedad, el pasmo de la experiencia conjunta del nacimiento de una nueva realidad, el júbilo inherente a todos los comienzos, tan marcadamente presente en la experiencia estadounidense, alude a la experiencia ominosa del *hiatus* o *gap*¹⁰⁰, de la brecha insalvable que yace entre “*no-longer and not-yet*”¹⁰¹. Esta es la experiencia de la Revolución como origen y como *principium*¹⁰², que Arendt nombra como un “nuevo absoluto”.

La fundación de un nuevo régimen, la República, no es la rehabilitación de viejas libertades y franquicias; no alude al gobierno constitucional, ya que una monarquía también es un régimen sujeto al Derecho. No hay solución de continuidad entre monarquía constitucional y República, por ende, una Revolución no es una restauración. Tampoco hay continuidad entre el momento de la emancipación (de un gobierno opresivo o colonial) y el momento de constituir esa libertad. Este último, apunta Arendt, es propiamente el momento revolucionario y coincide con el momento de la redacción de la Ley Fundamental o Constitución. No hay una decantación necesaria entre uno y otro, sino hiato. Dicho con Arendt: “*freedom is no more the automatic result of liberation than the new beginning is the automatic consequence of the end. The revolution*

100. Cf. *idem*, pp. 197, 198.

101. Cf. *idem*, p. 198.

102. Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; p. 177.

-so at least it must have appeared to these men- was precisely the legendary hiatus between end and beginning, between a no-longer and a not-yet. [...] If one dated the revolution, it was as though one had done the impossible, namely, one had dated the hiatus in time in terms of chronology, that is, of historical time"¹⁰³. Ese absoluto que funda de nuevo (*anew*) es el principio (la libertad, la igualdad o el honor o el miedo, siguiendo a Montesquieu¹⁰⁴) que propone el *principiante* ("beginner")¹⁰⁵ y que sus pares asumirán como propio para llevar a buen puerto la empresa revolucionaria de la fundación. No se trata del binomio mando/obediencia, sino de los dos momentos esenciales de la praxis: principiar, proponer, guiar, por un lado, y completar y llevar a término, por otro¹⁰⁶. El fragmento que cierra el capítulo V de *On Revolution* nos dice cuál es ese principio.

"El principio que vio la luz durante esos fatídicos [*fateful*] años cuando se sentaron las bases [*foundations were laid*] -no por la fuerza de un arquitecto, sino por el poder combinado de los muchos- fue el principio interconectado de la promesa mutua y la deliberación común; y verdaderamente el evento en sí mismo decidió [...] que los hombres 'son realmente capaces ... de establecer un buen gobierno por reflexión y elección' [*reflection and choice*], que no están 'para siempre destinados a depender

103. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 197-198.

104. Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding", en *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), New York, Schocken Books, 1994; pp. 328-360, cf. pp. 329-331, 336-338.

105. Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; pp. 177, 189-190.

106. Cf. *idem*, pp. 189-222.

del accidente y de la fuerza para sus constituciones políticas". (*On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 206).

Creemos que es preciso recalcar en esta ambigüedad que presenta la autora en su valoración de la Revolución estadounidense. Por un lado (en el capítulo IV), como hemos dicho, no hubo interregno o hiato, sino solo un "compás de espera [*a breathing spell*]"¹⁰⁷, y la pasión revolucionaria recorrió las trece colonias, en palabras de John Adams: como si "trece campanas sonaran a la vez [*thirteen clocks were made to stricke together*]"¹⁰⁸. Esas trece campanas sonaron al unísono porque los nuevos estados solo reactivaron el poder de pactar y combinarse a sí mismos, práctica a la que estaban habituados desde la época colonial. Si esto es lo que las salvó de la ruina del interregno y de la anarquía, entonces el simple hecho de apelar al ejercicio de la prestación mutua de promesas, fue para ellos el "absoluto", la piedra angular sólida y confiable de todas las leyes y los estatutos, los Mandatos Fundamentales y las Constituciones. El acontecimiento fundacional, imposible de replicar, quedaría como un tesoro para la posteridad, en donde anclar sus acciones y decisiones futuras. Como dice Madison en el XLIX de *The Federalist Papers* aludiendo al carácter irrepetible de la fundación, el esfuerzo conjunto y la acción popular concertada (y advir-

107. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 134.

108. John Adams to Hezekiah Niles, 13 de febrero de 1818. Véase: John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 10. [Online] available from <https://oll.libertyfund.org/titles/2127>; accessed 18/5/2019; Internet. Cf. p. 267 (Ebook pdf).

tiendo sobre los peligros de las continuas apelaciones al pueblo): “*all the existing constitutions were formed in the midst of a danger which repressed the passions most unfriendly to order and concord* [en medio de un peligro que reprimió las pasiones más peligrosas para el orden y la concordia]; *of an enthusiastic confidence of the people in their patriotic leaders* [de una entusiasta confianza del pueblo en sus líderes patriotas], *which stifled the ordinary diversity of opinions on great national questions* [que sofocó la diversidad ordinaria de opiniones sobre las grandes cuestiones nacionales]; *of a universal ardor for new and opposite forms, produced by a universal resentment and indignation against the ancient government; and whilst no spirit of party connected with the changes to be made, or the abuses to be reformed, could mingle its leaven in the operation* [ningún espíritu de facción conectado con los cambios que había que hacer, o los abusos que había que reformar, podía mezclar su levadura en la operación]”¹⁰⁹. Se trató, entonces, de una circunstancia única, promisoría y bendecida por la afortunada confluencia de variables circunstanciales.

Los patriotas no creyeron necesario invocar la autoridad de ningún rey (aunque sí invocaron las verdades auto-evidentes, en la *Declaración...*), sino que la sola combinación de los poderes otrora desvinculados era suficiente para asegurar el éxito de la fundación. Arendt insiste en este punto. Al mismo tiempo, eran conscientes de la distancia entre la praxis plural y poder, por un lado, y la autoridad del Derecho, que contiene, refrenda y tutela, por otro. Creemos que la aporía subsiste (el círculo cuadrado entre el puro poder

instituyente, y el poder instituido aceptado como vinculante. Es decir, refrendado por una autoridad que no existe) pues Arendt se esfuerza por caracterizar dicha fundación como experiencia de “un absoluto [que] yace en el mismísimo acto de comenzar [*in the very act of beginning itself*]”. El acto fundacional pone en existencia su propio principio: *fiat*. Dicho de otro modo, Arendt pretende romper el círculo cuadrado, o la aporía de la fundación con la misma acción plural y libre de los fundadores y creadores de un nuevo cuerpo político, la República. En la carta antedicha de Adams a H. Niles, el padre fundador valora el *momentum* como un acontecimiento memorable (*a radical change*) único en la historia: “*This radical change in the principles, opinions, sentiments, and affections of the people, was the real American Revolution*”¹¹⁰.

Pero Arendt da un paso más. Este cambio radical, la fundación, logra su cumplimiento cuando el nuevo cuerpo político es lo “suficientemente estable como para sobrevivir la embestida” y la renovación de los siglos por venir; en otras palabras, cuando la Constitución comenzó a ser “adorada [*worshipped*]” como un documento sagrado “uno está tentado a concluir que fue la autoridad lo que el acto de la fundación llevaba consigo”¹¹¹. Si fundación y autoridad son los dos rostros del mismo fenómeno, he aquí el hiato del que habla la autora y que no es conciliable con la exigencia de la *auctoritas* capaz de contener y encauzar la praxis. Insistimos en esto. Entendemos que pese a su tesis sobre las dos fuentes independientes del poder y del derecho, que Arendt enaltece como legado romano que los americanos

110. *Ibidem*.

111. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.* ; cf. p. 191.

109. James Madison, Alexander Hamilton, John Jay, *The Federalist Papers*, *op. cit.*; cf. n. XLIX.

hicieron suyo y que decidió el éxito de su empresa fundacional, la autora persiste en presentar el momento de la fundación como un tiempo *fuera del tiempo*. El evento de la Revolución es hiato y cesura en el tiempo; el instante único y privilegiado (e imposible de replicar sin correr un inmenso riesgo, como advirtió Madison) en que el poder plural insta por sí mismo la autoridad, que -a su vez- garantiza la continuidad y la estabilidad de todas las demás acciones y decisiones. Recordemos, no obstante, que ella jamás emplea el término *interregno*, sino que glosando a John Adams dice, más moderadamente “compás de espera”¹¹².

4.1. La índole de la praxis

De las tres actividades en que se articula la *vita activa* (labor, trabajo y acción), acción -praxis y *lexis*- es en sentido eminente actividad política, pues acaece entre los hombres y es respuesta a la condición humana de la pluralidad¹¹³: “*action is the political activity par excellence*”¹¹⁴. La libertad, no como emancipación sino como capacidad de acción conjunta, requiere siempre un orden (“*a politically organized world*”¹¹⁵) que la encauza. John Adams, como hemos visto, discernía con claridad entre poder y autoridad, y sabía que era imperativo el establecimiento de instituciones políticas estables, que proveyeran las fronteras y los límites dentro de los cuales la praxis de los otrora súbditos,

pero -ahora- ciudadanos, fuese canalizada. Arendt pone en línea praxis y libertad, entiende la primera como *action in concert*¹¹⁶ y a la segunda como *capacidad innovadora*¹¹⁷, en desmedro de la comprensión prevaleciente como cualidad de la voluntad que elige “o esto o lo otro”: “*freedom and free will (a human faculty the philosophers have defined and redefined for centuries) are by no means the same*”¹¹⁸.

Puesto que actuar siempre conlleva una pluralidad de hombres, concesiones recíprocas e inclusive propósitos y motivaciones variadas, tiende naturalmente a impactar y forzar el ordenamiento humano en el que se inserta. Ese ordenamiento puede consistir en *mores*, hábitos, costumbres, regulaciones o leyes. La acción libre en este sentido preciso, exige inexcusablemente una organización política, que le oponga resistencia, la encauce y amortigüe sus efectos, léase: instituciones perdurables: “*Action, moreover, no matter what its specific content, always establishes relationships and therefore has an inherent tendency to force open all limitations and cut across all boundaries*”¹¹⁹. Arendt es categórica al respecto especialmente en *The Human Condition*. La “ilimitación [*boundlessness*]”¹²⁰ de la ac-

112. Cf. *idem*, p. 132.

113. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. pp. 175-180.

114. *Idem*, cf. p. 9.

115. Hannah Arendt, “Freedom and Politics. A Lecture”, *Chicago Review*, Vol. 14, No. 1 (SPRING 1960), pp. 28-46; cf. p. 30.

116. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. pp. 271, 324.

117. *Idem*, cf. p. 9: “*the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting*”.

118. Hannah Arendt, “Freedom and Politics: A Lecture”, en *Chicago Review*, Vol. 14, No. 1, Spring 1960, pp. 28-46; cf. p. 28.

119. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.* cf. p. 191.

120. *Idem*, cf. pp. 188-193. En la p. 190 escribe sobre la naturaleza de la praxis: “*Since action*

ción mancomunada, su capacidad para traspasar motivaciones, desbordar los propósitos e impactar en forma no prevista, necesita del orden que le imponga ciertas barreras, de eficacia temporal y relativa: el coto de la praxis.¹²¹ Aun así, por su naturaleza la acción tiende a seguir su propia lógica, desplegando una red de relaciones, cuyo sentido solo será visible para el historiador o el analista futuros (que narrarán la historia y destacarán el acontecimiento). El significado de la acción, en consecuencia, se oculta a los propios agentes, quienes no *hacen* la historia, sino se insertan en un curso de acción según los modos de actuar como del padecer. *On Revolution* nos ofrece la experiencia fundacional vista desde la perspectiva del observador atento, distanciado y no implicado en los hechos (el historiador, el juez imparcial o el observador desinteresado de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*¹²²). El tiempo transcurrido ofrece la distancia y la medida de

acts upon beings who are capable of their own actions, reaction, apart from being a response, is always a new action that strikes out on its own and affects others. Thus action and reaction among men never move in a closed circle and can never be reliably confined to two partners. This boundlessness is characteristic not of political action alone, in the narrower sense of the word, as though the boundlessness of human interrelatedness were only the result of the boundless multitude of people involved, which could be escaped by resigning oneself to action within a limited, graspable framework of circumstances; the smallest act in the most limited circumstances bears the seed of the same boundlessness, because one deed, and sometimes one word, suffices to change every constellation”.

121. *Idem*, p. 191.

122. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), Chicago & London, The University of Chicago Press, 1989; cf. pp. 52-56.

imparcialidad inexcusable para fraguar la historia e identificar esa fundación como hiato en el tiempo y nuevo origen.

John Adams concibió el suceso revolucionario en los EEUU como un desplazamiento de la restauración hacia el acontecimiento de la Revolución. En 1775 lo que estaba en juego para los patriotas no era ya la restauración de las antiguas franquicias usurpadas, sino la constitución de esa libertad naciente que se estaba conquistando. Como actor intensamente concernido por los fines inmediatos e implicado en la praxis concertada, Adams no percibe el acontecimiento de la Revolución sino hasta 40 años más tarde. En 1815 le escribe a Thomas Jefferson y comunica su percepción retrospectiva de la transformación del afán restaurador al *élan* revolucionario en América. Como analista político, conmemora los hechos y percibe la distancia entre el objetivo inicial: la restauración de las antiguas libertades usurpadas y el hiato que acaece en la Revolución. Adams observa que la Revolución se abrió paso en las mentes y los corazones de los patriotas antes del conflicto armado e independiente de los actos de violencia inherentes a toda emancipación: “As to the history of the revolution, my ideas may be peculiar, perhaps singular. What do we mean by the Revolution? The war? That was no part of the revolution; it was only an effect and consequence of it. The revolution was in the minds of the people, and this was effected [...] before a drop of blood was shed”¹²³. Adams no asocia

123. John Adams to Thomas Jefferson, 24 de agosto de 1815. Cf. John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 10. [Online] available from

la Revolución necesariamente con la violencia, ni la concibe como emancipación, sino como el acontecimiento político por antonomasia, que constituye la libertad que se acaba de conquistar. Para Arendt, esa misma Constitución, coincidente con el acto de fundación, es también la sede de la autoridad. No se trata de la praxis política ordinaria, sino del establecimiento de la Ley Fundamental de un país: “*The raison d’être of politics is freedom, and its field of experience is action*”¹²⁴.

En *Novanglus III*, John Adams describe con elocuencia la pasión constitucionalista encendida inmediatamente antes de la Declaración de la Independencia, y la nombra como “acción en concierto”. Leemos: “*every colony, nay, every county, city, hundred, and town, upon the whole continent, adopt the measure, I had almost said, as if it had been a revelation from above* [como si hubiese sido una revelación de los cielos], *as the happiest means of cementing the union and acting in concert* [como el medio más feliz de cementar la unión y de actuar en concierto]”¹²⁵. Y prosigue: “*one understanding governs; one heart animates the whole body. Assemblies, conventions, congresses, towns, cities, and private clubs and circles, have been actuated by one great, wise, active,*

<http://oll.libertyfund.org/titles/2127>; accessed 26/7/2018; Internet. (E-book pdf; cf. pp. 166-167).

124. Hannah Arendt, “Freedom and Politics: A Lecture”, en *Chicago Review*, *op. cit.*; p. 28.

125. John Adams, *Novanglus III*. Cf. John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 4. [Online] available from <http://oll.libertyfund.org/titles/2102>; accessed 26/7/2018; Internet. (E-book), cf. p. 26).

and noble spirit, one masterly soul animating one vigorous body”¹²⁶.

5. Conclusiones

Arendt se apropia de la categoría de acción aristotélica¹²⁷ —el fin en sí mismo que le permite sustraer la praxis de la nomenclatura de los medios y los fines, y la prolonga hacia el plano político. De este modo, halla un instrumento clave para teorizar sobre la fundación de los cuerpos políticos y para justificarla como evento sin precedentes e imposible de repetir. Es decir, no hay ni puede haber —enseña Arendt— una pedagogía de la praxis ni recetas mágicas de la acción, que garanticen el éxito de la Revoluciones y la perpetuidad de las fundaciones. En sus términos, la fundación es el instante de quiebre y —en este sentido— se trata de un instante que atraviesa la linealidad apacible del tiempo cronológico e introduce un nuevo origen. Con Arendt, llamamos a este instante *nuevo absoluto*, que interrumpe un curso de acción e *inicia una nueva cadena*¹²⁸ (“*the freedom to call something into being which did not exist before*”)¹²⁹. Entendemos que lo inaudito del “nuevo absoluto” es que no alude necesariamente a un Legislador Inmortal, ni al Derecho natural, ni al Ser supremo, ni a otra fuente transmudana en donde anclar y de donde derivar la *auctoritas*.

126. *Idem*, cf. p. 27.

127. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez), Madrid, Alianza, 2001; cf. 1139b – 1140a.

128. Hannah Arendt, ¿Qué es la política?, *op. cit.*; cf. pp. 76-77.

129. Hannah Arendt, “What is Freedom?”, en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit.*; cf. p. 151.

En relación al evento fundacional, el valor performativo de las promesas y las alianzas yace en su poder reificador¹³⁰, por el cual se constituye un nuevo cuerpo político: “*freedom qua beginning became manifest in the act of foundation*”¹³¹. Al invocar el vigor de las alianzas, Hannah Arendt es claramente tributaria de la sabiduría política romana, pues interpreta la Revolución de los EEUU como la réplica americana de la máxima *pacta servanda sunt*. El nuevo origen o el *nuevo absoluto* político, no acaecen en el registro del tiempo aditivo y cronológico porque lo suspende; alude, en cambio, a la brecha o al hiato por donde irrumpe en escena algo novedoso. Hemos procurado mostrar que esta noción de Revolución no se deja armonizar con facilidad con la insistencia paralela en el exigencia indeclinable de la diferenciación de autoridad y poder, o acción y ley, que la pensadora establece como respaldo de estabilidad.

Entendemos que un modo de evadir la ambigüedad que hemos apuntado es recurrir a la dupla agente/espectador, que Hannah Arendt recuperó del Kant para aludir a dos puntos de vista genuinos e irreductibles. Las miradas del actor y del espectador son dos posiciones existenciales, de las que cualquiera puede dar cuenta al evocar experiencias pasadas en las que estuvo intensamente implicado, sobre las cuales el transcurso del tiempo ofrece otra perspectiva. Arendt aprende de Kant, en particular de su tercera crítica -*Crítica del juicio*-¹³² la modalidad peculiar de los juicios estéticos, que Arendt juzga compatible con los juicios políticos.

130. Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; pp. 95-96.

131. Cf. *idem*, p. 167.

132. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Tecnos, 2007.

La extrapolación de los juicios estéticos hacia el dominio político es el tema que dominó sus investigaciones desde mediados de la década del 60 hasta su muerte, en 1975¹³³. Culminó en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, publicadas póstumamente por Richard Beiner en 1989 sobre la base de las notas para el seminario sobre la filosofía política de Kant impartido por Arendt en la New School for Social Research (1970). El texto contiene un valioso “Interpretative Essay” de Beiner. Esta cuestión no puede más que ser mencionada en el marco de nuestro trabajo y su desarrollo merecería una investigación aparte. Sin embargo, adviértase que es en este contexto donde Arendt examina las implicancias políticas de los enfoques diversos del agente participativo, por un lado, y del observador *desinteresado*, por otro. Esta distinción le permite indagar las figuras del poeta, el historiador o el analista y presentarlas como eminentemente superiores en dignidad al actor político, cuya posición es indiscernible de los fines más o menos inmediatos que se propone. Dicho con Kant, la posición del agente es indisoluble de “las condiciones privadas”¹³⁴, subjetivas o mezquinas del juicio.

En suma, discernir ambas posiciones desde las cuales se justiprecia la praxis (la del actor implicado y la del observador distanciado), le permite asociar la ilimitación y

133. Una primera aproximación al tema y la expresa alusión a la *Crítica del juicio* kantiana se halla en las últimas cinco páginas de “The Crises in Culture: Its Social and Its Political Significance”, en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit.*, pp. 197-226; cf. pp. 219-226.

134. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op. cit.*; cf. pp. 71, 73, 107.

la impredecibilidad (“*unpredictability*”)¹³⁵ de la acción con la tarea del historiador que mira *a la distancia* y tiene el panorama completo de los hechos, aquellos en los que el agente estaba inmerso, bajo la forma de actuar y de padecer (de allí su incapacidad para la mirada imparcial). El historiador, el analista y, en los orígenes de la historiografía, el poeta están habilitados para aprehender el sentido (“*meaning*”¹³⁶) de los sucesos (algo bien distinto de los *propósitos* de los actores). En nuestro caso, lo que para los agentes implicados en la acción era un esfuerzo mancomunado por restaurar las libertades perdidas (los fines perseguidos), representa para el observador solo un aspecto del asunto. El historiador, mejor posicionado por el tiempo transcurrido, puede evaluar las consecuencias que esos agentes no pudieron controlar, ni prever, ni anticipar (la *ilimitación*: su tendencia a sobrepasar los propósitos e impactar en forma imprevista). En nuestro caso, el “espectador desinteresado”¹³⁷ puede identificar la Revolución y nombrarla como acontecimiento o, como justipreció Adams: “*an Epoch in History*”; “*the Grandest Event*”¹³⁸.

En suma, la novedad que instaura la Revolución no fue visible para los propios actores, quienes no podían ser conscientes de los cursos de acción iniciados, ni controlar las implicancias a largo plazo de sus actos, ni su recepción por parte de agentes futuros. Como indica Arendt, su cometido era menos pretencioso de

135. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. p. 243.

136. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; cf. pp. 154-156.

137. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op. cit.*; cf. pp. 54-62. En la p. 49: “*the disinterested opinion of the onlooker*”.

138. Cf. pp. 6 y 7 de este trabajo.

lo que creemos; inicialmente los actores no se tenían a sí mismos por revolucionarios, sino que se creían restauradores de las antiguas libertades y de los derechos, que había sido conculcados. Al respecto, dice la autora que “ambas Revoluciones [la norteamericana y la francesa] en sus primeras etapas, fueron llevadas a cabo por hombres que estaban firmemente convencidos de que no harían más que restaurar un viejo orden de cosas, que había sido trastornado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos de un gobierno colonial”¹³⁹. Lo que pondera el observador, es que tanto la percepción de los hechos como la auto-comprensión de los patriotas cambiaron. Entonces, los teóricos del siglo XVIII, no menos que los hombres de acción, se enfrentaron con la perplejidad teórica de dar legitimidad a una esfera pública secular que se diera a sí misma su propio fundamento (el *nuevo absoluto*), en contraste con la época en que la esfera pública “brillaba con luz

139. Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; cf. 34. Entendemos que el fragmento comunica una verdad a medias. Es decir, la apreciación es aplicable a los *progresistas* de las colonias en América septentrional, pero carece de fundamentos en Francia. En su caso, solo los teóricos más *progresistas* buscaban un cambio radical del orden político tradicional. El debate del XVIII en torno a los principios de la Revolución en Francia convocó tanto a los liberales *philosophes* innovadores, como a los centristas fisiócratas, como a los conservadores de la época, muy olvidados, como Fréron, Berthier y Chaumeix, entre otros. Les agradezco a mis evaluadores la indicación sobre las limitaciones de la interpretación de Hannah Arendt de la Revolución en Francia. Al respecto, puede consultarse: Ramón Soriano, “El pensamiento reaccionario contra la ilustración: ‘*Mémoires de Trévoux*’”, en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Número 41, Septiembre-Octubre, 1984; cf. pp. 59-130.

prestada”¹⁴⁰. En otras palabras, se trataba de dar cuenta del problema de la autoridad de la esfera pública, cuando la Iglesia institución había perdido, relativamente, su poder de vinculación y su capacidad de tutela. Decisivo para esquivar la aporía del círculo cuadrado, era eludir el marco referencial de la tradición política moderna, que investía a la Nación con la omnipotencia análoga de los monarcas absolutos, los que a su vez, proclamaban derivar su legitimidad de la omnipotencia divina: *legibus soluta*.

La potencialidad inherente a las promesas y las alianzas yace en su elasticidad, y en su operatividad hacia el futuro, de manera que no obliga sólo a los ahora contratantes, sino que es virtualmente extensible a las generaciones futuras. Hannah Arendt halla en la capacidad de sellar pactos una facultad que erige mundo (o sea, espacio público), proveyendo estabilidad, en una medida humana. La medida *humana* de tal perdurabilidad alude a que las promesas pueden no ser sostenibles a perpetuidad. Los recambios generacionales traen consigo gestos inusitados de praxis y nuevos reclamos, que es deseable que se canalicen dentro de un orden que los contenga (por ejemplo, las reformas constitucionales o la incorporación de enmiendas). En suma, mundo o espacio público es toda la esfera de lo instituido, que emerge de acuerdos y de reificaciones (los cumplimientos de *lexis* y *praxis*) no menos que el artificio humano es el producto permanente de la actividad del *homo faber*.¹⁴¹ El rigor con que Arendt distingue entre *producto* y *cumplimiento*, remitiendo éste último al ámbito público, da cuenta de su fina conciencia de la cuo-

ta de inestabilidad del mismo, fragilidad que la pensadora acoge como una bendición.¹⁴² En otras palabras, los cumplimientos de las acciones no son sus fines, que mediatos o inmediatos siguen estando dentro del campo de previsión de los agentes. Los *cumplimientos* involucran la recepción, interpretación y narración de los sucesos por las generaciones futuras (los observadores desinteresados). Desimplicados de la praxis y liberados de las lealtades de facción, el historiador o el analista político que miran retrospectivamente están habilitados para registrar el suceso único y nombrarlo como acontecimiento: Revolución, *hiato* y *origen*.

Hannah Arendt pretende evadir el desconcerto del círculo vicioso en política y afirma que la acción fundacional contiene en sí misma su propio *principium*, cuya sede no yace en un *Legislador Inmortal*, o en las verdades contenidas en el Derecho natural, sino en el poder de pactar que sujeta a muchos por medio de la prestación de promesas recíprocas y la firme determinación de mantenerlas. Este es el origen presente en la fundación y la garantía de continuidad de los cuerpos políticos, el marco de estabilidad y el límite relativo para las acciones futuras. Dicho con Arendt: “lo que salvó a la Revolución americana de su destino [la pérdida de la sanción religiosa en la esfera política] no fue ni ‘el Dios de la naturaleza’, ni la verdad auto-evidente, sino el acto de la fundación en sí mismo”¹⁴³.

140. Cf. *idem*, p. 189.

141. Hannah Arendt, *The Human Condition*, op. cit.; cf. pp. 139-143.

142. *Idem*, cf. p. 191.

143. Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit.; cf. p. 188.

