



## Hannah Arendt: *La gran tradición* (1953)

### La tensión entre acción y derecho en Hannah Arendt

Alfonso Ballesteros  
Universidad de la Coruña  
[alfonso.ballesteros@udc.es](mailto:alfonso.ballesteros@udc.es)

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

#### 1. Los manuscritos sobre Marx

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

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

El texto que aquí se presenta pertenece al primer grupo de manuscritos. Es una compilación de diversas versiones de la tercera conferencia impartida en la Universidad de Princeton en 1953<sup>2</sup>. Kohn realizó dicha compilación y la dividió posteriormente en dos partes que fueron publicadas por separado en la revista *Social Research* en el año 2007 (Arendt, 2007b y 2007c).

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

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

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

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

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

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

Desde el momento en que la autora emprendió su investigación encontró una mayor complejidad en la relación entre el totalitarismo comunista y sus antecedentes de la que había encontrado entre el nazismo y los elementos anteriores relacionados con el mismo —el antisemitismo y el imperialismo colonial—. Había una raíz filosófica entre los elementos que cristalizaron en el comunismo estalinista y esta raíz debía de ser rastreada primeramente en Karl Marx. Por ello, el esquema original de la nueva obra incluía un análisis del concepto de hombre en Marx como *homo faber* y la evolución histórica del marxismo desde finales del siglo XIX hasta la llegada de Stalin al poder en 1941 (Young-Bruehl, 2006: 353). Lo original y lo complejo de la interpretación arendtiana es que Marx le parecía más un filósofo fuertemente arraigado en la tradición de la filosofía política que un pensador revolucionario (Arendt, 2008: 11 ss.). En concreto porque éste entendía la política como una forma de dominio<sup>5</sup> igual que la tradición de la filosofía política. Al descubrir esta fuerte vinculación de Marx con la tradición, la autora emprende una investigación para responder a la pregunta sobre el momento en que se introdujo el concepto de dominio en la historia del pensamiento político. Por tanto, Marx es el punto de partida de la cuestión acerca del dominio y de las investigaciones posteriores acerca de las formas políticas a las que se refiere en su carta a Heidegger.

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

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

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

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

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

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

Esta conferencia se ocupa, en primer lugar, de la naturaleza de las formas políticas, de la manera tradicional de concebirlas como formas de *gobierno*. Arendt sostiene que la tradición de la filosofía política ha construido “dos pilares conceptuales” (p. 294) que son dos criterios para distinguir unas formas de gobierno de otras: el derecho y el poder<sup>8</sup>. A su juicio, sobre estos pilares se han asentado todas las distinciones entre formas de gobierno. El primero, el criterio del derecho, enjuicia lo buena o mala que es una forma de gobierno de acuerdo con su legalidad o ilegalidad y se concibe el poder como un instrumento para garantizar el cumplimiento de la ley. El segundo criterio, el del poder, conduce a distinguir las formas de gobierno de acuerdo con quién o quiénes gobiernan. En este caso, el derecho existe únicamente para limitar el poder de los gobernantes. Para Arendt, estos dos criterios han sido usados indistinta y simultáneamente por los pensadores de la tradición, a pesar de que, a su juicio, son incompatibles entre sí, porque “el poder en el primer caso surge como un *instrumento* para ejecutar la ley, y en el segundo caso la ley surge como un *instrumento* para mantener el poder controlado” (p. 294). Para ella, el uso de cualquiera de estos criterios implica que una de estas dos realidades carece de valor por sí misma, pues o bien el poder o bien el derecho se entienden como meros instrumentos, como males necesarios al servicio de la otra realidad humana que sería la considerada verdaderamente relevante<sup>9</sup>.

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

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

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

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

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

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

La autora explica que lo que ocurrió para que la experiencia doméstica del dominio se confundiera con la política, fue que “los filósofos la superpusieron sobre las experiencias políticas reales cuando empezaron a formalizarlas y conceptualizarlas” (p. 305). Es decir, la gran tradición de los filósofos agregó una realidad ajena a la política al comenzar a teorizar acerca de la misma y conceptualizar las diversas formas políticas. Desde entonces lo político se vio con los ojos de Platón, como una forma de gobierno o dominio. De este modo surgió la clasificación de las formas políticas como formas de gobierno de unos seres humanos sobre otros. Así, a juicio de la autora, al confundir el dominio privado con el ámbito público se desvirtúa este último al tiempo que se produce una confusión entre ambas esferas, la privada y la pública<sup>10</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

realmente coinciden” (p. 299). Es decir, la política y las leyes coinciden al ser dos formas distintas de dominio, ya sean los hombres o las leyes las que gobiernen. Para la autora, esta identificación tradicional del derecho y el poder con el dominio implica una mala comprensión de las dos esferas en la que, como se ha dicho, o bien el poder o bien las leyes son meros instrumentos al servicio de la otra realidad. Frente a las nociones tradicionales de derecho y poder, la autora se inspira en la Antigüedad griega y romana que ofrece unas nociones de derecho y poder que en nada se asemejan, a su juicio, a la noción de mandato-obediencia<sup>14</sup>.

### 3. Montesquieu: una política de los principios

Una vez señalado el proceso mediante el que la tradición de la filosofía cambió la forma de concebir el derecho y el poder para pensarlos en términos de dominio, Arendt puede dar a conocer la alternativa de Montesquieu a la tradición. Para la autora, el pensador francés formuló “los grandes problemas del pensamiento político” y su “descubrimiento” más profundo fue haber percibido que cada forma de gobierno está dotada de una estructura particular que necesita de un principio diferente para ponerse en movimiento (p. 299). Es decir, las formas de gobierno no sólo tienen una naturaleza estática determinada por quién gobierna sobre quién — como sostiene la tradición—, sino que tienen un dinamismo: requieren de un movimiento. Y lo que logra ese movimiento es un principio que es propio de cada forma de gobierno e inspira las acciones de toda la esfera público-política<sup>15</sup>.

Como para el pensador francés, para Arendt los principios tienen un “extraordinario significado” en el ámbito político<sup>16</sup>. Hay en ella una suerte de política de los principios (Canovan (1995: 198). Desde su punto de vista, la acción política libre “se nutre constantemente” (Arendt (1997: 134) de ellos como una fuente de inspiración. De unos principios caracterizados por su generalidad. Es decir, que se distinguen de las metas particulares de las acciones concretas que se agotan cuando la acción ha terminado. Los principios son inagotables. Estas guías de la acción proceden de fuera, de un espíritu general del pueblo, no del interior del yo. Arendt esboza lo que entiende por principios en un fragmento de su artículo “¿Qué es la libertad?”:

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

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

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

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



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

Los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos [...] se inspiran desde fuera, y son demasiado generales para indicar metas particulares, aunque cada fin particular se puede juzgar a la luz de este principio<sup>17</sup>.

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

Respecto al régimen republicano, de acuerdo con Montesquieu, en éste la experiencia fundamental que constituye a la comunidad como tal es la experiencia de vivir juntos ciudadanos *igualmente* poderosos. Y las acciones de estos tienen su inspiración en un principio fundamental que el pensador francés considera derivado de esta experiencia, que es el principio inspirador de la “virtud” entendida como patriotismo o virtud política<sup>18</sup>. Por último, en la forma de gobierno pervertida que es la tiranía, el principio que inspira las acciones es el temor.

#### 4. La pluralidad de experiencias políticas y su combinación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tras señalar los rasgos positivos y negativos de las formas de convivencia, la autora señala que éstas se pueden combinar en una misma comunidad con el llamado “gobierno mixto”. Arendt explica éste de un modo peculiar. Considera que el gobierno mixto es el resultado de vincular las tres experiencias políticas fundamentales: la acción, la distinción y la igualdad. De hecho, a su juicio, el espíritu de igualdad y de distinción no se dan exclusivamente en la república y en la aristocracia sino que son “experiencias básicas de toda vida humana comunitaria” (p. 302)<sup>20</sup>. Así, de acuerdo con Arendt, el gobierno mixto no significa otra cosa que la integración de “las tres experiencias fundamentales que caracterizan a los hombres en la medida en que viven juntos y existen en pluralidad” (p. 310). Es decir, la combinación del “amor por la igualdad” de la república, el “amor por la distinción” de las aristocracias —una combinación que, a juicio de la autora, Montesquieu ya llevó a cabo<sup>21</sup>—, así como la integración de estas dos en la facultad “real” de la acción (p. 310). Esta preferencia de Arendt por el gobierno mixto y las posibilidades y desventajas de cada una de las formas de convivencia que la autora presenta, ponen de manifiesto que no se decanta en exclusiva por ninguna de ellas: ni por la acción real, ni por la republicana, ni por la acción deliberativa-agonal, pues deja claro que quiere integrar las tres experiencias políticas fundamentales: la acción pura, la igualdad y la distinción.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Este intento de combinación se puede expresar en términos actuales como el intento de combinar la democracia y la constitución. O, desde el punto de vista arendtiano, entre existencialismo y republicanismo: como la combinación de su preocupación existencial por el yo con su preocupación republicana por el cuidado conservador de la ciudad<sup>22</sup>.

Se puede apuntar como una posible salida a esta tensión, la que la propia autora ofrece en *Sobre la revolución* y en “Desobediencia civil” al presentar la manera en que se constituye la república de Estados Unidos. Como también subraya en la conferencia, la republicana es una forma de convivencia especialmente apta para la constitución mixta. Por ello, la antigua Roma y Estados Unidos están tan estrechamente relacionadas para ella<sup>23</sup>. Arendt señala en repetidas ocasiones que Estados Unidos no es una democracia, sino una república. Y eso no sólo significa que el pueblo —y no una mayoría del mismo—, detenta el poder, sino que, en la república americana se logra un cierto equilibrio entre dicho poder y la constitución, entre la acción y la estabilidad que todas las comunidades necesitan<sup>24</sup>. Para la autora no es una solución carente de imperfecciones, pero se cuenta entre las más relevantes políticamente para ella. Al referirse al fenómeno de la desobediencia civil que tiene lugar en la república americana, la autora articula de forma más concreta este equilibrio entre democracia y Estado de Derecho. La desobediencia civil como forma de acción política, representa paradójicamente, no sólo la preocupación por la acción innovadora sino también la preocupación por la estabilidad<sup>25</sup>.

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

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

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

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

## 5. El paradigma romano del *ius gentium*

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

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

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

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

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

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

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

Basta lo dicho como un esbozo acerca de la tensión entre acción y derecho en Arendt y una aproximación a la influencia de Montesquieu. El pensador francés es una referencia constante en toda la obra de la autora<sup>28</sup>, aunque a pesar de su importancia los intérpretes de Arendt no le han prestado toda la atención que merece<sup>29</sup>. Probablemente, una de las razones de haber pasado por alto esta influencia es que escritos como el que aquí se presenta en lengua española, eran desconocidos hasta hace poco tiempo entre los lectores de Hannah Arendt.

## Bibliografía

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

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

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

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