

HANNAH ARENDT Y EL MAYFLOWER COMPACT COMO CASO EJEMPLAR

*HANNAH ARENDT AND THE MAYFLOWER COMPACT
AS EXEMPLARY CASE*

Autora
Elisa Goyenechea¹

RESUMEN

Hannah Arendt examina el Pacto de Mayflower en su obra *On Revolution*. Nuestra investigación se propone mostrar que el Mayflower Compact es para Arendt un caso ejemplar e históricamente emplazado de praxis plural y de poder mancomunado. El Mayflower es un pacto de estilo puritano, que le permite anclar históricamente su propia justificación teórica del valor político de las promesas proferidas entre hombres libres e iguales. Mostraremos que para Hannah Arendt las promesas, los pactos o las alianzas son la clave para comprender no solo el acontecimiento de la fundación, sino también la fuente de la legitimidad de los cuerpos políticos. Asimismo, entendemos que dicho pacto les permitió a los primeros colonos americanos evadir la aporía teórica de las mentes ilustradas y revolucionarias del siglo XVIII; a saber, cómo eludir el círculo vicioso de poder instituyente y poder instituido.

Palabras clave: Arendt-Pacto de Mayflower-praxis

ABSTRACT

In *On Revolution*, Hannah Arendt examines the Mayflower Compact. Our inquiry seeks to prove that the Mayflower Compact is for Arendt an historically situated, exemplary case of plural power and of action in concert. The Mayflower is a Puritan Agreement that provides an historical anchor for her theoretical justification of the political value of the promises made and fulfilled by free and equal men. We seek to prove that for Arendt promises, covenants and agreements are the key concepts to understand the event of foundation and the legitimacy of the political bodies. We shall assert that the covenant allowed the Pilgrims to evade the theoretical perplexities of the enlightened and revolutionary minds of the XVIII century, i. e., how to elude the vicious circle of constituent power and instituted power.

Key Words: Arendt- Mayflower Compact- Praxis

1.- Doctora en Ciencias Políticas, Licenciada en Filosofía Universidad Católica Argentina, Docente de grado en las carreras de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Docente de posgrado en el Doctorado en Ciencias Políticas Facultad de Ciencias Sociales, UCA. Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: eligoye@gmail.com
Código ORCID: 0000-0003-0219-8957

Artículo recibido el 30 de abril y aceptado el 19 de mayo del 2017.

INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt examina el Pacto de *Mayflower* en su obra *On Revolution* (1963, 2006), a propósito de su indagación sobre la dos Revoluciones del siglo XVIII, la francesa y la estadounidense². Nuestra posición es que la pensadora eleva el *Mayflower Compact* a caso ejemplar, porque encuentra allí un asidero histórico que le permite fundamentar sus categorías de praxis mancomunada y de poder. Asimismo, entendemos que el estilo de pacto puritano habilita a la pensadora a justificar teóricamente el valor político de las promesas proferidas entre hombres libres e iguales. Para Hannah Arendt el valor performativo de las promesas, los pactos o las alianzas son la clave para comprender no solo el acontecimiento de la fundación, sino también la fuente de la legitimidad de los cuerpos políticos. Mostraremos que dicho pacto les permitió a los primeros colonos americanos evadir las perplejidades teóricas de las mentes ilustradas y revolucionarias del siglo XVIII; a saber, cómo eludir el círculo vicioso de poder instituyente y poder instituido. O, en otras palabras, ¿cómo dotar de legitimidad a los nuevos poderes instituidos cuando las antiguas autoridades no son vinculantes?

Dividiremos nuestro trabajo en tres partes. En primer lugar, presentaremos los argumentos que emplea Arendt para distinguir las dos Revoluciones y aludiremos brevemente a la tesis central de *On Revolution*, a saber: que la Revolución americana no fue una réplica de las premisas del liberalismo clásico inglés, sino –fundamentalmente– del republicanismo clásico. Asimismo, recalaremos en

la dispar noción de *pueblo* que los teóricos de la Revolución emplearon a ambos lados del Atlántico, cuestión que Arendt destaca sobremanera. En segundo lugar, indagaremos las características del Pacto puritano como *Agreement* o *Covenant*, que Arendt halla en el *Mayflower Compact* y que enaltece como documento constitucional clave de todo el proceso revolucionario en los EE.UU. Mostraremos que dicho Pacto fundacional le provee el anclaje histórico para fundamentar su categoría de praxis conjunta y de poder plural. Asimismo, el acuerdo se da en la forma de una *combinación* entre iguales mediante promesas recíprocas, cuyo valor performativo establece la fundación y vincula para la posteridad. Arendt lo nomina “*mutual contract*”. En tercer lugar, pondremos en evidencia que el acontecimiento revolucionario y fundacional aludido como *Novus Ordo Saeclorum* es –para la pensadora– el “nuevo absoluto” que provee legitimidad y funda para el porvenir un espacio público secular, inclusive sin la sanción de un orden trascendente.

Nuestro trabajo está centrado principalmente en la lectura y exégesis de *On Revolution* y de *The Human Condition*, obras de las que seleccionaremos los fragmentos más salientes en orden a fundar nuestra tesis. Hemos recurrido a dos estudiosos del pensamiento de Hannah Arendt como auxilio interpretativo para la cuestión del Mayflower y la Revolución americana. Recalaremos, entonces, en las posiciones de Claudia Hilb, en su obra *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss* (2016) y de David Ingram, en su artículo, *Novus Ordo Seclorum: The Trial of (Post) Modernity or the Tale of the Two*

2.- Para un esclarecedor examen del uso del concepto de Revolución en Arendt, véase Allbrecht Wellmer, *Hannah Arendt: On Revolution*, en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2000; pp. 220-260.

Revolutions, incluido en el volumen editado por Larry May y Jerome Kohn titulado *Hannah Arendt. Twenty Years Later* (1997).

1. LAS DOS REVOLUCIONES Y LA HERENCIA REPUBLICANA

Cuando Hannah Arendt teoriza sobre las revoluciones modernas, pone en tensión los eventos en Francia y en EE.UU., y discrimina las bendiciones que rodearon la revolución en América³ y las desgracias que sellaron la suerte y llevaron a su pérdida a la francesa⁴. La tesis central de *On Revolution* (2006) es que el acontecimiento por el que se fundó el cuerpo político de los Estados Unidos fue una Revolución en la que la violencia brilló por su ausencia. Clave al respecto es el énfasis con que la autora distingue entre República, que es el fruto de la Revolución, y Gobierno Limitado, noción distintiva del liberalismo clásico (Manent, 1990: 112-124). Arendt dedica muchas páginas de su obra para distinguir entre Gobierno Limitado y República, entre libertades civiles y libertad política o positiva, entre liberación y constitución de la libertad. En el caso de los Estados Unidos, el momento de liberación, el que usualmente llama la atención por su violencia o por su dramatismo y ha sido considerado —erróneamente— como la condición *per quam* de las revoluciones, fue sucedido (sin hiato, sino con solo con un “compás de espera”) por el momento estrictamente revolucionario que

la autora identifica con la “pasión constitucionalista” o la “fiebre constitucional” (Arendt, 2006: 139, 165) en las trece colonias⁵. Liberación de o rebelión frente a un gobierno abusivo o colonial —esclarece Arendt— remite a la necesidad de restaurar las libertades antiguas, es afín al reclamo por un gobierno limitado y no tiene nada de *revolucionario*, sino que puede rastrearse hasta la Carta Magna y los antiguos derechos feudales: la *Petition of Rights* de 1628, el *Habeas Corpus* de 1679 y la *Bill of Rights* de 1688. Allí se aprecia el afán de restauración mas no de revolución, que ambiciona un cambio radical en la forma de gobierno. La idea de *Revolución* a diferencia de la de *restauración*, contiene el elemento del nuevo origen, la discusión por la mejor forma de gobierno y el establecimiento de un nuevo sistema de poderes. En una palabra, la noción de Revolución no remite a la exención de los abusos o al control de los órganos de poder, circunstancia que remite a las libertades negativas (incluso el derecho a la representación para decidir sobre las cargas impositivas), sino a la libertad política y a la participación en los asuntos públicos (Arendt, 2006: 25, 141-145, 150-151). Somos conscientes de que la posición de Arendt ha suscitado controversias, pero para los propósitos de este análisis la tesis será, por el momento, asumida a-críticamente.

Entre las cualidades que la pensadora resalta en el suceso americano es que la guerra de la independencia, el proceso de liberación o rebelión —consustancial a una revolución, pero no su condición suficiente— no arrojó a los colonos a un *estado de*

3.- Hannah no discrimina entre las distintas revoluciones del continente americano y refiere la Revolución de los EE.UU. como “the American Revolution”.

4.- Para una indagación del análisis de Arendt de las dos Revoluciones, véase David Ingram, *Novus Ordo Saeclorum: The Trial of (Post) Modernity or the Tale of Two Revolutions*, en Larry May and Jerome Kohn (Ed.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Massachusetts. London, England, The MIT Press, 1997.

5.- Las trece colonias que se involucraron en la lucha por la Independencia fueron, por el norte: Massachusetts [Nueva Inglaterra], Connecticut, New Hampshire, Rhode Island; en el centro: New Jersey, New York, Delaware, Pensilvania; en el sur: Virginia, Maryland, Carolina del Norte, Carolina del Sur y Georgia.

naturaleza, para decirlo en palabras de Hobbes, sino que los encontró ya organizados en “sociedades políticas” (Arendt, 2006: 167) o “cuerpos políticos civiles” (158, 186). Tales asociaciones preliminares regulaban sus asuntos con relativa autonomía y -lo que resalta Arendt- recibieron la sanción de las Cartas Reales con posterioridad a su institución espontánea (no tutelado ni guiado por una autoridad superior); fueron súbditos ingleses por casi 200 años hasta su independencia, por lo que no estaban investidos de soberanía. Combinaban, entonces, libertad y no soberanía.

Clave en el pensamiento de Arendt es la expulsión de los conceptos de gobierno (*rule*), de dominación, y de mando/obediencia del terreno político. El sentido de lo político que a ella le interesa rescatar contiene los elementos de la igualdad, el autogobierno, de la participación activa en los asuntos públicos, y del consentimiento a las leyes, en detrimento de la obediencia irreflexiva (Ricoeur, 1991). Asimismo, eleva el poder plural como algo cualitativamente distinto de la fuerza y de la violencia (Arendt, 1970: 104-200). La pensadora busca en el paradigma griego antiguo y en las primeras instituciones políticas libres de la polis, la experiencia política originaria a la que debemos retornar siempre que indagemos el sentido de lo político, que late aún bajo capas sedimentadas de significación. El binomio mando y obediencia, la dominación y la violencia -discierne Arendt en *The Human Condition* (1958, 1998) y en *Was ist Politik?* (1993a)- no pertenecen estrictamente a la esencia de lo político. Para los antiguos griegos estos elementos que hoy con naturalidad endosamos a la esfera pública y política, hallaban en la esfera privada su lugar natural, porque en la casa y en las relaciones familiares reinaba la desigualdad. La polis, en cambio, reunía en el ágora a hombres libres e iguales. De allí que entre ellos, la dominación por la fuerza o la violencia o la dupla

mando y obediencia mudaban en aquiescencia, participación, persuasión, consentimiento. Para la experiencia política clásica, la figura del *primus inter pares* daba cuenta de la igualdad elemental de los que se unían y generaban número y poder para la consecución de la propuesta del dirigente (Arendt, 1998: 189). Éste último quedaba literalmente impotente, si no lograba que el resto de sus iguales se uniera a su empresa, cuyo éxito dependía del esfuerzo mancomunado. O sea, para el pensamiento clásico, la noción de praxis -acción- era ajena y hasta opuesta a la dupla mando-obediencia y gobernante-gobernados, en las que la desigualdad y la jerarquía van de suyo.

En *Was ist Politik?* (1993a), Arendt indaga el mundo político griego antiguo a través de textos poéticos y de narraciones épicas en busca de un sentido primordial, fundado en experiencias políticas originarias. Asimismo, recorre el pensamiento político de Platón y de Aristóteles, y encuentra allí un sentido derivado e ilegítimo de lo político. Verifica un desplazamiento del origen que instala la dupla mando/obediencia, el binomio gobernante/gobernados, enarbola la figura del experto en política (hoy diríamos, el tecnócrata), e introduce el elemento de la violencia, específicamente en el diálogo *El Político* (Platón, 1981: 296 c-e). Para la discípula de Heidegger, el pensamiento político presocrático volcado en experiencias, narraciones y palabra poética encierra el tesoro oculto que pulsa inclusive hoy, cada vez que pronunciamos la palabra *política*. A ese sentido volverá Arendt una y otra vez, para identificar una tradición *revolucionaria* jalonada por acontecimientos ejemplares históricamente emplazados: la polis griega, la *civitas* romana (Arendt, 1972: 139), las 48 secciones de la Comuna de París de 1871, las *elementary Republics* de Thomas

Jefferson⁶, los *Soviets* de 1905, la fallida Revolución húngara de 1956. Tales eventos de lo político nos ofrecen el criterio para apreciar y calibrar el valor de nuestras instituciones, el grado de libertad política que gozamos y la calidad del espacio público que habitamos (Arendt, 2006: 241-248).

En *On Revolution*, Arendt lee e interpreta la experiencia colonial y pre-colonial de los EE.UU. con sus propias categorías de pensamiento político, fraguadas sobre el carácter ejemplar de la polis griega y de la *civitas* romana. Pertrechada de los instrumentos teóricos antedichos, la autora halla en los orígenes de su patria adoptiva una riqueza política y una experiencia revolucionaria que no han sido debidamente enaltecidas. Animada con este espíritu, registra en estas “sociedades políticas” coloniales, en las “repúblicas elementales” de Thomas Jefferson y en el “*civil body politik*” de la fórmula del *Mayflower*, una réplica moderna de esas primeras instituciones políticas libres de las que somos herederos. En estas instituciones germinales de la República confederada palabras como violencia, jerarquía, dominación y soberanía eran foráneas. Aún así o, mejor aún, *precisamente* por eso, son cuerpos eminentemente *políticos*, entendiendo por tales, organizaciones esencialmente distintas de aquellas fundadas en vínculos

sanguíneos y *familiares*, o en lazos *sociales*. Al respecto, leemos en *On Revolution* (2006):

Estos cuerpos, estrictamente hablando, no eran concebidos como gobiernos; no implicaban gobierno y la división entre gobernados y gobernantes. [...] el pueblo así constituido pudo seguir siendo súbdito real del gobierno de Inglaterra por más de ciento cincuenta años. Estos nuevos cuerpos políticos eran verdaderamente ‘sociedades políticas’ y su gran importancia para el futuro yacía en la formación de un dominio [*realm*] político, investido de poder y con la prerrogativa de reclamar derechos, sin poseer soberanía, (p. 159).

La guerra por la independencia, la desvinculación de la Corona inglesa, a diferencia de lo que sucedería en Francia, no barrió los privilegios de los antiguos estamentos y órdenes, que -pertenecientes al antiguo régimen- constituían los patrones de una organización obsoleta; la emancipación lo fue respecto de la Corona inglesa, pero no se sintieron eximidos de sus propios pactos coloniales y Órdenes Fundamentales⁷, en las que yacía su organización. En primer lugar, la suerte de los colonos americanos estuvo predeterminada por su herencia no absolutista, le hacían frente a un

6.- Véase la carta de Thomas Jefferson a Samuel Kercheval del 12 de julio de 1816. Cf. *Thomas Jefferson, The Works of Thomas Jefferson, Federal Edition* (New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 12. Retrieved 8/4/2017 from the World Wide Web: <http://oll.libertyfund.org/titles/808>

7.- Connecticut, hoy uno de los cincuenta Estados de los Estados Unidos, fue una de las trece colonias, en origen dependientes del Reino Unido. La región, hoy llamada Connecticut, fue explorada en primer lugar por colonos holandeses, que establecieron puestos comerciales, pero los primeros asentamientos permanentes se debieron a los ingleses puritanos de Massachusetts, a partir de 1633. La colonia de Connecticut, desde su origen, gozó de gran autonomía política y fue, en consecuencia, la primera en poseer un Constitución escrita, llamada *Fundamental Orders*, o *First Orders* (Mandatos Fundamentales o Primeras Órdenes). Fue adoptada el 14 de enero de 1639 y proclama un principio de gobierno democrático basado en la voluntad del pueblo. Esta constitución colonial serviría de base para la redacción de la Constitución estadounidense, por esa razón se llama a Connecticut “El Estado de la Constitución” (“*The Constitution State*”). Para el documento de las Órdenes Fundamentales de Connecticut, véase Luis Grau, *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2011, cf. pp. 32-35. Para el texto original del Mandato Fundamental de Connecticut, véase: <http://oll.libertyfund.org/pages/1639-fundamental-orders-of-connecticut>

gobierno constitucional, la protección de los abusos potenciales de la monarquía les estaba garantizada por el hecho de que gozaban de “los derechos de los ingleses” (Burke, 1790, 1942)⁸. Es decir, el aspecto decisivamente *revolucionario* no fue el reclamo por un gobierno limitado y su Constitución –en consecuencia– no se basó en una enumeración de derechos. Si la Revolución de los EE.UU. hubiera sido solo esto, no habría sido más que un reclamo restaurador ante la voracidad impositiva de un Parlamento tiránico o la desmesura de Jorge III (Sheldon, 1993). El aspecto decisivo de la Revolución americana –enseña Arendt– es que la cuestión de la Revolución y fundación de un nuevo cuerpo político nunca tuvo su centro en la

enumeración de derechos; es decir, en la salvaguarda de las libertades civiles mediante garantías constitucionales. O sea, la posición de Arendt es que el aspecto crucial del proceso revolucionario en los EE.UU. no yace en la raíz liberal clásica, sino en la discusión por la mejor forma de gobierno o por la distribución más sabia de los poderes. Dicho de otro modo, la cuestión esencial fue el establecimiento de un nuevo sistema de poder o, en palabras de la pensadora, “la constitución de la libertad recién conquistada”. En consecuencia, la fuente clave fue el republicanismo clásico (Béjar, 2000). “*Constitutio Libertatis*” (Arendt, 2006: 132-170), es el subtítulo del IV capítulo de *On Revolution*, titulado “*Foundation I*”⁹.

8.- Nos referimos a la sentencia de Edmund Burke, que –contra la proclamación de la Revolución Francesa– impugna los derechos naturales inalienables del Hombre y reivindica los derechos históricamente emplazados y sancionados por la tradición. Edmund Burke sostiene que para teorizar o reflexionar sobre la dimensión política de los hombres basta con “constatar o reflejar lo que aparece, dejando de lado la función de penetrar tras las apariencias positivas, forzando su sentido, mediante la aplicación de principios no visibles, que son construcciones racionales”. El pensador irlandés define a la sociedad y a la historia según el modelo de la naturaleza, en el cual puede descubrirse cierta legalidad y constancia. Lo racional en el plano social e histórico es lo que se ha comprobado como constante e inalterado, aquello que ha resistido al transcurso del tiempo. Para Burke, en consecuencia, la racionalidad y naturaleza del orden social se encuentran en “ciertas constancias inalteradas por el paso del tiempo, es decir, en la tradición”. La tradición, entonces, es “el único principio legítimo del orden público”. Discute toda defensa de la libertad que tenga por fundamento ideas abstractas sobre el hombre, o que se base en la naturaleza humana y defiende la índole histórica y contingente de los principios. En este caso, “el carácter convencional (no natural) de todo derecho y la sola legitimación de estos como derechos históricos, como «herencia del pueblo inglés»”. Véase, *Burke y las concepciones conservadoras de la democracia*, Tomás Molán en *Crítica & Utopía, Latinoamericana de Ciencias Sociales*, número 1, Buenos Aires, septiembre, 1979. Se consultó la versión on line publicada por la Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red Clasco: www.bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/criticayutopia.htm Véanse especialmente pp. 1-3. Edmund Burke argumenta sobre los derechos de los ingleses, es decir, los derechos y libertades que se heredan por tradición en *Reflections on the French Revolution*. Véase, <http://oll.libertyfund.org/title/656> Especialmente, pp. 76-77, 81. En esta última leemos: “In the famous law of the 3rd of Charles I. called the Petition of Right, the parliament says to the king, «Your subjects have inherited this freedom», claiming their franchises, not on abstract principles as the «rights of men», but as the rights of Englishmen, and as patrimony derived from their forefathers”.

9.- La Constitución de los Estados Unidos fue redactada en la Convención Constitucional de Filadelfia, en 1787, ratificada en 1788 (The Federalist) y entró en vigencia en 1789. Es la Constitución de mayor antigüedad que se encuentra, aún hoy, vigente en el mundo. Sustituyó a los “Artículos de la Confederación y Unión Perpetua”, que eran los estatutos originales de los Estados Unidos, vigentes desde 1781. Inicialmente, la Constitución definitiva de los Estados Unidos contenía un Preámbulo y siete artículos, en los que se establece el sistema de distribución de poder, o el diseño de las instituciones, lo que Arendt denomina “*Constitutio Libertatis*”. Así, consigna los principios básicos en los que se fundamenta el gobierno federal de los Estados Unidos y los límites a lo que tal gobierno está sometido. La mayor objeción que se le hizo a la Constitución durante su proceso de ratificación fue la ausencia de una declaración de derechos fundamentales. Inmediatamente después de ser distribuido el texto, Alexander Hamilton publicó en los periódicos de New York un artículo con el título de “*The Federalist*”, bajo el seudónimo Publius. Allí se comprometía a resolver todas las inquietudes que suscitaba el texto de la Constitución. Para ello, recabó la ayuda de James Madison y de John Jay. Entre octubre de 1787 y agosto de 1788, los autores publicaron en dos periódicos de New York, setenta y siete artículos con el mismo título y bajo el mismo seudónimo. Éstos fueron publicados a fines de 1788 en dos volúmenes con el título “*The Federalist. A Collection of Essays written in favor of the new Constitution, as agreed upon by the Federal Convention, September 17, 1787*”. Los ensayos más famosos son el número 10, en el que Madison trata de cómo impedir la tiranía de la mayoría y la ventaja de un Estado grande sobre varios pequeños. En el 39, Madison describe el federalismo y en el 51 introduce la doctrina de los “checks and balances”. El 4 de marzo de 1789, el Congreso de los Estados Unidos aprobó doce enmiendas a la Constitución y el 25 de septiembre fueron enviadas a todos los estados para su ratificación. Finalmente, el 15 de diciembre de 1791 diez de ellas se convirtieron en el Bill of Rights, o Carta de derechos, de la Constitución de los Estados Unidos. Hasta ahora, la Constitución ha sido modificada con veintisiete enmiendas. Véase Luis Grau, *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para una historia de las Constituciones*, op. cit.; en especial pp. 86-98, 119-126.

Concepto decisivo para comprender la diferencia entre ambas Revoluciones es la noción de *pueblo* que emplearon, a ambos lados del Atlántico, los hombres de la Revolución. A los efectos de discriminar el uso del término, Arendt examina principalmente *El contrato social*. Repasemos sucintamente su interpretación. En los escritos de Jean-Jacques Rousseau, *pueblo* aparece como una entidad colectiva, indiferenciado y desorganizado; el vínculo dominante, por el que monopoliza la virtud cívica, es la piedad por el que sufre (Rousseau, 1762, 2003: 311-314). Se trata de una multitud no tocada por el vicio proveniente del lujo, el comercio, la vagancia y la ociosidad (222-225, 231-233, 235), cualidades ruinosas de quienes delegan la custodia de los asuntos públicos y la depositan en expertos. Dice Rousseau (313): “El hombre salvaje, carente de sabiduría y razón [...], se lo ve siempre entregarse imprudentemente al primer sentimiento de humanidad. En las revueltas, en las peleas callejeras, el populacho se reúne, el hombre prudente se aleja. Es la chusma, son las mujeres de *les Halles* quienes separan a los que combaten e impiden a la buena gente degollarse una a la otra”.

Le peuple roussoniano es el depositario de la principal virtud pública: la compasión, y se lo caracteriza como un ente moral. En términos no roussonianos sino marxistas, Rousseau conceptualiza el pueblo en clave clasista e identifica a los desposeídos, los oprimidos o los pobres con los virtuosos; asume la premisa de la bondad natural del hombre fuera de la sociedad e infiere, a partir de la desigualdad escandalosa de la que es testigo, la máxima de que la sociedad o las instituciones lo pervierten. Si bien tanto los revolucionarios franceses como los norteamericanos son coincidentes en la premisa de que el poder reside en el pueblo, *the people* y *le peuple* aluden a realidades distintas. Aludiendo al *pueblo* roussonianos, apunta la autora:

La imagen de Rousseau de una ‘multitud ... unida en un solo cuerpo’ y movida por una voluntad era una descripción exacta de lo que realmente eran, porque los urgía el reclamo por el pan, e implorar por pan siempre será manifestado en una sola voz. En la medida en que todos necesitamos pan, verdaderamente somos todos lo mismo [no iguales, sino homogéneamente lo mismo, como el *homo laborans*], y bien puede unirnos en un solo cuerpo. De ningún modo es una mera cuestión teórica el hecho de que el concepto francés de *le peuple* siempre ha tenido, desde su origen, la connotación de ‘un monstruo de muchas cabezas [*a multiheaded monster*]’, una masa que se mueve como un cuerpo y actúa como si estuviera poseído por una voluntad; y si esta noción se ha esparcido por los cuatro rincones de la tierra, no es por ninguna influencia de ideas abstractas, sino por su obvia verosimilitud bajo condiciones de pobreza abyecta. (Arendt, 2006: 82).

Cuando Arendt piensa en el *pueblo*, evoca la riqueza de la experiencia colonial americana. Alude siempre a un grupo de hombres organizado, que actúa en concierto y que no responde a patrones de conducta, asimilados u obedecidos. Cuando señala la sabiduría de los Padres Fundadores, no duda del arsenal teórico de Thomas Jefferson, James Madison, o John Adams (los tres más citados), pero lo que desea es poner de manifiesto la riqueza oculta de la experiencia colonial y revolucionaria americana, y tal riqueza se centra en las categorías de praxis y de poder plural o mancomunado. La categoría de *acción* en el pensamiento de Arendt reviste las cualidades del origen, del inicio sustraído de causas y antecedentes, imposible de ser explicado conforme a patrones de conducta. La acción, imposible de ejercer en aislamiento, siempre requiere de una pluralidad de hombres que actúa concertadamente y genera poder (Arendt,

1998: 199-201), inclusive persiguiendo cada uno de ellos sus intereses mezquinos.

La experiencia específicamente americana había enseñado a los hombres de la Revolución que la acción [...] solo puede ser cumplida por algún esfuerzo mancomunado, en el que la motivación de los solos individuos –por ejemplo, si son o no una ‘banda de indeseables’ [Arendt alude a la tripulación del *Mayflower*]- ya no cuenta, de manera que la homogeneidad de pasado y de origen [...] ya no es requerida. El esfuerzo conjunto iguala muy efectivamente tanto las diferencias del origen, como también las de calidad. (Arendt, 2006, 173).

The people alude, entonces, a una realidad actuante (“*a working reality*”) (167), el pueblo organizado, cuyo poder es ejercido conforme a leyes y limitado por ellas. Para los revolucionarios norteamericanos, *pueblo* nunca tuvo el sentido de una unión sagrada, ni de un todo colectivo guiado por una sola voluntad, ni de una entidad indivisa cohesionada por una sola opinión. Para Arendt, la Revolución francesa traicionó su promesa de emancipación y degeneró en una caricatura del mismo absolutismo, del que quiso abjurar. El peso del legado absolutista resultó en la ecuación entre libertad y la voluntad única y sin fisuras: la soberanía del pueblo. Ciertamente es que los americanos se auto-comprendieron como *pueblo*, pero con este término aludían principalmente a la pluralidad y a la diversidad.

La palabra ‘pueblo’ retenía para ellos el sentido de la diversidad, de la infinita variedad de una multitud cuya majestad reside en su misma pluralidad. Oponerse a la opinión pública, es decir, a la potencial unanimidad de todos era, en consecuencia, una de las muchas cosas sobre las que los hombres de la Revolución americana estaban completamente de acuerdo; sabían que

el dominio público en una República estaba constituido por el intercambio de opinión entre iguales, y que este dominio simplemente desaparecería en el mismo instante en que el intercambio se volviera superfluo si todos los iguales fueran de la misma opinión. (Arendt, 2006, 83).

La posición de Arendt es que los teóricos franceses siguieron a Rousseau y concibieron al pueblo como una ficción y un absoluto, la Nación (*la unión sagrada*), la voluntad general, o el pueblo soberano; fueron fieles a su herencia absolutista y trasladaron la soberanía y arbitrariedad temible del monarca al pueblo. En consecuencia, lo posicionaron por encima de toda autoridad y absuelto de todas las leyes. Su herencia absolutista les impidió concebir no solo un poder dividido y balanceado, sino dos fuentes independientes del poder, por un lado, y del derecho, por otro. El intento teórico de romper el círculo vicioso del poder instituyente y el poder instituido, o de un poder instituyente que no es capaz de proveer solidez y estabilidad, porque carece de la autoridad con el suficiente poder vinculante como para conferir sanción, se mantuvo dentro del marco conceptual heredado del absolutismo. Con las palabras de Arendt:

En términos teóricos, el problema de Rousseau se asemeja al círculo vicioso de Sieyès: aquellos que se reúnen para constituir un nuevo gobierno son, ellos mismos, inconstitucionales, esto es, no tienen autoridad para hacer lo que se propusieron lograr. El círculo vicioso en la legislación [está presente] cuando se instituye la ley del país o Constitución, la cual, en adelante, se supone que encarna la ‘ley superior’, de la que, en última instancia, todas las leyes derivan su autoridad. (Arendt, 2006: 176).

1.1. El poder y la autoridad

El poder irrestricto del que fue investido *le peuple*, o la Nación, a la que se la concibió –también– como sede de la autoridad, no pudo instituir nada duradero y estable, precisamente porque era defectivo en la capacidad de sancionar, refrendar, legitimar o respaldar, o sea: carecía de *autoridad*. En el caso de Francia, el poder instituyente fue infructuoso¹⁰. Experta en delimitar el alcance semántico de los términos, la diferencia esencial y el balance entre autoridad y poder, o entre derecho y praxis, es un valioso aporte de Hannah Arendt, desarrollado lo largo del capítulo V de *On Revolution* y en *What is Authority?* (1993b: 91-141). Presenta su posición remitiendo a dos fuentes, Cicerón y James Madison. En *De Re Publica*, el senador romano consigna las dos fuentes diferenciadas de poder y autoridad, mientras que el poder reside en el pueblo, la fuente de la autoridad yace en la institución del Senado, “*cum potestas in populo auctoritas in senatu est*”. El dinamismo de la acción, la potencia del cambio y de la renovación yacen en el pueblo, pero la autoridad es una institución, un documento, un precedente cuya prerrogativa no es la acción, sino el consejo, la admonición, o la exhortación por medio de una voz máximamente calificada para evaluar la constitucionalidad de una ley, de un fallo o de una decisión. A quien está investido de autoridad política no le compete el poder de la acción, sino la capacidad hermenéutica que ha de velar por la continuidad de los principios fundacionales que constituyen la “Ley fundamental”, su función es la

de custodiar la Constitución. Su tarea es imprescindible por cuanto ofrece seguridad, estabilidad y permanencia al cuerpo político, encauzando, resistiendo o demorando el empuje de la praxis y el poder mancomunado del pueblo. De allí que Arendt aluda a la *auctoritas* con la metáfora de Plutarco, como “el lastre de un barco” que “lo mantiene a flote y erguido” (Arendt, 1993b: 123). La sentencia de muerte de la Revolución en Francia fue la indistinción entre estos dos elementos –poder y autoridad– cuyas fuentes deben estar inexcusablemente diferenciadas. En este sentido, la Constitución de los EE.UU., más como arquitectura distributiva de poder que como mera enumeración de derechos, es un documento ejemplar. Los artífices del documento, enseña Arendt, se sintieron herederos de la sabiduría política romana y desplazaron la *auctoritas* del senado romano, cuya función era el consejo, a la rama judicial o al “Consejo de censores” (como en el caso de Pensilvania) o a las “Convenciones ocasionales o periódicas” (la propuesta de Jefferson para la Constitución de Virginia) o a la Corte Suprema de Justicia, cuya función no es el consejo, sino la interpretación (Hamilton, Madison, Jay, 2001: XLVII - L). Lo decisivo es que, en cualquier caso, la fuente de la *auctoritas* (del Derecho o de la ley) no debe coincidir con el origen del poder, que es el pueblo. En suma, se debe eludir el círculo vicioso (Arendt, 2006: 191-193).

En Roma, la función de la autoridad era política y consistía en dar consejo, mientras que en la república americana la función de la autori-

10.- El grado de conflicto e inestabilidad de los acontecimientos en Francia da cuenta no de la ausencia de poder instituyente –sostiene Arendt– sino de la falta de autoridad que diera sanción a los poderes instituidos. Las cuatro Constituciones (1791, 1793, 1795, 1799) que se sucedieron durante el convulsionado período revolucionario francés manifiestan la falta de solidez de las instituciones que producía la Revolución. En 1804, un senado-consulta proclamó el Primer Imperio y la extinción de la Primera República. Este suceso cerró el capítulo histórico de la Revolución francesa. (Michel Vovelle, *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 2000, cf. pp. 25-70).

dad es legal y consiste en la interpretación. La Corte Suprema deriva toda su autoridad de la Constitución como documento escrito, mientras que el Senado romano, los *patres* o padres de la república romana mantenían su autoridad porque representaban o -mejor dicho- reencarnaban a los ancestros, cuyo solo reclamo de autoridad en el cuerpo político era precisamente que lo habían fundado, que ellos eran los ‘padres fundadores’. (Arendt, 2006: 192-193).

La Revolución en Francia quedó presa del círculo vicioso o cuadrado de poder instituyente e instituido, o entre poder y autoridad, o entre praxis y derecho. Entendemos que Arendt pretende teorizar desde fuera de ese contexto, pues dentro de tal marco de referencias el problema es insoluble. Para ello deja a un lado la teoría y busca en la historia un acontecimiento a tal punto ejemplar, que pueda proveer un anclaje para su propia categoría de análisis: la praxis o acción. Evoca la experiencia colonial y revolucionaria americana e interpone su propia noción de praxis, con sus notas de *comienzo* y *origen*. Es decir, emplea una idea central de su pensamiento político para interpretar la experiencia de la fundación. Origen y comienzo no provienen del *yo quiero* de la voluntad soberana, sino que descansan en el poder plural que reclama muchos agentes, y en el valor del pacto, que sella

la combinación de múltiples voluntades mediante compromisos recíprocos. Tal origen, además, escapa a la previsión y el control de los contratantes, de modo tal que solo los observadores futuros podrán calificar dicha praxis mancomunada como *origen*. Estos atributos legitiman la praxis por sí misma (sin necesitar la invocación de una autoridad de orden superior para el caso de la “ley del país”) y –defiende Arendt– permitirían escapar del contexto del *círculo vicioso*, que tanto Sieyès como Rousseau detectaron pero no pudieron eludir. Aun subrayando la necesidad ineludible de la autoridad en política, Arendt no la ubica en *lo alto* –el derecho natural (o las verdades auto-evidentes), que para ser vinculante necesita de un autor y de un intérprete autorizado¹¹–, sino en los comienzos terrenales e históricos de una comunidad civil: el pacto y la recíproca prestación de promesas entre individuos libres e independientes.

Las Revoluciones del XVIII buscaron establecer un espacio público secular y pretendieron ser independientes de la sanción religiosa. Aun así, tuvieron la necesidad de recurrir –estratégicamente– a elementos pertenecientes a la esfera de la fe, pero los consideraron como asequibles al *lumen naturale*. La aporía de la fundación –*el círculo cuadrado en la teoría política*– fue resuelta por los teóricos y los revolucionarios del siglo XVIII de dos formas. En *El contrato social* (1762, trad. 2003)

11.- En los siglos XVII y XVIII la Ley Natural ocupó el lugar de la Divinidad. Este lugar, interpreta Arendt, “es el que había sido ocupado por el Dios hebreo, que era un legislador porque él fue el Hacedor [*Maker*] del universo, un lugar que más tarde ocupó Cristo, el representante visible y la encarnación de Dios sobre la Tierra, de quien luego, los vicarios de Cristo, los papas y obispos romanos como así también los reyes que los sucedieron, habían derivado su autoridad. Hasta que, finalmente, los rebeldes protestantes recurrieron a las leyes y alianzas hebreas y a la figura del mismo Cristo. Porque el problema con la Ley Natural fue, precisamente, que no tenía autor [...]. Para que fuera fuente de autoridad y pudiera sancionar la validez de las leyes hechas por el hombre, uno tenía que añadir a la «ley de la naturaleza», como hizo Jefferson: «y el Dios de la naturaleza». En este contexto, no es de gran relevancia si este Dios interpelaba a sus creaturas a través de la voz de la conciencia o los iluminaba a través de la luz natural de la razón, o a través de la revelación bíblica. Lo central de este asunto siempre ha sido que la Ley Natural en sí misma necesita de la sanción divina para ser vinculante para los hombres”. Véase, Arendt, *On Revolution*, op. cit.; cf. p. 182.

y en el *Manuscrito de Ginebra*, la primera versión de *El contrato social* (1755-1761, trad. 2004)¹², J. J. Rousseau recurrió al Legislador cuasi-divino. En la *Declaración de la Independencia*, Thomas Jefferson, John Adams y Benjamin Franklin aludieron a las Verdades auto-evidentes contenidas en las leyes, que se suponen automáticamente vinculantes. Ciertamente, Arendt admite la presencia de estos refuerzos teóricos en la *Declaración de la Independencia* americana¹³, o en los escritos de John Adams¹⁴; sin embargo, la autora pondera que fue “más sabiduría política que fervor religioso”, lo que condujo a los *Fundadores* a emplear un elemento coercitivo presente en la religión tradicional como garante último de moralidad pública y sujeción (Arendt, 2006: 175-178). Para ella, el acontecimiento de la fundación presente en las Revoluciones del siglo XVIII, en general, y en la de los EE.UU. en particular, contiene en sí mismo su propio principio.

Cualquiera haya sido la influencia del Puritanismo en el desarrollo del carácter americano, los fundadores de la República y los hombres de la Revolución pertenecían a la Edad de la

Ilustración; eran todos deístas, y su insistencia en una creencia en un ‘estado futuro’ no se correspondía (*was oddly out of tune*) con sus propias convicciones religiosas. Ciertamente no fue fervor religioso, sino temores estrictamente políticos sobre los enormes riesgos inherentes a la esfera secular de los asuntos humanos (*human affairs*), lo que los condujo a recurrir al único elemento de la religión tradicional cuya utilidad política como instrumento de gobierno estaba más allá de toda duda. (Arendt, 2006: 183).

2. EL MAYFLOWER COMO AGREEMENT O COMBINACIÓN DE PODERES

En términos políticos, la acción fundacional contiene en sí misma su propio *principium*, no necesita apelar a un *Legislador Inmortal* ni a las verdades evidentes contenidas en el Derecho Natural. La fundación descansa en el poder del pacto que sujeta y *combina* a muchos por medio de la prestación de promesas recíprocas y la firme determinación de

12.- Hemos consultado el estudio preliminar y la traducción de Vera Walksman de la primera versión de *El contrato social*, titulado *Ensayo sobre la forma de la República*, (*El manuscrito de Ginebra*). Véase, Vera Walksman, *El Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión de El contrato social*, en *Deus Mortalis*, número 3, 2004; pp. 519-547. J. J. Rousseau, *El contrato social. Ensayo sobre la forma de la República*, en *Deus Mortalis*, número 3, 2004; pp. 549-608.

13.- El texto de la Declaración de la Independencia señala: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. — That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, — That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness*”. Véase, Carl Lotus Becker, *The Declaration of Independence: A Study on the History of Political Ideas* (New York: Harcourt, Brace and Co., 1922). Retrieved 24/2/2017 from the World Wide Web: <http://oll.libertyfund.org/titles/1177>. Cf. pp. 8 y 9. Véase también: Luis Grau, *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para una historia de las constituciones*, op. cit.; cf. p. 100.

14.- Véase, por ejemplo, el borrador escrito por John Adams de la Constitución de Massachusetts, en <http://oll.libertyfund.org/title/592>. En especial p. 251. Allí se afirma que: “*Good morals being necessary to the preservation of civil society; and the knowledge and belief of the Being of God, His providential government of the world, and of a future state of rewards and punishment, being the only true foundation of morality [...]*”.

mantenerlas¹⁵. En *On Revolution*, leemos: “El principio que vio la luz [*came to light*] durante aquellos fatídicos días [de la Revolución americana] en que se sentaron los cimientos –no por la fuerza de un solo arquitecto, sino por el poder combinado de muchos– fue el principio interconectado de la promesa recíproca y de la mutua deliberación” (214). El *principium* que animó la iniciativa de William Bradford a bordo del Mayflower pudo haber sido la libertad o la igualdad; es decir, pudo haber actuado en el nombre de la libertad o de la igualdad. Sin embargo, tal principio rector de la praxis no fue operativo hasta tanto el resto de los peregrinos y de los “*strangers*” suscribieron el acuerdo (158)¹⁶. Hubo allí un “principiante” (Arendt, 1998: 177) que propuso un curso de acción para seguir y la aquiescencia activa de sus pares consistió en aceptar como propio ese principio inspirador. Así generaron poder y, juntos, concluyeron la empresa. Este es el origen presente en la fundación y la garantía de continuidad de los cuerpos políticos.

Claudia Hilb (2016) tiene el mérito de haber esclarecido el uso del término *principium* en Arendt, remitiéndolo a sus fuentes “montesquievina” y agustiniana. La autora rastrea la noción de *principium*, de importancia capital en el pensamiento de Arendt, para comprender la cuestión de la fundación y la legitimidad de los cuerpos políticos. Cierto es que en *The Human Condition*, la cuestión del principio es enfocado desde una óptica antropológica y alude al don de la libertad, en la medida en que las acciones de los hombres inauguran nuevas cadenas

o cursos de acción, insospechados e impredecibles; es decir, no cabalmente explicables conforme a la categoría de la causalidad (1978: 175-181, 245-247). En *On Revolution*, desplaza el término al terreno propiamente político, en el que el enfoque no será –forzosamente– antropológico, pues el dato incuestionable es la pluralidad humana (en lugar del hombre abstracto). Es decir, el enfoque es el político. Claudia Hilb distingue en Arendt entre *principio* como acción inaugural –*initium*– del uso “montesquievino” del término (Hilb, 2016: 60), cuyo fino análisis merece destacarse. Éste último designa “el principio de intelección de una forma política” (61), la energía semántica orientadora de la praxis o aquello que es “reconocido como la pauta última para juzgar los actos y omisiones de una comunidad” (62). Hilb ordena y sistematiza las reflexiones de Arendt en torno al principio de acción en los totalitarismos, cuya novedad exige prolongar la clasificación de Montesquieu. Los regímenes totalitarios se caracterizan por la soledad y la atomización de sus miembros; su esencia es el “terror” y su principio, obviamente defectivo, es la “ideología”, que extingue en los hombres la capacidad de la acción libre y la reemplaza por el comportamiento automatizado. Contrario a los regímenes totalitarios, existen órdenes políticos respetuosos de la pluralidad humana. En sus reflexiones en torno a las formas de comunidad basadas en la experiencia de la pluralidad humana, Arendt emplea el término en variados contextos. Por ejemplo, en la experiencia fundacional americana,

15.- Para una esclarecedora indagación de la noción “montesquievina” de la noción de principio en H. Arendt, véase Claudia Hilb, *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Leo Strauss y Claude Lefort*, Buenos Aires, FCE, 2016; pp. 57-88.

16.- La embarcación de nombre Mayflower llevaba 102 pasajeros. Entre los 41 cabezas de familia firmantes, algunos eran los Peregrinos, en busca de una nueva tierra en donde pudieran orar a Dios a su manera y practicar su religión con libertad. El resto de los pasajeros, a quienes los peregrinos llamaron “*the strangers*”, incluía aventureros, comerciantes, artesanos, trabajadores diestros en algún oficio y algunos jóvenes huérfanos.

identifica los principios de “la felicidad pública y de la promesa mutua”; en la Grecia clásica, destaca el “principio de la libertad”, que informaba la vida civil de los ciudadanos; en el mundo homérico (no menos que en los regímenes jerárquicos) son “el honor y la distinción” (66) los principios inspiradores de la praxis y los criterios con arreglo a los cuales se valoran los actos de esa comunidad. Pero si se trata de una sociedad comercial o productiva, fundada según los cánones del *homo faber* (Arendt, 1978: 144-167), su principio será la “utilidad”, mientras que si hablamos de un Estado del bienestar ligado al consumo y el entretenimiento, será “la felicidad del mayor número”, compatible con el *homo laborans* (126-135, 320-325). Así, en los ejemplos fundacionales atentos a la pluralidad humana –como el *Mayflower*- el iniciador o principiante imprime la propia ley de la praxis, que es también “inspiración para quienes se suman al comenzador en la primera empresa común”, (Hilb, 2016: 80). Este principio dicta la pauta de convivencia y de interacción de esa comunidad. Al respecto, sirvan también de ejemplos el principio de la *autoridad* en Roma y el principio de la *libertad pública* en EE.UU., ambos ligados a sus mitos y relatos fundacionales.

El sesgo agustiniano de *principium* alude a la acción inaugural directamente vinculada con el don de la libertad, que instituye un nuevo comienzo: “En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado [*startling unexpectedness*] es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes”, (Arendt, 1978: 177-178). En palabras de Hilb, la raíz agustiniana remite a “la noción de principio en el sentido de principio *instituyente*, que pone el énfasis en la acción como comienzo, y en el modo en que el principio inspira esa acción inaugural”, (Hilb, 2016: 73). Sin hombres no existirían nuevos comienzos ni acontecimientos no previstos y el

curso de la historia sería científicamente previsible. El alcance ontológico de esta noción presente en *De Civitate Dei*, asumida en clave antropológica en *The Human Condition* y desplazada por Arendt al terreno político en *On Revolution*, da cuenta de la acción fundacional despojada de toda sanción de una fuente trascendente. Íntimamente ligada a la praxis en su sentido inaugural, el *principium* consigna el carácter performativo de promesas y alianzas.

El poder mancomunado que se genera cuando muchos se comprometen a seguir un curso de acción, se instituye performativamente, sin la necesidad de la sanción de una autoridad extraña al ámbito público; es decir, una autoridad trans-mundana. Se trata de enunciados y proclamaciones que realizan o actualizan aquello verbalizado: *yo juro, nosotros nos comprometemos* o *nos combinamos* a nosotros mismos (“*We combine ourselves*”), son ejemplos de proposiciones performativas. En ellas el *dictum* y el *fiat* acaecen simultáneamente. Bajo condiciones modernas y ante la ausencia de una fuente trascendente de legitimidad, Hannah Arendt enaltece el fenómeno de la Revolución como institución de un orden que “no puede hallar su legitimidad por fuera de la propia capacidad humana de comenzar” (74). Las Revoluciones modernas descubren un nuevo absoluto que estaría inscripto “en el propio acto de comenzar algo”, (Arendt, 2006: 210). Según la lectura de Claudia Hilb, este nuevo absoluto que concede legitimidad reside en el mismo acto de comenzar, que “se autoriza a sí mismo”, (Hilb, 2016: 75). El principio *in statu nascendi* designa tanto el inicio mismo, la pauta de la praxis del principiante, pero también “la pluralidad de la vida en común”, es decir, la acción y el esfuerzo mancomunado de los que acompañan al líder y consiguen, juntos, llevar a término la empresa o realizar el proyecto (83). Esta comprensión conjuga ambos sentidos –el montesquievino y el agustiniano- porque el

principio inaugural (el nuevo absoluto) que “inspira la acción instituyente”, podría resistir el paso del tiempo y persistir como “ley de la acción” de una comunidad humana. En este sentido, el *Mayflower Compact* constituiría el caso ejemplar, cuyo principio persistió en el tiempo e inspiró tanto la experiencia colonial como revolucionaria en los EE.UU.

El *Covenant* se constituyó en el precedente remoto al que aludieron quienes, buscando una autoridad que sancionara su acción, redactaban y diseñaban sus estatutos o Constituciones, fundándolas en la “veneración” aludida en el XLIX de Madison: “esa veneración que el tiempo presta a todas las cosas y sin la cual (...) los gobiernos (...) nunca poseerían la estabilidad necesaria”, (Hamilton, Madison, Jay, 2001: 219). ¿Podían prever los redactores de las regulaciones, ordenanzas y disposiciones -las Órdenes Fundamentales de Connecticut- de 1639, que su Constitución establecería el precedente que sería invocado por los delegados de los estados para la redacción de la Constitución de los Estados Unidos en 1787? ¿Podían anticipar los cuarenta y un cabeza de familia firmantes del Pacto del *Mayflower* que tal documento firmado a bordo, el 11 de noviembre de 1620, constituiría el precedente ejemplar de los siguientes pactos coloniales? A este carácter imponderable e imprevisible de la praxis alude Arendt cuando habla de la “ilimitación” o la “elasticidad” de la acción (Arendt, 1998: 190-191).

En palabras de Hannah 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”, (Arendt, 2006: 188). John Adams, por su parte, también dio testimonio de la riqueza contenida en la experiencia colonial norteamericana, en un escrito publicado en 1774 en el *Boston Gazette*. Allí, escribe bajo el seudónimo *Novanglus*, que significa *nuevo inglés*, una serie de ensayos previos al conflicto armado con Inglaterra. En este contexto, reconoce su lugar en una tradición, cuyo origen se remonta a “los ancestros”. Estos fueron *fundadores*, aunque no tenían títulos de propiedad -“ni carta, ni patente”- sobre esas tierras, ni derivaban su autoridad de la Metrópoli.

Los primeros habitantes de Plymouth eran ‘nuestros ancestros’ en estricto sentido. No tenían carta ni patente de la tierra de la que tomaron posesión; y no derivaban su autoridad para instituir su gobierno, ni del Parlamento ni de la Corona ingleses. Buscaron la tierra de los indios e instituyeron un gobierno por sí mismos [...]; continuaron ejerciendo todos los poderes de gobierno, legislativo, ejecutivo y judicial, teniendo por fundamento un contrato original entre individuos independientes. (<http://oll.libertyfund.org/title/2102>. Véase p. 78).

El paradigma americano, enseña Arendt, provee un ejemplo de pacto que es capaz de evadir la herencia del pasado absolutista; establecer fuentes diversas para el poder y el Derecho; y, romper el círculo vicioso (o cuadrado, para Rousseau) en el que quedan atrapadas las revoluciones del XVIII. Se trata, sostenemos, de un ejemplo de la concepción puritana de pacto¹⁷. Analicemos, brevemente, las

17.- Los peregrinos habían vivido un tiempo en la ciudad de Leiden, en la actual Holanda. Un pacto espiritual los vinculaba directamente con Dios y los constituía como una pequeña iglesia en el exilio. Este tipo de acuerdo entre sectarios religiosos y exiliados políticos tuvo su réplica como pacto secular y piedra angular de todo gobierno. En la nota 58 del capítulo IV de *On Revolution*, titulado *Foundation I: Constitutio Libertatis*, Arendt provee un ejemplo de la noción puritana de pacto. Se trata de un sermón del pastor John Winthrop, escrito a bordo del *Arabella*, durante la travesía hacia América: “*Thus stands the cause between God and us, we are entered into Covenant with him for this work, we have taken out a Commission, the Lord hath given us leave to draw our own Articles, we have professed to enterprise these actions upon these and these ends, we have hereupon besought him of favor and blessing: Now if the Lord shall please to hear us, and bring us in peace to the place we desire, then hath he ratified this Covenant and sealed our Commission*”. Cf. Arendt, *On Revolution*, op. cit.; p. 295.

reflexiones de Arendt sobre el tema del pacto. En *On Revolution*, Hannah Arendt indica dos tipos de pacto, que la tradición de la teoría política diferenció inicialmente y que, luego, fueron vistos como aspectos de un mismo pacto. Para el pacto de asociación, Arendt emplea la fórmula *contrato mutuo* (“*mutual contract*”) y para el de sujeción o traslación, la de *contrato social* (“*the so-called social contract*”) (Arendt, 2006: 165, 169-170). El primero contiene *in nuce* tanto el principio republicano, como el federal (en el caso de los Estados Unidos); se basa en la mutualidad de las promesas. El segundo, involucra el principio de dominio absoluto; requiere la cesión de la propia fuerza y derechos. El primero reúne y vincula a los hombres, otrora aislados e impotentes, en una estructura superior de poder, sobre la base de la alianza (Recordemos que cuando Arendt dice *pacto* piensa en la *societas*

romana y en la capacidad de incluir nuevos *foedus* –nuevos socios– al grupo siempre expansivo de los aliados de Roma). El segundo deja a los hombres tan impotentes y aislados como antes del pacto, porque entregan, no su poder sino su fuerza y sus derechos que son monopolizados por otro, el cual, porque sigue siendo un individuo aislado, aunque pueda monopolizar la fuerza de muchos y disponer de medios de violencia, sigue siendo –en los términos de Arendt– impotente¹⁸. Para la autora el poder es siempre una entidad plural que se desvanece tan pronto como los hombres asociados dejan de actuar juntos: “de allí que unir, combinar y asociar son los medios por los que el poder se mantiene en existencia”, (Arendt, 2006: 174). Asimismo, la segunda noción de pacto contiene el principio de la Nación (“*the national principle*”), conforme al cual debe haber un representante de la Nación

18.- Creemos que el ensayo de Václav Havel de 1978, *The Power of the Powerless*, describe la energía operativa, o la capacidad del poder, como praxis mancomunada exactamente como lo hace Arendt en términos más teóricos. Havel denomina “*living in truth*” (como lo opuesto “*living a lie*”), lo que Arendt entiende como la fuerza de la opinión. Ambos coinciden en que el poder se genera cuando muchos acompañan la iniciativa de uno. Esta capacidad, sea o no fructuosa eventualmente, puede provocar un vuelco intempestivo en una estructura de poder gubernamental opresivo, en apariencia imposible de modificar. En el mencionado ensayo, el dramaturgo devenido último presidente de la antigua Checoslovaquia y el primero de la República Checa, examina el fenómeno del disenso y lo entiende como “un espectro que se cierne sobre Europa del Este”. En términos similares a los de Arendt, describe a los disidentes como aquellos que poseen “iniciativas independientes” y se hallan fuera del marco del “poder del *establishment*”. Se interroga sobre la posibilidad de que estos “puedan realmente cambiar algo”. En tal contexto inquiera la naturaleza del poder (“*the potential*”) de estos impotentes (“*powerless*”). Al igual que Arendt, examina el poder de la ideología (la lógica de una idea) para edificar una serie lógicamente inexpugnable de proposiciones, que terminan siendo un sucedáneo de la realidad (el relato). La ideología, así, se presenta como una “fachada” que inmuniza contra la verdadera experiencia y repele el poder inquisidor del pensamiento: “La ideología es una forma engañosa de relacionarse con el mundo. Ofrece a los seres humanos una ilusión de identidad, de dignidad y de moralidad [...]. Como repositorio de algo supra-personal y objetivo, habilita a las personas a engañar a sus conciencias y ocultar su verdadera posición y su modus vivendi infame, tanto del mundo como de sí mismos. [...] Es un velo tras el cual los seres humanos pueden ocultar su propia existencia caída, su trivialización y su adaptación al status quo. [...] La primera función excusatoria de la ideología, por lo tanto, es la de proveer a la personas [...] la ilusión de que el sistema está en armonía con el orden humano y con el orden del universo”. El disidente –prosigue Havel– quiebra esa fachada y expone la mentira: “no ha cometido una ofensa simple, individual y aislada en su propia unicidad, sino algo incompatiblemente más serio. [...] Él ha hecho pedazos el mundo de apariencias, el pilar fundamental del sistema. Él ha trastornado la estructura de poder desgarrando lo que lo mantenía cohesionado. Ha demostrado que vivir una mentira es vivir una mentira. Ha quebrado la fachada del sistema y ha expuesto el fundamento real y perverso [base] de su poder. Él ha dicho que el emperador está desnudo. Y porque el emperador está, de hecho, desnudo, algo extremadamente peligroso ha acontecido: por su acción [el disidente] ha interpelado al mundo. Ha habilitado a todos a espiar tras la cortina. Le ha mostrado a todos que es posible vivir en la verdad, y por lo tanto, todo el que pone un pie fuera de la línea, lo niega en sus principios y lo amenaza en su totalidad [al sistema]”. Cf. Václav Havel, *The Power of the Powerless*. Se consultó la versión on line del ensayo: <https://s3.amazonaws.com/Rand.../powerless.pdf> Véanse en especial las pp. 1-2, 7, 18-19.

considerada como entidad colectiva, en la que el gobernante incorpora la voluntad de todos los ciudadanos nativos (*"the nationals"*) (171).

Para comprender la posición de Arendt es conveniente compararla con la de Rousseau. El paralelo con el autor de *El Contrato social* no es inmediato y es necesario hacer aclaraciones. Si el segundo pacto remite a Hobbes, que reúne los dos pactos en uno y el mismo, por el que se crea un pueblo en el instante en que cada uno cede sus derechos y su fuerza a cambio de protección, el primero remite, en apariencia, a Rousseau (si bien el segundo le es afín porque contiene el principio nacional y aglutinante de las múltiples voluntades). Si lo interpretamos a la luz del contrato roussoniano, el *mutual contract* consigna la institución del cuerpo político, que por la unión de una multitud de individuos inconexos, surge una entidad colectiva, con vida y voluntad propia -el soberano- al que los individuos pactantes ceden su vida ("la vida es un don condicional del Estado"), su persona y sus bienes, precisamente para recuperarlos legítimamente, legitimar la propiedad y tener derecho a protección (Rousseau, 2003: 78)¹⁹. El aspecto de la tesis de Rousseau que Arendt no comparte es la fusión de los individuos en el todo de un "cuerpo

sobrenatural", inflamado de "una irresistible y supra-humana voluntad general", (Arendt, 2006: 50), que la pensadora identifica, erróneamente, con un estado de ánimo (*"a state of mind"*)²⁰. Para Arendt una masa imbuida de una sola voluntad jamás actuará conforme a principios inspiradores, opiniones razonadas y juicios sensatos (148). Estos no mueven a las masas, sino que orientan la praxis de agentes que -eventualmente- se unirán y se organizarán en torno a una opinión calificada. Lo que mueve a las masas, como si se tratara de un solo cuerpo inflamado de una sola voluntad, son los sentimientos y las pasiones, que uniformizan a punto tal que pueden ser capitalizados por un solo hombre (el hombre fuerte), que se arroga a sí mismo ser el único representante de esa voluntad. Lo decisivo es que de esta única fuente, la voluntad general, no pueden provenir ambos, el poder y la autoridad (el Derecho). Al distinguir la fuente del poder y la sede de la autoridad, Hannah Arendt atribuye la primera al pueblo, mientras que a la segunda la sitúa en un documento o una institución. El primero permite el cambio y la renovación, la segunda otorga estabilidad y tutela. El error de los revolucionarios franceses -enseña Arendt- fue unificar en la voluntad general, o en la unión sagrada de la Nación, la fuente de la que

19.- Que los ciudadanos cedan sus vidas condicionalmente no deja claro cuál es y cómo se determina esa condición, deja irresuelta la cuestión de la protección de las vidas de los individuos y de sus libertades cuando la así llamada voluntad general es monopolizada por un solo individuo que se arroga a sí mismo las decisiones soberanas (el "despotismo arbitrario" de la carta al Marqués de Mirabeau). Esta es la preocupación de Arendt. En rigor, creemos que ha de entenderse así: que todos nos protegemos en vez de tener que protegernos cada uno por sí mismo contra cada uno de los otros (la cuestión digna de reflexión, insistimos, es la naturaleza de ese todos). A propósito de los temores de Arendt, véase el artículo de Nelly Arenas, Chávez. El mito de la comunidad total, donde la autora analiza los discursos del líder venezolano, quien pretende monopolizar las voluntades de los ciudadanos unificándolas en una sola voluntad, la del pueblo soberano, encarnada en su persona. El artilugio para lograr esta unidad es la identificación de un enemigo externo real o imaginario, cuya eliminación es el cometido que aglutina a las voluntades y opiniones. Cf. Nelly Arenas, Chávez. El mito de la comunidad total, en *Perfiles Latinoamericanos* 30, julio-diciembre, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2007, pp. 153 - 184. Especialmente pp. 155-156, 160-165.

20.- En el segundo capítulo de *On Revolution*, llamado *The Social Question*, en cambio, Arendt dice que: "la Voluntad es cierta articulación automática del interés [the Will is some sort of automatic articulation of the interest]". Cf. *idem*, p. 68.

ambos emanan. En este contexto, alude Arendt a la voluntad general como un sentimiento o un estado de ánimo enardecido y generalizado, inestable, lábil y fácilmente utilizable para fines políticos.

El aspecto *organicista* de la tesis de Rousseau por el cual se entiende el cuerpo político a imagen y semejanza de un hombre empírico, eclipsa a la multitud real; la voluntad *de todos* y al pueblo entendido como *los muchos* organizados. En el pacto roussoniano los individuos contratan consigo mismos (anulan sus intereses privados, previendo que los demás harán lo mismo) y, por así decirlo, el éxito del contrato yace en la fusión de cada uno en la entidad colectiva y en la concomitante seguridad de que el soberano “no tiene necesidad de ofrecer garantías a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar [...] a nadie en particular”, (Rousseau, 2003: 58); y “la ley [no] puede ser injusta, puesto que nadie es injusto respecto de sí mismo” (82).

El pacto preconizado por Arendt descansa en la premisa de la permanencia del individuo *qua* individuo y en la cualidad no *poiética* sino práctica del resultante: un espacio público-político organizado que contiene a los muchos y variados, los cuales actuando juntos son capaces de generar el suficiente poder instituyente y fundador de un cuerpo político, aunque sean “*an undesirable lot*”, como reza la fórmula del *Mayflower Compact*. O sea, lo decisivo es que pacten y que honren la palabra empeñada, no que sean la encarnación de la virtud patriótica.

El pacto del *Mayflower* es, en opinión de Hannah Arendt, el pacto en estado ejemplar. Su elevación a la categoría de ejemplo señala precisamente que no es un patrón para copiar, sino un ejemplo inspirador, es decir, un caso particular o un referente que puede iluminar la calidad de las instituciones. La

pensadora evade el momento normativo evitando teorizar en abstracto o con un esquema de pacto universalmente válido y aplicable, y manteniéndose en el nivel de los hechos históricos comprobables. En este marco, enaltece la riqueza de la experiencia colonial norteamericana y el “tesoro revolucionario perdido”, uno de cuyos *casos* son las “repúblicas elementales” de Jefferson, o los “cuerpos políticos civiles”, previos a la Independencia. El caso del *Mayflower*, asevera Arendt, es paradigmático, porque aunque se trata de una experiencia no solo pre-revolucionaria, sino incluso pre-colonial, es un hecho documentado de la historia, un ejemplo de pacto fundacional y de asociación que no se pierde en la niebla del pasado mítico, ni responde a las ideas y reflexiones de la teoría política.

3. LA REVOLUCIÓN Y EL PODER DEL PACTO

El aspecto fundamental del pacto de *Mayflower* yace en la sorprendente potencia de las promesas prestadas, en presencia del prójimo, poniendo a Dios como testigo y con independencia de la sanción religiosa: “el acto de prestar promesas mutuas es realizado, por definición, ‘en presencia del prójimo’; en principio, es independiente de sanción religiosa”, (Arendt, 2006: 158-162). La recíproca prestación de promesas, que surten en el plano interpersonal el mismo efecto que las alianzas en el plano fundacional y político, son islas de predictibilidad, en el “océano de inseguridad” que es el futuro (Arendt, 1998: 244).

Pactos y promesas vinculan y obligan incluso a un grupo de dudosa reputación, los reclutados en Londres, quienes pactaron antes de desembarcar en Cape Cod (actualmente Massachusetts), o porque el mal tiempo les impedía hacerlo en la

jurisdicción de la Compañía de Virginia, de la que dependían, o porque la banda de indeseables (*the strangers*) amenazaba con actuar sin el coto de la ley. *El desierto inexplorado* de las costas americanas y “la temeraria capacidad de iniciativa de unos hombres sin ley” son presentados en paralelo (Arendt, 2006: 158). La temible amenaza de la acción sin restricciones es sinónimo del *state of nature*, y el temor ante el *desierto inexplorado* es el temor de hombres civilizados.

Sin embargo, agrega Arendt, este temor iba acompañado, en la mente de los contratantes, por una férrea confianza en su propio poder, garantizado y confirmado por nadie (auto-legitimante), pero tampoco basado en medios violentos. Poder, es decir, la capacidad de instituir (no la voluntad de hacer algo), emerge de la combinación de muchos en un cuerpo político civil, mantenido solamente mediante las promesas mutuas, libres y sinceras, proferidas en la presencia de Dios y del prójimo²¹. Tal “combinación” o alianza era lo suficientemente vigorosa como para constituir un cuerpo e instituir todas las leyes e instrumentos de gobierno. Además, este acontecimiento fundacional (y documento constitucional germinal) devino rápidamente un precedente al que se remitieron los subsiguientes pactos coloniales. Los colonos que emigraron de

Massachusetts a Connecticut diseñaron sus propias Órdenes Fundamentales con autonomía en 1639, menos de 20 años después del *Mayflower Compact*. La Carta real que sancionó dichas órdenes en 1662 fue adoptada en 1776, virtualmente sin cambios como “*the Civil Constitution of this State under the sole authority of the people thereof, independent of any King and Prince whatever*”, (Arendt, 2006: 167).²² Es interesante señalar que el documento antedicho se describe a sí mismo internamente, por así decirlo, como una *combinación* o una *confederación*, aunque con justicia podría ser –también– llamada *convenio* o *pacto*. Al igual que el *Pilgrim Code of Law*²³, que declaró la organización de gobierno y la estructura legal de la primera colonia antes de recibir la sanción de la Carta real, la Orden Fundamental de Connecticut indica muy especialmente los juramentos para quienes ocupan cargos públicos como parte esencial del acuerdo, circunstancia que resta importancia a otros juramentos para establecer gobiernos²⁴. En el año 1662, como dijimos, el rey firmó una nueva Carta para las colonias combinadas de Connecticut y New Heaven, que básicamente ratificaba su sistema político. En 1776 el pueblo de Connecticut adoptó esta misma Carta como su nueva Constitución estatal, habiendo eliminado toda referencia al rey.

21.- Para el texto del Mayflower Compact, véase Luis Grau, Historia del constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones, op. cit.; p. 31.

22.- Arendt transcribe un fragmento de la Constitución del Estado de Connecticut de 1776. El texto hace referencia, también, a la Carta Real expedida por Carlos II, que fue adoptada por los colonos y que ratificaba su organización. Este detalle no es mencionado por Arendt. El párrafo completo reza: “Paragraph 1. Be it enacted and declared by the Governor, the Council and the House of Representatives, in General Court assembled. That the ancient form of Civil Government, contained in the Charter from Charles de Second, King of England, and adopted by the People of this State, shall be and remain the Civil Constitution of this State, under the sole authority of the People thereof, independent of any King or Prince whatever. And that this Republic is, and shall forever be and remain, a free, sovereign and independent State, by the Name of the State of Connecticut”. Cf. James Brown Scott, The United States of America. A Study in International Organization, The Lawbook Exchange, Ltd., Union, New Jersey, 2002, cf. p. 38.

23.- Cf. <http://oll.libertyfund.org/titles/lutz-colonial-origins-of-the-american-constitution-a-documentary-history>.

24.- Para las Fundamental Orders de Connecticut, véase <http://oll.libertyfund.org/pages/1639-fundamental-orders-of-connecticut>.

Puesto que los pactos coloniales no contenían originariamente ninguna referencia a ningún rey, fue como si la Revolución reactivara y liberara el poder del pacto y la acción constituyente, tal como se habían puesto de manifiesto en los primeros días de la colonización. Así, por ejemplo, el documento de la Declaración de la independencia establece que “nosotros, los representantes de los Estados Unidos de América [...], expresando al Juez supremo del mundo la rectitud de nuestras intenciones, en el nombre y por la autoridad del buen pueblo de estas colonias publicamos y declaramos solemnemente: que estas colonias son [...] estados libres e independientes”. Como respaldo de dicha proclama se enuncia el compromiso recíproco de los representantes (o sea, la combinación): “[...] confiando plenamente en la protección de la Divina Providencia, comprometemos mutuamente nuestras vidas, nuestras fortunas y nuestro sagrado honor”, (Grau, 2011: 101).

Al respecto, David Ingram presenta la aporía del círculo cuadrado fundacional preguntando cómo resolver la tensión entre el momento performativo/descriptivo y el momento filosófico/normativo (el debería [“*ought*”] y el es [“*is*”]) en relación con la *Declaración de la Independencia*. Es decir, se interroga por la cuestión de la legitimidad pre-constitucional. El primero –*ought*– designa el aspecto normativo, el segundo –*is*– el aspecto descriptivo y performativo. Según su lectura, el lado performativo –“*We hold these truths to be self-evident*” y “*we mutually pledge to each other our Lives, our Fortunes and our sacred Honor*”, no está en tensión con el aspecto “filosófico normativo”, designado en la prescripción: “*all men are created equal [...] endowed by their Creator with certain unalienable Rights*” (las convicciones que tenemos por vinculantes no solo para nosotros, sino también para el porvenir).

Según Ingram, el efecto retórico de la declaración estaba asegurado “por el solo acto performativo”, y que lo que “en verdad legitimó esa declaración fue la recreación [*reenactment*] de los contratos [...] que habían sido hechos por los colonos desde el *Mayflower Compact*, y la reafirmación [*reassertion*] de la clase de derechos que típicamente contienen tales acuerdos”. Para Ingram, las condiciones que determinan y constriñen los actos políticos “parcialmente derivan su fuerza de esos mismos actos”. Los acuerdos concertados y las leyes que los ciudadanos –eventualmente– se darán a sí mismos “interpretan al tiempo que constituyen” los presupuestos morales subyacentes al acto de legislar (Larry May and Jerome Kohn, 1997: 234 y 238). Es decir, Ingram tiene una posición menos radical que la de Hilb. Conforme a su interpretación, Arendt resolvería la aporía de la circularidad supuestamente viciosa entre poder instituyente e instituido apelando a la “circularidad hermenéutica” (224 y 238), según la cual toda tradición constitucional determina su propia y subsecuente re-interpretación. En esta línea, incluso el *Mayflower Covenant* se insertaría en una tradición pactista pues los puritanos apelaron a las alianzas vetero-testamentarias en busca de ejemplos y precedentes. Ciertamente Arendt no niega este dato histórico incontestable, pero afirma que la Revolución constituyó un *Novus Ordo Seclorum* inclusive retrotrayéndose a la fórmula de esos peregrinos, que buscaban una nueva Sion. Se trata de un hiato, una suspensión del tiempo entre el pasado y el futuro, que interrumpe el curso de una tradición e instituye un nuevo cuerpo político o “un nuevo comienzo”.

Lo que ocurrió en la América colonial previo a la Revolución (...) fue, teoréticamente hablando, que la acción había conducido a la formación de poder y que el poder se mantuvo en existencia por los medios recientemente descubiertos de la promesa y del pacto (*promise and covenant*).

La fuerza de este poder, generado por la acción y mantenido por las promesas, pasó a primer plano cuando, para sorpresa de todos los poderes, las colonias, o sea, los municipios y las provincias, los condados y las ciudades, a pesar de sus numerosas diferencias, ganaron la guerra contra Inglaterra. (Arendt, 2006: 167).

En el fragmento antedicho, encontramos la posición de Hannah Arendt respecto de la cuestión de la búsqueda de un nuevo absoluto que tomara el lugar de la soberanía, entendida como fuente unificada de autoridad y de poder, tal como la autora interpreta el pensamiento de Rousseau y de los revolucionarios franceses. *Absoluta*, absuelta de toda restricción, era una cualidad entendida a imagen y semejanza de la omnipotencia divina e instauraba en la Tierra un origen divino tanto del poder como de las leyes, o el Derecho. El -así llamado- derecho divino de los príncipes, establecía una fuente unificada que hacía legítimo el poder y vinculante al derecho. Sin embargo, la soberanía de los reyes absolutos no es autoridad y, en los términos de la teoría política, entiende Arendt, “no fueron sucesores, sino usurpadores”, (Arendt, 2006: 151). Se trata de un poder absoluto (*legibus soluta*) en la tierra, de donde procedían con legitimidad tanto la *dynamis*²⁵ de la acción (la temible ilimitación de la praxis), como el derecho o las leyes, que demarcan el campo y proveen las reglas de juego de la misma acción; lo constituyente y lo constituido: el círculo cuadrado. Para Arendt, la fórmula roussoniana, que quedó atrapada en el marco conceptual del que quería abdicar, ha dado sobradas muestras de

peligrosidad, y su ilegitimidad radica —repetimos— en que cuando los monarcas absolutos *se calzaron los zapatos pontificios*, en términos políticos, “no fueron sucesores, sino usurpadores”. En el siglo XVIII, “la Nación” —la unión sagrada— “se calzó los zapatos del príncipe”, pretendiendo heredar sus prerrogativas, y demandó sujeción como si se tratara de una Iglesia respecto de una comunidad de creyentes (Arendt, 2006: 146).

La fórmula, que intenta dar cuenta del instante fundacional, identifica en una sola entidad (la Nación en sentido orgánico, el pueblo transido por una voluntad compacta, el “cuerpo sobrenatural”) el origen de la praxis conjunta (el poder) y la fuente del derecho (50). Precisamente a causa del aspecto sombrío y precipitado de la acción, poder y derecho, praxis política y ley, requieren —hemos dichos— sedes diferenciadas. En los términos de Madison, precisamente porque se trata *de hombres y no de ángeles*, es inadmisibles la acción sin el coto de la acción, siendo las fronteras de la acción la organización suministrada por los pactos, el derecho, las constituciones, los estatutos, los precedentes, y todo lo instituido, en general.

REFLEXIONES FINALES

En el *Mayflower Compact* halla la pensadora un asidero histórico que justifica sus nociones de praxis, poder y fundación. La aporía de la fundación, es decir, la pregunta por la procedencia de la autoridad

25.- Arendt enseña la procedencia etimológica de *die Macht* (el poder). Su carácter potencialidad proviene de *mögen* y *möglich* (y no de *machen*), precisamente porque no tiene la misma entidad cuantificable ni almacenable que los instrumentos de violencia, sino que depende enteramente del hecho de que muchos se reúnan, generen poder para embarcarse en un emprendimiento o para cambiar un estado de cosas indeseado (o sea, es constitutivamente potencial). Lo efímero y huidizo de la praxis es una cualidad que el poder hereda y que pone de manifiesto en que este desaparece en el momento en que esos mismos hombres se desvinculan. Cf. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., pp. 200-201.

que hace legítimos los poderes instituidos, es la cuestión que Arendt quiere responder por fuera del marco conceptual de los teóricos modernos. Ese “nuevo absoluto”, es el origen, la capacidad de inicio, que yace en la misma praxis y que Arendt halla en el tesoro de la experiencia fundacional americana. Los primeros colonos norteamericanos, agraciados por la contingencia histórica de su carácter de exiliados, es decir, porque eran calvinistas que huían de la persecución religiosa de Holanda y de Inglaterra, se sintieron exonerados de toda obediencia a las Coronas cuyas tierras abandonaban. Por esa razón, su poder de pactar y de instituir, no solo para ellos, sino también para las generaciones futuras, no necesitó recurrir a ninguna autoridad por fuera de su capacidad de *combinarse a sí mismos* por medio de promesas *libres y sinceras*.

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 solo a los ahora contratantes, sino que es virtualmente extensible a las generaciones futuras. Por esa razón, encuentra Arendt en la capacidad de sellar pactos una facultad que erige mundo, suministrando durabilidad y estabilidad en una medida humana. La medida *humana* de tal durabilidad yace en una solidez relativa, no solo porque las promesas pueden no ser sostenibles a perpetuidad, sino porque el embate de las nuevas generaciones que ingresan al mundo de lo público trae consigo gestos inusitados de praxis y nuevos reclamos. Porque traen renovación, vulneran y amenazan la estabilidad del mundo. En suma, mundo o espacio público es toda la esfera de lo instituido, que emerge de acuerdos y convenios.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H.** (1958, 1998). *The Human Condition*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Arendt, H.** (1963, 2006). *On Revolution*, New York, Penguin Books.
- Arendt, H.** (1972). *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H.** (1993a). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, München. Zürich, Pieper.
- Arendt, H.** (1954, 1993b). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Penguin Books.
- Adams, J.** (1763). *The Revolutionary Writings. Selected and with a Foreword by C. Bradley Thompson*, (2000), Indianapolis, Liberty Fund. <http://oll.libertyfund.org/titles/592>
- Arenas, N.** (2007). "Chávez. El mito de la comunidad total, en *Perfiles Latinoamericanos* 30 (2007), julio-diciembre, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Béjar, H.** (2000). *El corazón de la República: avatares de la virtud política*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Brown Scott, J.** (2002). *The United States of America. A Study in International Organization*, New Jersey, The Lawbook Exchange, Ltd.
- Burke, E.** (1790, 1942). *Textos políticos*, México, FCE.
- Burke, E.** (1790). *Reflections on the French Revolution*. <http://oll.libertyfund.org/title/65>
- Grau, L.** (2011). *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- Hamilton, Madison, J.** (2001). *El Federalista*, México, FCE.
- Havel, V.** (1985). *The Power of the Powerless. Citizens against the Stage in Central Eastern Europe*, London, Routledge.
- Hilb, C.** (2016). *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*, Buenos Aires, FCE.

Ingram, D. “*Novus Ordo Saeclorum*: The Trial of (Post) Modernity or the Tale of Two Revolutions”, en **May Larry and Jerome Kohn** (Ed.) (1997). *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, Massachusetts. London, England, The MIT Press; 221-250.

Maitland, F. W. (2003). “Moral Personality and Legal Personality”, en *State, Trust and Corporation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Manent, P. (1990). *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé.

Molán, T. (1979). “Burke y las concepciones conservadoras de la democracia”, en *Crítica & Utopía, Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Buenos Aires.

Platón (1981). *El político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio Gonzalez Lazo. (2da Ed.) Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Ricoeur, P. (1991). “Pouvoir et violence,” en *Lectures 1 - Autour du politique*. Paris, Seuil; pp. 20-42.

Rousseau, J. J. [trad. 2003]. *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada.

Sheldon, G. W. (1993). *The Political Philosophy of Thomas Jefferson*, Baltimore, Maryland, John Hopkins University Press.

Vovelle, M. (2000). *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica.

Walksman, V. (2004). “El Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión de *El contrato social*”, en *Deus Mortalis*, 3.

Wellmer, A. (1998). “Hannah Arendt: On Revolution”, en Villa, Dana, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (2000), Cambridge & London, Cambridge University Press.