



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n189.118193>

EL FUNDAMENTO AN-ÁRQUICO DE LA POLÍTICA EN HANNAH ARENDT



THE AN-ARCHIC FOUNDATION OF POLITICS IN HANNAH ARENDT

ÓSCAR GRACIA LANDAETA*

Universidad Privada Boliviana - Cochabamba - Bolivia

ANDRÉS LAGUNA TAPIA**

Universidad Privada Boliviana - Cochabamba - Bolivia

HERNÁN NARANJO MEJÍA***

Universidad Privada Boliviana - Cochabamba - Bolivia

Cómo citar este artículo:

MLA: Gracia Landaeta, Oscar, Andrés Laguna Tapia y Hernán Naranjo Mejía “El fundamento an-árquico de la política en Hannah Arendt.” *Ideas y Valores* 74.189 (2025): 115-136.

APA: Gracia Landaeta, O., Laguna Tapia, A., y Naranjo Mejía, H. (2025). El fundamento an-árquico de la política en Hannah Arendt. *Ideas y Valores*, 74(189), 115-136.

CHICAGO: Oscar Gracia Landaeta, Andrés Laguna Tapia y Hernán Naranjo Mejía, “El fundamento an-árquico de la política en Hannah Arendt.” *Ideas y Valores* 74, 189 (2025): 115-136.

* oscargracia@upb.edu / ORCID: 0000-0003-0945-2022.

** andreslaguna@upb.edu / ORCID: 0000-0002-9327-868X.

*** hnanranjo@upb.edu / ORCID: 0009-0005-9819-8418.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo valora el juego de influencias desde el cual la reflexión política de Hannah Arendt adquiere una impronta *an-árquica* y *post-fundacionalista* en el sentido en que Schürmann y Marchart definen estos términos. Para ello, se plantea que no solamente la indudable huella heideggeriana sobre Arendt sino también la experiencia judía de la autora y su correlativa crítica a la “nación” y al nacionalismo, permiten entender la formación de los conceptos centrales de su obra. El postulado central es que el sentido general de esta puede entenderse como un intento sistemático de comprender la política al margen de fundamentos o principios ordenadores últimos. En este sentido, se ponderan las improntas que el trasfondo hermenéutico-fenomenológico, la condición judía y la experiencia de los totalitarismos dejaron en el pensamiento arendtiano y en el modo en que la pensadora alemana despliega su consideración de las cuestiones que ella define como políticas.

Palabras clave: H. Arendt, M. Heidegger, anarquía, postfundacionalismo, nación.

ABSTRACT

The article evaluates the interplay of influences through which Hannah Arendt's political thought acquires an anarchic and post-foundational imprint, in the sense defined by Schürmann and Marchart. To this end, it is argued that not only the undeniable Heideggerian legacy in Arendt's work, but also her Jewish experience and the corresponding critique of the “nation” and nationalism, are key to understanding the formation of the central concepts of her thought. The central thesis is that the general orientation of Arendt's work can be interpreted as a systematic attempt to understand politics outside the framework of ultimate foundations or ordering principles. In this regard, the article assesses the impact that the hermeneutic-phenomenological background, Arendt's Jewish condition, and the experience of totalitarianism had on her thinking and on the way in which the German philosopher articulates her understanding of issues she defines as political.

Keywords: H. Arendt, M. Heidegger, anarchy, nation, post-foundationalism.

Introducción

El presente texto valora la forma en que el marco de pensamiento post-metafísico y deconstructivo que Hannah Arendt hereda (al menos parcialmente) de Martin Heidegger, define en ella un impulso de reflexión que podría categorizarse como *an-árquico* (Schürmann) o *post-fundacionalista* (Marchart). En tal consideración, el artículo postula que dicha influencia se halla importantemente mediada por la biografía de Arendt, de modo que el desmontaje del esquema “fundacionalista” desarrollado en sus análisis adquiere un sentido original dependiente tanto de su experiencia como judía como de sus estudios sobre el totalitarismo.

En este sentido, se identifica la existencia de un hilo de lectura que se desenvuelve a lo largo de la reflexión de Arendt y en el que tanto la influencia de distintas ideas heideggerianas, como la perspectiva judía y la experiencia del totalitarismo de la autora se hacen visibles conjuntamente: se trata de su análisis crítico en torno a la nación y al nacionalismo. A partir de esta premisa, las siguientes páginas ponen en primer plano dicha hebra de reflexión para visibilizar tanto el origen como el sentido de algunas de las dimensiones centrales del perfil *an-árquico* de la comprensión arendtiana, ponderando justamente la forma en que estas tres condicionantes de su pensamiento la llevan a escapar de cualquier fundamentación de la política en un principio rector sustantivo.

En concordancia con lo ya expuesto, el texto se divide en cuatro apartados principales. El primero establece, a partir de las ideas tanto de Reiner Schürmann como de Oliver Marchart, el marco teórico mínimo desde el cual entender el lugar privilegiado de las ideas de Heidegger en el giro *an-árquico* del pensamiento político contemporáneo, señalando a la par algunos puntos importantes de coincidencia existentes entre el trabajo del maestro alemán y la teoría política de Arendt. El segundo subtítulo se concentra en considerar la forma en que la crítica arendtiana del sionismo y de la centralidad de la “nación” como fundamento de los procesos políticos modernos define el surgimiento, por contraposición, de una idea básica de la *pluralidad* y la diversidad política.

El tercer acápite, haciendo una previa consideración de las variaciones teóricas en el desarrollo del trabajo de Arendt, pondera la fuerza puntual que el movimiento deconstructivo y el empuje post-metafísico tiene en obras de los años 1950 como *The Human Condition* (1958) y *¿Qué es la política?* (1956-1959) y en la configuración de nociones como *espacio-entre*, *libertad*, *principio* o *acción*. Finalmente, el cuarto subtítulo revisa la forma en que la carga acumulada de ideas críticas respecto de la nación (segundo apartado), adjunta al nuevo marco categorial desarrollado por la autora (tercer apartado), permite el despliegue de una

visión post-fundacionalista más desarrollada en los análisis planteados por Arendt para estudiar las revoluciones modernas.

La sección final de conclusiones, antes que hacer una síntesis de las ideas construidas, pondera algunas perspectivas obtenidas y resalta la forma en la que el proceso del pensamiento arendtiano va definiendo, como contracara de su crítica al fundamento “nación”, una concepción de la política plural y del espacio mundano desprovista de los esquemas fundacionalistas tradicionales.

El fundamento anárquico de la praxis: una perspectiva ontológica entre Heidegger y Arendt

En su libro de 1987 dedicado a analizar el efecto disruptivo de la obra de Martín Heidegger en la forma tradicional de comprender la relación entre pensamiento (*theoría*) y acción (*praxis*), Reiner Schürmann postuló el llamado “principio de anarquía”. Con dicha noción, que se probaría influyente para la reflexión filosófico-política posterior, el autor trataba de expresar la circunstancia de que la tendencia metafísica a fundamentar el pensar y el actuar en “principios” haya llegado a su agotamiento en la época contemporánea (6). Según Schürmann, sería “en la constelación epocal del siglo xx cuando la antigua procesión y legitimación de la *praxis* a partir de la *theoría* llega a su agotamiento” implicando, por lo tanto, que “la acción se revele anárquica” (4).

De tal forma, “anarquía” vendría a ser la condición propia de una nueva posibilidad de representación de la *praxis* que se deriva de dos constataciones fundamentales. Por un lado, que el “esquema primero” que la filosofía práctica (o política) había tomado tradicionalmente de la “filosofía primera” fue la referencia a un *arché*. Por otra parte, que en la época presente dicho esquema pueda y en varios casos haya sido dejado de lado (Schürmann 5). Si bien es verdad que, en la historia del pensamiento político previo a este punto de inflexión *an-árquico*, el “fundamento” teórico había variado (la ciudad ideal, el reino celestial, la felicidad del mayor número, etc.), lo que se mantuvo constante era el hecho de que “el *arché* [funcionaba] en relación a la acción como la substancia funciona en relación con sus accidentes, impartiendo sentido y finalidad” (5). Por ello, la disolución de tal regla en cierto momento del pensar sobre la acción se hallaría posicionada “tanto al interior como más allá del acabamiento de la metafísica, exhibiendo así la línea de límite de ese acabamiento mismo” (Schürmann 6).

Tales intuiciones hacen parte de un vector de reflexión que está en plena sintonía con lo que, posteriormente, Oliver Marchart ha llamado “pensamiento político post-fundacional”. Para explicar tal concepto, Marchart refiere que el término fundacionalismo resulta apropiado “para definir [...] aquellas teorías que asumen que la sociedad y/o la política se halla fundamentada en principios (1) innegables e inmunes

a revisión y (2) localizados fuera de la sociedad y la política” (11). En tal registro, por *post-fundacionalismo* se entendería la “constante interrogación de las figuras metafísicas del fundamento, tales como ‘totalidad’, ‘universalidad’, ‘esencia’ y ‘suelo’” (2). Sin embargo, Marchart es claro al señalar que el cuestionamiento de un fundamento último para la política no se da en la lógica binaria de la negación *tout court* de toda fundamentación, sino más bien en la tarea de repensar el carácter contingente de los fundamentos siempre particulares (14).

Ambos autores asignan, dentro de sus respectivos circuitos de reflexión, un peso decisivo a la obra heideggeriana en el giro anárquico o post-fundacional del pensamiento político contemporáneo y, en ambos casos, valoran la profundidad ontológica del trabajo del maestro alemán. En este sentido, en relación con algunas de las consideraciones sobre el “ser-posible” [*Möglichsein*] del *Dasein* inscritas en *Ser y tiempo*, Schürmann escribe que “al retener lo ‘potencial’ y lo ‘posible’ como las marcas decisivas de la autenticidad, es claro que la existencia auténtica no contiene una estructura teleológica. Por encima del ‘arché’ y del ‘telos’ se emplaza la an-arquía y la a-teleocracia” (16). Esta falta de un “por qué” arraigada en el ser del *Dasein* impulsa a Schürmann a hablar de una dimensión esencial de “anarquía ontológica” implícita en la existencia humana (10). En la misma línea, Marchart indica, por su parte, que “lo que se prefigura en el argumento heideggeriano es una forma positiva de libertad (*libertad para*), cuya condición misma es la ‘negatividad’, ‘el vacío’ o la ausencia de suelo en la que se basa” (22).

Esta representación heideggeriana de lo que podría llamarse “espontaneidad” en la existencia humana recuerda ciertamente la consideración hecha por Arendt de la capacidad iniciática del hombre que se hace manifiesta en la acción política y que se halla cifrada en las nociones de natalidad e *initium*. Como la propia autora indica en *The Human Condition*,

el nuevo inicio inherente al nacimiento puede hacerse sentir en el mundo solo porque los recién llegados poseen la capacidad de comenzar algo nuevo, esto es, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción y, por lo tanto, de natalidad está implícito en todas las actividades humanas. (9)

En efecto, el concepto heideggeriano de ser-posible y la noción arendtiana de “natalidad” ya han sido relacionados por varios autores.¹ Por ejemplo, Elisabeth Young-Bruehl propone que la deuda fundamental de Arendt respecto de su antiguo maestro se da en relación con el nivel

1 En líneas generales, dentro de la incontable bibliografía escrita acerca de los distintos grados y maneras de la influencia de Heidegger sobre Arendt pueden citarse los importantes trabajos de Young-Bruehl, Taminiaux, Villa, Forti, Benhabib, Di Pego y Pageau.

más profundo de la interrogación en torno al carácter esencialmente temporal del *Dasein*, del que brotan precisamente ambas de las nociones planteadas (114). En este mismo sentido, Pegeau ha postulado que tanto la *natalidad* arendtiana como el *ser-para-la-muerte* heideggeriano son dos polos dentro de un mismo proyecto de interpretación del ser de la temporalidad humana (126-127).

Profundizando en esta conexión específica entre los dos pensadores, debe entenderse que uno de los sentidos constantes del trabajo fenomenológico heideggeriano se centra en depurar la interpretación del ser del *Dasein* de lo que podría considerarse una tendencia a su distorsión objetivante, es decir, a su confusión con el modo de ser de las “cosas”. Se trata, en tal sentido, de distinguir el modo adecuado de comprender las dimensiones ontológicas propias del ser-humano de aquellas otras que resultan más bien apropiadas para pensar el ser de los entes que tienen la condición del *estar-ahí*:

El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad [...] Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario [...] En cambio, la posibilidad entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica *positiva* del *Dasein*. (Heidegger 165)

De manera sencilla, lo que se postula es que el *Dasein* es un poder-ser al que, en cada caso, lo demarca lo que *no-es*, sus posibilidades abandonadas o su nihilidad. En esta reconsideración existencial de lo positivo y lo negativo se expresa, a su vez, la manera en que el *Dasein* padece su libertad, pues “la libertad solo es en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras” (Heidegger 304). En este sentido, Arendt encuentra en el concepto de natalidad un recurso parecido al que su maestro descubre en la anticipación de la muerte como fundamento de la libertad, esto es, una condición en la que se hace visible la nota ontológica propia de un ser marcado por una espontaneidad y una libertad carentes de determinación fundamental. Por ello, lo “natal” y lo “espontáneo”, como elementos políticos clave dentro del marco del pensamiento arendtiano, constituyen derivaciones de una reflexión ontológica con un importante sello “an-árquico”.²

2 En adelante se cifrará en esta palabra la calificación del pensamiento arendtiano como demostrativo de los dos impulsos que hasta aquí se han puesto en primer plano: el anárquico y el post-fundacionalista.

En relación con esto, Dana Villa ha señalado tres puntos de coincidencia centrales entre las dimensiones ontológicas y fenomenológicas de las reflexiones de Heidegger y Arendt acerca de la libertad y la acción. En primera instancia, Heidegger habría definido la perspectiva política arendtiana en el doble sentido de impulsar en ella el cuestionamiento de la prioridad de la “voluntad” (*Will*) y el énfasis en la finitud, la contingencia y la mundanidad como aspectos estructurales de la libertad humana. En segundo lugar, la concepción heideggeriana de la existencia como “develamiento” proporcionaría a Arendt un marco postmetafísico para considerar la *vita activa*. Dicho marco, en su sentido más esencial, se alejaría de conceptos como los de “naturaleza” o “finalidad” para referirse a lo humano. Finalmente, la descripción hecha por Heidegger de la libertad no soberana del “ahí”³ prefiguraría la visión arendtiana de la trascendencia que resulta peculiar a la acción política y a la libertad performativa que se ejerce con *los otros* (136).

Este giro que impulsa al pensamiento político y a la reflexión sobre la acción a alejarse de la consideración del *telos* como criterio rector de la *praxis* contiene como correlato decisivo una invitación similar a desplazar la “posición metafísica fundamental” de la época moderna, aquella que reduce la libertad a un fundamento previo en la voluntad y en las distintas facetas del “sujeto” (Villa 192). Las notas fundamentales de tal proyecto filosófico deconstructivo resuenan importantemente en el modo en que Arendt define la acción humana en los años 1950:

Actuar significa tomar la iniciativa, comenzar (como la palabra griega *archein*, “empezar”, “liderar” y, eventualmente “gobernar” indica), poner algo en movimiento [...] Porque son *initium*, recién llegados e iniciadores por virtud del nacimiento, los hombres toman iniciativa, están movidos a la acción. (1998 177)

La idea de una libertad no reducida ni a su principio (*arché*) ni a su finalidad (*telos*), tal como se dispone en el concepto de acción humana (y en su trasposición colectiva: la “pluralidad”) es solo una de las determinantes que componen la representación de la política en el trabajo de Arendt. La otra se asienta sobre la idea del “mundo” como escenario y espacio de develamiento plural. Los siguientes apartados de este trabajo quisieran explorar la forma en que este sentido de espacialidad mundana va adquiriendo un perfil post-fundacionalista propio en la autora a partir de su multifacética crítica al nacionalismo y a la nación.

3 En relación con el existente *Ser-ahí* del *Dasein*.

La diversidad y la nación. El impulso post-fundacionalista en la obra temprana de Arendt

El concepto de “mundo”,⁴ formulado en varios de los escritos tempranos de Heidegger, ha sido indudablemente central para la comprensión política de Arendt. Sin embargo, la apropiación interpretativa desarrollada por la autora ha tenido siempre un sello específico derivado de su proyecto personal de reflexión. A pesar de que, como Villa indique, la pensadora capte desde muy pronto que el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo permite “un punto inicial fructífero para la investigación fenomenológica del reino político” (120),⁵ su lectura nunca carece de una perspectiva crítica importante:

Arendt le reconoce a Heidegger una contribución clave para la teoría política en su noción de mundo. Asimismo, valora su concepto de ser-con-los-otros. Sin embargo, tal como fueron formuladas por su maestro, estas categorías son defectivas a la hora de teorizar sobre el fenómeno político. Si bien Heidegger articuló un lenguaje sin precedentes para el filósofo que teoriza sobre el ámbito político, en el mismo intento frustró esa posibilidad pertrechado de los viejos prejuicios del filósofo hacia la política. (Goyenechea 7)

Esta última es una perspectiva crítica que Arendt explicita cuando señala que es posible entrever “en los análisis de Heidegger sobre la vida cotidiana”, en los que el espacio público esconde la realidad y la manifestación de la verdad, “la vieja hostilidad del filósofo hacia *la polis*” (1994 432-433). En este sentido, es importante entender que la posición de la autora en favor de una resignificación de la política toma solo una parte de su signo an-árquico de la filosofía heideggeriana. La otra dimensión clave deriva más bien de su propia experiencia histórica como judía en el siglo xx y de los compromisos teóricos que surgen progresivamente de ella. De manera puntual, se intenta valorar aquí el modo en que su crítica a la nación y al nacionalismo define, en buena medida, la fuerza de un impulso post-fundacionalista forjado al calor de la lucha coyuntural contra los “principios” organizadores de la acción política.

Resulta claro que el desarrollo conceptual más profundo de las nociones de *pluralidad* o *espacio-entre* (mismas que en Arendt remiten

4 Se trata de la conceptualización del *mundo* como espacio fenoménico de aparición y comparecencia compartida con *los otros*. La idea del “con” [*Mit*] implícita en la noción “*mundo-con*” [*Mitwelt*] (cf. Heidegger 144) es expresiva de esta tematización del escenario mundano que puede encontrarse desde muy temprano en el pensamiento heideggeriano.

5 En este mismo sentido, Neus Campillo escribe que “es la característica existencial del Da-Sein como ser-en-el-mundo lo que posibilita pensar el mundo político” (88).

de manera directa al ejercicio deconstructivo que caracteriza el giro anárquico del pensamiento político contemporáneo) pertenecen a los años 1950 y se condensan tanto en *The Human Condition* como en los fragmentos de *¿Qué es la política?* Sin embargo, ya en línea con su crítica al sionismo, desplegada principalmente en los años 1940, se puede entrever una convicción cuestionadora de los fundamentos rectores del despliegue de lo político. Por ejemplo, en el marco de un ensayo publicado en 1948, la autora reprocha las tendencias homogeneizadoras del nacionalismo sionista en la vida social judía en los siguientes términos:

La unanimidad de opinión es un fenómeno ominoso, característico de nuestra época de masas. Destruye la vida social y la vida personal, que se basa en el hecho de que somos diferentes por naturaleza y convicción. Sostener diferentes opiniones y estar conscientes de que otra gente piensa diferente nos protege de las certezas “divinas” que detienen toda discusión y reducen las relaciones sociales a aquellas que son propias de un hormiguero. (Arendt 2007 391)

Ronald Beiner ha desarrollado un análisis puntual de la forma en que las ideas de Arendt sobre el nacionalismo y el Estado-nación se desarrollan en concordancia con su crítica a la ideología sionista. Según el autor, los puntos problemáticos del sionismo para la autora estriban en que se haga del origen judío “el fundamento del reclamo de estatalidad” y de la nacionalidad compartida “el pivote del universo político entero” (45). En tal sentido, la pensadora alemana parece advertir desde temprano en su pensamiento la contradicción entre una política plural y la tendencia a anclar la comunidad en un recurso ideal, homogéneo y trascendental como la “nación”. Así, en la línea de esta crítica, Arendt acusa al sionismo de promover un nacionalismo de “inspiración alemana” que sostiene “que la nación es un cuerpo orgánico, el producto del inevitable crecimiento natural de cualidades inherentes” y que explica a los pueblos “no en términos de organizaciones políticas sino en cuanto a personalidades biológicas sobrehumanas” (Arendt 2007 367).

Resulta claro que, cuando en este momento de su obra, la autora opone la figura de lo “orgánico” al carácter de la “organización política”, lo hace, como Canovan (22-23) ha notado, pensando “la política” en una clave republicana de inspiración revolucionaria-francesa. En este sentido, una idea todavía rudimentaria de la libertad individual, la diversidad y el debate como bases de la política se va definiendo como contrapunto a una forma de subjetivación colectiva que pone a la nación como el fundamento supremo de los grupos humanos. Esta todavía difusa oposición entre nación y política, que es originalmente fraguada en los “escritos judíos” durante los años 1940, adquiere una complejidad mucho más rica en el marco de las reflexiones de *The Origins of Totalitarianism*. En

dichas páginas, la antinomia previa se plantea como una tensión entre los factores de la “nación” y el “Estado” que culmina, desde el punto de vista histórico, en lo que la autora llama “la conquista del Estado por la nación”, una idea que, de hecho, Arendt absorbe de otro pensador de la época, J. T. Delos, cuyo libro, *Le problème de civilisation. La Nation* (1944), la pensadora alemana reseñó en 1946 (Arendt 2005 255-60).

En su interpretación, la autora adopta de su contemporáneo francés la idea general de la “nación” como un fenómeno natural y pre-político y la representación del “Estado” como un desarrollo político, legal y ciudadano (Arendt 2005 257). La forma en que se halla descrito el punto dinámico de esta tensión en el marco concreto de *The Origins of Totalitarianism* puede leerse en la siguiente descripción:

El conflicto secreto entre el Estado y la nación salió a la luz en el momento mismo del nacimiento del Estado-nación, cuando la Revolución francesa combinó la declaración de los derechos del hombre con la demanda por la soberanía nacional. Los mismos derechos esenciales eran al mismo tiempo expresados como la herencia inalienable de todos los seres humanos y como la herencia concreta de naciones específicas, la misma nación era a la vez declarada como sujeta a leyes y soberana, esto es, ligada a ninguna ley universal y reconociendo nada superior a sí misma. (Arendt 230)

Lo que en esta reflexión se anuncia, de tal manera, es la tensión entre un principio (de inspiración revolucionario-francesa) de apertura política basado en los “derechos del hombre” y un principio de clausura de la comunidad anclado en el *fundamento* excluyente de “la nación”. Tal problematicidad esencial probará ser clave para la comprensión arendtiana posterior del ámbito político como un *espacio-entre* de aperturidad desligado de un principio o *arché* final. Así, el enfoque crítico acerca del rasgo excluyente de una estatalidad fundada sobre el criterio de la nacionalidad se irá desenvolviendo en la forma de una crítica filosófica a la idea de la soberanía nacional como fundamento directriz de la comunidad política:

La conquista del Estado por la nación comenzó con la declaración de la soberanía de la nación. Este fue el primer paso en la transformación del Estado en instrumento de la nación, que ha terminado finalmente en esas formas totalitarias de nacionalismo en que todas las leyes e instituciones legales del Estado como tales son interpretadas como medio para el bienestar de la nación. Es bastante errada, por lo tanto, la visión de que la deificación del Estado es el mal de nuestro tiempo. Es la nación la que ha usurpado el lugar tradicional de Dios y de la religión. (Arendt 2005 258)

Por ello, a pesar de que los modelos republicanos hayan podido reemplazar al absolutismo como forma de gobierno, lo que no pudieron

transformar fue la lógica de una organización política sujeta al amparo de un principio rector final. Para Arendt se anuncia, en estos términos, una relativa continuidad entre las estructuras del Estado absolutista y del Estado-nación democrático: “la soberanía de la nación se perfiló sobre el modelo de la soberanía del individuo [...] El Estado conquistado por la nación se convirtió en el individuo supremo ante el que todos los demás individuos tenían que inclinarse” (2005 258).

Ahora bien, a pesar de que en el marco de su obra temprana Arendt oponga a este principio “nacionalista” el orden legal y republicano del “Estado”, su visión sobre la inviabilidad del Estado-nación como tal depende también de una crítica frontal a la formulación original de “los derechos del hombre” como techo de la organización democrático-republicana. Esto se hace claro en el trasfondo de su famosa idea acerca del “derecho a tener derechos”, donde resulta claro que un problema irresoluble se deriva del establecimiento mismo de un fundamento trascendente para la comunidad política. A pesar de que Arendt afirme que “la Declaración de Derechos del Hombre, al final del siglo XVIII, fue un punto de cambio en la historia”, ya que significaba que, en adelante, “el Hombre —y no los mandamientos de Dios o las costumbres de la historia— sería la fuente de la Ley” (1962 290), la pensadora no deja de notar en la forma de dicho esquema la falencia arquitectónica central del Estado-nación.

Con una notable tonalidad post-fundacionalista, la autora cuestiona, en relación con el discurso revolucionario francés, la validez del ideal de “lo humano” como base para el despliegue de una ingeniería de derechos centrada en el individuo. Arendt indica, así, que “el Hombre mismo era tanto la fuente como la meta última” de la proclamación revolucionaria (1962 291), añadiendo que “la paradoja implícita, desde un inicio, en la declaración de los derechos humanos inalienables fue que postuló un ser humano tan ‘abstracto’ que parecía no existir en ningún lado” (291). Con tal advertencia, lo que Arendt trata de hacer es dirigir la atención hacia el *origen político* no codificable de la comunidad de derechos. Y es con base en tal idea de *politicidad* no derivativa (al menos no de una instancia previa) que se abre la posibilidad de repensar el derecho de cada ser humano “a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada” donde pueda “vivir en un marco en el que es juzgado por sus acciones y opiniones” (296-297).

La incorporación de dicha perspectiva en el marco de la inspección crítica del Estado-nación implica una interpelación a la tendencia excluyente del principio de nacionalidad que tiene como correlato el reconocimiento de una apertura esencial en el centro mismo del espacio comunitario, indicando, paradójicamente, que es esa *apertura* la que funge como su único núcleo unitario. Según la autora, tal idea

resultaba indescifrable en su momento para el horizonte categorial del siglo XVIII, ya que este presuponía “que los derechos derivaban inmediatamente de la *naturaleza del hombre*, sin importan si tal naturaleza era visualizada en términos de ley natural o de un ser creado a la imagen de Dios” (1962 297, énfasis agregado). Dicha perspectiva posicionaba una representación del ser humano como esencia individual y trascendente, vulnerando completamente la condición de la “pluralidad humana” (298). Es esta última la que, para Arendt, constituye, en su actualización política activa, el *fundamento no fundamentado* de cualquier comunidad o derecho. Como Cristina Sánchez señala, “frente a una concepción iusnaturalista de los derechos humanos, para Arendt, no hay derechos si no hay comunidad política o, en otras palabras, los derechos no tienen como fuente la naturaleza humana, si no la pertenencia a una comunidad” (229 n. 28).

La idea de “comunidad” que así queda perfilada desde la crítica al principio nacional posee el carácter an-árquico propio del *espacio-entre* que, en lo posterior, definirá la idea de la política característica de la autora. En tal sentido, se encuentran también germinalmente instaladas las notas básicas del concepto arendtiano de *mundo* que, políticamente, va un paso más allá del que había sido planteado por Heidegger. Este es el rudimento conceptual que ira desplegándose con creciente refinamiento en las obras posteriores de la pensadora. En tal sentido, no es curioso que autoras como Peg Birmingham o Serena Parekh hayan identificado la cuestión del “derecho a tener derechos”, planteada en el estudio sobre el totalitarismo, como uno de los orígenes decisivos para las posteriores reflexiones de Arendt. Lo que aquí se intenta resaltar, de cualquier forma, es que el desarrollo de este cariz post-fundacionalista va estrictamente ligado a la crítica elaborada por la pensadora en torno al principio “nacional” moderno.

La fenomenología de la pluralidad. El espacio-entre de la política y la libertad en el pensamiento arendtiano de los años 1950

El libro de Arendt titulado *¿Qué es la política?* contiene fragmentos de una profundidad inusual que retroceden incluso hasta 1950. De ellos se destila el tono de un trabajo deconstructivo desarrollado al interior de un horizonte fenomenológico-hermenéutico de resonancias claramente heideggerianas.⁶ Este trabajo sistemático de desmontaje

6 Simona Forti ha notado la importancia que el ejercicio de *démontage* practicado por Arendt en estos años en relación con las categorías filosófico-políticas tradicionales tiene en el tenor general de su teoría política (Forti 133). Por otra parte, Dana Villa entiende que la autora alemana emplea el ejercicio deconstructivo heideggeriano para revelar los prejuicios contra la política sedimentados en la tradición filosófica occidental (Villa xi).

categorial de la tradición, que permite a la autora volcar parte del sentido del pensamiento de Heidegger hacia la política, presenta, a decir de Barcena, al menos dos tareas fundamentales. Por un lado, “perseguir las huellas de los conceptos filosóficos hasta las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que les dieron vida” y, por otro, “evaluar hasta qué punto un determinado concepto se había alejado o no de sus orígenes” (60).

Es en el marco de dicho proyecto que deben valorarse las distintas ideas desarrolladas por Arendt en los mencionados fragmentos de los años 1950. Estas, como se hace evidente, profundizan el impulso an-árquico ya perfilado en las reflexiones acerca de los fenómenos nacionalista y totalitario. En tal línea de comprensión, puede prestarse atención al sentido general del siguiente conjunto de proposiciones, que brotan de intuiciones relativas a la doble crítica (a la nación y a la formulación de los Derechos del Hombre) revisada en el apartado anterior:

La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], *los* hombres son un producto humano, terrenal [...] Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre [...] no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? [...] La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. (45)

Este intento radical por desanclar a la política de la idea del *Hombre* para darle un sentido externo relativo a la mediación entre individualidades diversas se hace todavía más profundo en la crítica puntual que la autora enarbola frente a ciertas nociones políticas tradicionales. En este sentido, Arendt menciona “dos buenas razones” por las que la filosofía y la teología nunca pudieron encontrar el “lugar” de la política. Por un lado, estaría el concepto aristotélico de *zoon politikon*, que presupone que lo político está “en *el* hombre”, como si “pertenciera a su esencia”, mientras que “la política nace en el *Entre-los-hombres*” y, por lo tanto, “completamente *fuera* del hombre” (1997 46). De ahí que “no haya ninguna substancia propiamente política”, ya que “la política surge en el *entre* y se establece como relación” (46). Por otro lado, se tendría también “la representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre”. Partiendo de esa concepción resulta claro que solo puede existir “*el* hombre”, ya que “*los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo” (1997 47).

Esta serie de intuiciones deconstructivas sintoniza, en líneas generales, con el “marco postmetafísico” heredado de Heidegger, dentro del cual la existencia humana es pensada como *develamiento* y *despliegue* antes que como actualización de un sujeto subyacente (Villa 136). Dicho “desplegarse” de la existencia se da precisamente en el ámbito

del mundo-entre (*Zwischenwelt*), ya que, como la autora indica, “dondequiera que los hombres coinciden se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos” (1997 57).

A pesar de que ya se ha revisado la importancia del concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo para la pensadora, debe ponderarse también de manera enfática la nota de originalidad en la interpretación arendtiana del “mundo” como escenario de develamiento *auténtico* marcado por la presencia de los otros. En este sentido, se invierte la fórmula de Heidegger respecto a la oposición entre *propiedad* e *impropiedad*, brindando al lugar de “lo público” una característica de *luminosidad* cuyo significado tiene un rasgo ontológico. Como Roberto Espósito señala, trayendo a colación la conexión entre el mundo público y la ya revisada noción de natalidad:

Los hombres existen solo presentándose. Por este motivo, el aparecer tiene un alcance ontológico y no solo fenomenológico, como resulta de su reconducción al suceso del nacimiento en cuanto venir a la presencia o, en el sentido pleno de la expresión, a la luz, donde lo que cuenta [...] es precisamente la dimensión incoativa del continuo “venir-a-la”, esto es, de la imposibilidad de “ser” en la presencia. (50)

Es esta “imposibilidad” mentada por el autor italiano lo que se revela en la esencia última de la acción política, esto es, en la “más carente de fundamento” (*groundless*) y, a la vez, la “más reveladora” (*disclosive*) de las actividades humanas en el recuento arendtiano (Villa 170). Por lo demás, es posible adquirir todavía una perspectiva más aguda de estas intuiciones clave ponderando el concepto de “libertad”, desarrollado notablemente por la pensadora alemana durante los años 1950. En tal línea puede recordarse, por ejemplo, la contundente declaración hecha por la autora en *¿Qué es la política?*, cuando refiere sin dubitaciones que “el sentido de la política es la libertad” (61-62), resaltando además que “solo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política” (47).

La misma afirmación sobre la libertad es repetida por Arendt en un ensayo publicado unos años más tarde (aunque claramente derivado del mismo “momento” de reflexión) bajo el título de *¿Qué es la libertad?* En dicho texto, la autora alemana plantea una nueva línea de desmontaje de los *fundamentos* más profundamente naturalizados en la tradición filosófico-política. En este caso, lo hace oponiendo a la concepción tradicional de la libertad —apoyada en el principio de la voluntad del sujeto— la idea política de una libertad desplegada esencialmente en el espacio compartido, esto es, en el ya referido *entre* donde la luz pública (de la pluralidad) alumbra el significado de cada acto singular.

En sintonía con dicho proyecto de desplazamiento del sujeto como sustento de la libertad, la pensadora resalta que “los hombres son libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa” (Arendt 1996 445-46). Esta descripción de la libertad como instancia dinámica y activa pone énfasis en su carácter performativo y revelador, descargando el peso interpretativo normalmente depositado en la voluntad como *arché* de la acción. Tal impulso deconstructivo aplicado a esta nueva representación de la libertad queda hermosamente retratado en el paralelismo que Arendt traza entre política y artes interpretativas:

Los intérpretes —bailarines, actores, instrumentistas y demás— necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su “trabajo”, y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución. (Arendt 1996 166)

En este punto pasa claramente a primer plano la politización del concepto de mundo desarrollada por Arendt. La noción de *virtuosismo*, mentando nuevamente el carácter performativo de la libertad, permite conectar el venir-a-presencia (natalidad) del hombre con el tenor de un *afuera* cuya única sustancia es el espacio testimonial constituido por la cercanía (no íntima) de “los diversos”. En tal sentido, como Goyenechea afirma, “el virtuosismo (o su contrario) se hace visible en la misma ejecución [...] Inexcusablemente, la acción necesita de un público o de una audiencia que justiprecie su sentido y atestigüe su valor” (2).

En el marco de esta tematización del mundo como espacio de apariencia y testimonio colectivo, la política constituye para Arendt el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana. (1996 167)

De tal manera, se anuncia además una dimensión de *continuidad* o *estabilidad* correspondiente a esta mundanidad escénica que, al menos en primera instancia, parecía consumarse solo episódicamente en los momentos de acción plural conjunta. Dicha línea de permanencia es precisamente lo que se refleja cuando Arendt escribe que “la continuidad de la existencia de las instituciones políticas [...] depende de los hombres de acción” y que “su conservación se consigue por los mismos medios que les dieron el ser”, concluyendo, por lo demás,

que “la dependencia total de los actos posteriores para conservar su existencia define al Estado como un producto de la acción” (*Entre el pasado* 165-66).

Así, en orden de consumir esta desvinculación de la libertad humana respecto de sus tradicionales fundamentos tanto en la voluntad como en el intelecto, Arendt se servirá de la noción de “principio” de Montesquieu. En esa línea, la autora escribe, indicativamente, que “los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos”, sino que “se inspiran desde fuera” y permiten “juzgar” los fines particulares “una vez que la acción está en marcha” (*Entre el pasado* 164). Estos principios ofrecerían una suerte de criterio para el desenvolvimiento de la libertad activa del hombre, salvando la espontaneidad humana de la pura arbitrariedad. Sin embargo, ello no debe confundirse con un reanclaje del fundamento, esta vez en una idea sustantivada del “afuera”. Arendt descarta esa posible interpretación al resaltar que “el principio inspirador se manifiesta por entero solo en el acto mismo de la ejecución” (164), por lo cual, dicho esquema regulador reconduce al mismo carácter an-árquico como condición de su propio aparecer.

Estas ideas tanto sobre la libertad como sobre el *principio* constituyen claves centrales del acervo teórico a partir del cual Arendt retomará su crítica al fundamento “nación” en *Sobre la revolución*, publicado en 1963. En las líneas de dicho texto, por lo demás, termina también de definirse de manera íntegra la morfología profunda de la perspectiva an-árquica arendtiana y de su intento de ofrecer un fundamento no fundacionalista para la acción y la organización política.

Nación, secularización y absoluto en *Sobre la revolución*

Después del libro sobre el totalitarismo, probablemente el texto arendtiano que de manera más coherente estudia a la “nación” como centro del despliegue histórico de los procesos políticos modernos es *On Revolution*, publicado en 1963. En dicho trabajo, la autora analiza, casi en una lógica de tipificación ideal, el decurso de las que considera las dos revoluciones centrales de la modernidad: la americana y la francesa.

En líneas generales, el estudio tiende a valorar estas experiencias históricas como polos opuestos de las posibles derivas políticas de las fundaciones revolucionarias en el mundo moderno. Por un lado, el caso norteamericano es, al menos hasta cierto punto, considerado como un ejemplo exitoso de institución política de la libertad, mientras que su contrapunto francés es previsto como el contraejemplo de un fracaso estruendoso en la misma tarea. En el marco de este espectro general, el presente apartado se concentra especialmente en algunas dimensiones de la crítica arendtiana a la Revolución francesa (y, en ese sentido, al establecimiento de la nación como absoluto político), toda vez que es

en ella donde se hace visible de manera más clara el impulso postfuncionalista del pensamiento de la autora.

En primera instancia, Arendt es clara al resaltar las diferentes influencias teóricas actuantes sobre los dos procesos revolucionarios. Así, mientras el influjo de la obra de Montesquieu y del concepto de división de poderes fue preponderante en Norteamérica, el debate en Francia habría prolongado algunas de las concepciones centrales de poder del periodo absolutista. Ello sucede, por ejemplo, con la sintonía existente entre las nociones de “soberanía” (*souveraineté* o *majestas*) de Jean Bodin y Jacques Turgot (Arendt 1990 24). Lo que la pensadora alemana concluye, en este sentido, es que la idea típicamente monárquica de un poder centralizado e indivisible como cúspide del cuerpo político fue uno de los horizontes de sentido constantes de la política revolucionaria francesa (24).

Cabe recordar que el tema de la soberanía ya había sido importante en las reflexiones de *The Origins of Totalitarianism*. En el marco de dicho estudio, el concepto de “soberanía nacional” se planteaba como indicador de una contradicción estructural del Estado-nación y la “resolución” de esta en favor del “elemento” nacional (por vía del “nacionalismo”) daba lugar a la llamada “conquista del Estado por la nación”, esto es, a la pérdida de centralidad del proyecto humanista republicano en las entidades políticas nacientes. Desde entonces, el objetivo de la acción estatal se habría enfocado primariamente en la tutela del interés nacional y, de tal forma, su “soberanía” se consagra casi exclusivamente *en y a partir de* dicha tarea.

En *On Revolution* la autora entenderá que el origen de este núcleo conflictivo en el Estado-nación se halla precisamente en la prolongación de ciertas concepciones político-económicas fundadas en el absolutismo. De tal forma, los revolucionarios franceses, en el intento simultáneo de oponerse al *Ancien Régime* y de atender a la “cuestión social” del país, habrían terminado reproduciendo (evidentemente en una clave distinta) algunas de las “lógicas” centrales del Estado absolutista. Esto sucederá justamente con la idea de la “soberanía nacional” que, habiendo surgido como signo de la representación que el monarca ejercía del interés común de los habitantes del Estado, “parecía en contradicción con el establecimiento de una república” (Arendt 1990 24).

Para Arendt, la indivisibilidad monolítica de la soberanía monárquica hace de esta una noción profundamente incompatible con el ámbito político democrático al que históricamente se traslada en el siglo XVIII. Ello se debe a que la diversidad es una de las características esenciales del *espacio-entre* de la política y, en este sentido, toda unidad sin fisuras solo puede lograrse en la suspensión de la conflictividad característica de la pluralidad humana. La política, como ámbito de resguardo de la

libertad individual en el seno del mundo, es incompatible con la esencia indivisa del *sujeto-nación* de cuyo fundamento se desprende la soberanía. Por ello, el carácter “soberano” solo se alcanza, en el orden político, trascendiendo la condición humana como tal a partir del anclaje de la organización política en un *fundamento* absoluto.

La gramática de la soberanía, de tal forma, reviste un tono místico precisamente porque deriva de la secularización de una experiencia de autoridad que, inicialmente, el propio absolutismo tomó del ámbito religioso. Como Samuel Moyn señala, considerando la visión de Arendt sobre estas cuestiones, “la secularización es precisamente el intento no de escapar de la autoridad y la sanción que el absoluto proporciona a la política sino de encontrar versiones no religiosas de ellas” (75). El recorrido de la línea de transmisión de este absoluto permite, de hecho, una lectura de la continuidad del esquema *fundacionalista* típico presente en la herencia filosófica y política occidental:

En relación con el Viejo Mundo, puede mencionarse la persistencia de una tradición que conduce hasta los últimos siglos del Imperio Romano y los primeros de la era cristiana, cuando, después de que “el Verbo se hiciera carne”, la encarnación de un absoluto divino en la tierra fue primero representada por los vicarios de Cristo, los obispos y el Papa, a quienes continuaron los monarcas que declaraban su reinado en virtud de derechos divinos hasta que, eventualmente, las monarquías absolutas fueron seguidas por una no menos absoluta soberanía de la nación. (Arendt 1990 194)

En contra de las tendencias de pensamiento así sedimentadas en la tradición, la pensadora alemana afirma que la revolución es un fenómeno que pone a los grupos humanos frente a las experiencias profundas de la libertad y la novedad. Y es frente a tal hecho disruptivo y carente de referencias que las élites de la Revolución francesa se vieron definidas y sobrecogidas por el lenguaje del pasado histórico, acudiendo a la Antigüedad clásica para buscar formas de representar la libertad pública, pero, a la vez, adoptando inconscientemente el legado no deseado de su inmediato ayer absolutista.

Así como el viejo concepto de libertad [...] llegó a ejercer una fuerte influencia en la interpretación de la nueva experiencia de la libertad, del mismo modo la comprensión del poder y la autoridad [...] llevó, casi automáticamente, a que la nueva experiencia del poder sea conducida hacia conceptos que acababan de quedar vacantes. Es este fenómeno de influencias automáticas el que permitió a los historiadores declarar que: “La nación se puso los zapatos del príncipe”. (Arendt 1990 155)

En la narrativa de *On Revolution*, de tal forma, el proyecto estatal-nacional porta, desde su génesis, dos tendencias diversas que surgen de la doble influencia que el pasado impone sobre la interpretación de los actores revolucionarios. En primer lugar, el registro del pasado clásico al que acuden los revolucionarios en busca de elementos para “pensar y soñar” la libertad pública (123) se traducirá en el proyecto cívico, republicano y humanista. Por otra parte, la influencia de la tradición más reciente del mando monárquico y la *raison d'état*, desde la cual se piensa el poder como vertical, omnipotente e indiviso definirá el impulso de la soberanía anclada en la idea de *nación*.

En este sentido, puede entenderse que, a partir del fundamento nacional, toda la base del orden político estatal moderno se fundó en un ideal rector trascendente que podía ser constantemente reinterpretado, pero cuyos rasgos fijos mínimos (la unanimidad e incuestionabilidad) eran, en cualquier caso, profundamente *a-políticos*. Como Fina Birulés nota, “al asumir la prerrogativa del monarca absoluto, el pueblo devino sujeto —pueblo soberano, dotado de una voluntad, la Voluntad General—, pero al quedar así convertido en una unidad ficticia y homogénea —la nación—, resultaron proscritas sus manifestaciones plurales, esto es, su poder” (135). Tal como es considerado por Arendt en *The Human Condition*, el poder político es una realidad que se materializa en el *estar-juntos* de los hombres (esto es, en el *espacio-entre*) y, en este sentido, solo puede existir donde el pueblo se actualiza constante y concretamente a través de la acción plural (201). Posicionada la nación como sujeto unitario y trascendente, la base popular de una comunidad pierde su espacio de realización y deviene *impotente*.

A modo de conclusión: la legitimidad an-árquica del principio en el pensamiento arendtiano

El concepto de *poder* en Arendt puede ofrecer un elemento de cierre para las reflexiones del presente trabajo. Durante el artículo, se buscó mostrar el rol que tiene la crítica a la nación y al nacionalismo, tanto en *The Origins of Totalitarianism* como en *On Revolution*, a la hora de dar un impulso peculiar a la tendencia posfundacionalista que la autora recibe de Heidegger. Ello revela la forma en que el momento intelectual hermenéutico-fenomenológico del que Arendt forma parte se ve importantemente modulado en el marco de su pensamiento por las experiencias propias de una intelectual judía en el siglo xx.

Así, se ha mostrado la forma en la que, como contracara de su crítica de la nación en tanto fundamento político, se van conformando en el pensamiento de la autora alemana diversas nociones que permiten proyectar la actividad y la organización política con un sentido esencialmente *an-árquico*. Ideas como natalidad, acción, espacio-entre o

principio, en tal sentido, expresan un conjunto de recursos arendtianos para reconsiderar la política despejando la hojarasca con la que el peso de la tradición ha enturbiado la posibilidad de su experiencia. Se trata, en última instancia, de reposicionar algunos antiguos recursos de pensamiento (metáforas, analogías, experiencias) para brindar una comprensión renovada de la política, ponderando sus facetas performativas, activas, relacionales y reveladoras. Dicho trabajo se da mano a mano con el desmontaje hermenéutico-fenomenológico de los fundamentos y principios tradicionales que habían servido para anclar lo político a un elemento ordenador: la ciudad ideal, la economía, la nación.

Dicha forma de trabajo resulta clara justamente en el modo en el que Arendt define el *poder* (esa categoría esencial a toda teoría política) afirmando que es aquello “que mantiene la existencia del reino público”, es decir, del “espacio potencial de aparición *entre* los hombres que actúan y hablan” (2006 200, énfasis agregado). En contra de la consideración tradicional, la autora dirá que “mientras la fuerza (*strenght*) es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder (*power*) brota entre los hombres cuando actúan juntos y se desvanece en el momento en que se dispersan” (200). Así, “el único factor material indispensable en la generación de poder es el vivir junto del pueblo. Solo donde los hombres viven tan cerca que las potencialidades de la acción están siempre presentes puede el poder permanecer con ellos” (201).

Este carácter evanescente del poder, que para cristalizarse no necesita más que la actualización contingente de un potencial *estar-juntos* grupal, es expresivo del rasgo temporal y ontológico transversal a los distintos fenómenos implicados en la política como tal desde la perspectiva an-árquica arendtiana. El poder viene-a-presencia de la mano de la articulación temporal de la acción concertada que actualiza (siempre con una fuerte nota de contingencia) la pluralidad. Esta compleja dinámica de “apariciones” no reductibles a un fundamento o *arché*, permite la manifestación, a su vez, del *espacio-entre* político y, con él, de la *mundanidad* como parte esencial de la vivencia humana.

Por supuesto, un rasgo de continuidad o permanencia debe ser correlativo a esta gama de experiencias contingentes y episódicas que constituyen la dimensión política de la vida individual y colectiva. Se ha revisado más arriba que la idea de “principio”, inscrita en el ensayo sobre la libertad, ofrecía un criterio (no determinante) para la adecuación de la actuación libre. Dicho principio, sin embargo, también se hacía manifiesto con la temporalidad propia de la acción y el poder, es decir, de manera dinámica y contingente. Esta parece ser una paradoja inescapable y, de hecho, completamente esencial a la comprensión de la política. Como Arendt indica en un famoso fragmento de su libro sobre la revolución, “lo que salva el acto del comienzo (*beginning*) de

su propia arbitrariedad es que porta en sí mismo su propio principio (*principle*) [...] El absoluto del cual el comienzo debe derivar su propia validez y que debe salvarlo [...] de su propia arbitrariedad es el principio que junto con él hizo aparición en el mundo” (1990 212). Tal condición paradójica, de tal forma, es una aporía medular que la propia semántica de la *an-arquía* en Arendt no solo no permite evadir sino que, por el contrario, potencia y despliega.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian, 1962.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.
- Arendt, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión (1930-1954)*. Madrid: Caparrós Editores, 2005.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Arendt, Hannah. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.
- Barcena, Fernando. *Hannah Arendt: Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder, 2006.
- Beiner, Ronald. “Arendt and Nationalism.” *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Edited by Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Totowa: Rowman and Littlefield Publishers, 2003.
- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and the Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Campillo, Neus. “‘Mundo’ y ‘Pluralidad’ en Hannah Arendt.” *Intersticios: Filosofía/Arte/Religión* 22-23.87 (2005): 100.
- Di Pego, Anabella. “Las huellas de Heidegger en *La condición humana*: Una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica.” *Ideas y Valores* 68.171 (2019): 185-207.
- Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

- Goyenechea, Elisa. "La categoría de performance en Hannah Arendt." *Human Review* 11.2 (2022): 1-18.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Moyn, Samuel. "Hannah Arendt on the Secular." *New German Critique* 105 (2008): 71-96.
- Pageau-St-Hilaire, Antoine. "Qu'est-ce qu'être humain? Heidegger et Arendt autour de la praxis aristotélicienne." *Philosophiques* 45.1 (2018): 109-142.
- Parekh, Serena. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. London: Routledge, 2008.
- Sánchez, Muñoz Cristina. "Hannah Arendt: Los caminos de la pluralidad." *Intersticios* 10.22-23 (2007): 221-237.
- Taminiaux, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York, 1997.
- Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt*. Valencia: Alfons el Magnanim, 1993.