

# Rescate de Maquiavelo desde una mirada arendtiana

MERY CASTILLO CISNEROS\*

Artículo recibido: 8 de agosto de 2013

Artículo aprobado: 23 de octubre de 2013

Para citar este artículo: Castillo Cisneros, M. (2013). Rescate de Maquiavelo desde una mirada arendtiana. *Desafíos*, 25(2), pp. 69-92.

## Resumen

*A partir de algunas consideraciones propias de Hannah Arendt, en este artículo se pretende un acercamiento a la teoría de Nicolás Maquiavelo, un pensador cuya relevancia es en sí misma incuestionable, pero que para el pensar arendtiano constituye un elemento teórico fundamental. Sobre él pesan muchos cuestionamientos de Arendt en relación con diversos temas, y es lo que se pretende mostrar. De este modo, se procura entresacar tales temáticas colindantes (de Maquiavelo y Arendt) de los textos arendtianos para analizarlas y explicarlas. Entre ellas podemos encontrar el concepto de revolución defendido por Maquiavelo y criticado por Arendt, la indiferencia de Maquiavelo en torno a los juicios morales, su libertad de prejuicio, la apuesta instrumental del filósofo florentino para la construcción de la república.*

**Palabras clave:** *Maquiavelo, Arendt, revolución, moral*

---

\* Doctora en Filosofía. Decana de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle, de Bogotá.

## The Rescue of Machiavelli from the Perspective of Hannah Arendt

### Abstract

*From Arendt's own considerations, this article seeks an approach to the theory of a thinker such as Niccolò Machiavelli, whose relevance is unquestionable, but for Arendt's thinking constitutes a fundamental theoretic. Arendt proposes many questions concerning various issues around Machiavelli, and that is what we intend to show. Among them we find the concept of revolution advocated by Machiavelli which Arendt criticized; the indifference of Machiavelli regarding moral judgments, freedom from prejudice, and the Florentine philosopher is instrumental advocacy for the construction of the republic.*

**Keywords:** *Machiavelli, Arendt, revolution, moral*

## Resgate de Maquiavel desde um enfoque Arendtiano

### Resumo

*A partir de algumas considerações próprias de Arendt, neste artigo pretende-se uma aproximação à teoria de um pensador como Nicolau Maquiavel, cuja relevância é em si mesma inquestionável, mas que, para o pensar arendtiano constitui um elemento teórico fundamental. Sobre ele pesam muitos questionamentos de Arendt em relação a diversos temas, e é o que se pretende mostrar. Deste modo, procura-se pinçar tais temáticas colimitadas (de Maquiavel e Arendt) dos textos arendtianos para analisá-las e explicá-las. Entre elas podemos encontrar o conceito de revolução defendido por Maquiavel e criticado por Arendt, a indiferença de Maquiavel em torno aos juízos morais, sua liberdade de prejuízo, a aposta instrumental do filósofo Florentino para a construção da república.*

**Palavras-chave:** *Maquiavel, Arendt, revolução, moral*

*Su desinterés [de Maquiavelo] frente a los juicios morales y su carencia de prejuicios son bastante notorios, pero no dan en el centro mismo del tema: contribuyeron más a su fama que a la comprensión de sus obras, porque la mayor parte de sus lectores, entonces como ahora, estaban demasiado escandalizados para leerlo con propiedad.*

Hannah Arendt

Este artículo busca mostrar de qué manera la obra de Maquiavelo se constituye para Hannah Arendt en un elemento teórico fundamental. Arendt realizará diversos cuestionamientos a las propuestas de Maquiavelo, y formulará en sus escritos interrogantes aún vigentes respecto a algunos conceptos defendidos por el pensador florentino. De esta manera, se busca extraer algunas temáticas colindantes (maquiavelianas y arendtianas) de los textos arendtianos para analizarlas y explicarlas. Entre ellas podemos encontrar el concepto de revolución defendido por Maquiavelo y criticado por Arendt, la indiferencia maquiaveliana en torno a los juicios morales, su libertad de prejuicio, la apuesta instrumental de Maquiavelo para la construcción de la república, etc.

Los conceptos de *bien* defendidos por Maquiavelo son considerados por Arendt como opuestos a los que encontramos en nuestra tradición. Son válidos para el florentino solo en el ámbito humano, y no en el campo de lo público y de la política. En ese campo de la política se da la *virtú*<sup>1</sup> pero no las buenas intenciones o las bondades. La *virtú* en conjunción con la *fortuna*, constituyen los elementos fundamentales para el actuar en la política. Si el momento y las circunstancias señalan que son necesarias las acciones violentas para lograr un cambio en ese plano político, entonces, Maquiavelo justificaba aquellas acciones, cualquiera que fuera su alcance.

Arendt sostiene que el carácter instrumental de la racionalidad defendido por Maquiavelo se encuentra en el campo del trabajo o fabrica-

---

<sup>1</sup> Utilizo el concepto *virtú* en italiano y en cursivas para caracterizarlo específicamente en el sentido maquiaveliano.

ción, concepto ubicado en el punto medio entre labor y acción. El trabajo es una parte de la actividad humana que genera la producción del conjunto de instrumentos que facilitan la labor al aligerar sus fatigas. Por ello, su valor central es la utilidad, basando su proceder en una racionalidad instrumental de medios-fines. Arendt contradice esta postura en tanto hace la distinción entre trabajo y acción, al ser esta última la propiamente humana, específicamente política y la única que puede dar inicio a un mundo netamente humano.

La acre crítica de Arendt sobre la revolución se dirige de modo fundamental a los revolucionarios del siglo XVIII, quienes aplicaron la palabra revolución al ámbito político en tanto entendían sus acciones en términos de restauración del orden de cosas del pasado. La idea de la revolución apuntaba a la instauración de la libertad al fundarse un cuerpo político en el cual tal libertad pudiera aparecer. Considera que la Revolución francesa viró de su búsqueda inicial de la libertad hacia el bienestar del pueblo, que se encontraba en la miseria. Así, el sufrimiento del pueblo, en conjunción con las necesidades insatisfechas, por su imposibilidad de generar un espacio político de pluralidad, se transformó en violencia, de modo que esos “miserables” y “necesitados” se convirtieron en la razón central por la que había que luchar. Debido a la “compasión”, los objetivos revolucionarios de obtener libertad se perdieron, y prevaleció el escenario de la necesidad en el espacio público, de manera que este espacio fue invadido por preocupaciones privadas.

En el caso del pensamiento de Maquiavelo el concepto de revolución puede encontrarse de manera implícita en su obra, desde donde realizó llamados al levantamiento y a la sublevación frente a los dominadores. La animadversión de Arendt hacia cualquier tipo de revolución se extiende hacia la pretendida por el republicanismo maquiaveliano.

Para Arendt, la violencia constituye un fenómeno prepolítico y se localiza en el ámbito del dominio de la necesidad, por eso nunca podrá ser elemento constitutivo de lo político. Además, puede señalarse también como un concepto antipolítico, en tanto contradice y destruye los presupuestos de la política. La violencia no debería traspasar sus límites

propios —del dominio de la necesidad y la fabricación— ya que al hacerlo acarrea la destrucción de aquello construido concertadamente, el poder, que se encuentra en el ámbito más plenamente humano: el espacio político. De ahí que, cuando la violencia se extralimita, impida la instauración de un nuevo orden político. Arendt restringe las actividades políticas al espacio público de aparición, en donde la libertad, la acción, la participación y la deliberación se han de realizar a plenitud.

### Maquiavelo desde Arendt

Dentro del pensamiento de Maquiavelo existen cuestiones que resultan de relevancia y que han sido trabajadas, retomadas y hasta malinterpretadas por muchos filósofos políticos o estudiosos de la ciencia política. Se consideraran solo algunas de ellas, específicamente las que Hannah Arendt de manera explícita expuso a lo largo de algunas de sus obras. Tales conceptos trabajados por la filósofa alemana se encuentran expuestos de manera abreviada en *¿What is Authority?* (1993b) y *Sobre la revolución* (2006), donde en unos cuantos párrafos aparecen puntos esenciales de su apreciación sobre el pensamiento de Nicolás Maquiavelo.

Cuando Arendt señala en los textos citados que el filósofo florentino fue el primero en concebir una ‘revolución’ y cuya posición es única en la historia del pensamiento político, añade también la indiferencia del filósofo en relación con los juicios morales, así como su ‘asombrosa’ libertad de prejuicio. Esta cuestión se apoya por la insistencia que, según Arendt, presenta Maquiavelo en cuanto a cómo habría de ser el reino público-político, donde los hombres deben aprender cómo no ser buenos (Maquiavelo, 1976),<sup>2</sup> pero sin dejar de indicar que eso no significa aprender a ser malos. Arendt señala la dificultad de encontrar otro pensador político que haya hablado con tal vehemencia de métodos a través de los cuales sea posible ganar el poder aunque no la gloria (Maquiavelo, 1976, p. 29).

---

<sup>2</sup> Maquiavelo señala que “un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son, por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse, aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no con la necesidad” (Maquiavelo, 1976, p. 27).

La filósofa alemana afirma que Maquiavelo opone a los conceptos del bien que encontramos en nuestra tradición, por un lado el concepto griego de ‘bien para’, ‘bueno para’, lo adecuado y conveniente; y, por el otro, el concepto cristiano de una bondad absoluta que no es de este mundo. Ambos eran válidos para Maquiavelo solo en la esfera de la vida humana, ya que en el campo de lo público y de la política se dan únicamente sus opuestos: inadecuación, lo inconveniente, la incompetencia y el mal. Por ello sostiene que para Maquiavelo la bondad como consistente forma de vida, no es solo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. En el ámbito público, político, se tiene, por su parte, la *virtú* como cualidad específicamente humana y política, y no tiene una connotación moral como la *virtus* romana, ni una excelencia moral como la *areté* griega. La *virtú* maquiaveliana es, según Arendt, la respuesta convocada por los hombres para el mundo, o mejor, para la constelación de la fortuna donde se abre el mundo y se presenta dicha *virtú*. No hay *virtú* sin fortuna o viceversa, su armonía indica armonía entre hombre y mundo.

El problema apreciado por Arendt atiende a la separación de esferas sostenida por Maquiavelo, que a decir de ella, manifiesta una separación entre la fe cristiana y la política, principalmente como consecuencia de las vivencias propias del filósofo florentino. Experiencias como por ejemplo la corrupción de la Iglesia propiciaban que las relaciones entre las esferas de la fe y lo político se autodestruyeran y corrompieran mutuamente (Maquiavelo, 1976, Cap. XIII, pág. 15). Sin embargo, para Arendt la grandeza del descubrimiento de Maquiavelo yace en la articulación que realiza entre las experiencias de los romanos puestas en términos de una filosofía griega.

Arendt señala que a Maquiavelo le pareció que la historia y la mentalidad romana dependían de la experiencia de la fundación, de la instauración de un nuevo orden de cosas, que según palabras del autor es “cosa difícil de hacer, dudosa de hacer triunfar” (Maquiavelo, 1976, p. 12). Situación pensada como posibilidad de volver a darse y repetirse la experiencia romana de nuevo, en la fundación de una Italia unificada. Y dadas las necesidades de su momento histórico propone un nuevo cuerpo político, el Estado, introducido como nuevo vocablo y

justificado por la concepción tan diferente de lo que sería una Italia unificada en comparación con las ciudades-Estado de la antigüedad.

Para lograr esa fundación, Maquiavelo sabía de la necesidad de la violencia requerida para tener esos nuevos cuerpos políticos, así como para reformar a los corruptos. Por ello, esa fundación era la acción política central, y para lograr ese supremo fin cualquier medio tendría que ser aceptado y justificado, incluyendo los medios violentos.

Arendt entiende que para Maquiavelo ese acto fundacional se refiere a ‘hacer’ una Italia unificada, de modo tal que la justificación de la violencia se funda en una argumentación que le otorgaba una aceptabilidad inherente. Todo esto hace sospechar a Arendt que la crisis del mundo es primeramente política, y la ‘caída de Occidente’ que se estaba viviendo es análoga a la caída de la Trinidad romana: tradición, religión y autoridad, así como con el concomitante socavamiento de los cimientos romanos del campo político.

Al parecer, las revoluciones de la edad moderna surgen como intentos para reparar esos cimientos, renovar el hilo roto de la tradición y restaurar por medio de cuerpos políticos lo que, por mucho tiempo, dotó a los asuntos humanos de dignidad y grandeza. Las revoluciones que, según Arendt, vemos como rupturas radicales con las tradiciones, aparecen en nuestros contextos como eventos en los cuales las acciones de los hombres están todavía inspiradas por esa revolución y derivan su fuerza de los orígenes de dicha tradición.

Habiendo presentado esta relación de los presupuestos clave de Maquiavelo en relación con Arendt, es posible presentar como hilo conductor dos conceptos nodales que dan la pauta para introducir su relación con los demás rubros. Por una parte, el tipo de racionalidad expuesta por el pensador italiano que para Arendt posee un carácter instrumental, y la ubica así en el ámbito de la labor; y por el otro lado, el republicanismo (con el que de alguna manera ella se identifica), constituyen dos vertientes temáticas. Entre estas, trata la cuestión de la violencia que genera la revolución y el intento de cambio y de inicio, y también la *virtú*, que se precisa para poder actuar en ese ámbito polí-

tico. Ambas cuestiones se entrelazan en la pluralidad, donde se gesta la acción (no la labor) y ahí se muestran las capacidades de comienzo e inicio —digamos con Maquiavelo—, de fundación. En estos rubros se genera una realidad propiamente humana: la libertad que aparece como paradigma de la revolución y se apela a la solidaridad como elemento conjugante de la defensa de la dignidad humana y “es un principio que puede inspirar y guiar la acción” (Arendt, 2006, p. 90).

### **Republicanism como opción política**

En *Sobre la revolución* Arendt concluye con una fuerte defensa del republicanism y las asociaciones voluntarias y espontáneas de las repúblicas. Partidaria de esta posición política, ella encuentra que esta propuesta es lo esencialmente rescatable del pensamiento de Maquiavelo. Pero no hay que olvidar que Arendt se manifestaba más temerosa de una revolución deformada que de una sin éxito, además de estar preocupada por los contenidos éticos de la revolución. Explícitamente Arendt señala lo que entiende por revolución:

Ni la violencia ni el cambio puede servir para describir el fenómeno de la revolución; solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución. (2006, p. 36)

Arendt considera el republicanism como un ideal político, y está convencida que tal república es la forma política que protege la libertad por medio de un conjunto de leyes conformantes de una Constitución. Tal insistencia propuesta sobre la necesidad absoluta de la libertad, no es solo de carácter individual, sino es del orden público y deberá defenderse bajo cualquier circunstancia.

El republicanism arendtiano señala la necesidad de un mundo institucional estable, que se apoye en leyes (influencia de Montesquieu), por ser esas leyes reglas seguras dentro de las cuales los hombres pueden

vivir. Arendt insiste en afirmar que los seres humanos son criaturas políticas que quieren actuar y abrirse a los demás y para ello necesitan un espacio político.

De este modo, los hilos del pensamiento arendtiano convergen en su afirmación sobre el gran valor y la necesidad urgente de las instituciones políticas republicanas, que están en deuda con esa tradición clásica del pensamiento político. Tal posición representa una reacción frente al totalitarismo ya que en la tradición clásica el término *república* significa un Estado libre, en el sentido de que no está sujeto a nadie, sino que es la posesión común de sus ciudadanos, es ‘la cosa pública’. Las repúblicas eran los gobiernos de leyes, no de gentes; todos en las posiciones del poder eran sujetos a la ley, la cual era aplicada con imparcialidad. Ejemplo claro de la apuesta por la ley está en Bruto, quien conforma el arquetipo del héroe republicano por haber sacrificado sus lealtades naturales —el amor a sus hijos— en aras del deber público.

Dentro de esos ámbitos republicanos, los ciudadanos disfrutaban de la libertad, la cual estaba apoyada en la dignidad, en conjunción con las responsabilidades compartidas sobre las cuestiones de la *res publica*. Por ello, en ese espíritu público comprometido con la empresa común, la virtud se vuelve tan importante y relevante en la república y es uno de sus componentes fundamentales. La importancia de la virtud reside en que para los republicanos clásicos la libertad política no era algo conferido por naturaleza o por la historia, sino que para su consecución se requerían grandes esfuerzos, gran dedicación y un costo elevado. Su logro, como atributo de la polis, era algo alcanzado con la ley, lo cual presentaba un efecto del esfuerzo humano (Arendt, 2006, p. 31). Para Maquiavelo, el amor de los ciudadanos a su mundo artificial sobre las ganancias y las lealtades privadas, por encima de sus propias almas, constituía ese gran costo.

Por su parte, hasta fines del siglo XVIII, la tradición republicana estaba influida por el sentimiento amenazante de su caída, situación generada por el hecho de que la libertad republicana se manifiesta como frágil. De esa manera, parece ser que la comprensión de la realidad

de un estado republicano va por una senda amenazada por el mismo decurso de la historia, que parece sucumbirá en un momento u otro.

### **La virtud construida en el espacio político**

El uso del término *virtú* pertenece a la tradición cristiana y por ello estaba presente en la época de Maquiavelo.<sup>3</sup> Sin embargo, él es el primero en percibir el nacimiento de la esfera secular, cuyas leyes, doctrinas y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica y de las normas que trascienden el ámbito de los asuntos humanos (Arendt, 2006, p. 37). De ese modo, y como se señalaba al principio, la insistencia maquiaveliana se orienta sobre la necesidad de “cómo no ser buenos” cuando se interviene en la política. Arendt explica que cuando Maquiavelo “insiste en que, en el campo público de la política, los hombres ‘tendrían que aprender la manera de no ser buenos’, está claro que nunca quiso decir que debían aprender a ser malos” (Arendt, 1996a, p. 148). Evidentemente, el florentino hace referencia al término bondad en un sentido preceptual cristiano, como algo ajeno a este mundo. Entonces la virtud no significa, para Maquiavelo, este tipo de bondad —ubicada en el espacio privado de la vida humana—, sino algo que está presente en el mundo de los hombres, es decir, en el espacio público.

[Las experiencias sufridas] en las luchas de su tiempo enseñaron a Maquiavelo un hondo desprecio por todas las tradiciones, cristiana y griega, tal como las presentaba, nutría y reinterpretaba la Iglesia. Aquel desdén se dirigía contra una Iglesia corrupta que había corrompido la vida política de Italia, aunque esa corrupción —argumentaba él— era inevitable por el carácter cristiano de la Iglesia. (...) Creía que todo contacto entre religión y política tiene que corromper a ambas y que una Iglesia no corrupta, aunque mucho más respetable, sería aún más destructiva para el campo público que la corrupción que por entonces había en ella. (Arendt, 1996a, p.150)

---

<sup>3</sup> Referencias a ello se encuentran en sus obras *El príncipe*, capítulos XV y XVIII y *Discursos* Lb. I, x.

Russel Price (1990, p. 29) menciona tres sentidos en los que la *virtú* maquiaveliana puede ser considerada: el político, el político-militar y el militar. En el primer sentido, la *virtú* tiene la calidad de estadista, de fundar y gobernar estados (Maquiavelo, *Discursos*, lib. I, II, VII). El sentido político-militar implica la noción de valor y destreza, la virtud de ánimo, de la fuerza de espíritu y del cuerpo, como capacidad y vigor corporal (Maquiavelo, 2000, lib. III, 8). El último sentido hace referencia al aspecto militar y tiene como implicación la preparación sensata y hábil para la guerra, la lucha fuerte y valiente en un sentido colectivo, más que individual.

Así, la *virtú* de Maquiavelo tiene su sentido más pleno en cuanto se aplica a acciones que se dirigen a fines políticos públicos, y esto recuerda el modelo clásico, en especial el romano. Si efectivamente la inclusión en asuntos públicos se debía a las cualidades que distinguían a un hombre de los demás, entonces, una *virtú* que era admirada y apreciada en cuanto nada debía al origen social y al nacimiento, era una virtud construida en ese espacio político (Arendt, 2006, p. 42).

Por la ambigüedad que presentan las tres acepciones de virtud, la propuesta por Maquiavelo se distingue en el sentido político, sin apelar a ningún beneficio de origen. Se puede apreciar que el término virtud significa tanto una disposición física (soldado, agricultor, ciudadano, padre) como un componente espiritual (*areté* griega). Estas acepciones plantean una ambigüedad que conduce a la confusa relación de la *virtú* como problema ético y político. De ahí los consecuentes equívocos de la relación de estos dos espacios que se presentan como conflictivos y concomitantes, aunque independientes. Este doble sentido es lo que ha hecho que se haya calificado a la teoría maquiaveliana como amoral al separar ambas esferas: la ética y política y juzgarlas por igual; mientras que el florentino remarca su importancia en el ámbito exclusivamente político.

### **Medios-fines versus la acción**

Arendt plantea como una de las metas de su pensamiento político la posibilidad de desanudar el hilo de la tradición revolucionaria y de presentar una visión del republicanismo humanista distinguiendo entre

trabajo y acción, sin el modelo de “fabricación”, sin el pensamiento de medios-fines y sin la santificación de la violencia; es decir, sin el maquiavelismo entendido de manera usual.

Arendt no comprendía la posición de Maquiavelo en cuanto la justificación de la violencia, ni el engaño en la política, como tampoco la afirmación famosa: “El fin justifica los medios”, es decir, la afirmación de una racionalidad instrumental. Eso significaba para ella algo reprochable, pensaba que una república no se establece ni se mantiene a través de ese proceder racional como mera fabricación, sino más bien su mantenimiento se sustenta como ‘acción’ de los hombres. Entender la república como fabricación es, para la filósofa, pervertirla, no es una cuestión de medios y fines, no es cuestión de la necesidad de ‘romper los huevos para hacer el *omelette*’. Con estas afirmaciones se opone a la idea de que el fin justifica los medios en el ámbito de la política y, específicamente, se contrapone a la justificación de la violencia en aras de una buena causa.

La ‘acción’ no puede entenderse en términos de fabricación, en tanto una concepción tal introduce el pensamiento instrumental en los campos de la política. Por ello, Arendt hace la distinción en *La condición humana* entre trabajo y ‘acción’,<sup>4</sup> y lleva a cabo mayores reservas en otros textos, por ejemplo *Sobre la violencia*, contra la justificación y la glorificación de la violencia dentro de la tradición revolucionaria.

Arendt intenta distinguir entre poder y violencia, y hace énfasis sobre los peligros especiales de tratar de usar la violencia con fines políticos, en vista de la impredecibilidad de los asuntos humanos. La violencia en Arendt se contrapone intrínsecamente con lo que significa la política, la violencia se relaciona con la fabricación. Arendt señala en *Crisis de la república* (1998b) estar inclinada a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave

---

<sup>4</sup> Las categorías de la condición humana son tres, pero ahora nos interesa mostrar solo la mundanidad que se relaciona con la fabricación, la violencia y es un fenómeno prepolítico, está en el ámbito privado, en la familia. La pluralidad, por su parte, se conforma por la acción y ahí se ubica el poder, según Serrano Gómez en el texto *Consenso y conflicto*.

frustración de la facultad de acción en el mundo moderno. La ‘acción’ es una capacidad humana, una categoría de la actividad humana que cubre la interacción con otras personas, es ella misma interrelación con los otros.

Ni violencia ni poder son fenómenos naturales o manifestaciones del proceso de la vida. El poder “pertenece al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana de la acción, es la capacidad de comenzar algo nuevo” (Arendt, 1998b, p. 182). El poder corresponde a la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente (1998b, p. 144). Por ello, el poder tiene que ser de un grupo, se actúa en nombre de las personas. Si el grupo desaparece, también desaparecerá el poder (*potestas in populo*). El poder es el consenso entre los hombres.

Lo constitutivo de la verdadera política no es el gobierno, es la ‘acción’ como discurso, el acuerdo y el consentimiento; no es la dominación lo que funda a la república, es el poder en tanto ‘acción concertada’ y no la violencia. El poder nunca es propiedad de un individuo, pertenece al grupo y existe mientras el grupo se mantiene unido. Por ello, sin un pueblo o un grupo no hay poder. Se confunde el poder con la potencia cuando se habla de un hombre poderoso o una personalidad poderosa que depende de la relación más individual. La violencia, por su parte, depende de los instrumentos (Arendt, 1998b, p. 144). En ese sentido, podemos decir resumidamente que el poder es todos contra uno y la violencia es uno contra todos.

Cuando Arendt se opone al uso de la violencia con fines políticos, introduce en su argumento el rechazo de su uso en la construcción de un espacio político nuevo porque la violencia no pertenece a ese ámbito político, y además porque la apuesta por un fin bueno o lícito no puede asegurarse de modo alguno, de manera tal que, en aras de alcanzar algo que no está garantizado, se somete a una realidad y a situaciones violentas. Ella señala que los fines siempre están en peligro de ser subyugados por los medios usados para alcanzarlos. Por eso considera que la práctica de la violencia cambia el mundo; no obstante, lo más probable es tener un mundo más violento.

En ese sentido, Arendt prevenía contra la visión sostenida comúnmente como maquiaveliana: ‘una buena causa justifica el uso de medios malos’. Ella insistió incansablemente sobre la imperfección de esta máxima, a la cual, como ya dijimos, le aduce un grado de control irreal sobre los eventos futuros. Para la pensadora es importante apreciar “quién garantiza qué”, es decir, después de haber usado medios malos habría de tenerse la certeza de obtener fines buenos. Considerado así, el fin es altamente especulativo, y si lo vemos como observadores políticos es posible juzgar un acto en aras de sus efectos finales. Sin embargo, este no es un juicio que podamos anticipar: el bien que viene en el fin es impredecible. Por ello lo único que se puede asegurar son los medios malos. Arendt insiste en que nunca se puede estar seguro de que ese bien futuro hipotético vendrá.

Esto nos lleva a pensar en las consecuencias desde lo moral, que no distingue entre dos pretensiones diferentes, particularmente en el campo de la política. En primer lugar, cuando, al ver atrás una acción, la debemos juzgar por sus resultados, y segundo, cuando, al decidir qué hacer, uno debería escoger el curso de la acción que tendrá los mejores resultados. Estas dos pretensiones parecen simétricas, sin embargo son diversas porque en el primer caso el juicio se basa en eventos conocidos, y en el segundo descansa en predicciones que son extremadamente especulativas. Las decisiones difíciles son necesarias en política, pero, no se puede jugar el papel divino formulando riesgos innecesarios. El simple deseo de los buenos resultados o una buena causa no son suficientes para justificar las acciones malas. El maquiavelismo, entendido desde la perspectiva arendtiana, empieza a ser apropiado solo cuando es asumido en una situación donde lo incorrecto es inevitable.

Según Arendt, la insistencia en la violencia parece ser la consecuencia directa de la doble perplejidad teórica que desembocó en la perplejidad práctica de los hombres de las revoluciones. La perplejidad estaba unida a esa tarea de la fundación, del nuevo origen que sugería la existencia de la violencia, y la repetición de aquel crimen legendario (Rómulo-Remo, Caín-Abel) como origen de toda historia. Para

Maquiavelo esa fundación precisaba la necesidad de leyes, de dar una autoridad terrenal en esos asuntos políticos, aunque pareciera que a veces —por la dificultad de encontrar esa autoridad absoluta— se apelara a una fuerza superior, para así sortear estas dificultades. Por eso mismo, señala Arendt, “el papel que desempeña la violencia en la política no se debió tanto a la pretendida concepción realista de la naturaleza humana, como a su vana esperanza de querer encontrar en ciertos hombres cualidades comparables a los atributos divinos” (2006, p. 40) y de ese modo escapar a esos obstáculos. En todo caso, reconoce que Maquiavelo había sido bastante acertado al observar que hay dificultades ineludibles entre las normas morales.

A pesar de que ella creía que las apuestas maquiavelianas eran inexcusables en muchas situaciones políticas, también era consciente de que una creencia de carácter instrumental medio-fin, como Maquiavelo la presentaba, podría ser mal usada para disculpar crímenes y hacer románticos a aquellos que eran culpables (como los funcionarios nazis), en tanto se justificaban, al decir que escogían el mal menor y así eludían su responsabilidad. Consideraba que este argumento resulta peligroso, ya que quienes escogen el mal menor olvidan que están escogiendo el mal y finalmente lo conciben como si fuera un bien. Su conclusión señala que comportarse correctamente en situaciones extremas no puede reducirse a reglas o a mera propaganda. Tal comportamiento solo puede realizarse ‘pensando y juzgando’, en vez de aplicar categorías y fórmulas.

La preocupación arendtiana intenta liberar a la tradición revolucionaria de sus connotaciones de violencia y por ello esta tradición de Maquiavelo, con su insistencia sobre el papel que la violencia desempeña en la esfera de la política, es uno de los principales temas tratados en *Sobre la revolución* (Arendt, 2006, pp. 12, 19, 38, 39 y 50). A pesar de las objeciones de la filósofa al pensador florentino, señala la posibilidad de considerarlo como el padre espiritual de la revolución (38) y, aunque no fue el primero que usó tal palabra, sí fue el primero en concebir esta realidad (Arendt, 1993a, p. 136).

## La revolución como fundación e inicio

Uno de los propósitos del contraste que hace Arendt entre las revoluciones americana y francesa fue sugerir que la fundación de una república y su correspondiente revolución no tienen necesariamente relación con asuntos sangrientos, aunque ese acto fundacional es el acontecimiento más importante en toda revolución (Arendt, 2006, p. 230).

La característica política fundamental de la existencia es, para Arendt, la “natalidad, *initium*, el nuevo inicio inherente en el nacimiento hecho posible por la acción” (1998, p. 23). Por ello la revolución significa ese nuevo comienzo, aunque es cierto que, desde el asesinato de Remo por Rómulo, esos inicios se han asociado en las tradiciones políticas con la violencia y el crimen (Arendt, 1998, p. 20; 1993a, p. 139). Al enfrentar las revoluciones americana y francesa, Arendt se propone mostrar la falsedad de la consideración sobre dicha violencia inicial, sobre todo al principio del libro *Sobre la revolución*.

No se trata de apelar a una pasividad absoluta (Canovan, 2000, p. 185). Ciertamente la filósofa alemana no era pacifista, por ello creía justo pelear contra Hitler al argumentar que una persona que se defiende a sí misma no es sino un simple cuerpo animado. En esta tesitura, Elizabeth Young-Bruehl (1982, pp. 171, 173) afirma que hay un contraste implícito entre la dignidad de una pelea buena y limpia y la indignidad de ser una víctima desvalida. Por ello, la guerra permitiría, en el caso de los judíos, su emancipación. Empero, más tarde, los eventos surgidos a partir de la bomba atómica hicieron que Arendt afirmara que la cuestión de la guerra había quedado atrás. La temática de la violencia no representaba para ella una cuestión simple porque aunque la violencia política puede ser puesta a un lado, no es fácil separarla de la totalidad de la problemática humana. Arendt asumió que era un deber resistir el mal político, y estaba de acuerdo y consideraba, con Maquiavelo, que si los hombres no lo resisten, aun en el riesgo de hacerse el mal ellos mismos (1992, p. 51), el mal se diseminará ampliamente. Arendt hace un paralelo poco afortunado para Maquiavelo al afirmar:

Cuando Robespierre justifica el terror, “el despotismo de la libertad contra la tiranía”, a veces se diría que está repitiendo palabra por palabra los juicios famosos de Maquiavelo sobre la necesidad de violencia para hallar nuevas entidades políticas y para reformar las corruptas. Esta semejanza parece más asombrosa porque tanto Maquiavelo como Robespierre en este aspecto fueron más allá de lo que los propios romanos tenían que decir sobre la fundación, (...) consideraron, como los romanos, que la fundación era la acción política primordial, el único hecho importante que establecía el campo político público y hacía posible la política; pero a diferencia de los romanos, para quienes se trataba de un hecho del pasado, ambos consideraban que para ese “fin” supremo todos los “medios” y en especial los medios violentos, estaban justificados. (1993b, p. 151)

Arendt difiere de estas apuestas y por ello propone el caso de la Revolución americana como paradigma, en tanto muestra que la revolución exitosa de una república, es decir, su inicio fundacional feliz, puede haberse originado no necesariamente por la violencia creativa de una dictadura revolucionaria, sino por acuerdos entre hombres libres con la ayuda de la Constitución (2006, p. 213; 1993b, p. 140).

Arendt considera que la violencia surge de la impotencia y se ha expresado como la esperanza de los que no tienen poder, donde no hay un consentimiento o sostén de la gente. Este exceso de violencia es una amenaza de las repúblicas y condensa una visión antigua de la ciencia política. Según su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl (1982, p. 144), Arendt señala tres justificaciones para la violencia: la violencia como una parte necesaria de los dolores de parto de la sociedad revolucionaria (Marx confunde acción con labor, esta última crea al hombre); la violencia como creativa al modo de las sociedades de productores, las clases trabajadoras opuestas a los consumidores (Sorel confunde acción con fabricación) y, la última, la violencia como esencial para la creación del hombre, el hombre recreándose a sí mismo (Sartre en la misma línea de Marx, la violencia crea al hombre).

Arendt pensaba que el fin de la república degeneraría por el enfrentamiento de la violencia administrativa contra la violencia ciudadana. Señalaba que había que trazar la diferencia entre tácticas legítimas e ilegítimas. Sin embargo, considera que ni la violencia, la historia, la revolución o el progreso promueven causas, en cambio, la violencia sí puede servir para dramatizar agravios e injusticias y llevarlos a la atención pública (Young-Bruehl, 1982, p. 414). En esos casos, la violencia sirve más como arma de reforma que de destrucción.

El mundo se vuelve inhumano, inhóspito a las necesidades humanas —que son las necesidades de los mortales— cuando se lo empuja violentamente hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia. Es por eso que desde el gran fracaso de la Revolución Francesa la gente ha ido erigiendo repetidas veces los pilares que entonces destruyeron. (...) En el ámbito político, la restauración nunca puede sustituir una nueva fundamentación, pero puede ser, en el mejor de los casos, una medida de emergencia que le llega a ser inevitable cuando ha fallado el acto de fundación que se llama revolución. (Arendt, 2001, p. 21)

### **Libertad, *virtú* y acción**

Los principios señalados por Arendt funcionan como guías en un sistema político, surgen por la acción, se manifiestan en el mundo gracias a ella, de ahí que sostenga que los principios son generales e inspiran la acción, no la prescriben (1993b, p. 153) y no están atados a ninguna persona o grupo particular; sin embargo, la manifestación de dichos principios es solo a través de la acción. Esos principios son honor y gloria, amor e igualdad, distinción y excelencia. La libertad aparece cuando ellos son actualizados, así como aparece la manifestación de los mismos en el acto. Los hombres son libres en cuanto actúan, no poseen libertad ni antes ni después. La libertad como acción inherente es un punto muy bien ilustrado por el concepto de *virtú* en Maquiavelo, es la excelencia con la que el hombre responde a las oportunidades que el mundo le abre en la forma de la fortuna.

La libertad política se obtiene, a decir de Arendt, en el reino público, en relación con los demás, en sus acuerdos discutidos (ámbito del

discurso). En este punto, de nuevo Arendt se separa de Maquiavelo aunque deja claro y añade, a manera de reclamo, que el filósofo florentino es muchas veces malentendido y exagerado (1993a, p. 137), y por ello severamente criticado.

En *¿Qué es la libertad?* (1993b, p. 153) Arendt afirma la libertad como inherente a la acción y puede ilustrarse por el concepto maquiaveliano de *virtú*. La autora trata de imaginar un marco institucional o, más aún, constitucional para el tipo de políticas por ella sostenidas y defendidas. En esta parte se inspira en los padres fundadores Adams y Jefferson, en Rosa de Luxemburgo, así como en los soviets de la Revolución rusa y en los concilios de los trabajadores levantados en Hungría.

Las ideas arendtianas coinciden con algunos modos de entender la tradición de la virtud republicana, a la que ella misma invoca, y deposita así su confianza en la *virtú* del pensador florentino. Si la libertad es la razón de ser en la política y va ligada con lo que significa el coraje como virtud cardinal, libera al hombre de su preocupación sobre la vida para la libertad del mundo: “El coraje es indispensable porque en política es el mundo, no la vida la que está en juego” (Arendt, 1993b, p. 156) por ello se precisa la libertad, es lo que hace que el hombre tenga esa capacidad de inicio y de comienzo en el mundo.

Dado que no hay una moralidad cósmica que garantice la coherencia moral universal, el enfrentamiento entre las experiencias morales es inevitable y puede surgir de diversas circunstancias. Esta cuestión se vuelve problemática y ambigua en relación con la política, y es la razón por la que, para Arendt, Maquiavelo tenía razón en algunos aspectos, ya que los ejemplos morales más impresionantes en la experiencia humana nos llevan fuera de lo que tiene que ver con el mundo público, ámbito y manera de la política.

Arendt creía que Maquiavelo había visto una verdad profunda. La respuesta al mal político no es el cultivo de la bondad personal, esta es esencialmente no terrenal, mientras que los problemas específicos que la política alza no pueden ser resueltos por la bondad en sí. De esta manera se presenta la confrontación entre la bondad personal y

la responsabilidad política. Así como Maquiavelo, Arendt pensaba que la bondad cristiana no es terrenal. Lo que lleva a la filósofa al ámbito maquiaveliano es su convicción —compartida por el florentino— sobre la imposibilidad de solución de ciertos dilemas surgidos de la naturaleza de la política. Sin embargo, ese amor a la ciudad más que a su misma alma es un punto común. Por eso sostiene Arendt: “Tu cuidado del mundo tiene precedencia en política sobre el cuidado de ti mismo, ya sea cuerpo o alma (...) [por eso la frase] amo mi ciudad natal más que mi alma es una variación de *amor al mundo* y su futuro más que a mi vida y a mi ser” (1992, p. 50).<sup>5</sup>

### **La pluralidad: promesa de la política y defensa contra el mal**

Los dilemas morales de la política no conforman un apoyo al maquiavelismo vulgar que Arendt no aceptaba de ninguna manera. Es clara su oposición a la permisibilidad de cualquier medio en aras de una causa buena. La solución que parece dar encuentra su énfasis en el ‘juicio’ que deberá hacerse con base en la situación en que nos encontramos, con lo cual procura que no sea distorsionado por reglas no apropiadas (Arendt, 1992, p. 11-19). La experiencia de las crisis que se han desarrollado a lo largo de la historia muestra que no hay reglas para determinar nuestros juicios, no hay reglas generales bajo las cuales subsumir los casos prácticos con algún grado de certeza. Por ello, debemos tratar de pensar, juzgar y actuar sin esos apoyos, aunque no existan reglas morales absolutas y las experiencias personales morales auténticas no pueden suplirlas. No obstante, un elemento central para una coexistencia humana fundamental de la ‘pluralidad’ es la aceptación del hecho de que compartimos la Tierra con los otros iguales y diversos a nosotros. La pluralidad es, a decir de Arendt, la ley de esa tierra que erradica el aislamiento y la consecuente destrucción de la esfera pública.

Así, la pluralidad provee de dos capacidades fundamentales que pueden dar una base para la política: la habilidad para perdonar el pasado

---

<sup>5</sup> Las cursivas y la traducción son de la autora.

e iniciar de nuevo, y que supone el mutuo respeto, la amistad sin la intimidad, y la capacidad de hacer promesas para el futuro y su mantenimiento. Tales capacidades actúan de acuerdo al principio político de mantener la fe (Arendt, 1998, p. 256 y ss.). Aunque nuestros impulsos sean impredecibles puede haber acuerdo entre los hombres que disipan esta oscuridad del corazón humano y construyen algo más duradero y confiable. Así sucede con la Constitución de Estados Unidos, surgida de un común acuerdo y no por un proceso de fabricación de Estado.

La violencia se subsana por la pluralidad ya que esta hace posible establecer acuerdos, leyes e instituciones sin penetrar o preguntar sobre las oscuridades del corazón humano. Los Pilgrims no creían en la bondad humana o en la perfectibilidad de la naturaleza humana, ellos atendían a la verdadera promesa de la política y esa es el espacio de la pluralidad. No se precisa de conversión moral alguna para efectuar un cambio político de mejora, no se puede forzar a un hombre a ser un buen ciudadano aun si no es una buena persona moralmente hablando, y una buena Constitución no puede ser esperada de la moralidad sino, contrariamente, una condición moral buena de las personas es esperada bajo una buena Constitución (Arendt, 1998, p. 82).

Arendt intenta dibujar la línea divisoria entre la política y moralidad privada para dirigir la atención fuera de lo que pasa en el interior del alma y así poner énfasis en lo que sucede afuera y entre los individuos, las instituciones y la voluntad. Por eso cuando cita a Maquiavelo acerca de la gloria en contra de la bondad o el bien, ella quiere considerar a esa bondad como algo que no puede brillar en público porque la publicidad destruirá su auténtica cualidad y deja claro en *La condición humana* (1998, p. 82) que los actos malos no pueden ser gloriosos.

Volviendo a la cuestión de la existencia de las personas en lo plural, es ahí donde, según Arendt, se ubica el poder de los acuerdos entre las personas libres y también donde residen las defensas contra el mal. Esto da más confiabilidad que la misma bondad personal, se ubica en las instituciones que construyen y establecen en su actuar conjunto. Estas instituciones son el garante y el baluarte de la conservación de

la república sobre cualquier interés de carácter privado. Sin embargo, dichas instituciones republicanas son muy frágiles. El papel que juega la conciencia en la política no apela a acciones sin principios, sino a la acción inspirada por principios públicos, de ahí entonces la importancia de las virtudes públicas.

Son los hombres, no el hombre, quienes viven bajo la tierra y habitan el mundo (Arendt, 1998, pp. 7 y 8), la pluralidad no significa que los hombres estén en manada; se hace posible el espacio público porque no están pegados entre sí. En ese espacio es donde pueden formarse entre ellos. Pueden hablar, discutir y acordar, para así plantear las diferentes perspectivas desde las cuales los hombres plurales ven el mundo común.

Los acuerdos políticos de esa pluralidad suplen el lugar de las certezas morales caídas y empiezan a ser la base sobre la cual las certezas morales nuevas pueden ser construidas. Por ello parece ser que la verdad moral se parece más a la validez de acuerdos porque esos acuerdos determinan la acción de todos cuando ya se convirtieron en costumbres y cuando empiezan a ser autoevidentes. Y puede darse el caso de que surjan nuevos acuerdos y, por ende, nuevos códigos de conducta y así empezar a ser costumbres, reglas que se congelan en lo que se llama moralidad (Arendt, 1993b, p. 247). Son cuestiones de opinión y no de verdad, su validez depende del acuerdo libre y el consentimiento, y se logran por medio de un pensar discursivo y representativo, comunicado por medio de la persuasión o la discusión. Cuando una opinión con un carácter subjetivo aparece en el espacio público se vuelve algo objetivo, está conformado por el habla y por las acciones de los ciudadanos plurales.

Los principios de acción tales como coraje, solidaridad y amor a la igualdad, recomiendan la fundación de sistemas políticos republicanos sobre acuerdos que reconocen nuestro compartir la tierra unos con otros. Si acordamos esto, hay razones para tratar de vivir juntos en paz, de modo tal que la pluralidad y la capacidad para la acción política muestran cómo puede ser hecho. La pluralidad hace posible establecer acuerdos, leyes e instituciones sin la necesidad de meterse en la

oscuridad del corazón humano. Los padres fundadores no creían en la bondad del corazón humano, ellos entendían la promesa verdadera de la política, es decir, el hecho de que son los hombres habitantes de la Tierra los que forman el mundo entre ellos (Arendt, 1998, p. 243). La pluralidad hace posible la fuente política poderosa.

Todas estas cuestiones de carácter político van, entonces, imbricadas con las perspectivas éticas. Aquí está en juego la búsqueda de modelos sugerentes que inauguren e inicien un mundo en pos de una nueva armonía entre individuos y sociedad, y entre moral y política. Con esto se procura diseñar nuevas posibilidades y así lo único que fundaría una realidad política mejor construida sería el juicio, pues este se hace necesario en el ámbito político, ahí donde se realiza la libertad en la cual podemos encontrar la fuente de los criterios y juicios requeridos. Es importante desarrollar la capacidad de juicio para evitar actuar únicamente bajo frases estereotipadas ya que adherirse a fórmulas rígidas no es una respuesta adecuada para los dilemas de la política. Solo a través de esta capacidad expresada y practicada en el espacio público y político se logra el diálogo, el discurso y la acción conjunta.

En suma, podemos afirmar entonces que ni Maquiavelo, ni Arendt son ajenos a las perspectivas éticas. Sus vidas están ligadas a su obra y por ello son los abanderados de mundos por nacer tanto desde la perspectiva política como desde la ética. Por ello buscan y proponen modelos sugerentes que inauguren e inicien un mundo mejor, en aras de una nueva armonía entre los individuos y las sociedades, y entre la moral y la política, procurando, de este modo, diseñar nuevas posibilidades para los seres humanos.

## Bibliografía

- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's political philosophy*. USA: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1993a). What is Authority? In *Between Past and Future. Eighth Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1993b). What is Freedom? In *Between Past and Future. Eighth Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.

- \_\_\_\_\_. (1996a). ¿Qué es la Autoridad? En *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_. (1996b). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_. (1998a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1998b). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2000). Hannah Arendt como pensadora conservadora. En F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt y el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Maquiavelo, N. (1976). *El príncipe*. Madrid: Porrúa.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Discursos*. México: Alianza.
- Price, R. (1990). The sensus of *virtú* in Machiavelli; citado por A. Saoner, *Virtud y virtú en Maquiavelo*. En J.M. González & C. Thiebaut (eds.), *Convicciones políticas y responsabilidades éticas*. Madrid: Ántropos.
- Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt For Love of the World*. USA: Yale University Press.