

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.680161>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Sin ira, sin miedo, sin compasión: acerca del contrato social republicano en Arendt

Without rage, fear or compassion: On the republican social compact in Arendt

MARÍA JOSÉ LÓPEZ MERINO¹

Resumen: De la mano de la tradición republicana Hannah Arendt, recupera una visión ampliada del contrato social. Si atendemos a las obras *On Revolution* (1963) como también en el artículo *Civil Disobedience* (1970) podemos ver cómo, este contrato ampliado no sería suscrito ni motivado por el miedo; la ira, el resentimiento o la compasión, sino que por la confianza en las promesas mutuas. Proponemos seguir a Arendt en su particular lectura de esta *alianza* en tanto *pactum uniones* y relacionamos este fundamento con un principio de acción (Montesquieu) que Arendt llama *solidaridad*, que aunque puede contar con las pasiones humanas no está fundada en ellas.

Palabras clave: Arendt, contrato social, alianza, promesas mutuas, pasiones, solidaridad

Abstract: Drawing on the republican tradition, Hannah Arendt recovers an expanded vision of the social compact. If we look at her work *On Revolution* (1963) —as well as her article *Civil Disobedience* (1970)— we can see how this expanded contract would not be signed or motivated by fear, rage, resentment, or compassion, but rather by *trust in mutual promises*. We propose to follow Arendt in her particular reading of this *alliance as a pactum unionis*. This foundation is related to the alliance of the many to a principle of action (Montesquieu) called by Arendt as *solidarity*, which although it can take into account human passions, is not founded on them.

Keywords: Arendt, social compact, alliance, mutual promises, passions, solidarity.

Introducción

Recibido: 16/09/2025. Aceptado: 19/12/2025.

¹ Profesora Asociada Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y del Departamento de Ciencias del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Escribe y dicta clases de filosofía política y ética y en especial sobre el pensamiento de Hannah Arendt. Ha publicado artículos como Emociones y democracia: Acerca de la compasión y la ira en Nussbaum y Giannini. *Revista De Filosofía*, 78, pp. 115–134, 2021. Y junto a Marcos García de la Huerta, el libro *Tiempos de oscuridad. Diálogos con Hannah Arendt*. 2017. Este proyecto es parte del proyecto Fondecyt regular n° 1220377, del que es investigadora responsable.

La preocupación de Arendt por las ideas políticas en torno al contrato social y su versión republicana atlántica se encuentran tempranamente registrada en sus Diarios Filosóficos (2006), ya a comienzos de los años 50. Posiblemente motivada por su examen de ciudadanía americana, como propone Ludz (Arendt, 2006: 933, nota 11), o por sus lecturas y clases acerca de Rousseau (Arendt, 2006: 231), durante esa década hay testimonio de que la autora lee y anota sus lecturas acerca de las tradiciones de contractualismo moderno de los dos lados del Atlántico. Pero será sólo con la publicación de *On Revolution* en 1963 que estas reflexiones encontrarán una forma más sistemática. A partir de esta obra y hasta la publicación de *Civil Disobedience* (1970), Arendt desarrolla una reflexión extensa sobre el contrato social como problema filosófico. En una peculiar lectura del contrato como *alianza de los muchos*, rescata lo más propio de una tradición republicana moderna del contrato, encontrando también en este concepto un ámbito para el despliegue y confrontación de sus ideas políticas más originales acerca de la acción, el poder, la libertad y la pluralidad. En este sentido, esta discusión acerca del contrato se constituye para la autora alemana en una importante cantera que le permite extraer materiales elementales para el desarrollo de su propio pensamiento político. En lo que sigue analizaremos las principales discusiones sobre el contrato y sus condiciones modernas en Arendt siguiendo las siguientes etapas de análisis:

- 1) Distinción de los tres tipos de contrato y la visión ampliada de contrato como *alianza de los muchos*.
- 2) Análisis de las *promesas mutuas* y la confianza como herramienta y fin del contrato.
- 3) La revisión de la idea de consentimiento originario y su fundamento, el cual no coincide con el miedo ni con la ira, ni con la compasión.
- 4) El rescate de su principio de acción detrás de la alianza, el cual coincide con la solidaridad.

1) Los tres tipos de contrato y la visión ampliada de contrato como alianza de los muchos

¿Qué es lo que une y hace posible una comunidad política? Esta es una pregunta por la posibilidad y legitimidad de vida en común que resulta central en la época moderna y que Arendt formula constantemente en su obra. En *On Revolution* esta interrogante se plantea desde el escenario del desquiciamiento de lo que Arendt llama la *antigua trinidad romana*: religión, tradición y autoridad, las cuales fueron las fuentes de toda institución política posible antes de la modernidad (Arendt, 2004: 155).

Siguiendo *On Revolution*, lo nuevo en la fundación moderna de lo político es que resulta ser completamente mundana, no trascendente, es decir, se trata una fundación pos-fundacional de la política (Marchant, 2007). Este es el gran descubrimiento de lo que en un sentido amplio podemos llamar

contractualismo moderno que, bajo modalidades distintas, da con una nueva fuente de legitimidad, más acá de cualquier fundación extrapolítica, como Dios o la ley divina, y, al mismo tiempo, nunca más allá de los sujetos (contratantes) y las posibilidades de su acción en el mundo: recordemos que el contrato es una acción, una *performance* estrictamente humana. El propio Hobbes acentúa el carácter humano del contrato en un sentido novedoso para la época cuando señala que ni con las bestias ni con Dios podemos hacer pactos, sino que estos solo son posibles entre humanos (Hobbes, 2005: 113).

Si lo pensamos desde el lenguaje arendtiano, observamos que salvaguardar el carácter mundano, propio de la condición humana de la acción, siempre imprevisible y frágil, aunque por ello capaz de lo nuevo y de la libertad (Arendt, 1993: 23). Así como también el despliegue de la condición plural y artificial de la esfera política (Arendt, 1993: 22); suponen al mismo tiempo la renuncia a cualquier principio extrahumano para fundar la acción política, principio que busque imitar la ira o la gracia de Dios, como señala en su Diario Filosófico (Arendt, 2006: 7-8). Al mismo tiempo se trata de evitar la soledad de Dios, que niega la pluralidad (Arendt, 2006: 17). Así se manifiesta la difícil tarea de preservar el frágil poder colectivo de la acción (Birulés, 2024: 213) que, como sabemos, es la experiencia política central para la pensadora, poder que crea y mantiene la esfera pública (Arendt, 1993: 223).

En su artículo *Civil Disobedience* (1970), Arendt nos aclara que la teoría del contrato social mezcla y confunde en realidad tres formas de contrato que es posible y necesario distinguir analíticamente —dos de las cuales ya había distinguido en *On Revolution*—. El contrato social puede ser comprendido, en primer lugar, como el contrato entre el pueblo y Dios —pacto bíblico—, el cual, sin poseer un sentido político, puede ser interpretado como modelo para los pactos políticos. En este caso «el pueblo consentía en obedecer toda ley que decidiera revelar una divinidad todopoderosa» (Arendt, 2015: 67). El fin de este primer sentido de pacto es un sistema teocrático.

En segundo lugar, Arendt aborda el contrato social hobbesiano, en el que «cada individuo cierra un acuerdo con las autoridades estrictamente seculares para garantizar su seguridad, en vista de cuya salvaguarda renuncia a todos sus derechos y poderes» (Arendt, 2015: 67). Se trata en este caso de un pacto individual de cada uno con el soberano, no recíproco, por lo que Arendt lo llama versión vertical del contrato, o contrato de gobierno ya definido por el contractualismo medieval (*pactum sujectionis*).

La tercera forma de contrato, que sugerentemente Arendt identifica como «el contrato social propio de Locke» (Arendt, 2015: 67), es el pacto en el que los individuos de una sociedad que, ya no son obligados ni por Dios ni por un soberano absoluto, suscriben una *alianza* mediante la cual se obligan mutuamente entre

sí. En este contrato lo que se suscribe no es un gobierno en sentido estricto, sino una sociedad —*societas* en el sentido romano— que da origen al clásico *potestas in populo* (Arendt, 2015: 68), el poder en y del pueblo como soberano plural. Se trata del contrato que da origen al cuerpo social (*pactum unionis*). Arendt llama a esta última la versión horizontal del contrato, según la cual «se limita el poder de cada individuo, pero se deja intacto el poder de la sociedad» (Arendt, 2015: 67).

Este último contrato horizontal al que refiere Arendt es justamente una manera de formular una explicación tan legítima como moderna acerca de la conformación de la comunidad política de iguales en sus bases más elementales en la que no hay todavía una distinción entre gobernantes y gobernados, entre los que saben y los que hacen (Arendt, 1998: 223). Por el contrario, dejando atrás la visión estamental medieval de la sociedad, se identifica el tipo de unión previa de un conjunto de individuos que se dan a sí mismos un poder común al que someterse a sí mismo como poder, reconociendo la igualdad previa de sus integrantes, antes de cualquier gobierno. En un análisis distinto, pero también con una cierta base en la fenomenología política como el pensamiento de Arendt (Loidoit, 2018), el pensador chileno Humberto Giannini, describe la experiencia de la calle aludiendo a una igualdad elemental que coincide, al menos en parte, con la idea de Arendt. Giannini buscando hacer arqueología de experiencia cotidiana —como la llamará el autor—, refiere a ese encuentro callejero con el otro donde todos somos simples transeúntes desconocidos y anónimos, en la igualdad de ser ciudadanos de a pie, experiencia fenomenológicamente central de lo público.²

En el caso de Arendt, el contrato de unión permite la conformación del estrato civil y comunitario fenomenológicamente más elemental que ya está presente en algunas de las ideas republicanas más clásicas —por eso la referencia a Locke tiene decisiva importancia en la lectura de Arendt—. Estrato civil que, a modo de capas geológicas más profundas de la experiencia política específicamente moderna, hacen posible la comunidad política: eso es lo que nuestra autora llama alianza (Arendt, 2004: 232).

² (L)a apertura niveladora que la calle confiere al transeúnte, no es un descubrimiento reflexivo, ni poético o sentimental. Es previo a todo eso. Corresponde a un *reconocimiento animal*, instintivo que una sociedad jerarquizada ha venido sepultando. Y al punto inaudito de convertir la realidad del otro en un problema teórico. (...)La calle nos devuelve a la justa dimensión de nuestra humanidad desnuda, sin trámites razonadores, sin jerarquías ni distinciones. Nos revela en nuestra condición de humanidad imprevisible en nuestra relación con los otros o, repentinamente, contra los otros. En definitiva, y frente a la duda solipsista, también este último es un modo de reconocimiento (Giannini, 1984: 51).

2. Promesas mutuas y la confianza como herramienta y fin del contrato

De esta manera, Arendt reconstruye la idea pacto original de una manera que contrasta con la posición generalmente atribuida a los contractualismos modernos clásicos: no se trata de un pacto de gobierno (*pactum subjectionis*) sino un pacto de unión y conformación del cuerpo político (*pactum unionis*). Si hacemos una arqueología de lo político se trata de desenterrar el espacio de la comunidad política como estructura básica y práctica del hablar y actuar juntos, antes de cualquier gobierno. Se trata también de la afirmación de la sociedad civil como un poder constituido y activo que, en un sentido suficientemente lockeano, puede revelarse como el sujeto político plural elemental, ya sea bajo la figura de las repúblicas elementales defendida por Jefferson (Arendt, 2004: 344), ya sea como el actor de un poder de autodomínio o de resistencia ante un poder tiránico-derecho a rebelión- (Gargarella, 2006). Eso es lo que algunos llaman republicanismo moderno o incluso liberal representado paradigmáticamente por Locke (González, 2001; Zuckert, 1994; Rahe, 1994).

Según Arendt, y en coincidencia con su teoría de la promesa como remedio ante la irreversibilidad de la acción expuesta algunos años antes de su libro *The Human Condition*, la herramienta que hace posible esta alianza no es ni más ni menos que la facultad humana de prestar y conservar las promesas (Giannini y López, 2014). Se trata de acciones que comprometen nuestro futuro y en este sentido nos permiten enfrentar el futuro incierto en un mundo cambiante (Arendt, 1998: 243 y ss.). Como ya hemos desarrollado con anterioridad, la acción de prometer para Arendt no anula la imprevisibilidad de la acción, sino que cuenta con ella; la promesa revela un aspecto central de la acción: la acción humana se mueve en el reino de lo incalculable, de lo inseguro, de lo poco probable (Giannini y López, 2015: 70). La promesa, como acción compleja que puede jugar un rol en la esfera pública, existe porque no sabemos con certeza dónde nos conducirán las acciones que emprendemos. Así, es la incertidumbre su condición de posibilidad, la inseguridad acerca del mundo, de los otros y de nosotros mismos, lo que alimenta la posibilidad de prometer y le permite a esta acción tener sentido. Se trata de establecer en el *mar de incertidumbre que abre el futuro, pequeñas islas de certidumbre* (Arendt, 1998: 244).

En el caso de la alianza o este tercer contrato del que venimos hablando, para Arendt se trata de promesas enlazadas. En este sentido, igual que en el esquema hobbesiano del contrato, se trata de

compromisos que involucren de manera recíproca a quienes las suscriben hacia el futuro. Las *promesas mutuas*, así, no son actos unilaterales, que van en una sola dirección, sino que descansan en una doble acción complementaria: yo prometo en tanto tú lo hagas también, es decir, las promesas comprometen recíprocamente a los contratantes, condicionando los resultados que son inalcanzables sin entrelazamiento, como en la teoría de juegos³.

3. Ni miedo ni ira ni compasión: el consentimiento, el fundamento del tercer contrato

Si desde la perspectiva de Arendt retomamos la pregunta clásica acerca de por qué prometer — por qué suscribir el contrato social—, comienzan a aparecer más claramente las diferencias entre distintas visiones de contrato y la de Arendt.

Recordemos que para Hobbes el nuevo pacto, artificial, fundado en la igualdad física y mental humana, está motivado o movido por la pasión del miedo, pero ese miedo no se opone, sino que alimenta el cálculo racional que identifica lo que más nos conviene. Así, el pacto no es más que la reacción esperable de cálculo racional que surge de la proyección hacia el futuro de una vida humana individual sin poder común, producto del reconocimiento de que la vida humana está sometida al «continuo temor y peligro de muerte violenta», debido a lo cual, concluye Hobbes, la vida humana en el estado de naturaleza es «solitaria, pobre, tosca embrutecida y breve» (Hobbes, 2005: 103). Así, el ser humano individual, racional y desconfiando, teme perder su propia vida, su propiedad, algo probable en el contexto de un estado de naturaleza que carece de un poder común. En cambio, en el caso de Arendt, no es el miedo la pasión determinante ni una razón calculadora la que identifica y reacciona frente al miedo ante el peligro inminente. Aunque puede haber miedo, no está presente esta pasión como motivación determinante de la acción de contratar.

Por otro lado, la motivación para prometer, según Arendt, tampoco descansa en la reacción frente al sufrimiento de otros convertida en acción, como sucede en las revoluciones movidas por la necesidad (Arendt, 2004: 152). En el caso de estas revoluciones, nos relata Arendt, se trata de un tipo de

³ No está en Arendt la referencia a la teoría de juegos para hablar de contrato, pero resulta a nuestro juicio posible esta relación, ya que en todas las versiones de contractualismo la motivación para contratar es un tema relevante nunca del todo ajeno al cálculo que aquel equilibrio propio de una decisión racional, que depende de la decisión y acción de los demás. Así las acciones de contratar están entrelazadas y deben ser pensadas en conjunto como acciones recíprocas que nunca son la suma de acciones individuales independiente. Esto tanto si se trata de minimizar los costos de participar de un contrato o de distribuir los beneficios, que se obtienen del mismo. (Nash, 1996).

proceso pasional que comienza con la exposición del sufrimiento en la esfera pública, a la que le siguen el despliegue de las pasiones de la ira y la compasión y cuyo ejemplo paradigmático es la revolución francesa, según leemos en *On Revolution*. Esto sucede cuando los *desgraciados* (*malheureux*) se convierten en los *enfurecidos* (*enragés*) en la esfera pública (Arendt, 2004: 145) y se da inicio a un espiral en el que la rabia desnuda de los sufrientes se rebela contra la rabia desenmascarada de los corruptos e hipócritas (Arendt, 2004: 146). En esta secuencia de develamiento de ira y resentimiento cuando, la idea de pueblo (*le peuple*) se conforma, a través de la mirada de quienes contemplan el padecimiento de ese pueblo y no lo sufren (Arendt, 2004: 99). Ellos luego serán los intérpretes y representantes de esa voluntad general de los padecientes, portavoces del *peuple* que se identifica con los *malheureux* (Arendt, 2004: 99, nota 18). Esta fusión entre pueblo y desgraciados que da origen, como ya hemos dicho, de las modernas revoluciones de la necesidad está inspirada en la de idea compasión (*piété*) de Rousseau, aunque es Robespierre quien hace a esta pasión útil políticamente. Según la crítica de Arendt, este proceso que comienza con la exposición pública del sufrimiento despierta y alimenta la ira en la esfera pública, que puede ser atractiva y una forma concreta de movilizar, es la única que permite hacer visible el sufrimiento: «la ira es la única forma en que la desgracia puede volverse activa» (Arendt, 2006: 145).⁴ Pero a diferencia de la rabia esperable frente a una situación de injusticia en la esfera pública (Birulés, 2024: 200), esta ira desatada por el sufrimiento expuesto y utilizado como arma política, conmociona la sensibilidad pública «impregnándola de la imagería del cuerpo sobrenatural sufriente» (Levovici, 2017: 68). El resultado de esta *performance* de sufrimiento e ira en la esfera pública es una cadena de violencia, la conversión de los ciudadanos de la esfera pública en una masa de sufrientes y la transformación de la esfera pública en el espacio indistinto de la masa, en el que desata un movimiento imparable, abriéndose a la violencia, experiencia anti-política por antonomasia (Arendt, 2006: 150), al instalar un proceso instrumentalización irrefrenable (Birulés, 2024: 200).

De la misma manera, y como veremos más adelante, la compasión puede tener un valor en la esfera privada y personal, pero en la esfera pública o política la compasión convertida en piedad resulta ser en una herramienta peligrosa que destruye la esfera pública generando masa (*peuple*), que busca en su líder formas de sometimiento y nuevas y refinadas formas de dominación. En este sentido, distinguiendo compasión (*compassion*) de piedad (*pity*), entendida como compasión pública, motivada y ejercida sobre

⁴ Traducción corregida Arendt (2006) *On Revolution* p.110. Trad. cast. (2004) *Sobre la revolución* p. 145.

grupos o colectivos,⁵ la autora concluye: «La piedad, en cuanto resorte de la virtud, ha probado tener una mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma» (Arendt, 2006: 118). Esto hace posible que los revolucionarios, especialmente los profesionales de la revolución que Arendt tanto critica (Arendt, 2004: 356), exijan sacrificios «en el altar de la causa de la revolución», mostrando una «extraña insensibilidad emotiva frente a la vida humana y su singularidad» (Levovici, 2017: 69).

Frente al miedo, la ira y la compasión como motores de la acción, el tercer contrato o alianza descansa sobre una pasión diferente que, aunque Arendt no define, sí refiere y parece consistir en *la confianza en las promesas mutuas*. Recordando la experiencia de la colonización de Norteamérica, Arendt expone en un conocido fragmento:

El pacto del Mayflower fue redactado a bordo y firmado al desembarcar. (...) En cualquier caso, sin duda (a los colonos) les atemorizaba el llamado ‘estado de naturaleza’, el desierto inexplorado, sin límites ni fronteras, así como la iniciativa sin trabas de hombres no sometidos a ninguna ley. No es sorprendente este temor; el temor justificado de hombres civilizados que por las razones que sean habían decidido dejar tras de sí la civilización y lanzarse a la aventura. Lo que sí sorprende es que su temor del prójimo fuese acompañado *de una confianza no menos evidente en su propio poder*⁶, no otorgado ni confirmado por nadie, ni asistido tampoco de ningún medio de violencia, para reunirse en un ‘cuerpo político civil’ que mantenido unido únicamente *por la fuerza de las promesas mutuas, en presencia de Dios y del prójimo* se suponía con suficiente poder para promulgar, constituir y elaborar todas las leyes e instrumentos necesarios de gobierno. (Arendt, 2004: 227)

Como vemos en la cita, los colonos a bordo del Mayflower no es que carecieran de temor frente a los otros, o temor a la tierra desconocida, o al estado de la ausencia de ley al que se dirigían. Pero ese temor no es la única pasión presente, ni mucho menos la que motiva la decisión y la acción del contrato. Frente al pacto —segundo o hobbesiano— en el que el «establecimiento de un poder común, el *Leviathan*, que “intimida a todos” y así los une» (Arendt, 2015: 68). El contrato entendido como alianza —el tercer contrato—, en cambio, en su carácter horizontal, hace posible «una reciprocidad que liga a cada miembro con sus conciudadanos, (...) a través de la fuerza de las *promesas mutuas*» (Arendt, 2015: 67). No busca ni se refugia en ningún poder externo que lo confirme (ni Dios ni la tradición ni la autoridad), sino en su mera performance mundana y co-originaria.

⁵ Aunque no es del todo consistente en el uso de los términos, en *On Revolution* Arendt distingue entre compasión privada y personal y piedad como compasión pública o lástima. El primer término, «compasión [consiste en] sentirse profundamente afectado por el padecimiento de algún otro, como si se tratase de una enfermedad contagiosa. (...) En cambio piedad o lástima consiste en un lamentarse sin sentirlo a lo vivo» (Arendt, 2006: 113). Al mismo tiempo, «[l]a compasión, por su propia naturaleza, no puede ser movida por los padecimientos de toda una clase o un pueblo, y menos aún por toda la humanidad. No puede ir más allá del padecimiento de una persona y es exactamente lo que nos indica el vocablo co-padecimiento» (Arendt, 2006: 113).

⁶ Las cursivas son mías.

Las promesas mutuas como herramienta central de esta capacidad de acordar, de iniciar un nuevo proceso y de institucionalizar diríamos nosotros, van unidas siempre a la confianza mundana, posfundacional (Marchant, 2007), entendida como seguridad o fe en los demás (Arendt, 2004: 237), en el propio poder de los muchos (Arendt, 2004: 227), en la asociación misma del pluralidad con un propósito político. En este sentido, la nueva sociedad (*societas*) que surge del pacto «reposaba sobre la confianza de sus iguales y esta igualdad no era natural, sino política, pues no eran iguales por nacimiento; era la igualdad de quienes se han propuesto y comprometido en una empresa común» (Arendt, 2004: 384).

Esta confianza que soporta «las promesas mutuas» se instala en el futuro de un proyecto común, que es el de la construcción misma de una comunidad política. De hecho, en la misma línea en el *Diario Filosófico* afirma la prioridad total del requisito de la confianza no sólo para el establecimiento de este pacto horizontal sino de la política en general:

La política existe para garantizar un mínimo de confianza. La ley que dice: si haces esto y lo otro, te sucederá aquello y aquello; el contrato que establece: si cumples esto y lo otro, yo cumpliré aquello y aquello, crean un marco de fiabilidad en lo impredecible. (Arendt, 2006: 122)

En este sentido, bajo el *temple de la confianza* y mediante *las promesas mutuas* para Arendt se abre la esperanza, la posibilidad de esperar sin perder el realismo del presente, la comunidad misma como aquello que viene, como proyecto de un nosotros por venir (Giannini y López, 2014: 77). Así este temple de la confianza, en el poder y la comunidad por crear, hace posible la proyección al futuro sin rehuir el presente (Birulés, 2024: 212).

A la vez, esta alianza establecida por las promesas mutuas no surge de la nada. Antes del contrato como alianza, este tercer contrato, hay una experiencia comunitaria de acción y poder. Esta es otra de las peculiaridades de la perspectiva arendtiana: la alianza es hija de una experiencia previa del poder, algo que dice explícitamente Arendt en *The Human Condition*: la superioridad (de las promesas en política) deriva de la capacidad para «disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo» (Arendt, 1993: 264). A la larga, las promesas mutuas permiten repetir, recordar, conservar y ampliar hasta donde sea posible el poder. Así, las promesas se convierten en marcos para la acción, como la constitución política y las instituciones de la República, que permiten dar continuidad a la experiencia política.

Esto hace posible que tanto la alianza como las instituciones a las que esta alianza crea, se encuentren conectadas con la experiencia de poder que les dio su origen (Arendt, 1993: 223). En este

sentido, la comunidad política sostenida en las promesas mutuas depende al menos en parte de una cierta memoria común, aquella capacidad de mantener el recuerdo de la acción colectiva que nos dio origen como comunidad y que conforma nuestra «herencia sin testamento», aquel «tesoro perdido» de la experiencia de poder (Arendt, 2004: 387).⁷

En *Civil Disobedience* Arendt profundiza la crítica a la noción de contrato social, al llamado segundo contrato, enfrentando los principales problemas de la lectura hobbesiana, aunque cambia el foco: se centra en el fundamento contractual de la obligatoriedad de la ley en un sistema democrático.⁸ Arendt critica la interiorización o psicologización de cuestiones que son estrictamente políticas, como el consentimiento que nos obliga a obedecer la ley o el caso el disenso propio del fenómeno excepcional de la desobediencia civil (Arendt, 2015). En ambos casos la autora critica la presencia de la conciencia individual como factor político de relevancia, cuya iniciativa, a su juicio, no puede realmente explicar la movilización y las acciones desplegadas en el espacio público, es decir, las acciones verdaderamente políticas y sus movimientos reales en la esfera pública. El contrato como alianza de los muchos en la esfera pública es en sí mismo un acto político, que no se explica sin la *performance* misma de esa esfera de igualdad primaria y la acción de los contratantes, quienes aspiran y proyectan sus promesas, como ya hemos dicho, mediante la confianza en el pacto y la comunidad (Arendt, 2004: 228). En este sentido, al igual que la crítica a las pasiones del miedo, del sufrimiento o la compasión, que amenazan la pluralidad de la esfera pública que no es ni mera individualidad miedosa ni tampoco masa sufriente, iracunda o compasiva, la alianza recupera un sentido positivo y activo de consentimiento.

Basándose en parte en el *arte de asociarse* (De Tocqueville) y en el *espíritu de las leyes* (Montesquieu), Arendt releva la idea consentimiento que está en la base de esta alianza o tercer contrato, tal como lo hemos explicado. Aquí el consentimiento no consiste en la aceptación de cuestiones políticas concretas, decisiones o leyes. Tampoco se trata de la aprobación contractual real o ficticia que fundaría desde un marco formal la institucionalidad del nuevo Estado. Se trata más bien de la experiencia política inicial, que asiente sobre el presente de una comunidad que, bajo la experiencia como ya hemos delimitado,

⁷ Aquella capacidad frágil que depende de la acción y su recuerdo, esto a pesar de que al menos la revolución americana sufre, según nuestra autora, una temprana y evidente falta de la memoria de esa experiencia de poder. Esto es también una falta en la comprensión (Arendt, 2004: 298-300), debido justamente a que el pensamiento y la comprensión de un fenómeno se inician con el recuerdo (Arendt, 2004: 303).

⁸ Aquí Arendt se separa de la tradición de Rousseau y Kant que interioriza, y con ello despolitiza, la pregunta por la obligación. En este sentido, advierte: «Esta es la esencia de la solución rousseauiana-kantiana al problema de la obligación, y su defecto, desde mi punto de vista, es que traslada el conflicto a la conciencia, a la relación del yo y el sí mismo» (Arendt, 2015: 66).

de poder recién pasado, proyecta su futuro como comunidad naciente. En esta experiencia nace también el sistema de la ley que, en su sentido republicano, expresa (Botonaki, 2024: 303) una igualdad primaria y artificial que está en el centro de la experiencia política con otros: la igual capacidad de actuar y hablar, mostrando la posibilidad de iniciar y de ser distintos mediante la acción (Arendt, 1993: 200 y ss.). Así, el consentimiento no sólo crea el vínculo del ciudadano con la comunidad sino la experiencia de una comunidad de iguales (Arendt, 1993: 44). Según Arendt, esta experiencia está en el origen de la revolución norteamericana y su constitución. En este sentido, «el consentimiento, especialmente en su versión norteamericana, tiene su base en lo que hemos llamado el tercer contrato o su versión horizontal y no en las decisiones de la mayoría» (Arendt, 2015: 71). Nos encontramos nuevamente con una versión republicana de la defensa de la comunidad política como *societas*, ligada por los lazos del pacto horizontal, tal como lo hemos descrito. De esta manera Arendt concluye que:

[E]l *consentimiento* en tanto que implícito en el derecho a disentir —espíritu de la ley norteamericana y quintaesencia del gobierno norteamericano— revela y articula el consentimiento tácito otorgado a cambio de la tácita bienvenida de la comunidad a los recién llegados (...). Desde esta perspectiva, el consentimiento tácito no es una ficción; es inherente a la condición humana. (Arendt, 2015: 69).

De hecho, el disentimiento, propio de la desobediencia civil, resulta ser una expresión posible de la legítima pluralidad, que no desaparece o se dispersa con la desobediencia. Así lo expresa nuestra autora:

El consentimiento, en el espíritu de las leyes americanas, está basado en la noción de un contrato que liga recíprocamente, que establecieron primero las colonias individuales y después la Unión. Un contrato que (...) basado en las promesas mutuas, que presupone una pluralidad que no se disuelve, sino que se conforma en una unión —*e pluribus unum*⁹—. (Arendt, 2015: 73)

Basándose en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu nuestra autora afirma que este contrato como alianza, permite pensar el cuerpo de la República, como el cuerpo que permite que los muchos lleguen a ser uno —*e pluribus unum*— pero sin perder pluralidad. Se trata de un contrato en el que la presencia de *los muchos* no desaparece, es decir, no se anula el espacio que surge entre ellos, que une y separa, preservando la pluralidad (Sirczuk, 2017: 56). De esta manera, en la República el proyecto de unión no debe confundirse nunca con la *unión sacra*, la completa unidad, que inspira, por ejemplo, a la nación francesa. Aparece aquí con claridad nuevamente el contraste entre las dos revoluciones —la norteamericana y la francesa—, uno de los nervios centrales de *On Revolution*. Como se sugiere allí, la revolución francesa puede ser entendida como aquella que suprimió al rey pero que siguió pensando y actuando monárquicamente, es decir, jerárquicamente, reemplazando la antigua unidad absoluta por una

⁹ «De muchos, uno», uno de los primeros y más conocidos lemas de EE. UU. como nación.

nueva, al antiguo poder soberano por el poder del pueblo entendido de manera monolítica, una única voluntad y voz —a partir de una crítica a la noción de voluntad general en Rousseau—. Se trata de una revolución que no ha revolucionado todavía su manera de concebir el mundo por el influjo de la nostalgia de la unidad. Esta lectura —a mi juicio injusto con el concepto de voluntad general en Rousseau— vuelve a poner en primer lugar la condición de la pluralidad como marco imborrable de cualquier contrato original, de cualquier asentimiento o disentimiento, de cualquier institución que funde sin destruir lo político.¹⁰

Detrás de esta idea de consentimiento se adivina la artificialidad de la alianza y del espacio de lo político como un conjunto plural de sujetos ya no son sólo sujetos sino también se ha convertido en una entidad distinta, un *nosotros* que no es igual a la suma de individuos, pero tampoco se ha convertido en masa. Un *nosotros* que no se constituye por necesidad ni por miedo, ni por ira, aunque sus individuos tengan necesidades, miedos y, sin duda, iras, sino que se constituye, en la apuesta de Arendt, por las acciones y el poder colectivo, por la memoria y la proyección al futuro de ese poder y la esperanza, de quienes han querido enlazar sus voluntades y construir un futuro que ya no sea sólo mío o tuyo sino de un *nosotros*.

Así, esta idea de contrato constitutivo de un nosotros, sustentado en el poder de las promesas mutuas, es una especie de resumen, de nuestro esfuerzo histórico y cotidiano, a través del cual hemos venido construyendo un mundo común. En cierto sentido, se trata de un contrato que se suscribe cotidianamente cada vez que experimentamos este nosotros. Esta experiencia no se reduce al reconocimiento existencial de que ya estamos ante y en las manos de otro desde que nacemos, sino una cuestión distinta: política y artificialmente existe un nosotros que gobierna parte de nuestra vida. Que ese *nosotros*, no sólo descansa en el miedo, la necesidad y la lucha constante, o en la ira y la compasión ante el sufrimiento, del bien que se nos debe o que esperamos de otros (Giannini, 1997), sino que también yace en el hecho de que quiero asociarme al otro porque me interesan los otros y también ese mundo común del que también soy parte, al menos como deseo, tarea o proyecto.

4. El rescate de su principio de acción detrás de la alianza que coincide con la solidaridad

¹⁰ Resuena aquí también la crítica de Montesquieu a los despotismos, sistema que «reduce el género humano a la condición de “cuerpo abatido y fatigado, extendido sin vigor sobre la superficie de la tierra. Desde esta perspectiva, el gobierno despótico y en especial tiranía es el más violento y menos poderoso de los gobiernos» (Arendt, 2015: 104).

Aunque Arendt no desarrolla completamente esta idea, es posible afirmar que esta alianza, tal como la hemos descrito, es compatible con el principio de solidaridad que la propia autora describe esta idea en *On Revolution* y *Civil Disobedience*. Frente a la compasión en la esfera pública, y que Arendt llama piedad en *On Revolution*, en tanto emoción vicaria que infecta la esfera pública, convirtiéndose en la emoción desbordante de la revolución de la necesidad, volviéndose ilimitada (Arendt, 2004: 120). Como ya hemos dicho, este uso político de la compasión pública o piedad hace imposible la fundación de instituciones duraderas (Arendt, 2004: 115) y abre las posibilidades a la violencia (Arendt, 2004: 121). El punto estructural de este peligro de la piedad como compasión en la esfera pública es la anulación de la distancia que une y separa a la pluralidad, propia de esta esfera (Arendt, 2004: 118). En este sentido «[1]a compasión es desde el punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana» (Arendt, 2004: 114). Al mismo tiempo, esta compasión vicaria, genera una desigualdad estructural entre los sufrientes y quienes se compadecen, entre representados y representantes, entre de nuevo quienes hacen pero no saben y quienes saben pero no hacen (Arendt, 1993: 243).

Frente a la crítica a la compasión pública, desde nuestra perspectiva, parece importante rescatar la solidaridad como principio de acción (Arendt, 2004: 118), que parece ser en parte pasional y en parte racional. Se trata de una disposición que contiene una pasión fría que moviliza, pero no aglutina ni anula la distancia que caracteriza al espacio público plural. Arendt la explica así:

[E]sta solidaridad, pese a que puede ser promovida por el padecimiento, no es guiada por él y abarca tanto a los ricos y poderosos como a los débiles y pobres; si se compara con el sentimiento de la piedad, puede parecer fría y abstracta, pues siempre queda circunscrita a «ideas» —la grandeza, el honor, la dignidad— y no a ninguna especie de «amor» por los hombres. (Arendt, 2004: 117-118)

La solidaridad como principio de acción, es ajena al amor y al resentimiento, este último entendido como la búsqueda de una mera liberación de la ira (Botonaki, 2024: 303). La solidaridad se distancia también de la compasión como la capacidad de sentir el dolor de otro y de la piedad entendida como la perversión pública de la compasión, que se duele ficticiamente por otros, utilizándolos. Esta última incluso requiere la desgracia como su condición de posibilidad (Arendt, 2004: 118) y se encuentra muy cerca de la crueldad (Arendt, 2004: 226). Incluso puede ser vista como un mero pretexto para el despliegue de la sed de poder de políticos y revolucionarios profesionales que viven explotando ese dolor de otros (Arendt, 2004: 118).

La solidaridad, en cambio, debido a que «participa de la razón y por tanto de la generalidad es capaz de abarcar conceptualmente a una multitud» (Arendt, 2004: 226), puede convertirse en un principio de acción en tanto involucra también un elemento afectivo, un sentimiento (Arendt, 2004: 94), pero nunca es del todo pasional, ya que es capaz de fundar «deliberadamente y así puede decirse desapasionadamente, una comunidad de intereses con los oprimidos» (Arendt, 2004: 117). Evidentemente, esta contraposición entre solidaridad como principio de acción, basado en un estado afectivo neutro y que puede guiar racionalmente la acción de muchos, y compasión pública o piedad, a la prioridad del corazón (Rousseau) en política (Levovici, 2017: 80), muestra los peligros que entraña la entrada de las pasiones como movilizadores directos de la esfera pública. Así, la autora alemana nos advierte:

En general, la compasión no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero, si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y directa, esto es, una acción con los instrumentos de la violencia. (Arendt, 2004: 115)

Al mismo tiempo, la solidaridad que puede guiar la esfera pública de la acción se identifica en *La revisión de la tradición según Montesquieu*, con la noción de virtud como amor a la igualdad y principio de acción en la República (Arendt, 2008: 102). Arendt reconstruye este peculiar concepto de virtud como un paradójico y hasta frío amor por la igualdad que le permite, a partir del autor francés, reconocer y reforzar el consentimiento o la alianza de la que ya hemos hablado, pero sin hacer desaparecer las diferencias, la pluralidad (Arendt, 2008: 102) ni el espacio que conforma la trama misma del espacio público. Es decir, sin una identificación total de todos como uno, sin masas y sin actores colectivos, entendidos como unidad monolítica. Ya lo hemos dicho, hay aquí una fuerte crítica a cualquier versión que haga reaparecer a la «totalidad» en la escena fundante de la política. En este sentido, la solidaridad reconstruye una relación simétrica, recíproca y no instrumental de apoyo, opuesta a la relación asimétrica, unilateral y pasiva de la compasión (Jaeggi, 2023: 51).¹¹

Ello consagra nuevamente la idea, hasta cierto punto compartida por Arendt y Montesquieu, de que la experiencia constitutiva del cuerpo político como una realidad artificial y mundana pero distinta de una unidad monolítica como de una totalidad compuesta por partes. Se nuevo de la mano de Montesquieu, lo expresa magistralmente Así concluye Arendt:

¹¹ Jaeggi no refiere explícitamente a Arendt, sino a la teoría crítica (Hegel, Honeth) y también Taylor para fundar su noción de solidaridad, que es sin embargo, completamente coincidente con la noción arendtiana y con la crítica a la desigualdad que impone la compasión. Ver Jaeggi, 2023: 48-53.

La experiencia sobre la cual descansa el cuerpo político de una República es el estar-juntos de aquellos que son iguales en fuerza, y su virtud, que domina su vida pública, es la alegría de no estar solo en el mundo. Estar solo significa no tener iguales. (...) Solamente en tanto estoy entre iguales no estoy solo y, en este sentido, el amor por la igualdad que Montesquieu denomina virtud es también gratitud por ser humano y no ser como Dios. (Arendt, 2008: 103)

Palabras finales

En este recorrido por su pensamiento, hemos podido recuperar de Arendt la noción de alianza o tercer contrato explorado en su obra *On Revolution*, lo que no sólo nos permite volver a la pregunta clásica acerca de cómo fundar nuestras instituciones políticas, allí donde ya no disponemos de Dios ni del poder divino del rey o de otro poder externo. La recuperación de la *alianza de los muchos*, también nos permite recordar y comprender esa forma de igualdad originaria, como experiencia fenomenológicamente primaria que no sólo funda la política moderna y sus instituciones sino se constituye como norma de estas mismas, especialmente en un sistema democrático (Wolin, 1994; Markell, 2006).

Es decir, la *alianza de los muchos* y su igualdad, se convierte en aquello que podemos esperar mínimamente de las instituciones que instauran una democracia: que no destruyan, sino que habiliten e incluso promuevan una igualdad radical en la diferencia, a partir del reconocimiento del significado estructural del concepto de pluralidad para definir lo político en Arendt (Loidoit, 2018) o definir la misma idea de democracia (Zerilli, 2016). Así, con la expresión de una *pluralidad solidaria* usada para referir a la *alianza de los muchos* queremos acentuar el vínculo inicial y constitutivo del cuerpo social, que no responde únicamente a pasiones, aunque no las deja de lado, ni se identifica con la existencia de la masa, pero tampoco se recluye en la idea de individuo aislado.

Pluralidad solidaria que muchas veces en nuestras democracias se expresa como falta, como expectativa no cumplida pero que, sin embargo, en tanto idea no se hace menos real, menos perentoria, ni menos exigible justamente porque experimentamos su falta. Sobre todo, porque, como intentamos mostrar siguiendo a Arendt, esa pluralidad solidaria incluso hoy se preserva como promesa de una vida en común- en gran medida por construir-, conformando nuestra comunidad y configurándonos como los ciudadanos que somos.

Bibliografía

- Arendt, H. (2002) *Diario Filosófico*. Barcelona: Editorial Herder. Vol. I y II.
Arendt, H. (1994) *The Origins of totalitarianism*. New York: Hartcourt Inc.

- Arendt, H. (1993) *Was ist Politik?* Munich: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2006) *On Revolution*, New York: Penguin.
- Arendt, H. (2004) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2015) Desobediencia civil. En *Crisis de la República*. Madrid: Editorial Trotta.
- Arendt, H. (2008) La revisión de la tradición según Montesquieu. *La promesa en política*. Barcelona: Paidós.
- Birmingham, P. (2006) *Hannah Arendt and the Human Rights*. Blomington: Indiana University Press.
- Birulés, F. (2019) *Hannah Arendt: Libertad política y totalitarismo*. Barcelona: Gedisa.
- Birulés, F. (2024) *Hannah Arendt: el mundo en juego*. Buenos Aires: Katz.
- Botonaki, N. (2024). Ira. En Gómez-Ramos, Antonio y Velasco, Gonzalo (eds.), *Atlas político de emociones*. Madrid: Trotta.
- De Tocqueville, A. (2010) *La democracia en América*. Madrid: Trotta.
- Fuster, L. y Sirczuk, M. (eds.) (2017) *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Katz.
- Gargarella, R. (2006) *El derecho a resistir el derecho*. Madrid: Editorial Miño y Dávila.
- Giannini, H. (1984) *Hacia una arqueología de la experiencia*. Revista de Filosofía, vol 23-24, pp. 41-57.
- Giannini, H. (1997) *Del bien que se espera y el bien que se debe*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Giannini, Humberto y López, María José (2014). Comunicación, promesa y política: el poder de las promesas mutuas, en *Revista Atenea*, n° 509. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://scielo.conicyt.cl/pdf/atenea/n509/art_04.pdf](https://scielo.conicyt.cl/pdf/atenea/n509/art_04.pdf)
- Jaeggi, R. (2023) *Filosofía social: una introducción*. Madrid: Alianza.
- Loidoit, S. (2018) *Phenomenology of Plurality Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.
- Marchant, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Markett, P. (2006) The rule of the people: Arendt, Archè and Democracy. *American Political Science Review*, Vol. 100, Issue 1, pp. 1-14. <https://www.cambridge.org/core/journals/american-political-science-review/article/abs/rule-of-the-people-arendt-arche-and-democracy/EA06821FB37846128EA7E33E28FC6C15>
- Montesquieu, Ch. (1987) *El espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.

- Nash, J. (1996) *Essays on Game Theory*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Rahe, P. (1994) *Republics: Ancient and Modern*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Rosler, A. (2018) *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la República*. Buenos Aires: Katz.
- Villa, D. (2021) *Arendt y Heidegger. El destino de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Wolin, S. (1994) *Hannah Arendt: democracy and the politics*. New York: State University of New York Press.
- Zerilli, L. (2016) *A democratic theory of judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zuckert, M. (1994) *Natural Rights and the New Republicanism*, New Jersey: Princeton University Press.