



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

eia@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Brasil

Smola, Julia Gabriela

Acción e institución en el pensamiento político de Hannah Arendt: lecturas de Sobre la
Revolución

Estudos Ibero-Americanos, vol. 43, núm. 3, septiembre-diciembre, 2017, pp. 581-592

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponibile en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134653657010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Acción e institución en el pensamiento político de Hannah Arendt: lecturas de *Sobre la Revolución*

*Ação e instituição no pensamento político de Hannah Arendt:
leituras de Sobre a Revolução*

*Agency and institution of Hannah Arendt's political thinking:
reading On Revolution*

Julia Gabriela Smola*

Resumen: Como señala Margaret Canovan, *Sobre la Revolución* ha sido uno de los libros menos leídos y menos comprendido de Hannah Arendt, y nuestros países no hay sido una excepción a esta regla. Sin embargo, el texto resulta de gran importancia para explorar algunas cuestiones del pensamiento de Arendt que, si bien tienen continuidad, encuentran menor desarrollo en sus otros libros. Allí, Arendt centra su atención en la dimensión instituyente de la acción política revolucionaria. Este resulta un aspecto esencial para tener un panorama más completo del pensamiento político de Hannah Arendt, así como para movilizarlo a fin de pensar nuestras realidades políticas latinoamericanas. En este trabajo nos proponemos, entonces, ofrecer ciertos elementos de análisis del pensamiento político de Hannah Arendt, tal como aparecen en su obra *Sobre la Revolución*. Enmarcaremos nuestra lectura entre dos interpretaciones que, a nuestro entender, son igualmente interesantes, fuertemente influyentes en el contexto latinoamericano y que constituyen referencias esenciales en la comprensión de la obra de Arendt, pero que difieren en cuanto a la interpretación que dan a su pensamiento político y en particular en cuanto al lugar que las instituciones políticas ocupan en él. Estos son las interpretaciones de Étienne Tassin sobre las paradojas de la revolución en la obra de Arendt y la de Margaret Canovan sobre el *nuevo* republicanismo arendtiano. Luego desarrollaremos algunas claves de una lectura propia de *Sobre la revolución* que camine *entre* ambas posturas. Finalmente, ofreceremos una conclusión que recapitule y ponga en evidencia los puntos salientes de nuestro argumento.

Palabras clave: Acción; Institución; Revolución; Hannah Arendt.

Resumo: Como diz Margaret Canovan, *On Revolution* é um dos livros menos estudados y menos compreendidos de Hannah Arendt e os nossos países não são uma exceção à regra. No entanto, o texto é de grande importância para explorar algumas questões em Arendt que, apesar de ter continuidade, são menos desenvolvidos em seus outros livros. Nele, Arendt enfoca a dimensão instituinte da ação política revolucionária. Esse é um elemento essencial para termos uma visão mais completa do pensamento político da Hannah Arendt e pensamos as nossas realidades políticas da América Latina. Neste trabalho, então, oferecemos certos elementos de análise do pensamento político de Hannah Arendt como eles aparecem na sua obra *Sobre a Revolução*. Vamos enquadrar a nossa leitura entre duas interpretações que, na nossa opinião, são igualmente interessantes, muito influentes no contexto da América Latina, e que são referências essenciais para a compreensão da obra de Arendt, mas diferem quanto à interpretação dada ao seu pensamento político e, em particular, quanto ao local que as instituições políticas ocupam nele. Essas são as interpretações de Étienne Tassin sobre os paradoxos da revolução na obra de Arendt e de Margaret Canovan sobre o novo republicanismo arendtiano. Em seguida, vamos desenvolver algumas chaves para uma leitura própria de *On Revolution* entre as duas posições. Finalmente, vamos oferecer uma conclusão e trazer os pontos mais importantes do nosso argumento.

Palavras-chave: Ação; Instituição; Revolução; Hannah Arendt.

* Docente e investigadora en la Universidad Nacional de General Sarmiento – Argentina.

Abstract: As Margaret Canovan points out, *On Revolution* has been one of the least read and least understood books of Hannah Arendt and our Latin American countries has not been the exception to this rule. However, this text is of great importance to explore some questions of Arendt's thought that, although they have continuity, find less development in her other books. In *On Revolution*, Arendt focuses her attention on the institutional dimension of revolutionary political action. This is essential for a more comprehensive portrait of Hannah Arendt's political thinking as well as for mobilizing it in order to reflect about our Latin American political realities. In this work we propose certain elements of analysis of the political thought of Hannah Arendt, as they appear in her work *On Revolution*. We will frame our reading between two interpretations which, in our view, are equally interesting, strongly influential in the Latin American context and which are essential references on the understanding of Arendt's work, but which differ in their interpretation of her political thinking and in particular as to the place which political institutions occupy in it. These are the interpretations of Étienne Tassin on the paradoxes of Arendt's understanding of the revolution and those of Margaret Canovan on the new arendtian republicanism. Then we will develop some keys to our own reading of *On Revolution* that stand in between both positions. Finally, we will offer a conclusion recapitulating the most significant points of our argument.

Keywords: Action; Institution; Revolution; Hannah Arendt.

1 Introducción

En nuestros países, la obra de Hannah Arendt ha recibido un interés considerable por parte de escritores, intelectuales y académicos. Como señala Claudia Bacci en su investigación sobre la recepción de las obras de Arendt en la Argentina, hay evidencias de una primera recepción de sus escritos en los años cuarenta, es decir, con bastante anterioridad a su traducción al español (BACCI, 2010, p. 14). En la hipótesis de Bacci, las lecturas de sus textos estuvieron íntimamente relacionadas con los contextos intelectuales y políticos de su recepción. Así, las obras de Arendt gozaron de un renovado interés frente a las dictaduras y con el retorno de la democracia en los años ochenta.

A partir de la transición a la democracia argentina se comprueban [...] ciertas afinidades electivas entre las condiciones locales de la recepción y los textos arendtianos recepcionados, que se traducen en la configuración de cinco líneas o ejes de interpretación y lectura de esta autora en nuestro país. El primero de dichos ejes temáticos aborda la constitución de una agenda política centrada en la articulación entre *democracia* y *derechos humanos* en torno al concepto arendtiano de *pluralidad*. El segundo eje examina las interpretaciones de *la escena jurídica como paradigma de la deliberación pública* establecidas a partir de la transición. El tercer eje presenta las reflexiones en torno a *la responsabilidad y el castigo* de los crímenes del terrorismo de Estado, tomando como eje las nociones de *mal radical* y *banalidad del mal*. El cuarto se refiere al tópico de las posibilidades de constitución y reformulación del espacio político-público en el contexto de afianzamiento de políticas

de *privatización de lo público* de corte (neo)liberal. El quinto y último eje refiere a las relecturas del pasado reciente que tratan críticamente la relación entre *violencia y política en los años 1960-1970* (BACCI, 2010, p. 15-6, itálicas de la autora).

En este contexto, obras como *Los orígenes del Totalitarismo* (ARENDT, 1951), *La condición humana* (ARENDT, [1958] 2003) e incluso escritos posteriores como *Sobre la Violencia* (ARENDT, 1969) captaron el interés de intelectuales y militantes quienes movilizaron ciertas ideas claves para realizar lecturas del contexto político argentino. Su texto *Sobre la Revolución* (ARENDT, [1963] 1992) no recibió, en aquel momento, demasiada atención ya que la idea misma de la *revolución* se encontraba cuestionada frente al nuevo concepto que cifraría todas las expectativas y concentraría todo el debate político de los años ochenta: la democracia.¹ Durante las últimas décadas, su obra fue leída de manera sistemática y se convirtió en sujeto de tesis, jornadas académicas, compilaciones de trabajos y proyectos de investigación. Aún así, en general, *Sobre la Revolución* es el libro que menos atrae la atención de los investigadores.

¹ Durante fines de los años 70 y principios de los años 80, se produjo un intenso debate, que involucró la autocritica de sectores de la izquierda, sobre la militancia revolucionaria durante los años 70. En este contexto, se produjo la revalorización de la democracia como forma política de participación, de respeto a los derechos humano y de reconstitución del tejido social desgarrado por el terrorismo de Estado. Para una reconstrucción del debate sobre la democracia véase Reano, 2011. También refiero al texto sobre los *Usos de la democracia* en este periodo de Lesgart, 2003.

Por otra parte, es importante mencionar que un concepto clave de *Sobre la revolución*, también trabajado en *La condición humana*, captó el interés de algunos autores, particularmente de Claudia Hilb (1992). El concepto de *promesa mutua* fue convocado para pensar el tipo de pacto social y político que significaba el retorno de la democracia.

Sin embargo, la lectura de *Sobre la Revolución* resulta de gran importancia para explorar algunas cuestiones del pensamiento de Arendt que, si bien tienen continuidad, encuentran menor desarrollo en sus otros libros. En efecto, en el ensayo sobre la revolución, Arendt centra su atención en la dimensión instituyente de la acción política revolucionaria. Este resulta un aspecto esencial para tener un panorama más completo de la obra de Hannah Arendt, así como para pensar nuestras realidades políticas.

Nos proponemos, entonces ofrecer ciertos elementos de análisis del pensamiento político de Hannah Arendt, tal como aparecen en su obra *Sobre la Revolución*. Quisiéramos comenzar este camino enmarcando nuestra lectura entre dos interpretaciones que, a nuestro entender, son igualmente interesantes, fuertemente influyentes en la comprensión de la obra de Arendt, pero que difieren en cuanto a la interpretación que dan a su pensamiento político y en particular en cuanto al lugar que las instituciones políticas ocupan en él. Luego desarrollaremos algunas claves de una lectura propia de *Sobre la revolución* que camine entre ambas posturas, tomando de ellas elementos que, a nuestro entender son esenciales para la comprensión del pensamiento político de Hannah Arendt. Finalmente, ofreceremos una conclusión que recapitule y ponga en evidencia los puntos salientes de nuestro argumento.

2 Dos lecturas de la Revolución

Las interpretaciones que queremos presentar son, por un lado, la lectura que Étienne Tassin despliega en su último libro, *Le malefice de la vie à plusieurs* (TASSIN, 2012)² sobre la “causa vencida

de las revoluciones”; por otro lado, la lectura de Margaret Canovan en su clásico *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* (CANOVAN, 1992) donde presenta la operación de Arendt como una renovación de los conceptos políticos en clave republicana.³ El contrapunto resulta interesante debido a que ambas posturas realizan interpretaciones muy diversas sobre un elemento particularmente importante en la obra de Hannah Arendt, esto es, las revoluciones. Mientras que Etienne Tassin prefiere una lectura que podríamos llamar más acontecimental⁴, Margaret Canovan se inclina por una lectura en clave republicana. Ambas nos proponen dos ideas distintas de *Sobre la Revolución* y, por lo tanto, del pensamiento político de Hannah Arendt. Por esto mismo, ambas son susceptibles de inspirar líneas de investigación distintas, tanto en trabajos teóricos como cuando son convocadas para los análisis políticos de ciertos acontecimientos en nuestra región.

En el capítulo dedicado a las revoluciones, Tassin parte de la frase de Lucano que Arendt retoma en sus reflexiones sobre el Juicio. *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*⁵. Al entender de Tassin, esa frase, y la indicación sobre el deber de honrar la memoria de los vencidos y salvarlos del olvido, también nos invita a pensar sobre el sentido de las acciones. De esta manera, sobre la interpretación que Arendt propone de las revoluciones modernas, podemos preguntarnos qué *significa* su éxito o su fracaso. En efecto, se pregunta Tassin ¿No será que el sentido de la revolución reside en que solo puede ser una causa vencida? Para Tassin, esta es la enseñanza que se desprende de *Sobre la Revolución*.

¿Cuáles son estas causas defendidas y finalmente vencidas de las revoluciones que placen a Arendt?

² Decidimos centrarnos sobre esta última obra del autor francés, debido a la reflexión sobre las revoluciones que allí despliega. Cabe notar, sin embargo, que *Le malefice de la vie à Plusieurs* (TASSIN, 2012) no es un trabajo exclusivamente sobre Arendt. Este libro reflexiona sobre el elemento trágico de la vida política nutriéndose de diversas fuentes de la tragedia, de la filosofía clásica y contemporánea. El capítulo que abordamos aquí se inspira en dos textos de Hannah Arendt: *Sobre la Revolución* y en *Reflexiones sobre la revolución húngara* (ARENDT, 1958).

Es importante señalar que Etienne Tassin se ha dedicado a estudiar específicamente el pensamiento de Hannah Arendt en su libro *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique* (TASSIN, 1999). Allí, caracteriza la operación arendtiana como “una ‘fenomenología’ del actuar humano y del mundo común. La filosofía arendtiana reflexiona sobre estas tres cuestiones –lo político, la modernidad y la condición humana– a partir de un doble quiasmo: rechazando la postura tradicional de la filosofía a fin de intentar comprender el totalitarismo en el corazón de la época, toma las condiciones de un ‘pensar’ que sería exactamente filosófico en cuanto no se sustrae al interés político por el mundo

sin, tampoco, ceder a la doble fascinación del positivismo y del historicismo; intentando una elucidación del ser-político humano frente a los análisis fenomenológicos husserlianos o hiedeggerianos de los años treinta que se resisten a designar a lo humano desde su condición práctica, detecta la *dimensión existencial de lo político* que ellos desconocieron o descuidaron.” (TASSIN, 1999, p. 12, las itálicas pertenecen al autor).

³ Las citas textuales de ambos libros que presentaremos en este trabajo son nuestras traducciones del original al español.

⁴ Por supuesto, existe una diversidad de lectura centradas en el acontecimiento, especialmente en el contexto intelectual francés. La de Tassin está, por sobre todo, centrada en la fenomenología del actuar político. En este sentido, Tassin aclara: “Aprehender esta dimensión acontecimental, independiente de la victoria o de la derrota, significa evidentemente reconocer que, a pesar de la derrota, pero contenida en ella, la causa vencida [...] contiene un sentido político que excede el contexto espacio-temporal y que refiere a toda revolución.” (TASSIN, 2012, p. 143).

⁵ “la causa victoriosa agradó a los dioses, pero la causa vencida a Catón” (LUCANO, *Farsalia*, I, 128, GREDOS, 1984 en ARENDT, 2002, p. 236 y TASSIN, 2012, p. 133).

Los consejos revolucionarios de la Comuna de París en 1871, los *soviets* rusos de 1905 y febrero de 1917, los *Räte* alemanes de 1918 y 1919, los consejos de la insurrección húngara de 1956 (TASSIN, 2012, p. 137). Para Tassin, no se trata de desarrollar una empatía por los vencidos sino de “instalarse en una proximidad implicada”⁶ que vuelve interesante y políticamente significativa a la causa de los vencidos.

La primera conclusión que extrae Tassin de sus reflexiones es que, si queremos comprender las revoluciones, debemos renunciar a pretender explicar su éxito o su fracaso, es decir, no buscar su sentido en aquello que la revolución “pretendía” sino en aquello que queda de manifiesto en la acción. Esta lectura pone el acento sobre la dificultad de comprender el sentido arendtiano de la revolución. En efecto, muchas interpretaciones entienden que en *Sobre la Revolución* existe una revolución buena y una revolución mala, una victoriosa y una que fracasa. Contra estas miradas, Tassin cita a la propia Arendt para asegurar que “Nada sería más deshonesto que aceptar como tal la victoria de la Revolución Americana y erigirse en juez del fracaso de la Revolución Francesa” (ARENDT, 1992 apud TASSIN, 2012, p. 151). En este sentido, la lectura de Tassin afirma el fracaso de ambas revoluciones en el aspecto que más interesa a Arendt: el mantenimiento del espíritu revolucionario y la fundación de la libertad. Sin embargo, sostiene también, que ambas revoluciones triunfan en dicho fracaso, puesto que el espíritu se transmite, como un *tesoro perdido*. En este sentido, siempre para Tassin, las revoluciones plantean una paradoja:

Toda revolución auténtica conjuga dos perspectivas contradictorias: el acto de fundación del nuevo cuerpo político que se esfuerza por enfrentar el tiempo y adquirir estabilidad y durabilidad; y

la capacidad humana de comenzar la acción en tanto que es surgimiento continuo de lo nuevo. Preocupación por la estabilidad y espíritu de novedad entran en tensión: pensarlos juntos y hacerlos existir conjuntamente es la gran tarea de las revoluciones (TASSIN, 2012, p. 153).

Para nuestro autor, la paradoja revolucionaria es trágica, no tiene solución: solo se puede comenzar algo durable haciendo durar el comienzo, es decir, volviendo imposibles los nuevos comienzos. El sistema de consejos intenta asumir esa paradoja y fracasa. El sistema de partidos triunfa sobre el de consejos, pero se cobra el precio de la libertad de acción, de la auto-institución y de la auto-organización de un pueblo de actores. De esta forma, el fracaso de un sistema frente al otro, es decir, el fracaso de la revolución, es “inevitable, no a causa de las circunstancias históricas, sino en virtud de la naturaleza misma del sentido político de la acción revolucionaria” (TASSIN, 2012, p. 154). El sentido de la acción revolucionaria es la libertad, y Tassin parece concluir que la misma solo es realizable a partir de la acción pero que no puede sobrevivir el momento del comienzo:

[...] si la revolución triunfa, trae el sistema de partidos, la dominación de los aparatos, la caída de lo político en tanto tal en provecho del gobierno de los hombres y de la administración de las cosas. Es solamente en su fracaso que la verdadera naturaleza de lo que ella intenta se revela y se comprueba. Pertenece a la revolución no poder conocer jamás éxito digno de ella, es decir, un éxito que no la contradiga. Para la revolución, el fracaso es que triunfe, puesto que entonces la revolución se traiciona (TASSIN, 2012, p. 155).

Tassin encuentra en las formulaciones de Arendt la condición trágica de la revolución, a saber, si triunfa, es decir, si institucionaliza un orden, entonces fracasa, porque su *causa* –la libertad– es traicionada, mientras que si fracasa, si es sofocada y no logra dejar detrás un régimen libre y estable, su causa emerge y su espíritu es preservado como un *tesoro perdido*, una herencia revolucionaria.

Por su parte, Margaret Canovan, recupera una imagen diferente del pensamiento de Hannah Arendt. Ella encuentra en sus escritos una teoría política republicana y considera que el libro más importante en el que se escribe dicha teoría es el que aquí nos ocupa:

⁶ La *proximidad implicada*, explica Tassin, sería una de las tres formas de juicio posibles para apreciar la causa vencida de las revoluciones: “la *exterioridad desilusionada* del contemporáneo que no logra aprehender la significación política de lo que toma por una desgracia histórica, la de Gentz por ejemplo, de la que podemos decir que es antipolítica en cuanto cede a la historia el poder de transmitir el sentido de lo que aconteció; la *imparcialidad inquieta* del narrador, historiador, cuentista o poeta, la de Lucano, en donde la epopeya recuerda que en toda lucha, la victoria de los que ganan no vale sino en la medida de la dignidad del combate de los vencidos; la *proximidad implicada* que los actores involucrados en los combates, que no los ciega sino que les hace ver, luego del desafío mismo, un sentido de la lucha más elevado que la victoria o que la derrota, es decir, un sentido paradójicamente inherente a la derrota o contenido en ella, un sentido que solo la ‘causa vencida’ manifiesta.” (TASSIN, 2012, p. 138).

Sobre la Revolución (CANOVAN, 1992, p. 155). Para la autora, parte de la confusión y profunda incompreensión que se genera en torno a ese texto tiene que ver con que los intérpretes suelen asumir que el centro del pensamiento político de Arendt es la acción de la forma que aparece en *La condición humana* y, en el contexto de su “exaltada noción de lo que significa la acción política [...] las perspectivas [expresadas en *Sobre la Revolución*] ciertamente parecen desconcertantes y poco plausibles.” (CANOVAN, 1992, p. 156). Sin embargo, según Canovan, *La condición humana* no representa el contexto de lectura adecuado para este libro. Desde su perspectiva, la serie de temáticas que Arendt desarrolla en *Sobre la Revolución* debe ser leída en línea con las problemáticas planteadas en *Los orígenes del Totalitarismo*. Según su lectura, Arendt emergió del encuentro con el Nazismo como una *republicana radical*, en la tradición de Clemenceau, de la Revolución Francesa y de la Ilustración, convencida de que instituciones republicanas y ciudadanos comprometidos con un espíritu público proveían las defensas más fuertes posibles contra el totalitarismo (CANOVAN, 1992, p. 163-165). Sin embargo, dice Canovan, Arendt no produjo un manifiesto del republicanismo radical, sino que escribió *Sobre la Revolución*, un libro que se preocupa por la fundación de repúblicas y por la perpetuación del espíritu de los ciudadanos. La razón es que, luego del estalinismo, el republicanismo radical ya no podía constituir para Arendt una respuesta sólida al problema político contemporáneo, puesto que esta versión del totalitarismo “parecía haber surgido (ciertamente luego de algunos giros y contorsiones extraños) de esta misma tradición” (CANOVAN, 1992, p. 165). Como consecuencia, uno de los objetivos de su pensamiento político, fue desentrañar estos filones de la tradición revolucionaria y presentar, dice Canovan, una versión del humanismo republicano sin el modelo de la fabricación, sin el pensamiento de medios y fines, sin la santificación de la violencia. Para la autora, “El caso Americano muestra que la revolución victoriosa, esto es, la fundación exitosa de una república, puede ser provocada no por la violencia creadora de las dictaduras revolucionarias sino por medio de acuerdos entre hombres libres” (CANOVAN, 1992, p. 168). El de Arendt sería, entonces, “un humanismo severo marcado por un sentido trágico de los límites de la condición humana” (CANOVAN, 1992, p. 204). Un pensamiento que se hace responsable del problema del mal en la organización política que surge a partir de los totalitarismos, y

preocupado por el devenir de la acción y de la fundación de un cuerpo político en un mundo contemporáneo. Su respuesta no sería paradójal como proponía Tassin, sería *trágica* pero en un sentido diferente a la tragedia de la revolución que presenta Tassin. La respuesta arendtiana sería, según Canovan, un *nuevo republicanismo* centrado en las problemáticas de la modernidad pero basado en el republicanismo clásico (CANOVAN, 1992, p. 201-202). Resulta imposible resumir en unos pocos párrafos las características de este nuevo republicanismo que Canovan desarrolla en el capítulo seis de su libro (CANOVAN, 1992, p. 201-252), sin embargo, vale la pena traer algunos elementos que presenta la autora. Para Canovan, a Arendt le interesa una tipo de republicanismo que había *pasado de moda* en la época en la que escribe.

Originado (con algunos precedentes griegos) en Roma, fue transmitido a través de las ciudades-estado medievales a Maquiavelo y de allí a Harrington, Montesquieu, Rousseau y Tocqueville así como a los actores políticos como los Padres Fundadores americanos, los Revolucionarios franceses, y a los héroes de Arendt, Clemenceau y Rosa Luxemburgo (CANOVAN, 2014, p. 202).

A pesar de la gran variedad en el pensamiento de estos autores —y a la distancia que, según Canovan, existe entre este republicanismo y el suyo propio— es importante inscribir a Arendt en una *serie* de autores que están fuera de la tradición (a pesar de ser clásicos) ya que, según Arendt son “escritores” que “escriben desde las experiencias políticas y por el bien de la política” (ARENDT, 1965 apud CANOVAN, 1992, p. 202). Según Canovan, por más que Arendt se diferencie en muchos aspectos de estos autores, se inscribe en esta línea de pensamiento y escritura, y en la serie de preocupaciones que es más cara a esta tradición. En pocas palabras, la libertad entendida como gobierno de la “cosa pública” y la imparcialidad y generalidad del gobierno de las leyes frente al despotismo y la parcialidad de los hombres.

El de Arendt, dice Canovan, es un republicanismo diferente al humanismo confiado del iluminismo. Está marcado, como señalábamos arriba, por un sentido *trágico* de los límites de la condición humana. Sin embargo, Arendt escapa también del existencialismo que, mezclado con el republicanismo puede llevar (y llevó a muchos de sus contemporáneos) a aceptar el

fascismo.⁷ La diferencia esencial que trae Arendt a este tipo de republicanismo clásico es, según Canovan, el énfasis en la *pluralidad* humana. Esto la lleva a reconocer los límites y la fragilidad de la fundación humana sin renunciar a todo tipo de acción e institución libre.

Lejos de esto, para Canovan, Arendt sostiene la *necesidad* de un cuerpo político constituido por instituciones estables para la acción libre. Esta necesidad conjuga las características de la tradición clásica de la libertad positiva con la preocupación moderna por la espontaneidad (CANOVAN, 1992, p.212). Esto mismo que, en apariencias se opondría a la necesidad de encontrar un cuerpo político estable es conjugado en su pensamiento a través del concepto de pluralidad:

[...] cuando un individuo quiere *hacer* algo, necesita de la cooperación de los demás. La libertad política es “una cualidad del Yo-puedo y no del Yo-quiero”. Significa hacer cosas efectivamente, ejercitar “la libertad de hacer que algo exista que no existía antes”, y que los medios de cooperación con otros, generando con ellos el poder que lleva adelante la empresa (que es por lo que Arendt estaba mucho más preocupada por distinguir poder de la mera violencia represiva). Cuando nos unimos en una empresa de este tipo, nuestras capacidades individuales de espontaneidad se consuman en un “estado de ser libres” que se manifiesta completamente (CANOVAN, 1992, p. 213).

En resumen, una de la condiciones implícitas, según Canovan, para la libertad en el sentido arendtiano es que la espontaneidad y el poder (resultado de la acción en conjunto) se ejerzan en el marco de instituciones duraderas y dentro de un espacio común, salvaguardado por la constitución y sostenido por los compromisos mutuos de los ciudadanos (CANOVAN, 1992, p. 216).

⁷ “Este tipo de humor, y estas razones para sentirse atraídos por aspectos del republicanismo clásico, eran compartidos, por supuesto, por otros europeos en la primera mitad del siglo veinte: aquí hay lazos obvios al humor de la ‘Generación del Frente’ luego de la Primera Guerra Mundial. Algunas de estas actitudes llevaron a intelectuales al fascismo, con su rechazo del liberalismo, su activismo inquieto y sus valores ‘heroicos’ del liderazgo y la persecución de la gloria, su idealización de la camaradería y el sacrificio espartanos y su recuperación del antiguo militarismo. Existencialismo más republicanismo clásico podía fácilmente dar como resultado el fascismo, y Arendt lo sabía bien.” (CANOVAN, 1994, p.205).

3 Entre ambas teorías

Luego de esta breve exposición de ambas posturas queda preguntarse: ¿Es posible pensar a Arendt como una republicana que lee la revolución como la fundación de instituciones políticas libres y estables, como sugiere Canovan; o debemos leer en Arendt una autora de la acción política *trágica*, opuesta a toda forma de institución y que entiende la revolución como puro comienzo, tal como plantea Tassin?

Lo que queremos proponer aquí es una lectura que se encuentre *entre* ambas interpretaciones, recuperando lo que ellas iluminan del pensamiento arendtiano y señalando algunas cuestiones que pueden quedar eclipsadas si optamos por leer a Arendt en una sola de estas claves.

En este sentido, si bien es cierto que Arendt no se ocupa directamente por desarrollar un pensamiento *sobre* las instituciones políticas, como sí se ocupa por desarrollar un pensamiento de la acción política; tampoco es factible, creemos, asignar a Arendt una interpretación *radicalmente* trágica de la vida de los hombres bajo las instituciones políticas. Esto conduciría, casi indefectiblemente, a una lectura en clave espontaneísta y rupturista de la acción mientras que cualquier tipo de organización política (que no sea pura auto-organización que jamás se institucionaliza) resulta un dispositivo de dominación. Y esto, como citamos del texto de Tassin, no a causa del desarrollo de los acontecimientos revolucionarios, sino por una paradoja *intrínseca* a la fundación. Por otro lado, considerar que Arendt *escribe*, de hecho, una teoría republicana, y que lo hace, en línea con el republicanismo clásico aunque con preocupaciones modernas, como lo piensa Canovan, nos resulta una línea de lectura que puede conducir a eclipsar las aporías, ambigüedades y contradicciones, como diría Simona Forti (2006), que constituyen las características del pensamiento arendtiano. En efecto, uno podría sostener que, si es posible encontrar en Arendt una teoría política, la misma está inscrita en estas aporías y ambigüedades, puesto que las mismas constituyen el carácter de la política, sobre todo en la modernidad. ¿De qué manera, entonces, es posible entender el pensamiento político de Arendt?

A fin de responder esta pregunta, intentaremos rastrear algunas líneas de su pensamiento sobre las instituciones políticas escrito en el texto en que ambos intérpretes se basan (*Sobre la Revolución*) y, luego, ofrecer alguna hipótesis de por qué nos parece su

pensamientos e encuentra habitado por elementos de ambas interpretaciones pero camina entre ellas.

En efecto, nos parece que, si queremos comprender el pensamiento político de Hannah Arendt debemos admitir que existe en sus escritos una preocupación constante por las instituciones políticas como las formas históricas de organización que asume la comunidad: el derecho, la ley, la reflexión sobre la democracia directa o indirecta, la reflexión sobre las formas políticas (Estado, representación, constitución, consejos, federalismo) así como del espíritu que las habita, la acción que las anima y la irrupción que las cuestiona. Sin embargo, esto se distingue de una teoría política, en el sentido de la tradición, puesto que no la anima una preocupación por la clásica pregunta por el mejor régimen posible.

Expondremos dos puntos que nos parecen interesantes para observar esta preocupación y que constituyen aspectos poco estudiados de su pensamiento: en primer lugar, la preocupación por la estabilidad y la duración; en segundo lugar, la reflexión sobre la fundación de un nuevo tipo de Estado y una nueva forma de gobierno.

3.1 La fundación de un cuerpo político estable

Sabemos, porque es un tema recurrente a lo largo de su obra, la importancia que tiene para Arendt el poder contar con un mundo estable y durable. Arendt distingue esta idea de estabilidad y durabilidad de aquella buscada por la tradición de la filosofía política.⁸

En efecto, como señala en su texto *Concern With Politics In Recent European Philosophical Thought* (Arendt, 1954), la pregunta por el mejor régimen siempre fue, para la filosofía política, la búsqueda de aquel régimen para la actividad filosófica, es decir, aquel que permita al filósofo librarse de los asuntos políticos.⁹ En este sentido, la búsqueda de “permanencia y seguridad” fue guiada siempre por el mayor bien que el filósofo puede imaginar, esto es, la *paz*. Así, la duración filosófico-política está relacionada con la permanencia y las instituciones políticas con el establecimiento de

un medio para un fin, es decir, un medio que “los libere o corrija las desafortunadas consecuencias de la condición humana de la pluralidad y permita al filósofo al menos vivir sin perturbaciones” (ARENDT, 1954, p. 429). Tanto es así que, este tipo de orden, vuelve “superflua a la acción política o queda reducida al privilegio de algunos pocos” (ARENDT, 1954, p. 429). Arendt dirige una crítica en esta misma línea a los teóricos políticos de la soberanía, que motivados por la búsqueda de Paz y Seguridad, “estaban interesados [...] en encontrar una teoría universal aplicable a toda forma de relación pública, tanto social como política, y a todo tipo de obligaciones” (ARENDT, 1992, p. 174). Así, pensaron las condiciones de fundación de un orden en todo tiempo y lugar, de manera a-histórica, fuera del tiempo. Esta fundación es, para todos ellos, violenta y a-política. Se desentiende de los procesos históricos de fundación de la libertad y comanda un tipo de autoridad política que recaiga sobre la legitimidad de un Absoluto. En *Sobre la Revolución* pueden leerse claramente las reflexiones de Arendt sobre este modelo de fundación y su esfuerzo por rescatar *otra* idea de fundación política, desvinculada del modelo de la violencia y de la fabricación (ARENDT, 1992, p. 142-221). Dicho muy brevemente y en las propias palabras de Arendt, se trata de rescatar una versión de fundación *olvidada* por la teoría política:

[...] el contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad que se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una “sociedad” o “coasociación”, en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de “promesas libres y sinceras” (ARENDT, 1992, p. 174).

De aquel esfuerzo por concebir otra idea de vínculo fundante de un cuerpo político se desprende también *otra* idea de duración y de estabilidad del orden político diferente al filosófico político que acabamos de mencionar. Es, justamente, el esfuerzo de fundar un mundo estable y un orden durable llevado adelante por los *Founding fathers*, por los hombres de la revolución americana. Se trata de “[...] asegurar la perpetuidad, es decir, [...] conferir a los asuntos humanos esa estabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posteridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia

⁸ Para abordar la compleja relación de Arendt con la filosofía política referimos al texto de Abensour, 2006 y Hunziker, 2015.

⁹ “En otras palabras, lo que el filósofo, casi unánimemente demanda del dominio político es un estado de cosas [permanencia y seguridad] donde la acción propiamente dicha [...] sea completamente superflua o esté reservada al privilegio de unos pocos.” (ARENDT, 1954, p. 429). Todos los fragmentos de este texto son traducción nuestra.

vida mortal” (ARENDT, 1992, p. 188). En este sentido, no se trata de asegurar el futuro como si fuera el pasado, de establecer un tiempo continuo en donde un día es igual al siguiente y al anterior. Esta sería la estabilidad a la que aspiraría el filósofo o el teórico político del Siglo XVII. De lo que se trata, para Arendt, es de establecer “islas de certezas” en un futuro de incertidumbres. Establecer un mundo común, a través de promesas, que permita operar *como si* el futuro fuera un lugar seguro para albergar nuestras acciones e iniciativas.

La estabilidad y la duración fueron preocupaciones tempranas en la modernidad, dice Arendt, a las que respondieron mejor James Harrington y Montesquieu que Locke y Rousseau. Se intentaba dar respuesta al problema de la estabilidad y durabilidad de una esfera puramente secular y mundana, un “mundo en el que se pudiese confiar para siempre, debido precisamente [...] al carácter novedoso de todas las empresas que intentaba realizar su época” (ARENDT, 1992, p. 232).

Fundar un régimen estable para afrontar la novedad de la acción es, entonces, la preocupación teórica que ilumina a estos autores que Arendt rescata para pensar. Sin embargo, esta preocupación y el espíritu revolucionario,

contiene[n] dos elementos que *parecen* irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra (ARENDT, 1992, p. 230-231, *itálicas son nuestras*).

Estos elementos estuvieron combinados durante las revoluciones y durante la fundación, como dos caras de la misma moneda. Entraron en tensión durante las revoluciones pero los mismos no son *intrínsecamente* irreconciliables o contradictorios, como señalaba Tassin en su lectura de este mismo párrafo. *Nos parecen contradictorios*, dice Arendt, porque “en la medida en que nuestra terminología política es moderna, tiene un origen revolucionario. La característica principal de este vocabulario moderno y revolucionario es, según parece, que se presenta siempre en pares de conceptos opuestos” (ARENDT, 1992, p. 231):

El hecho de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad hayan terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento políticos —identificándose el primero con el conservadurismo, y habiendo sido monopolizado el segundo por el liberalismo progresista— quizá deba considerarse como síntoma de nuestra [pérdida] (ARENDT, 1992, p. 231).

La indicación de Arendt al respecto es clara: “el esfuerzo que se realiza para reconquistar el espíritu perdido de la revolución debe consistir, en buena parte, en repensar y combinar de modo significativo todo lo que nuestro vocabulario político nos ofrece en términos de oposición y contradicción” (ARENDT, 1992, p. 231). Retomando lo que sostiene Canovan, la apuesta de Arendt es la de una renovación de los conceptos políticos que, podemos agregar ahora, no apunte, simplemente, a una redefinición, sino que cuestione las dicotomías sobre las que se sostiene su sentido tradicional. Entonces, lo que debería constituir la tarea de filósofos y teóricos políticos es pensar la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad conjuntamente, acción e institución, comienzo y fundación, como conceptos relacionados, sin confundirlos pero tampoco sin oponerlos. De otra forma, sólo preservaríamos nuestra pérdida.

3.2 Los consejos como una nueva forma de estado y un nuevo tipo de gobierno

En efecto, Arendt sostiene que la relación de estos aparentes opuestos está en la terminología misma que utilizamos para nombrarlos: en el concepto de constitución está contenido el *acto* de constituir y el resultado de ese acto. Lo mismo ocurre con el concepto de institución, que contiene en sí el elemento activo y el resultado que comprendemos como pasivo.

El problema que señala Arendt no está sólo en una trampa conceptual y teórica que esconde el elemento activo en su resultado (pasivo), es decir, que oculta el carácter dinámico de las instituciones y las constituciones; sino en un fracaso histórico que se produjo durante las revoluciones para instituir y para incorporar en las constituciones los espacios de acción política, es decir, los espacios de libertad.

La revolución americana no supo reconocer el valor del sistema de consejos y asociaciones que había precedido a la revolución, y esto, no porque desconocieran su importancia, sino porque la misma quedó sepultada bajo el “culto a la constitución”.

Dicho culto, por medio del cual los americanos “en una atmósfera de temor reverente” conmemoraban tanto al acto de constitución de un cuerpo político como el resultado de dicho acto (el documento mismo), fue la forma en que los Padres Fundadores confirieron autoridad a la república (ARENDT, 1992, p. 210).

El problema fue que durante la revolución, se identificó el concepto positivo de la libertad exclusivamente con el acto de fundación, y olvidaron que ya contaban con el espacio de acción política libre que podía integrarse a un sistema republicano:

Puesto que el pueblo disfrutaba pacíficamente de aquellas instituciones que habían sido las semillas de la revolución, difícilmente podían darse cuenta del error fatal cometido, y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y felicidad pública. La enorme autoridad de la constitución y de las experiencias derivadas de la fundación de un nuevo cuerpo político determinó que el fracaso en incorporar los municipios y las asambleas municipales, como manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país, significase su condena de muerte (ARENDT, 1992, p. 247).

Lo que aparece en la revolución americana como un olvido, producto de un eclipse causado por el culto a la Constitución; en las otras revoluciones fue una lucha abierta y descarnada entre el gobierno central y estos espacios descentralizados de ejercicio de poder.

En el caso de la revolución francesa, estos espacios, que surgieron durante la experiencia de la Comuna, son caracterizados como la sede de la libertad y la experiencia de auto-organización del pueblo francés, y Arendt sostiene que, justamente por eso, fueron aplastados por el gobierno revolucionario de Robespierre. No hubo allí ninguna contradicción intrínseca o estructural de la acción revolucionaria sino, como señalábamos, el fracaso de una lucha histórica. La misma crítica es dirigida hacia el accionar del partido bolchevique frente a los *soviets*. Aunque las circunstancias, por supuesto, fueron diferentes, lo que Arendt señala es que el sistema de consejos fue, a la vez, el elemento decisivo de las revoluciones y aquello que se oponía a los objetivos de los revolucionarios profesionales. “Todo el poder para los *soviets*” como sostenía Lenin, hubiera significado la impotencia total del partido Bolchevique, sostiene Arendt (ARENDT, 1992, p. 274-275).

Basándonos en estas reflexiones es que podemos sostener que, más allá de la aparente oposición entre estas dos tendencias (fundación y libertad), la incompatibilidad no reside, para Arendt entre la institución y la libertad, sino entre un cierto tipo de institución y estos espacios de libertad. En efecto, fue el Estado nacional el que sostuvo el éxito del sistema de partidos sobre el sistema de consejos con el objeto de la centralización del gobierno y de su ejercicio.

El éxito del sistema de partidos y del Estado nación fue el que produjo el *verdadero* fracaso de la revolución. El sistema de consejos, estos “órganos espontáneos del pueblo [...] fueron descuidados por políticos, historiadores, teóricos de la política y, lo que es más importante, por la propia tradición revolucionaria.”, se lamenta Arendt (ARENDT, 1992, p. 258). Su ocultamiento como posibles y necesarias instituciones de la república se produjo denigrándolos a órganos temporarios, intrínsecos a la lucha revolucionaria por la liberación, sin comprender que se trataba de una “forma de gobierno enteramente nueva, con un espacio público nuevo para la libertad, constituido y organizado durante el curso de la propia revolución.” (ARENDT, 1992, p. 258).

Los principios sobre los que este sistema se sostiene, y que ayuda a preservar son el de la felicidad pública, el de la libertad política y el de la participación en el gobierno

El postulado básico del sistema de distritos [...] era que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público. (ARENDT, 1992, p. 264).

Como experiencias políticas no sólo fueron órganos de acción sino que pretendieron la fundación de un nuevo Estado y el establecimiento de una nueva forma de gobierno. Dicho Estado, se fundaba sobre el principio federativo de tal modo que el poder central no los despojase de su originario poder.¹⁰

¹⁰ “Lo que más llama la atención en este proceso espontáneo de crecimiento es que en ambos casos la constitución de estos órganos independientes y completamente distintos no duró más de unas semanas en Rusia y solo unos pocos días en Hungría para iniciar un proceso de coordinación e integración mediante la formación de consejos superiores de carácter provincial o regional, donde podían ser elegidos delegados para asistir a una asamblea que representase a todo el país. Al igual que los primitivos pactos, ‘coasociaciones’ y confederaciones de la época colonial de

Por último, si bien los consejos asumirían una forma piramidal, esta sería distinta, y de hecho, opuesta, a la forma de un gobierno autoritario:

[...] si en todos los gobiernos autoritarios que conocemos la autoridad es filtrada desde arriba, en este caso, la autoridad no se hubiera generado ni en el vértice ni en la base, sino en todos los escalones de la pirámide; lo cual constituiría, sin duda, la solución a uno de los problemas más graves de toda la política moderna, que consiste no en reconciliar libertad e igualdad, sino en reconciliar igualdad y autoridad (ARENDT, 1992, p. 288).

La pregunta entonces, que la misma Arendt se plantea con anterioridad en el libro: “¿Será la libertad, en su más elevado sentido de libertad para la acción, el precio que debe pagarse por la fundación?” (ARENDT, 1992, p. 240), es la que conmueve a la modernidad, desde los hombres de acción hasta los de pensamiento. Por aporética que sea su formulación no representa, en el pensamiento de Arendt, una paradoja *sin solución*, sino una pregunta genuina ante el problema de la fundación de la libertad y de la conservación del espíritu revolucionario. Dicha pregunta encuentra una respuesta en las siguientes respuestas de la autora: “[...] el espíritu de la revolución –un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo– no logró encontrar su institución adecuada.” (ARENDT, 1992, p. 290) Esta vez, la acepción de “institución” es el del resultado y no del acto. Es decir, la revolución no incorporó en la Constitución en tanto que institución es formal esa estos espacios que existían previamente o que surgieron –se *instituyeron* en acto– al calor de las revoluciones. Como resultado, los órganos del gobierno *del* pueblo no encontraron su espacio institucional dentro de la república que pasó, con el tiempo a ser un régimen representativo y liberal. El espíritu de la

Norteamérica, aquí vemos surgir el principio federal, el principio de liga y crea alianzas entre entidades independientes, a partir de las condiciones elementales de la acción misma, sin que se dé ninguna influencia de la especulación teórica acerca de las posibilidades del gobierno republicano en territorios extensos y sin que la coherencia sea resultado de la amenaza que representa un enemigo común. El objetivo común era la fundación de un nuevo cuerpo político, un nuevo tipo de gobierno republicano que reposase sobre las ‘repúblicas elementales’ de tal modo que su poder central no despojase a los cuerpos constituyentes de su originario poder constituyente. En otras palabras, los consejos, celosos de su capacidad para la acción y para la configuración de la opinión, estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder así como su consecuencia más importante: la necesaria separación de poderes dentro del gobierno.” (ARENDT, 1992, p. 276-277)

revolución se transmite, al decir de Tassin, como un *tesoro perdido*, pero no se preserva ni se cristaliza en una institución estatal.

En este sentido, si Arendt es crítica con respecto a la capacidad de las instituciones políticas para preservar la libertad, podemos coincidir con Tassin que lo es, particularmente sobre las capacidades de las instituciones del Estado Nación y de la forma de gobierno representativa, de la democracia liberal que ha se identificado históricamente con ésta, y del sistema de partidos sobre el que ambas se sostienen. Arendt no guarda, para *estas* instituciones, ninguna ilusión, candor u optimismo. Si bien nos recuerda la distancia que existe entre un gobierno autoritario y uno que defiende las libertades civiles, también nos señala que la libertad política no puede confundirse con la defensa de estas últimas ya que “o la libertad política en su acepción más amplia, significa ‘participar en el gobierno’, o no significa nada” (ARENDT, 1992, p. 225).

4 Reflexiones finales

Durante el desarrollo de este texto hemos trabajado sobre el interés que *Sobre la revolución* tiene para la elucidación del pensamiento político de Hannah Arendt. Así, presentamos dos lecturas diversas, igualmente interesantes e influyentes en el contexto intelectual de nuestros países de América Latina. Vimos que la lectura francesa de Étienne Tassin pone el acento en la politicidad del acontecimiento más allá de sus “resultados” institucionales, resaltando el carácter acontecimental del pensamiento político Arendtiano. Mientras que, la lectura de Margaret Canovan, pone el acento en la preocupación arendtiana por la fundación de un cuerpo político pos-totalitario, marcando el carácter republicano del pensamiento de Arendt.

Sostuvimos que, de ambos autores es posible rescatar aspectos esenciales para la comprensión del pensamiento de nuestra autora. De Tassin, la importancia de la acción y la condición aporética que plantea el ejercicio de la libertad en relación con la institución política, las paradojas que plantean las revoluciones modernas y la fragilidad de la libertad en el mundo contemporáneo. De Canovan, la efectiva preocupación por las instituciones políticas y el espíritu de las mismas como republicanas.

En efecto, las lecturas latinoamericanas podrían beneficiarse de la recuperación de los aspectos

centrales de ambas posturas, que no son contradictorias sino que pueden complementarse, pensando la acción como constructora de institucionalidad, en particular de instituciones republicanas, es decir, habitadas por el conflicto y las luchas que les dieron nacimiento, y que puedan albergar la acción política sin reducirla a una mera formalidad y a la representación.

Enmarcados entre el pensamiento de ambos autores, intentamos rastrear elementos originales del pensamiento político arendtiano que se preocupa por las formas históricas en que la libertad ha surgido y ha instituido cuerpos políticos en la modernidad. El rastreo se ha concentrado, en su texto *Sobre la revolución*. Sin dudas, esta indagación es incompleta. Hemos tenido que omitir temas fundamentales a su pensamiento como la concepción de la ley, del Derecho y de la Constitución. Asimismo, hubo que omitir muchos pasos que habría valido la pena recorrer en este camino, como la redefinición que Arendt emprende del sentido de nuestro vocabulario político, en particular de conceptos centrales como autoridad, soberanía, libertad, poder. Hubo también, que omitir la lectura de una serie de autores de la teoría política clásica que Arendt rescata para la renovación de estos conceptos políticos; y, finalmente, hubo que ignorar la descripción detallada, la reconstrucción, que Arendt realiza de las experiencias históricas que son la verdadera fuente de su pensamiento político. Este sería, nos parece, un programa de investigación que vale la pena asumir a la hora de abordar el pensamiento político arendtiano como lo hacen los autores aquí citados, para desentrañar si existe *algún tipo* de teoría política arendtiana, si la misma está centrada en la acción o en las instituciones, si la misma es republicana o acontecimental. Sin embargo, a pesar de las omisiones de este texto creemos que hemos podido acercar elementos de interés para desentrañar la cuestión del pensamiento político arendtiano.

Las instituciones aparecen como una preocupación en Arendt que indica el camino de una teoría política *no escrita* pero sí pensada y que se encuentra en sus textos alimentando una búsqueda. Es la indagación por el sentido de la política en el mundo contemporáneo lo que claramente la impulsa, pero ésta no es exclusivamente una exploración por el sentido de la acción en términos estrictos (manifestación, irrupción, aparición, puro comienzo). También existe una búsqueda, obviamente relacionada con la anterior, por la duración y la estabilidad. Uno debería decir, como hemos visto, por una nueva forma de duración y por otro tipo de estabilidad que el que ha teorizado

la tradición de la filosofía política, que no opongan sino que integren a la acción.

En este sentido, la teoría política sólo puede ser pensada luego de que los hombres hayan actuado. Sólo puede ser, una teoría con minúsculas, no por falta de importancia, sino por ser un intento de “traducir [...] la sustancia de estas experiencias [...] al lenguaje menos directo, pero más articulado, del pensamiento político” (ARENDT, 1992, p. 178). En este sentido, sólo podemos pensar “en lo que hacemos” (ARENDT, 2003, p. 18) y nunca “lo que deberíamos hacer” o aún “lo que deberíamos haber hecho” para conseguir nuestra libertad, es por eso que no existe Teoría Política con Mayúsculas, que no hay, en Arendt, una teoría del orden político para todo tiempo y lugar.

En este sentido, lo que hacemos, lo que hicimos, fue fundar Estados Nacionales, caer en regímenes totalitarios, establecer formas de gobierno autoritarias o democráticas; la mayoría hoy, democracias representativas y liberales. Sin embargo, no hay aquí una renuncia al pensamiento político de las instituciones o a la rigurosidad conceptual sobre ellas, muy por el contrario, hay un llamado al pensamiento político que recupere las experiencias de la historia y las preserve, que salve nuestro tesoro perdido, puesto que “lo que hicimos” fue también, incesantemente a lo largo de la historia, la revolución, la fundación de repúblicas y la auto-organización popular en cuerpos políticos libres. Es la historia de estos intentos por fundar una nueva forma de Estado y por establecer un nuevo tipo de gobierno, son los conceptos surgidos al calor de los acontecimientos los que constituyen el centro del pensamiento político de Hannah Arendt.

Referencias

- ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, 2006.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, [1951] 2003.
- ARENDT, Hannah. Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought (1954). In: *Essays in Understanding*. New York: Harcourt, Brace & Co, 1994. p. 428-479.
- ARENDT, Hannah. Totalitarian Imperialism: Reflections on Hungarian Revolution. *The Journal of Politics*, Cambridge, v. 20, n. 1, p. 5-43, Feb. 1958.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la Revolución*. Buenos Aires: Alianza, [1963] 1992.
- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, [1978] 2002.

BACCI, Claudia Andrea. *Recepción de las obras de Hannah Arendt en la argentina: lecturas e intervenciones intelectuales (1942-2000)*. 2010. Tesis (Maestría) – Facultad de Ciencias Sociales (Fsoc), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521300>

FORTI, Simona. Introduction: Hannah Arendt's Legacy at 100 Years of Her Birth. *Revista de Ciencia Política*, v. 20, n. 2, p. 121-123, 2006.

HILB, Claudia. Intramuros: ¿puede haber un mundo sin promesa? *Revista Sociedad*, v. 1, p. 167-185, Oct. 1992.

HUNZIKER, Paula Leonor. *Filosofía, política y platonismo: Investigación sobre la lectura arendtiana de Kant, en el marco de su reflexión crítica sobre la herencia filosófica, durante los años cincuenta y sesenta*. 2015. Tesis (Doctorado) – Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH), Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba, 2015.

LESGART, Cecilia. *Usos de la transición a la Democracia. Ensayos, Ciencia y Política en la década del '80*. Rosario: Hommo Sapiens, 2003.

REANO, Ariana. *Los lenguajes políticos de la democracia. El legado de los años ochenta: Controversia, Unidos y La Ciudad Futura*. 2011. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) – Instituto del Desarrollo Económico y Social (IDES) y Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires, 2011.

TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot & Rivages, 1999.

TASSIN, Étienne. *Le malefice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec?* Paris: Bayard, 2012.

Recibido: 14 de diciembre de 2016

Aprobado: 11 de marzo de 2017

Autor/Author:

JULIA GABRIELA SMOLA jsmola@ungs.edu.ar

- Docente e investigadora en la Universidad Nacional de General Sarmiento – Argentina. Es doctora en Ciencia Política por la Université de Paris Diderot-Paris 7 y por la Universidad de Buenos Aires (acuerdo de co-tutela). Se dedica a la investigación en Teoría Política y en particular al estudio de la obra de Hannah Arendt. Publicó Palabras Políticas. Entre sus últimas publicaciones se cuentan *Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta*, libro en co-autoría con Ariana Reano (UNDAV-UNGS, 2014) y *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, (Ed. Brujas, 2012), libro co-editado con Claudia Bacci y Paula Hunziker.
- Docente e pesquisadora na Universidade Nacional de General Sarmiento – Argentina. É doutora em Ciência Política pela Université de Paris Diderot-Paris 7 e pela Universidade de Buenos Aires (acordó co-tutela). Se dedica à pesquisa em Teoria Política e em particular ao estudo da obra de Hannah Arendt. Publicou Palavras Políticas. Entre suas últimas publicações se encontram *Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta*, livro em coautoria com Ariana Reano (UNDAV-UNGS, 2014) e *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, (Ed. Brujas, 2012), livro coeditado com Claudia Bacci e Paula Hunziker.
- Professor and researcher at the Universidad Nacional de General Sarmiento - Argentina. She holds a PhD in Political Science from the Université Paris Diderot-Paris 7 and the Universidad de Buenos Aires (co-tutelage agreement). She is dedicated to the research in Political Theory, particularly to the study of Hannah Arendt's work. Her latest publications include Palabras Políticas: Debates sobre la democracia en la Argentina de los ochenta, co-authored with Ariana Reano (UNDAV-UNGS, 2014) and Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política, (Ed. Brujas, 2012), co-edited with Claudia Bacci and Paula Hunziker.