

## **Republicanism(s) Arendtiano(s): Lecturas entre la acción y la institución.**

Arendtian Republicanisms: Readings between action and institution.

**Camila Cuello**

*Universidad Nacional de General Sarmiento*

### **Cómo citar este artículo:**

Cuello, Camila (2023). Republicanismo(s) Arendtiano(s): Lecturas entre la acción y la institución. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 196-216. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras/index>

### **RESUMEN**

El advenimiento del Totalitarismo marcó, como es bien conocido, el inicio de una serie de reflexiones políticas que Arendt continuó a lo largo de su vasta obra. En este trabajo proponemos reconstruir sobre el trasfondo de este acontecimiento, el particular modo en que la pensadora contribuyó a la tradición republicana.

Tal como desarrollaremos en las páginas que siguen, abordaremos dos interpretaciones del republicanismo arendtiano propuesta por un lado, por Margaret Canovan desde el espacio anglosajón y por otro, aquella elaborada por Etienne Tassin desde Francia. Consideramos que recorrer ambas interpretaciones, puede resultar una clave de lectura interesante para volver sobre las reflexiones de Arendt en torno a los Consejos Revolucionarios, para asir así su potencialidad política.

**PALABRAS CLAVE:** Republicanismo; Acción; Institución; Fundación; Consejos Revolucionarios.

### **ABSTRACT**

The advent of totalitarianism marked, as is well known, the beginning of a series of political reflections that Arendt continued throughout his vast work. In this work we propose to reconstruct, against the background of this event, the particular way in which the thinker contributed to the republican tradition.

As we will develop in the following pages, we will address two interpretations of Arendtian republicanism proposed on the one hand, by Margaret Canovan from the Anglo-Saxon space and on the other, that elaborated by Etienne Tassin from France. We believe that going through both interpretations can be an interesting reading key to return to Arendt's reflections on the Revolutionary Councils, in order to grasp

their political potential.

KEYWORDS: Republicanism; Action; Institution; Foundation; Revolutionary Councils.

## 1. Introducción

La configuración de un *republicanismo arendtiano* lleva varios años de debate en diversos espacios académicos e intelectuales. A lo largo de este trabajo, buscamos explorar las características propias de la república elaborada en el pensamiento de Arendt, considerándola en contraste con la experiencia totalitaria.

En su ya clásico estudio, Margaret Canovan (1993) atribuye una importancia fundamental a las instituciones entendidas en tanto que *fortalezas* cuyo objetivo principal es preservar el Mundo de los peligros que detenta la extraordinaria capacidad de acción de los hombres.

Frente a ello, proponemos otra lectura republicana configurada desde una perspectiva fenomenológica de la política que permite no solo descentrar a las instituciones sino reflexionar sobre la tensión constitutiva *entre la acción y la institución*. A la luz de estas reflexiones es que creemos puede ser repensado el complejo análisis que Arendt aborda sobre los Consejos Revolucionarios.

## 2. Republicanismo(s)

Como es bien sabido, en el capítulo final del –hoy ya clásico– libro *The Machiavellian Moment* (1975) titulado “The Americanización of Virtue: Corruption, Constitution and Frontier” Pocock retoma una cita de Sobre la Revolución en una nota al pie en la que desarrolla la noción de *republican renewal o renovation*. Allí sostiene: “En términos tomados o sugeridos por el lenguaje de Hannah Arendt, este libro ha contado parte de la historia del renacimiento del antiguo ideal del *homo politicus* (el *zoon politikon* de Aristóteles) en el temprano Occidente Moderno” (Pocock, 1975: 550. Traducción propia) <sup>1</sup>. Así, la publicación de Pocock tiene el doble mérito de

---

<sup>1</sup> Tal como sostiene Mira Siegelberg (2013) la obra de Arendt es una fuente fundamental del análisis llevado adelante por Pocock, particularmente en relación al modo en que la pensadora judío-alemana reflexionó sobre la política clásica en La Condición Humana y en la caracterización de la naturaleza secular de la fundación americana desarrollada en las páginas de Sobre la Revolución.

En este sentido, “Haciendo eco de la representación de Arendt del valor de la polis griega, Pocock argumentó que, en el modelo republicano esencial, la participación cívica aseguraba que los ciudadanos

volver a ubicar a la tradición republicana en el centro de las discusiones filosófico-políticas y al mismo tiempo el de situar a la obra de Arendt dentro de las coordenadas teóricas de dicha tradición<sup>2</sup>.

Precisamente sobre esta hipótesis se despliega el estudio que Margaret Canovan dedicó al pensamiento arendtiano titulado *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*<sup>3</sup> publicado en 1993. Para la intérprete, la obra de Arendt representa un nuevo tipo de *republicanismo severo o realista con interrogantes clásicos pero preocupaciones modernas*. No buscamos aquí reconstruir de manera pormenorizada el complejo argumento que Canovan propone, sino antes bien reparar en el rol fundamental que cumplen –en este particular tipo de *republicanismo arendtiano*– los marcos institucionales en/de una comunidad política.

Esta lectura se configura a partir de los desafíos intelectuales y políticos que Arendt enfrenta ante el advenimiento de los Totalitarismos, al interrogarse acerca de la posibilidad de estudiar históricamente aquello que no se quiere conservar, sino muy por el contrario, destruir. En respuesta a ello, la pensadora judía alemana elabora una particular metodología compuesta por un análisis deliberadamente fragmentado a través del cual identifica los elementos que componen la experiencia totalitaria: el antisemitismo, el debilitamiento (y la posterior caída) del Estado Nación, el racismo, la expansión imperialista ilimitada y la alianza entre el capitalismo y el *populacho*<sup>4</sup>. En la medida en que estos elementos –que no son en sí

---

podrían conocerse a sí mismos y a los demás a través de la forma en que se mostraban en la arena pública” (Siegelberg, 2013: 116. Traducción propia) De este modo, Pocock retoma “las nociones de acción política y espacio público desarrolladas por Arendt en 1958 para pensar sobre la ruptura secular de todas las formas anteriores de autoridad política en *El Momento Maquiaveliano*, y la aceptación de la contingencia histórica a su vez reflejaba la afirmación de Arendt de que era solo la decisión de “aventurarse en una empresa completamente propia” lo que llevó a los colonos estadounidenses a descubrir la gramática elemental de la acción política, sin guía teleológica o histórica”. (Siegelberg, 2013: 117. Traducción propia)

<sup>2</sup> En este sentido, frente a las apropiaciones liberales del pensamiento arendtiano que primaron a lo largo de los años y que vieron un nuevo impulso en la contienda con los comunitaristas, el renovado interés que estos últimos han volcado sobre la tradición republicana, dio lugar a una serie de interesantes análisis sobre la actualidad de sus principios.

<sup>3</sup> Este estudio no es su primera obra sobre el pensamiento de Arendt. Anteriormente publicó (1974) *The Political Thought of Hannah Arendt* en 1974. Sin embargo, en el marco del creciente protagonismo de la obra de Arendt en los debates políticos de los años 80, Canovan sostuvo que su primer libro contenía una serie de hipótesis de lectura que requerían ser revisadas.

<sup>4</sup> Siguiendo las traducciones al español de *Los Orígenes del Totalitarismo*, optamos por traducir *the mob* como *populacho*, mantendremos las itálicas para referir al término original.

mismos totalitarios– se ensamblen juntos, posibilitarían la aparición de *soluciones totalitarias* no solo en cualquier país del mundo o tiempo histórico sino dirigido hacia el exterminio de cualquier grupo social. En efecto, a pesar de cumplir un rol fundamental, para Canovan, el antisemitismo no es realmente un factor esencial para la comprensión del fenómeno totalitario sino antes bien se configura como un elemento contingente.

Así, para la intérprete resulta fundamental reparar en las configuraciones institucionales que facilitaron el exterminio de millones de personas. En este sentido, es que refiere a la profunda tensión existente entre la noción de Estado, en tanto garante legal de los derechos y la idea de nación bajo la forma de una comunidad exclusiva. En la medida en que uno de los primeros pasos hacia la dominación total fue la abolición de los derechos legales de grandes grupos, según Canovan, la existencia de personas sin-Estado plantea dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, que los derechos humanos que supuestamente pertenecían a los individuos en realidad, solo pueden ser reclamados por los ciudadanos; y en segundo lugar, la incompatibilidad existente entre las personas sin derechos y cualquier tipo de orden político civilizado. En esta línea de reflexiones, aquellos a los que se le niega oficialmente su existencia y sus derechos, son “como descubrieron los nazis, particularmente fáciles de asesinar” (Canovan, 1993: 34). El punto central aquí es que las víctimas no formaban parte de la comunidad política y no poseían la protección de los derechos dada a los ciudadanos.

En el marco del análisis propuesto por Canovan, el totalitarismo fue posible en la medida en que las *instituciones fueron incapaces* de proteger a los hombres contra las acciones que ellos mismos desataron. Así,

El declive del Estado-nacional y el fin de los derechos del hombre pretende ser una explicación de porqué hubo tan pocos obstáculos para la masacre de los judíos desarrollada por Hitler, y una demostración de la necesidad de construir un nuevo orden político libre de, de lo que para Arendt parecían ser, los defectos fatales del Estado-Nación (Canovan, 1993: 33).

En definitiva, la llegada del totalitarismo significó la caída de los dispositivos institucionales que funcionaban como fortalezas (*bulwarks*) contra las fuerzas que los propios hombres pusieron en marcha y en su lugar, los movimientos se prepararon para actuar sobre el mundo común en base a la asunción de que *todo es*

*posible*. Retomando el punto de partida propuesto por la intérprete, en la medida en que Arendt no tuvo como objetivo escribir la historia del Totalitarismo, sino presentar un modelo sobre las posibilidades prácticas y los peligros de su tiempo, sus análisis se encuentran profundamente relacionados con los problemas de la modernidad.

En este contexto para la autora, la *respuesta política* que Arendt elabora frente a la experiencia totalitaria refiere a un determinado tipo de republicanism ligado a una profunda preocupación por el establecimiento de instituciones duraderas que permitan contener la extraordinaria capacidad de acción de los hombres. En un texto posterior a la publicación de 1992, titulado “Hannah Arendt as a Conservative Tinker” (1997), Canovan propone identificar los hilos profundamente conservadores que se encuentran entretejidos entre los elementos radicales del pensamiento arendtiano y que fueron menos estudiados<sup>5</sup>. Allí la intérprete sostiene que los aspectos notoriamente radicales han tendido a distraer la atención del hecho de que la preocupación por una *política de los límites* es central a lo largo de su obra (Canovan, 1997: 48-49). Dichos límites deben imponerse no sólo ante las fuerzas de la naturaleza para preservar el Mundo, sino también frente a la extraordinaria –y en ocasiones peligrosa– capacidad de acción de los hombres.

Aquello que nos interesa recuperar de esta lectura es que, para Arendt – siempre según Canovan– la creencia totalitaria de que *todo es posible* no solo evidenciaba un desprecio hacia los límites morales, sino la convicción de que no existen límites de ninguna clase. Es por ello que, aún en su versión post-totalitaria, esta fe radical en la potencia creadora y transformadora de la acción representa un peligro para el mundo común.

Así, “precisamente porque los seres humanos pueden obrar milagros en el sentido de que pueden producir nuevos comienzos, es vital que conserven su sentido de la moderación” (*Idem*: 53). Desde esta perspectiva, las reflexiones arendtianas no constituyen una invitación radical a la acción, sino que despliegan una profunda preocupación por el establecimiento de instituciones duraderas. Esta

---

<sup>5</sup> Dado que el pensamiento de Arendt –a lo largo de la década del 80- fue fundamentalmente recuperado desde la izquierda, gran parte de los estudiosos han enfatizado en el componente radical de sus reflexiones que invitaría al despliegue de la acción política.

hipótesis que Canovan elabora a través de un análisis transversal de la obra de la pensadora judío-alemana, considera que la acción es capaz de albergar tendencias individualistas, violentas y disruptivas en la medida en que los procesos que a través de ella se desatan, dan paso a la posibilidad de destruir los marcos institucionales que dan estabilidad a la vida humana.

Así, Canovan traza rápidamente una relación entre las potencialidades de la acción con la necesidad de preservar aquello que comenzó, el principio que le dio origen a dicha acción. En esta línea, el problema de la fundación de instituciones deviene fundamental desde el momento en que la acción se abre paso en el espacio público. Este argumento retoma el análisis de Arendt sobre las revoluciones y establece la continuidad del problema político al que nos enfrentamos al irrumpir en el espacio público, dar inicio a nuevos procesos y establecer los marcos necesarios para preservar las posibilidades futuras de la acción.

De este modo, frente a los continuos cambios de la naturaleza, el Mundo creado por los hombres –compuesto por objetos e instituciones– provee fundamentalmente la estabilidad necesaria para que cada individuo pueda aparecer y sea significativo para los otros. Se trata entonces, para Canovan, de la fundación del *espacio-entre* los hombres que les permite aparecer ante los demás, asumir diferentes posiciones y percibir el mundo común desde distintas perspectivas dando lugar a una visión de la realidad que jamás podría alcanzar cada uno por cuenta propia. Espacio que se encuentra constantemente amenazado por la misma acción que le dio origen.

Frente a ello, Canovan sostiene que existe en la obra arendtiana una preocupación por la estabilidad del mundo común, en este sentido, “en gran medida, su pensamiento político se desarrolla sobre su preocupación por lo que considera los peligros de esa “barbarie” y su esfuerzo por articular y alentar su contraparte civilizada” (1993: 108). Los sucesivos fracasos, luego de cada una de las Revoluciones, de fundar instituciones capaces de albergar el principio que dio origen a la acción, dando estabilidad al mundo de lo común y al mismo tiempo haciendo posible el surgimiento de nuevos comienzos, evidencia el extraordinario desafío político que supone traducir la acción en instituciones y de la constante

futilidad de los esfuerzos humanos.

De lo expuesto hasta aquí, es posible sostener que el particular tipo de *republicanismo arendtiano* que Canovan propone adquiere ciertos rasgos conservadores en la medida en que la preocupación central gira en torno a la fundación de instituciones frente a los peligros inherentes a la capacidad humana de acción. No obstante, creemos que es posible ensayar otra hipótesis de lectura *republicana* de la obra de Arendt, desde una perspectiva que invite a pensar sobre la compleja relación entre acción e institución, sin otorgar al entramado institucional un rol central. En este sentido, antes que pensar en las instituciones en tanto *fortalezas (bulwarks)* que contengan a la acción, aludiendo a la idea de un marco *dentro del cual* las acciones *deben* desplegarse, proponemos reflexionar sobre éstas bajo la noción de escenas entendidas como base o suelo *sobre el cual* la acción política *aparece*. Así, creemos por demás fértil conjugar una lectura del pensamiento arendtiano en términos *filosóficamente fenomenológicos y políticamente republicanos*. A ello dedicaremos el siguiente apartado.

### **3. Lo que hay que hacer es estar. Escenas de aparición y participación**

Desarrollaremos esta hipótesis de lectura, recuperando los aportes que un conjunto diverso de autores e intérpretes ha elaborado sobre la obra de Arendt, al reflexionar sobre las potencialidades que alberga su particular comprensión de la política. Así, tal como sostiene Simona Forti (2001; 2003), a partir de los años 80 – en el marco de la crisis del marxismo y llamado fin de las ideologías– las recepciones de Arendt adquirieron un celebrado *giro político* que se compone de dos olas: en la primera de ellas, fueron analizados no sólo sus presupuestos teóricos, sino también las implicancias prácticas de su propuesta y los posibles diálogos con sus contemporáneos; en la segunda ola –desarrollada entre fines de la década del 90 y principios de los 2000– se recuperaron productivamente las aporías, las contradicciones y las ambivalencias del pensamiento de Arendt. En este sentido, para Forti (2006), dichas recepciones transformaron esta aparente debilidad, en los elementos que componen la grandeza de un pensamiento que permanece decididamente incontextualizable. Si bien esta segunda recepción identificó ciertos

diálogos entre la obra arendtiana y diversos filósofos, al mismo tiempo reconoció la imposibilidad de ubicar a la autora en una única corriente.

Aquello que nos interesa recuperar de estas interpretaciones refiere fundamentalmente a su rasgo fenomenológico, es decir, la importancia que adquiere el acontecimiento como *motor de la reflexión filosófica y política*. En este sentido, en *Hannah Arendt et la question du politique* (1986), Claude Lefort refiere a la importancia del pensamiento arendtiano en lo que respecta a su comprensión de la actividad del pensar –que se despliega en estrecha relación al acontecimiento– y de la “teoría” política que propone por oposición a la imagen del Totalitarismo tanto en su versión Nazi y como Stalinista. Según Lefort,

ella comprende la política sirviéndose del retorno de la imagen del totalitarismo, un movimiento que la induce a buscar no el modelo –usar este término significaría traicionar su intención– pero sí la referencia a la política en ciertos momentos privilegiados en los que mejor se pueden descifrar sus rasgos; el momento de la polis griega en la Antigüedad, y, en la Edad Moderna, el momento de la Revolución americana y el de la Revolución francesa. Tal vez, se podría añadir el momento de los consejos obreros en Rusia, en 1917, y el de los consejos obreros en Hungría, en 1956 ([1986] 2000: 137-138).

En efecto, las lecturas que nos interesan aquí forman parte de una serie de *ejercicios de pensamiento que va con Arendt, más allá de Arendt* dando lugar a un conjunto de conceptualizaciones por demás fecundas para pensar las múltiples dinámicas políticas contemporáneas. Un primer acercamiento a esta cuestión requiere reparar sobre la importancia que adquiere la acción y el discurso desplegados en el espacio público. En este marco, se encuentra la interpretación que Etienne Tassin elabora a partir de un profundo y sistemático análisis de la obra arendtiana. Para el filósofo francés, la acción constituye una categoría central que adquiere un conjunto de componentes que le son propios: espontaneidad, imprevisibilidad y fundamentalmente su fragilidad.

Se trata entonces de un estudio que pone el énfasis en un

antontologismo radical de Arendt, que consiste en quedar rigurosamente en la evanescencia de lo que se presenta como aquello que no tiene duración ni ser. Porque lo que surge ocurre sin durar, no posee ni ser ni tiempo. [...] El surgimiento de la acción o del evento es una aparición; y toda aparición es tomada, al aparecer, en la inminencia de su desaparición (Tassin, 2003: 113).

El punto de partida de esta interpretación refiere –al igual que la propuesta



por Canovan– en el modo en que Tassin comprende los desafíos que Arendt enfrenta ante el advenimiento del Totalitarismo. Mientras que el estudio de Canovan hace hincapié sobre la destrucción de los marcos institucionales y la fragilidad a la que se encuentran expuestos los hombres en este contexto, Tassin profundiza en cierto modo sobre esta lectura al sostener que el Totalitarismo no sólo es una amenaza para el mundo objetivo que se erige entre los hombres, sino que además representa el anhelo de transformación del hombre y la sociedad. En este sentido, para el filósofo la característica esencial del sistema totalitario es en realidad “la destrucción de la idea misma de política, destruyendo la condición política de los hombres de la que depende el carácter fenomenal o mundano de su existencia” (2016: 150, traducción propia).

Dicha transformación ya no emplea una lógica imperialista de expansión ilimitada –que encuentra su justificación en una serie de beneficios– sino que ésta se substituye con la lógica de la dominación total fundada únicamente en la necesidad de confirmación de la ideología. Así, en la medida en que toda su obra de destrucción deviene en la primacía de la insensatez y de la inutilidad, recae en el terreno de lo absurdo, en el reino demente de la superfluidad. Este despojo de lo humano del hombre, impuesto por el Totalitarismo, tiene como objetivo transformar la naturaleza humana dando lugar a una alienación radical de los hombres en sociedad, que es abordada por Tassin a través de tres aspectos: la reducción de lo humano a la animalidad o a la especie; la destrucción sistemática de la dignidad humana y, por último, la desolación del mundo.

Este implacable proyecto totalitario se materializó dentro de los campos de concentración en donde los hombres adquirieron la forma de seres desprovistos de la capacidad de actuar y de ser libres, en definitiva de existir políticamente. Esta reducción de los hombres a la especie, se despliega en un primer momento a partir de la destrucción de sus condiciones: a la capacidad de actuar y de dar nacimiento a lo nuevo, el régimen de los campos impone un ser-en-la-muerte (*être-dans-la-mort*), una no-existencia ligada a la muerte continua y la mera supervivencia biológica. Frente a la paradójica pluralidad de los seres únicos, adviene la unicidad específica de seres desposeídos de toda singularidad distintiva que se amalgaman en una masa

anónima condenada a renunciar a toda manifestación del *quién* es cada uno. Así, la destrucción de la condición humana refiere a la transformación de los hombres en una especie de animal humano, incapaz de crear una comunidad y pertenecer a ella, de experimentar la fraternidad y de aparecer ante sí mismo y ante los otros.

Este régimen concentracionario alcanzó la destrucción total del vínculo (*lien*) humano y de la pluralidad que constituye la condición propiamente política de los hombres, al tiempo que impuso la anulación de la singularidad, produciendo una identificación funcional de los individuos reducidos a meros seres –con un conjunto de reacciones idénticas– intercambiables entre sí. Es decir, “la reducción del *zôon politikon* al *zôon*, destruye no sólo la condición política de la vida que hace a un ser humano, sino que también destruye la vida misma, la reduce a la pura funcionalidad instrumental” (Tassin, 1999: 165).

Esta transformación otorga a la existencia en los campos un carácter radicalmente superfluo, inútil y sin sentido que puede ser descripto bajo la idea de una vida *post-mortem*. Así, definida solamente por la conservación de la especie, tanto la vida como la muerte son privadas de todo significado de toda razón de ser individual y plural, al punto extremo en el que ni la natalidad ni la mortalidad pueden ser consideradas como las condiciones de la existencia humana, la vida toma la forma de una muerte continua. En este sentido,

el universo del campo delimita un espacio sin lugar y un tiempo de lo invisible y es más que sobrevivir fuera de toda pretensión de humanidad porque la fabricación de una especie animal humana corresponde a una ruptura entre las condiciones de la vida, el mundo y la pluralidad. [Asimismo] la eliminación de las condiciones humanas de pluralidad y mundanalidad mediante una reducción específica se prolonga inevitablemente en la alienación de la condición vital misma (Tassin, 1999: 167).

De esta manera, cualquier posibilidad de comunidad y solidaridad son aniquiladas y en consecuencia desaparece el lazo que los une entre sí y que conforma el mundo común. Esta reducción del hombre a la especie, se despliega en un doble movimiento –que recupera los otros dos aspectos mencionados anteriormente: por un lado, la destrucción de la persona y de la dignidad humana que da lugar a la singularidad de cada uno (el *quien*) e instituye el mundo común; y por el otro, la desolación del mundo humano.

Según Tassin, el concepto de dignidad humana refiere a “un vínculo político que une la singularidad política, ética y ontológica del individuo con la comunidad de hombres unidos por la pertenencia común a un mundo construido en concierto” (Tassin, 1999: 169). En consecuencia, la destrucción de la persona humana se traduce inmediatamente en la desolación del mundo y de la comunidad <sup>6</sup>.

En otras palabras, el sistema totalitario no sólo priva a los hombres de la dignidad humana en tanto capacidad de existir políticamente y de construir con otros el mundo común, sino que destruye el mundo y al mismo tiempo, el vínculo comunitario que une a los hombres entre sí. Esta experiencia misma, sobre la cual se construye el sistema totalitario, es, en realidad, “la experiencia paradójica de la no-experiencia, ya que es la experiencia de la extrañeza radical del mundo” (Tassin, 1999: 181).

A la luz de estas reflexiones, para el filósofo, la respuesta arendtiana se erige sobre la acción en la medida en que, cada uno de los elementos que ha sido destruido dentro de los campos de concentración puede ser enfrentado a través de ella. Así, en primer lugar, ante la destrucción del *quién* (frente a los otros y frente a sí mismo) la acción es reveladora (*révélanté*) en tanto que por medio de ella, la libertad se

---

<sup>6</sup> Dicha destrucción, que atraviesa los diferentes planos –político, ético y ontológico– se desarrolla en etapas. La primera de ellas, refiere al orden de lo político, y consiste en privar al hombre de la personería jurídica al negarle el reconocimiento de sus derechos –en tanto categoría que le confiere a un individuo la existencia política y le asegura un lugar entre los hombres dentro del mundo común. Por lo tanto, en línea con lo propuesto por Canovan, estos individuos que existen fuera de la ley son privados del derecho a tener derechos que les confiere la posibilidad de pertenecer a una comunidad y compartir el mundo con otros. Aquí Tassin se refiere a la producción de apátridas como el primer paso para la conformación de seres alienados o in-mundos (*in-mondes*). En segundo lugar, el filósofo profundiza el análisis político acerca de la exclusión del espacio del derecho, al referirse a la destrucción de la persona moral a través de la eliminación de la alternativa entre el bien y el mal y su reemplazo por la muerte o la muerte. Se trata de una condena al mal que destruye no solamente la integridad moral de los individuos, sino también los puntos de referencia del juicio y los criterios a través de los cuales orientar su conducta. En consecuencia, los individuos instrumentalizados son incapaces de distinguir entre una conducta sensata y una que no lo es. En tercer lugar, la destrucción de la persona psíquica completa el cuadro, y refiere a la eliminación de la unicidad singular de cada individuo a través de la cual se distingue de los otros y puede afirmar ante ellos el yo. El punto central de este elemento es la voluntad totalitaria de eliminar la espontaneidad es decir, el poder de los hombres de dar comienzo a lo nuevo a partir de sus propios recursos. En este sentido, Tassin sostiene que el análisis arendtiano reconoce que la singularidad ontológica del ser no reside en la consciencia de ser de un sujeto reflexivo, sino en el principio de natalidad que define al ser en su poder de comenzar, de actuar y de dar inicio a un *quién* que se revela a sí mismo y a los otros a través de sus actos.

despliega a los ojos de todos, en un espacio de apariencia en donde cada uno revela quién es a sí mismo y a los otros; en segundo lugar, frente a la destrucción del lazo comunitario entre los hombres, la acción es vinculante (*liante*) ya que, al revelar quién es alguien teje, junto con los otros actores y locutores, un lazo comunitario a través de la acción concertada. Finalmente, en respuesta a la desolación como experiencia fundamental, la acción es instituyente (*instituent*) en la medida en que actuar juntos, con los otros, supone un espacio público en donde la libertad de acción y de palabra puede desplegarse e instituye en el mismo momento un mundo común<sup>7</sup>. Será a través de ella, que los hombres podrán dar cuenta de su ilimitado poder de dar lugar a lo nuevo, a lo inesperado, lo infinitamente improbable –esta propuesta es abordada por Tassin a través de una *elucidación fenomenológica de la acción en conjunto con una articulación problemática con el mundo*.

Es precisamente la comprensión de la acción en tanto acción instituyente de espacios en dónde la libertad puede aparecer, aquello que nos interesa recuperar aquí de esta lectura. La noción de *institución* adquiere aquí un rasgo profundamente fenomenológico en el momento en el que el espacio se *instituye* en el mismo momento en el que los hombres actúan en concierto, a través de su propia capacidad de acción y discurso. Por ello, para Tassin “pensar la acción es pensar en la innumerable pluralidad de comienzos anárquicos y desmesurados” (1999: 402). De este modo es imposible pensar el mundo y la acción por separado ya que se implican mutuamente, en un movimiento de institución de un espacio *inter homines* –a través de la palabra y la acción– en el marco de una pluralidad de seres que tejen un lazo entre sí a partir del cual se despliega el mundo común. En esta línea, Tassin sostiene que Arendt nos invita a reflexionar sobre una paradoja:

La acción que hemos reconocido positivamente como un poder de revelación de alguien que instituye un espacio de visibilidad común y de vínculo entre quienes actúan juntos, es también un poder de destrucción, que puede provocar

---

<sup>7</sup> Singularidad, libertad, vínculo humano, espacio público y mundo en común no son sólo condiciones de la vida y del trabajo (*travail*), sino también de la producción (*oeuvre*) y del mundo, de la acción y de la pluralidad política. En este sentido, Tassin sostiene que el análisis que Arendt desarrolla en *Los Orígenes del Totalitarismo* marca el punto de partida para las reflexiones que la autora propone en las páginas de *La Condición Humana* en la medida en que allí busca elucidar las tres actividades (trabajo, producción y acción) y las tres condiciones (Vida-Tierra: mortalidad; Ser en el/del mundo: perennidad; Pluralidad: natalidad, libertad, inmortalidad) que confieren una consistencia mundana y política a la humanidad.

tanto a la eliminación de todo espacio común como la desvinculación de los hombres (1999: 419-420).

Antes que pensar sobre este carácter desmesurado de la acción como un problema o un accidente que es necesario resolver o tramitar para dar lugar a la política, Tassin sostiene que esta potencia infinita e ilimitada de la acción es su característica distintiva. Es infinita, en efecto, porque una vez iniciada nada la detiene, sólo se realiza a sí misma en un movimiento constante que no tiene razón ni objetivo más que el propio acto en una temporalidad que es siempre el presente. Asimismo, es ilimitada porque debido a su desmesura constitutiva, parece ignorar el mundo que ella misma instituye, por ello representa una amenaza terrible y permanente aún más grande que aquella constituida por el ciclo ininterrumpido de la vida y la muerte.

Nos enfrentamos nuevamente al problema político de la posibilidad de fundar un mundo común a partir del despliegue de una acción que al mismo tiempo que lo crea, puede destruirlo. Este rasgo amenazante, que es remarcado rápidamente en el argumento expuesto por Canovan y que será pasible de ser tramitado a partir de cierto *republicanismo arendtiano* –que ya anunciamos antes– es recuperado por Tassin como el rasgo constitutivo de la acción y por lo tanto indisociable de la política y del mundo común. En este sentido, según el filósofo francés, Arendt nos revela una paradoja constitutiva de la actividad propia de la vida política: dar lugar a la institución de un espacio público y la instauración de un mundo común, constituye al mismo tiempo una amenaza continua y estructural. Así, pensar sobre la política es reflexionar sobre el conflicto constitutivo al que la potencia de la acción da lugar.

Recuperar el carácter conflictivo de la comprensión de la política propuesta por Arendt hace posible redefinir la tensión que recorre toda su obra entre la acción y la institución. No para pensarla como una dinámica que se establece en dos momentos distintos: la acción por un lado, que irrumpe desestabiliza, amenaza y crea lo nuevo; y la institución por otro, comprendida en tanto órganos de orden, marcos que *contienen los peligros propios de la acción*. Lejos de ello, esta lectura nos invita a reflexionar sobre la interacción entre acción e institución desde una

perspectiva que advierta la constante tensión que se trama entre ambos, *en el mismo momento en que* los hombres aparecen a la luz de lo público.

Así la apuesta de la intérprete radica en repensar las delimitaciones entre lo público y lo privado en tanto *dinámica* generada por la acción en concierto de una comunidad de actores, evidencia la necesidad de reflexionar acerca del modo en que dichos actores aparecen frente a otros y crean consigo el *mundo en común*<sup>8</sup>.

En este conjunto de reflexiones, deviene central la importancia que adquiere la noción de Mundo. En este sentido, Birulés sostiene que “lo que la política pone en juego es el Mundo” (2017: 139) Así pues, cuando hablamos de libertad como realidad política no indicamos unas condiciones o atributos para que el individuo pueda ser considerado libre, sino los *prerrequisitos espaciales* de la libertad.

#### 4. Escenas de aparición: apuntes sobre los Consejos Revolucionarios.

Enfatizar en el rasgo republicano del pensamiento de Arendt a partir de sus preocupaciones por la creación del *espacio-entre* en dónde las cosas se vuelven públicas, permite volver sobre sus consideraciones sobre los Consejos Revolucionarios para reflexionar sobre ellos, no en tanto sistema institucional alternativo al sistema liberal representativo tradicional, sino como *escenas de acción y participación* relacionadas de modo fundamental con la acción y el discurso. No se trata entonces, como se evidencia en la lectura de Canovan, de los Consejos Revolucionarios entendidos –solo– en tanto órganos de orden frente a la irrupción de la acción sino de analizarlos como escenas de aparición –entendidas en tanto participación activa y efectiva en los asuntos públicos –en la institución de espacios donde la acción –y por ende– la libertad puedan aparecer.

En este sentido, Cristina Sánchez Muñoz (2003) sostiene que los Consejos son espacios de actuación que se caracterizan por ser eminentemente políticos; se generan espontáneamente y sus objetivos son ejercer y preservar la libertad públicas. Desde este punto de vista, lo que los consejos nos dicen es: “queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener la posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro

---

<sup>8</sup> Aquí, la noción de *mundo común* no refiere a que la acción es impulsada por aquellos intereses en común que tienen los actores –perspectiva que nos mantendría dentro de los márgenes de la identidad– sino antes bien que la acción engendrada por un interés (común) por el mundo. (Honig, 1998)

país" 9 (2003: 224).

En esta línea es que Arendt apuesta por la formación de organizaciones populares compuestas por obreros, soldados, campesinos, vecinos, escritores y estudiantes o artistas<sup>10</sup>. En este sentido, es que la pensadora desarrolla la importancia que adquirieron los consejos en el marco de los procesos revolucionarios, puesto que surgidos al calor de los acontecimientos fueron "las primeras manifestaciones de libertad y del espíritu público" (Arendt, 2008: 305).

No pretendemos extraer el análisis de Arendt un modelo político acabado y novedoso que se enfrente a las instituciones de la democracia representativa, por medio de la centralidad de los mecanismos de democracia directa desarrollados en el interior de los consejos, sino por el contrario, nos interesa reparar en ellos en tanto experiencias políticas que nos permiten dar cuenta del componente republicano del pensamiento arendtiano ligado a la importancia que adquiere la participación de todos en los asuntos públicos.

En línea con lo propuesto por André Duarte (2016), sostenemos que el pensamiento de Arendt sobre los consejos supera el status de metáfora para convertirse en una posibilidad integrada al sistema democrático moderno. En consecuencia, aquello que la autora busca es pensar los consejos -y sus consecuencias- en el marco de la democracia moderna, recuperando de este modo su carácter conflictual y agonístico. Es decir, se trata de abrir la discusión sobre las posibilidades de la instituir escenas de aparición que permitan la participación popular activa y efectiva. En palabras de Duarte (2016), Arendt no buscó descartar por completo la democracia representativa y partidaria sino que se interesó por

encontrar alternativas políticas basadas en las experiencias revolucionarias de autoorganización popular, capaces de redefinir las bases de sustento de la democracia representativa en el sentido de preservar, estimular y ampliar las pequeñas islas de libertad simbolizadas por los consejos populares en tanto instituciones políticas que se repitieron de manera espontánea e insistentemente en el curso de cada evento revolucionario (Duarte, 2016: 24.

---

<sup>9</sup> Aquí Arendt recupera, los ejemplos históricos: París 1870, ante el asedio prusiano, París de nuevo, en la Comuna de 1871, los consejos de *soviets* en Rusia, en 1905, la revolución de febrero, en Rusia de 1917, Alemania (1918 y 1919) con la creación de *Ratessystem* y la *Raterepublik* bávara. La última fecha, para Arendt sería la revolución de 1956 en Budapest (Arendt, 2005: 274-275).

<sup>10</sup> Véase al respecto "Pensamientos sobre política y revolución" en Arendt, H. (2005) *Crisis de la República*.

Traducción propia).

En las últimas páginas de *Sobre la Revolución*, Arendt analiza el desarrollo de las revoluciones americana y francesa para abordar en qué medida las acciones de los revolucionarios lograron no sólo suspender el orden vigente, sino crear un espacio en el que la libertad pueda aparecer y conservar así el principio que le dio origen, problemática central en el abordaje que la pensadora realiza acerca del rol que cumplieron las asambleas y los consejos revolucionarios. En efecto, "la supervivencia de la constitución dependía del espíritu público, el cual, a su vez, sólo existía en las asambleas donde los ciudadanos podían ocuparse en común de los asuntos públicos, de los intereses más preciados de su patria" (Arendt, 2008: 331).

En referencia al caso americano, la autora sostiene que la aparición de los municipios y las asambleas municipales en el marco del debate por la sanción de la Constitución posibilitaron el ejercicio de la libertad política en términos de la participación de todos en los asuntos del gobierno. Estos espacios que en Estados Unidos no requirieron fundación ni reconocimiento formal, en Francia fueron el resultado espontáneo e inesperado de la propia Revolución. Las diversas secciones de la famosa Comuna de París tuvieron su origen en la falta de cuerpos populares legalmente constituidos que eligiesen representantes y enviaran delegados a la Asamblea Nacional. Asimismo, junto a estas instituciones municipales se encontraron un gran número de clubs y sociedades –formadas espontáneamente– cuyos objetivos eran instruir e ilustrar a los ciudadanos acerca de los verdaderos principios de la constitución.

Por otra parte, luego del estallido de Revolución Húngara "la cuestión había dejado de ser cuánta libertad permitir a la acción, al discurso y al pensamiento, y era más bien cómo institucionalizar una libertad que ya era un hecho consumado" (Arendt, 2008: 96). Al igual que en los casos americano y francés, aparecieron casi en simultáneo al propio levantamiento Consejos Revolucionarios y de Trabajadores, ambos permitieron la participación efectiva de los ciudadanos.

De este modo, es posible sostener que los consejos eran indudablemente escenas de aparición y participación que evidenciaron la capacidad de los hombres de actuar y debatir juntos y constituyeron el pilar de la revolución en la medida en



que permitieron conservar y ampliar el espíritu público que le dio origen. En esta línea, Arendt sostiene que el propósito de los Consejos era

Poner las bases de una república llevada hasta las últimas consecuencias, el único gobierno que clausurará para siempre la era de las invasiones y las guerras civiles; la recompensa que se esperaba al fin de la lucha no era ninguna sociedad sin clases, ninguna fraternidad imaginaria socialista o comunista, sino el establecimiento de una verdadera república (2008: 366).

Ahora bien, tal como es mencionado Arendt, su impulso inicial se vio aplastado por el peso de las instituciones de la Democracia representativa y el sistema de partidos. Esta situación da cuenta de la potencialidad contenida en su interior, puesto que abren un profundo debate en torno a la transformación del Estado, en una nueva forma de gobierno que "permitiría a cada miembro de la sociedad igualitaria moderna llegar a ser partícipe en los asuntos públicos" (*Idem*, 366).

Más allá de la abierta disputa que se generó entre el pueblo –participante de los Consejos- y sus representantes –nucleados en torno a las estructuras partidarias- el debate que se inicia es mucho más profundo y se dirige al sistema representativo y partidario como tal. El intento que llevaron adelante los Consejos, tras la revolución, por conformarse como espacios basados en el presupuesto de la igualdad entre sus participantes da cuenta de una vocación de acción que no busca traducirse en meros órganos de gestión. De este análisis, Arendt sostiene que los "consejos han sido siempre indudablemente democráticos, pero en un sentido nunca antes visto y nunca antes pensado" (2007, 101).

Estas experiencias políticas nacieron exclusivamente de las acciones y demandas espontáneas de pueblo y no se dedujeron de ninguna ideología ni fueron previstos, mucho menos preconcebidos, por ninguna teoría acerca de la forma óptima de gobierno. En este sentido, en *Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Arendt llama la atención sobre la necesidad de estudiar estas nuevas formas de lo político, así

donde quiera que aparecieron, los consejos fueron recibidos con la decidida hostilidad de las burocracias de los partidos y sus líderes, de la derecha a la izquierda y con el desprecio unánime de los teóricos y científicos políticos. (...) Y dado que nadie ha prestado nunca ninguna atención seria a esta forma nueva y por completo inédita de organización, su tenaz re-surgimiento a lo largo de

más de un siglo no puede ser más espontáneo ni puede estar menos influido por un interés o teoría extrínseca (2007: 101).

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, 2008: 308). En línea con ello, las reflexiones que Bonnie Honig (1998) ha realizado en el marco del feminismo, acerca de las delimitaciones sobre la distinción entre espacio público/espacio privado, resultan una clave de lectura fructífera. Para la autora, a pesar del tono categórico que adquieren en la obra arendtiana, las definiciones conceptuales de los pares binarios –entre los cuales se ubica el par público-privado- las fronteras que delimitan cada una de las nociones no son rígidas, sino antes bien tenues<sup>11</sup>. En este sentido, es posible identificar en el pensamiento de Arendt diversas experiencias políticas que agrietan los límites y ponen en cuestión las aparentemente sólidas distinciones entre cada uno de ellos<sup>12</sup>.

No se trata entonces de concebir a los Consejos como la creación de un modelo opuesto al sistema democrático representativo, sino de pensarlos en diálogo. Significa así, reflexionar sobre el rasgo conflictivo de la comprensión de la política en Arendt que, debe partir por reconocer la permeabilidad de las fronteras que se erigen en la siempre compleja relación entre las acciones y las instituciones, en dónde, creemos es posible ubicar a los Consejos en la medida en que comprendamos que estos siempre fueron, tal como sostiene la pensadora “tanto órganos de orden como de acción” (Arendt, 2008: 363).

Por último, sostenemos que las experiencias de los consejos revolucionarios nos permiten revalorizar las instancias contemporáneas de reapropiación de la política y de la participación, no solo en revoluciones sino en acontecimientos más

---

<sup>11</sup> En este sentido, Honig alude a los pares: Performativo vs. constatado, “nosotros/as sostenemos” vs. “verdad evidente”, yo vs. cuerpo, masculino vs. femenino, resistible vs. irresistible, valiente vs. quien no se arriesga, múltiple vs. unívoco, habla vs. silencio, activo vs. pasivo, abierto vs. clausurado, poder vs. violencia, necesidad vs. libertad, acción vs. comportamiento, extraordinario vs. ordinario, inimitable vs. imitable, perturbación vs. repetición, luz vs. oscuridad, en breve, público vs. privado. (Honig, 1998: 13)

<sup>12</sup> En relación a este punto, Honig da cuenta del tratamiento que Arendt elabora en torno a la compleja distinción entre lo social y lo político en el marco de la Revolución Francesa desarrollada en las páginas de *Sobre la Revolución*.

discretos. Serán las ciencias sociales aquellas que deben afrontar el desafío de pensar la política más allá del sistema representativo, el cual exige comprender el sentido de la aparición de nuevas formas de asociación colectiva menos cristalizadas y más autónomas y flexibles, capaces de multiplicar las oportunidades de la acción política.

#### **4. A modo de conclusión: Aportes de Arendt para pensar la política hoy**

Tal como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, la identificación de Arendt con la tradición de pensamiento republicana se remonta a la lectura de Pocock de fines de los años 70. En este sentido, y profundizando dicha hipótesis, Margaret Canovan propuso una interpretación del *republicanismo arendtiano* centrado fundamentalmente en la centralidad que adquieren las instituciones políticas en tanto respuesta frente al advenimiento del Totalitarismo. Esta lectura, como hemos abordado algunas páginas atrás, enfatiza sobre los *peligros contenidos en la acción* en tanto capacidad humana para crear lo nuevo, lo profundamente inesperado. Así, frente a la experiencia totalitaria que dio cuenta de que *todo es posible* la apuesta de la intérprete refiere a la preocupación fundamental por fundar instituciones capaces de albergar y contener a los hombres de su propia capacidad de acción. En esta línea es que recupera los análisis arendtianos sobre los Consejos en tanto que órganos de orden frente a la irrupción espontánea de las acciones en el marco de las múltiples revoluciones.

No obstante, creemos que es posible identificar otro componente republicano en el pensamiento de Arendt ya no ligado a la importancia de las instituciones en tanto *fortalezas* contra la acción sino identificado a partir de la preocupación por instituir escenas de aparición que permitan la participación activa y efectiva de todos en el espacio público. En la lectura que hemos propuesto hasta aquí, recuperando en gran medida los aportes de Etienne Tassin, cobra centralidad no sólo el carácter fenomenológico de las escenas de aparición sino también su rasgo fundamentalmente conflictivo, agonístico. En este sentido, una lectura atenta acerca del modo en que Arendt aborda los Consejos Revolucionarios, puede permitirnos dar cuenta de la tensión existente entre las acciones y las instituciones, buscando

reflexionar sobre la frontera que al tiempo que separa, une a estas dos experiencias políticas fundamentales. Se trata de pensar el carácter republicano del pensamiento arendtiano desde una lectura que enfatice sobre la acción y el discurso de los hombres en la creación de *espacios de libertad*.

En este marco, creemos que este conjunto de reflexiones nos permite volver sobre la política contemporánea para poner atención no solo a aquellas experiencias que irrumpen y refundan el espacio público sino que generan marcos institucionales menos rígidos, pero no por ello menos estables que preserven el espíritu de la acción. Asegurar estos espacios de libertad para la participación activa y efectiva de todos exige reparar sobre qué entendemos por institución y reflexionar sobre ellas ya no desde la falta sino desde sus potencialidades.

Acaso, la centralidad que cobraron los diversos movimientos sociales protagonistas de los últimos años de la política argentina, da cuenta no solo de la existencia de *espacios más institucionalizados que la acción en la calle pero menos normativizados y estables que las instituciones del sistema representativo*, sino también de una experiencia que escapa a la comprensión tradicional de la política que, como mencionamos al inicio de este trabajo, separa conceptual y teóricamente acción e institución. Buscamos entonces explorar la potencialidad del componente republicano del pensamiento arendtiano para reflexionar sobre experiencias que no son necesariamente novedosas pero que un renovado marco conceptual posibilita comprender políticamente.

Se torna necesario entonces, que las ciencias sociales y políticas abran un espacio de discusión para estas experiencias, sin imponer sobre ellas viejos conceptos que dificulten captar la potencia y el sentido propio, que solo podrá vislumbrarse si son pensados políticamente.

## **Bibliografía**

- Arendt, H. ([1963] 2008), *Sobre la Revolución*. Buenos Aires: Alianza.
- Arendt, H. ([1972] 2015). *Crisis de la República*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Arendt, H. (2007). *Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, en Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. Madrid: Encuentro.

- Birulés, F. (2017). *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Buenos Aires: Katz.
- Canovan, M. (1974). *The Political Thought of Hannah Arendt*. Nueva York y Londres: Harcourt Brace Jovanovich.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press
- Canovan, M. (1997). "Hannah Arendt as a conservative Thinker" en May, L; Kohn, J. (1997) *Hannah Arendt: Twenty years Later*. Cambridge y Londres: The MIT Press
- Duarte, A. (2016). "Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt". *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, p. 13-27.
- Forti, S. (2006). "Introduction: Hannah Arendt's legacy at 100 years of her birth". *Revista de Ciencia Política*. Vol. 26, N°2. Págs. 121-123.
- Honig, B. (1997). "Hacia un feminismo agonístico: Hannah Arendt y las políticas de identidad". *Feminaria*. Año XI, N° 21.
- Lefort, C. ([1985] 2000) "Hannah Arendt y la Cuestión de la Política" en Birulés, F. (2000) *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa
- Pocock, J. G. A. (1971). *The Machivellian Moment*. Princeton: Princeton University Press
- Siegelberg, M. (2013). "Things fall apart: J. G. A. Pocock, Hannah Arendt and the politics of time". *Modern Intellectual History*, Volume 10, April. Pp. 109-134
- Tassin, E. (1999) *Le Trésor Perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. París : Payot.
- Tassin, E. (2015). "Verbalising violence". *African Yearbook of Rhetoric* (6) 1: 39-50.
- Tassin, E. (2016). *Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária*. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 21(3), 111-152. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p111-122>.