

La “filosofía política” de Hannah Arendt: una investigación sobre el pensamiento político ante el fenómeno revolucionario

Paula Maccario

paumaccario@gmail.com

Resumen

Este trabajo presenta el análisis que Hannah Arendt propone sobre las revoluciones del siglo XVIII, como fenómeno que da apertura a la Modernidad política. Nos concentramos en la reconstrucción del concepto de revolución, para dar cuenta luego de la lectura crítica que la autora expone sobre las categorías a partir de las cuales fue teorizado tal fenómeno y como modo de comprender la política en los siglos XIX y XX.

Palabras clave: revolución – tradición - libertad

Introducción

A lo largo de la obra arendtiana, es posible reconocer una pregunta fundamental que articula sus variadas reflexiones: *¿cómo pensar la política después de la experiencia del totalitarismo?* Este interrogante, que se impone no sólo como un problema filosófico sino como urgencia de comprensión para estar en armonía con el mundo, toma una forma particular en la relación que Arendt establece con la tradición de pensamiento político de Occidente. A saber, parándose desde el lente de la “trágica novedad” del siglo XX, la autora postula una de sus tesis centrales: *el hilo de la tradición se ha roto*.

A partir de las tentativas por comprender el fenómeno totalitario, Arendt llegó a la cuenta de que el esquema conceptual que desarrolló la *Main Tradition* a lo largo de los años, los conceptos con los que cuentan los hombres del siglo XX, ya no sirven para poder comprender lo sucedido.

En otros términos, la comprensión de los regímenes totalitarios exige una primera operación “introspectiva”; es decir, la tradición tiene que vérselas consigo misma. En este sentido, la empresa crítica llevada a cabo por Arendt no implica despojarse de la tradición sin más: al contrario, la pensadora ensaya la propuesta de un modo de lectura del pasado con ojos del presente, que no estaría sesgada por la tradición de pensamiento político.

Se trata de mirar al pasado con nuevos ojos no “nublados” por la tradición. Lo que la pérdida de la tradición trae consigo no es la pérdida del pasado sino la “carencia de significado”, pues ya no se encuentran puntos de referencia que nos permita interpretarlo. Nos invita a repensar los conceptos de la filosofía política en función del acontecimiento totalitario, acontecimiento *sin precedentes*, en un registro político.

Así, la pérdida de la tradición es el punto de partida de una investigación que asume que para reflexionar sobre el presente, es necesario interrogar al pasado. Sobre esta interrogación, ya en *Los orígenes del totalitarismo*, señala su carácter precario dada la ausencia de criterios firmemente articulados por una tradición, denuncia la imposibilidad de volverse al pasado recogiendo aquello que pensamos que era bueno, y desechar lo malo como un simple peso muerto que el tiempo enterrará en el olvido (Cf, Arendt, 2009: 29-36).

Refiere, entonces, al carácter experimental, interpretativo, apostando a una nueva forma de relacionarse con él: en la interpretación crítica del pasado hay un elemento de experiencia, cuyo principal objetivo es descubrir los orígenes de "...los conceptos tradicionales" para poder encontrar su espíritu original que, según Hannah Arendt, se han evaporado del lenguaje político dejando palabras claves vacías de significado (como libertad y justicia, autoridad y razón, etc.), "con las que ajustar casi todas las cuentas, sin importar su realidad fenoménica subyacente" (Arendt, 1961: 15)¹.

El modo de interpretación que conforma la reflexión arendtiana propone el estudio del empleo de las palabras y conceptos, el cual busca -más allá de cualquier inquietud lógico-gramatical- incorporarlas en un "horizonte histórico" que permita "ubicar" el significado de los conceptos en la "realidad política"; devolverles el sentido "original", que inevitablemente se

relaciona con las *experiencias políticas concretas* que los dieron a luz.

En términos amplios, sostiene que la perspectiva desde la que se aborda el problema de la política a lo largo de la tradición filosófica de Occidente, ha tenido un tinte particularmente destructivo por parte de quienes la pensaron: a saber, el problema que la pensadora encuentra en la filosofía política es que se leyó siempre a la política o bien en clave "amenazante" (es decir, como una amenaza que atenta contra la vida del filósofo), o bien como instancia menor en lo que respecta al conocimiento del mundo. Particularmente, hay una "realidad" inherente a la experiencia política de los hombres de la cual la filosofía no pudo dar cuenta, cual es la *pluralidad* como condición para la libertad y la acción. En este horizonte, la siguiente investigación busca establecer la continuidad entre esas reflexiones y su obra *Sobre la revolución* (1963). Efectivamente, allí Arendt se propone buscar *el significado de la revolución*, a partir de un estudio del fenómeno revolucionario del siglo XVIII.

Una clave de lectura para abordar la complejidad interpretativa involucrada en la narrativa y el fin de este ensayo, es precisamente el modo en que nuestra autora articula el análisis del fenómeno revolucionario con las categorías por medio de las que fue "pensado". De este modo, la historia de la filosofía política queda dislocada: es a partir del acontecimiento revolucionario mismo que la autora vuelve a sus conceptos claves, señalando sus transformaciones y sus continuidades, para

traer a la superficie aspectos de la experiencia política de las revoluciones que habrían sido olvidados por la misma tradición.

Nuevos modos, que en realidad no lo son, pues han existido en la experiencia "activa" y discursiva -las dos fuentes de la política- de los hombres, pero que al "no tener testamento" han perdido su herencia. Las experiencias y narraciones de los actos humanos, de los acontecimientos, que "...caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez...", son útiles sólo a condición de que se produzcan *conceptos* tales que permitan el cumplimiento de la función del espíritu humano: la comprensión de la realidad y "...la elaboración de un compromiso con ella" (cf., Arendt, 1992: 228).

De este modo, el trabajo con los "significados originales" es un trabajo crítico que, como indicábamos, es precario e interpretativo. Por una parte, se trata de interrogar a los conceptos mismos que han estructurado la reflexión filosófico-política haciendo valer aquellas experiencias políticas que los esquemas de pensamiento han dejado de lado; por otra, tal empresa se sitúa claramente en la interrogación presente. El "fin de la tradición" (tradición que a pesar de sus distorsiones ha oficiado de un terreno de estabilización relativa de la política) es la posibilidad de volver a hacer jugar el sentido de la experiencia revolucionaria, en sociedades post-totalitarias en las que -si bien desde una realidad dislocada que ningún testamento liga al futuro-

vuelve a aparecer uno de los problemas básicos de las revoluciones: el problema de la causa revolucionaria por la libertad.

Teniendo en cuenta estos desarrollos, nuestra investigación, centrada especialmente en *Sobre la Revolución*, se interroga por los siguientes problemas: ¿Cuál es la modalidad y los supuestos que sostienen su crítica de la tradición de la filosofía política, especialmente del pensamiento filosófico moderno, en función al análisis de un fenómeno político sin precedentes que abrió paso a la modernidad política? ¿Es posible, y en qué sentido, sostener que el pensamiento de Hannah Arendt es filosófico-político?

1. La cuestión de la Revolución y el impacto de la Revolución Húngara

Los motivos por los cuales Arendt se dedicó a la comprensión del fenómeno revolucionario son tanto de índole intelectual como de índole histórico-política. El material histórico reunido para la publicación de *Sobre la revolución* formó parte de su proyecto "frustrado" titulado "Elementos totalitarios del marxismo", cuyo interés mayor comprendía la profundización de sus estudios sobre el fenómeno totalitario. En este punto, la recepción intelectual internacional sobre los sucesos ocurridos dentro de la Unión Soviética durante la década del '50 luego de la muerte de Stalin, llamó la atención de la autora: el problema principal radicaba en que se "etiquetaba" al marxismo (y al comunismo) como una "religión secular" contra la cual "el mundo libre" debía

defender su "sistema religioso trascendental" (cf. Young-Bruehl, 2006: 369). En este sentido, su preocupación giraba en torno al problema de la defensa antitotalitaria mediante justificaciones "religiosas". Es decir, para Arendt el uso de las "pasiones religiosas" como método para la "lucha contra el totalitarismo" podría resultar en la perversión y transformación de "...la religión en una ideología..." corrompiendo las luchas antitotalitarias en un "...fanatismo que es completamente ajeno a la esencia misma de la libertad" (cf. Young-Bruehl, 2006: 369-370).

Particularmente en el ámbito estadounidense, hubieron dos momentos que llamaron su atención: por un lado, durante la década de los '50 entendió como una amenaza creciente el anticomunismo del senador Joseph McCarthy cuyos mecanismos en su "lucha contra el comunismo" (como la McCarren-Walters Act de 1952) eran considerados por la autora como "prototalitarios" (cf. Young-Bruehl, 2006: 371). Por otro lado, durante la década de los '60, entendió que la preocupación de Kennedy luego del triunfo de la Revolución Cubana daba cuenta de una *política antirrevolucionaria estadounidense*, o bien que el temor a las revoluciones era el *leitmotif* oculto de la política exterior estadounidense de posguerra, cuya "raíz" –si cabe el término– radicaba en el olvido del origen revolucionario de esta nación. En otros términos, la autora "...daba por sentado que las revoluciones constituían el fenómeno más falto de comprensión de la nueva era" (Young-Bruehl, 2006: 484).

Por otro lado, es preciso remarcar el *acontecimiento político* que la impuso a una revisión "necesaria" –por así decirlo– del fenómeno revolucionario, como aquel que tiene por objetivo *la causa de la libertad contra la tiranía* (causa que según nuestra pensadora determinó, desde el principio, la propia existencia de la política): la Revolución Húngara de 1953.²

Arendt fija su atención en la organización que el pueblo húngaro se dio a sí mismo en el curso de los "12 días de revolución" (cf. Arendt, 2007: 68): *el sistema de consejos*. Dirá que el pulso de la revolución fue marcado por el "...puro impulso del actuar en conjunto de todo el pueblo...", cuyas demandas eran la "...salida de la tropas rusas del país, elecciones libres que determinen un nuevo gobierno". En este parecer, la cuestión ya no pasaba por "cuánto lugar" habría para la libertad, sino *cómo institucionalizar una libertad que ya era un hecho consumado* (cf. Arendt, 2007: 96), pues una vez que "...la voz del pueblo..." se hizo escuchar e ingresó a la esfera pública "...nadie se opuso a [su] voluntad...".

El actuar en conjunto del pueblo húngaro, despojado de disputas ideológicas, conformó un modo de organización que "...durante más de cien años ha salido a la luz cada vez que, por unos días o por unas pocas semanas o meses, se ha permitido al pueblo disponer de sus propios causes políticos sin un gobierno (...) impuesto desde arriba" (Arendt, 2007: 98). Fue la Revolución húngara la que le hizo "apreciar" a la pensadora este modo de organización "desde abajo" que

apareció de modo espontáneo en la historia (cf. Forti, 2001:316).

Justamente, a partir de esta tesis Arendt vuelve a leer la Revolución Francesa, situándose en el "origen" de este modo de organización, ubicando el nacimiento de los consejos junto con el sistema partidario. Este "eje" de aparición coetánea es el que la autora sigue a lo largo de su análisis para dar cuenta del "...amplio espectro de potencialidades..." que guardan el sistema de consejos sobre el de partidos (cuyo éxito en la política moderna, así como el fracaso de la organización de consejos, se debe "...al nacimiento del Estado nacional).

En su ensayo sobre la Revolución húngara, dio con *el espíritu revolucionario*, esto es, el interés de los hombres por una forma de gobierno tal que contemple la libertad de todos los hombres. En resumidas cuentas, Arendt vio en los acontecimientos revolucionarios del '53, la capacidad de los hombres de comenzar algo nuevo.

Estos problemas, junto con las diversas lecturas presentadas desde distintas corrientes intelectuales y políticas sobre la misma idea de revolución³, impusieron una vuelta al acontecimiento revolucionario" para barajar las cartas y empezar de nuevo: poner de relieve la necesidad de distinciones claras, de un uso conceptual que permita pensar las transformaciones que sufrió la misma idea de revolución a lo largo de un siglo y medio, en pos de comprender qué se entiende por revolución en

el presente, y poder "devolver" el sentido del concepto que tuvo en el pasado.

Por esta razón, estudió al fenómeno revolucionario desde su origen: es decir, volvió al momento de su aparición para ubicarlo en un "horizonte histórico" que permita dar cuenta del significado de los conceptos que "estructuraron" al mismo, en el uso que se le dieron en la "realidad política" en la que nacieron. En última instancia, nuestra autora propuso devolverles el sentido "original", que inevitablemente se relaciona con las *experiencias políticas concretas* que los dieron a luz. A raíz de los acontecimientos del siglo XX, Arendt abre la pregunta por el *significado* del fenómeno revolucionario. Es decir, ¿a qué nos referimos por *revolución*?

2. Modernidad y experiencia revolucionaria

La definición que ofrece Arendt en *Sobre la revolución* es la clave para comprender la lectura propuesta sobre el fenómeno revolucionario:

"(...) sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para construir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, *sólo entonces podemos hablar de revolución*" (Arendt, 1992: 36).

El concepto moderno de revolución fue desconocido hasta las revoluciones de fines del siglo XVIII. La idea del "nuevo origen", que la

acción de los hombres podía romper con el curso de la historia y comenzar algo completamente nuevo, no existió con anterioridad a las propias acciones llevadas a cabo por los hombres de las revoluciones, quienes desconocían asimismo "...la trama del drama a representar". No obstante, una vez que las revoluciones tomaran protagonismo, la trama se hizo evidente para los hombres de acción y para sus espectadores: aquello que ingresó a la escena fue *la libertad*. En este sentido, ambos elementos, la libertad y la experiencia de un nuevo origen, son necesarios para la comprensión de "...*la modernidad* del fenómeno revolucionario en cuanto tal".

En este punto es preciso detenerse en una distinción (que nota la definición arendtiana de *revolución*) constitutiva de la confusión que dio lugar al "cambio" de interés principal de las revoluciones: a saber, se trata de la distinción entre libertad y liberación.⁴

La liberación es el deseo a sentirse libre de *opresión*, que si bien puede ser la condición de la libertad, de ninguna manera conduce directamente a ella: la noción de libertad que está implícita en la liberación "sólo puede ser negativa", es decir, tiene como consecuencia libertades negativas que, como se mencionó, no constituyen el contenido real de la libertad. El problema de las revoluciones del siglo XVIII, es que siempre ha estado preocupada tanto por la libertad como la liberación, puesto que ésta es un requisito para la libertad. El punto importante respecto de esta distinción, es que si bien la

liberación podría haberse dado bajo un gobierno monárquico, *el deseo de libertad* "...exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; *exigía la constitución de una república*" (Arendt, 1992: 34).

La modernidad del fenómeno se encuentra allí: los hombres de las revoluciones mostraron *la experiencia de sentirse libre* (perdida entre la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna), la cual fue acompañada por "...la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo". Estos dos elementos son los que están en la base del *pathos* de las revoluciones modernas. A partir de esta lectura sobre el carácter "radicalmente moderno" de la novedad que constituye el fenómeno revolucionario, Arendt propone un giro en su análisis: enfoca su visión en *los hombres de las revoluciones*. Vale la pena transcribir un pasaje en *Sobre la revolución*, que ilumina su método de análisis:

"Si queremos saber qué es una revolución –sus implicaciones generales para el hombre en cuanto ser político, su significado político para el mundo en que vivimos, su papel en la historia moderna– debemos dirigir nuestra atención a los momentos en que hicieron su aparición las revoluciones, en que adquirieron una especie de forma definida y comenzaron a cautivar el espíritu de los hombres (...) es decir, debemos dirigir nuestra atención a las Revoluciones americana y francesa y debemos tener en cuenta que ambas estuvieron dirigidas,

en sus etapas iniciales, por hombres (...) convencidos de que *su papel se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos del gobierno colonial...*" (Arendt, 1992: 45)

Como muestra el pasaje, la pensadora encuentra fundamental volverse al pensamiento de los hombres que hicieron las revoluciones para poder comprender la novedad, en tanto se constituye como tal *en el curso de los acontecimientos*; es decir, es novedad para los mismos "hombres de acción". Para comprender el fenómeno revolucionario es preciso volver "...al momento donde aparece por primera vez la palabra" que desde entonces se asocia con el fenómeno.

De este modo, Arendt reconstruye el cambio conceptual al que responde el uso de la palabra revolución (hasta convertirse una parte fundamental del léxico político moderno), al mismo tiempo que muestra el "efecto" que tuvieron las características de la experiencia que dio origen al concepto en el modo de pensar y *teorizar* el fenómeno revolucionario, como fenómeno político.

Expone que el término "revolución" no indicó en sus principios lo que nuestra tradición de pensamiento político comprende por éste: es decir, aquellos elementos que le atribuimos a las revoluciones, tales como novedad, origen y violencia, no existían en su significado original, así como tampoco existía en sus primeros usos metafóricos en el lenguaje político. En lo que

respecta al significado original, de cuño científico proveniente de las ciencias naturales, "revolución" designaba "(...) el movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas...que escapaba a la influencia del hombre y era, por tanto, irresistible, [y] no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia" (Arendt, 1992:43). Traducido el concepto al lenguaje político, en su principio, las revoluciones del siglo XVIII fueron proyectadas como la *restauración del antiguo régimen*. El *pathos* de la novedad característico del fenómeno político no sólo "toma forma" una vez que los hombres de acción "reconocen" que la restauración no es posible (y que, por tanto, hay que fundar un nuevo orden político), sino que habiendo sido una característica de la Edad Moderna en general –por así decirlo–, pasa a ser exclusivo de la esfera política, abriendo paso a la modernidad política.

En otros términos, el *pathos* de la novedad que constituyó el "espíritu de la edad moderna" (en la filosofía y la ciencia del siglo XVII), "...necesitó casi dos siglos..." para salir de los círculos de la filosofía y la ciencia para llegar a la esfera política. No obstante, habiendo ingresado a los asuntos públicos ("...que interesan a la multitud y no a la minoría..."), ésta no sólo "...adquirió una expresión más radical", sino que llegó a ser una característica exclusiva de la esfera política. Nuevamente, "...sólo durante el curso de las revoluciones del siglo XVIII los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podría constituir un fenómeno político..."

(Arendt, 1992: 48), y que éste podía ser el resultado de lo que hubiesen hecho y de aquello que se propusieran hacer.

Ahora bien, uno de los aspectos más destacados de las revoluciones como fenómenos políticos es *la idea de irresistibilidad*, como un "...camino predestinado", ajeno a la "...influencia del poder humano" (que no sólo responde a una característica del origen del concepto, sino que da inicio a la lectura política moderna de la "necesidad histórica"). En este punto, nuestra autora se detiene en un diálogo, de un momento particular; en sus palabras,

"La fecha fue la noche del catorce de julio de 1789, en París, cuando Luis XVI se enteró por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, la liberación de algunos presos y la defección de las tropas reales ante un ataque del pueblo. El famoso diálogo que se produjo entre el rey y su mensajero es muy breve y muy revelador. Según se dice, el rey exclamó: «C' est une révolte» a lo que Liancourt respondió «Non, Sire, c'est une révolution»" (Arendt, 1992: 49).

En este diálogo que todavía mantiene la idea de "revolución" copernicana, se traslada el énfasis del movimiento rotario, a la irresistibilidad de éste. Es decir, la imagen a la que Liancourt alude implica que detener lo sucedido escapaba a todo poder que el rey pudiera tener. Arendt abre la pregunta ¿qué veían estos hombres que sabían "...irresistible e irrevocable"? Sin duda, la imagen que se abre al fenómeno es, en principio, la insurrección de los oprimidos que por primera vez

salían a la esfera pública, que les había sido negada durante siglos, puesto que no eran hombres libres al estar atados a las necesidades cotidianas: es decir, la insurrección "...del populacho" estaba inexorablemente unida –al manifestarse en la esfera pública– "...al levantamiento del pueblo *en nombre de la libertad...*".

A esta noción de "movimiento irresistible", le siguió la consecuencia "trágica" que acompañaría a todas las revoluciones: en otras palabras, "...súbitamente, todo un conjunto de imágenes comienza a florecer en torno a la antigua metáfora y un vocabulario totalmente nuevo se introduce en el lenguaje político" (Arendt, 1992: 50). En este sentido, las metáforas utilizadas para hacer alusión al movimiento revolucionario despojaron el lugar de la libertad de los hombres, para darle protagonismo a una fuerza superior a ellos. La metáfora de la corriente subterránea, que "...arrastraba a los hombres, primero a la superficie de las gloriosas proezas y, después, hasta el fondo, al peligro y a la infamia" (Arendt, 1992: 51), predominó en el lenguaje de la Revolución Francesa (que luego formaría parte del imaginario colectivo de la revolución), de tal modo que aquellos hombres que en principios se habían "apropiado de su empresa" como la radical novedad que abriría paso a una nueva historia, se verían ya no como agentes *libres*, sino como agentes de la historia, más aún, de la *necesidad histórica*.

Si bien la nueva metáfora del acontecimiento revolucionario como “la corriente que devora a sus propios hijos” fue concebido y apropiado por los hombres que hicieron la revolución, no fue distinto para quienes observaron “...el desarrollo como si fuera un espectáculo, desde el exterior”. El espectáculo que constituían los acontecimientos se veía encendido por el hecho de que “...ninguno de sus actores podía controlar el curso de los acontecimientos”, el cual había tomado una dirección que no respondía a “...los objetivos y propósitos conscientes de los hombres”, que para poder sobrevivir debían “...someter su voluntad e intención a la fuerza anónima de la revolución”. En este sentido, la historia pasó a ser mayor que el poder de los hombres: el impedimento de la libertad de acción de los hombres que antes se había constituido por “...el poder despótico del monarca...”, ahora era eliminado por una fuerza mayor capaz de forzar todo capricho de los hombres y “...frente a la cual no había reposo, ni rebelión, ni escape”. A partir de estas imágenes, los hombres de las revoluciones de los siglos XIX y XX que siguieron las huellas de la Revolución Francesa, no se pensaron sólo como “herederos” de los hombres de las revoluciones del siglo XVIII, sino como “...agentes de la historia”, cuyo resultado no pudo ser otro más que “...*la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario*” (Arendt, 1992: 53). En este sentido, los discípulos de las hazañas de los hombres del siglo XVIII, perdieron de vista la

preocupación principal por las formas de gobierno, o bien la fundación de un cuerpo político tal que *la libertad* pudiera ser para todos los hombres (el objetivo de la revolución). En otros términos, los revolucionarios de los siglos que siguieron pensaron y actuaron en función a acontecimientos del pasado, de tal modo que no hubo experiencias inesperadas “...que preparasen la tarea...”. Siguiendo a la autora, “(...) quienes iban a la escuela de la revolución aprendían y sabían de antemano el curso que debe tomar una revolución. *Imitaban el curso de los acontecimientos, no a los hombres de la revolución*” (Arendt, 1992: 59).

3. El problema de la *necesidad histórica* y la ausencia de la libertad: entre Hegel y Marx.

3.1. La insurrección del pueblo: el vínculo entre violencia y necesidad

Como mencionamos previamente, la metáfora de la revolución como una corriente que devora a sus propios hijos deriva de las imágenes de la Revolución Francesa. Si el objetivo de la revolución había sido la fundación de un nuevo cuerpo político, el despliegue de la miseria de la mayoría llevó a los hombres de la revolución a girar de rumbo: las exigencias de la liberación de la necesidad, impulsado por la multitud que la misma revolución “...había sacado de la oscuridad”. La imagen rousseauiana de la multitud unida en un solo cuerpo “...y dirigida por

una voluntad" fue la exacta descripción del pueblo, "monstruo de mil cabezas", de la Revolución Francesa, pues les urgía la liberación de la miseria, de la necesidad de pan. (cf. Arendt, 1992: 95).

En este punto, precisamos dar cuenta del vínculo entre que Arendt postula *necesidad* y *violencia*.

Al abrir las puertas del reino político a los pobres, la revolución lo había convertido en social: las inquietudes que abrumaban a la mayoría no podrían ser resueltas "...por medios políticos" puesto que se trataba de asuntos "administrativos". La urgencia de las necesidades del pueblo "...era violenta y, por así decirlo, prepolíticas"; y sólo la violencia sería lo suficientemente fuerte "...y expeditiva" para poder satisfacerlas. Una vez ingresadas a la esfera pública, estalló a la revolución.

La liberación del yugo de la necesidad había lanzado a la multitud a las calles de París, en virtud de la cual Robespierre había postulado la "bondad natural" del hombre rousseauiano, dando un giro "...decisivo de actitud" durante el curso de la revolución. Las discusiones que giraban en torno a las formas de gobierno ya no tenían lugar en el interior de la nación, pues ya no se trataba el problema de la fundación de la república, sino del pueblo como "...la bondad natural de una clase"; con lo cual "...el poder del pueblo, recientemente conquistado pero nunca consolidado, se deshizo en un caos de violencia" (Arendt, 1992: 92). En este momento la revolución se "...desintegró en guerra" civil en el interior y

"...extranjeras en el exterior"; por tanto, si el problema de las formas de gobierno iba a ser resuelto "...en el campo de batalla", era la violencia y no el poder "...la que iba a cambiar el orden natural de las cosas".

Esta violencia desatada por la causa de la necesidad durante el curso de la Revolución Francesa (que llegaría a ser el emblema revolucionario en los siglos XIX y XX formulado en la idea de que "todas las revoluciones tienen un origen social") encuentra su origen –en la lectura arendtiana– en el acento que los hombres de la revolución pusieron sobre la piedad y la compasión como virtudes políticas.

Las pasiones y emociones "...se encuentran localizados en el corazón humano", cuyo requisito principal es el cuidado de la luz pública, pues "...las cualidades del corazón [los motivos íntimos]...", a diferencia de las palabras y los hechos cuya existencia depende de su aparición en la esfera pública, son destruidos una vez que salen a la luz. Si el ingreso al espacio público implica necesariamente el encuentro con otros, una vez que "...la lógica del corazón humano" invadió el campo de la política, los motivos quedan así como los hombres– quedan expuestos a "...la inspección pública" y se transformaron en objeto de sospecha.

La exigencia por la publicidad de los motivos íntimos en nombre de la revolución buscaba llevar a los hombres a su "estado natural" de bondad, corrompido por los vicios de una sociedad decadente: el Reinado del Terror de Robespierre

apareció como respuesta a la sociedad francesa "...según la conocía el siglo XVIII"; una sociedad sumida en la corrupción "...desde que los reyes de Francia habían decidido reunir a los nobles del reino en su corte a fin de comprometerlos, entretenerlos y corromperlos mediante un plan elaborado de desatinos e intrigas, de vanidades y humillaciones y de una total indecencia" (Arendt, 1992: 104).

Frente a tal escenario de "...fragante decrepitud", la revolución se presentó como el estallido de un núcleo "...incorrupto e incorruptible" que llevaba a la luz la realidad de la sociedad francesa. Ahora bien, una vez ingresadas las necesidades "reales", fueron ellas las que determinaron el curso de la revolución: el nuevo cuerpo político que todavía no había sido constituido como tal, debió someterse "...a las leyes naturales que obedecían las masas (...) la fuerza de la necesidad (...)" (Arendt, 1992: 110).

En este parecer, la fuerza que conlleva la necesidad se desató en rabia, "...la rabia de la corrupción desvelada, de un lado; la rabia de la desgracia por otro". El enfrentamiento de ambas devino en la "...«reacción continua» de «progresiva violencia» de la que hablaba Robespierre", cuyo resultado fue arrasarse con el trabajo realizado por los hombres de la revolución en sus primeras etapas. En otros términos, la causa de la libertad contra la tiranía, fue cambiada por la liberación de las necesidades y culminó en la "...forma de actividad de la *impotencia* [una vez

que] alcanza su última etapa de desesperación final" (Arendt, 1992: 111).

De este modo, la liberación de las masas sufrientes conllevó inevitablemente a la liberación "...de la fuerza inherente al sufrimiento", la fuerza irresistible de "...la rabia delirante" nutrida por el mismo curso de las necesidades biológicas de los hombres.

En función a esta lectura sobre "destino" de la Revolución Francesa, se alza la imagen del océano, "...la visión de los pobres que se movían en oleadas por las calles"; en última instancia, el torrente revolucionario, irresistible e incontenible, que encontró su sentido literal una vez que la necesidad sin rostro, las urgencias biológicas de los hombres, dictaron el rumbo de la revolución.

3.2. La herencia de la revolución

Arendt postula que si bien el fenómeno de la Revolución Francesa fue objeto de reflexión filosófica y política en diversas maneras (Toqueville, Kant, Burke), la imagen que se alza de los hombres arrastrados por la fuerza revolucionaria "guiados" por las "clases bajas" (*la piousance de la terre*) fue conceptualizada por el pensamiento filosófico en dos momentos diferentes: en primera instancia, el pensamiento hegeliano cuyo logro mayor fue volver el pensamiento a la esfera de los asuntos humanos; y en segunda instancia, Karl Marx, cuyo aporte teórico refirió a la fuerza política que constituyeron las masas desposeídas durante el curso de la revolución.

Respecto del primer momento, Arendt sostiene que en sentido teórico, "la consecuencia de mayor alcance de la Revolución Francesa fue el nacimiento del concepto moderno de historia en la filosofía de Hegel": la idea de que el absoluto filosófico se manifestaba en la esfera de los asuntos humanos, en el espacio de "...las experiencias humanas", que el pensamiento filosófico "...de modo unánime [había] descartado como fuente (...) de las normas absolutas" (Arendt, 1992: 53). Es decir, el acontecimiento revolucionario se postuló como el fenómeno "...que ostenta sentido propio en cuanto acontecimiento", y precisaba ser conceptualizado por el entendimiento de los hombres (cf. Forti, 2001: 214).

Sin embargo, aún si el intento hegeliano era la formulación de una filosofía que se correspondiera con el tiempo "real" de las experiencias humanas, seguía siendo una "...comprensión teórica, en el sentido antiguo y originario de la palabra «teoría»; la filosofía de Hegel (...) era contemplativa" (Arendt, 1992: 53). Por tanto, al volver su mirada al pasado el pensamiento convirtió en histórico todo aquello que fue político, dándole lugar a la filosofía de la historia.⁵ En términos políticos, este modo de pensamiento significó la comprensión y explicación "...total de la acción humana" sin referencia "...al actor y al agente"; es decir, desde el punto de vista del espectador "...que contemplaba un espectáculo".

Si bien esta idea encierra "...algo de verdad" puesto que el sentido de las acciones de los hombres sólo se descubre una vez que han terminado, el carácter fundamental de la filosofía de la historia fue que los hombres que siguieron los pasos de la revolución, ya no se consideraban sucesores de la Revolución, sino "...agentes de la historia y de la necesidad histórica": el resultado de este modo de "explicación" y comprensión de los hechos históricos fue, paradójicamente, que "...la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario" (Arendt, 1992: 54).

Hay otro punto del pensamiento hegeliano derivado de las experiencias de la revolución Francesa, y que tuvo mayor impacto sobre "...los revolucionarios del siglo XIX y XX": Arendt se refiere al carácter del movimiento histórico que es "...a la vez dialéctico y necesario". De la experiencia del catorce de julio "...al dieciocho Brumario y la restauración de la monarquía", el pensamiento hegeliano entendió el movimiento de revolución y contrarrevolución, o bien movimiento y contra-movimiento "...dialéctico de la historia que arrastra a los hombres con su flujo irresistible, como una poderosa corriente subterránea" a la que se deben someter "...en el momento mismo en que intentan establecer la libertad en la tierra" (Arendt, 1992: 55).

En otras palabras, se trata de la dialéctica de la *necesidad* y la *libertad*: desde la perspectiva de la "filosofía de la historia" hegeliana, todavía sumida en el modelo de las ciencias naturales que

sostenía la idea de proceso como "...cíclico, rotatorio y eternamente recurrente"; se proyectó a la historia como proceso, y por tanto "...era inevitable que la necesidad fuese algo inherente tanto al movimiento astronómico como al histórico". El lugar de la necesidad del proceso histórico llegó a ser tal, no por una especulación teórica, "...sino [debido] a la experiencia política y los acontecimientos históricos" (Arendt, 1992: 56).

El resultado filosófico al que llegó Hegel fue expuesto en términos filosófico-políticos por su "...mayor discípulo", Marx. Más aún, el descubrimiento hegeliano de la dialéctica como ley del movimiento en la historia, fue llevado al ámbito político por Marx en su lectura de la revolución. Ahora bien, hay dos puntos fundamentales en la lectura propuesta por nuestra autora: el primero refiere al lugar específico de "la cuestión social" en el pensamiento que Marx desarrolló sobre el fenómeno revolucionario; el segundo, refiere a "...la confusión entre política e historia [que se encuentra] en Marx (...) que [lo llevó a] la identificación de la acción con la «fabricación de la historia» (*the making of history*)" (Arendt, 1961: 77).⁶

El punto de partida es que, al haber estado más interesado por la historia que por la política, Marx desestimó las intenciones que animaron a los hombres de la revolución (la fundación de la libertad) y dedicó sus estudios al "...curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios". Por tanto, según Arendt "...el teórico más importante de las revoluciones" se

convenció "...de que la razón por la cual la Revolución Francesa había fracasado en fundar la libertad" fue su fracaso en resolver la cuestión social (cf. Arendt, 1992: 63). En este sentido, al haber enfatizado el problema que abrumó a la Revolución Francesa, el pensador llegó a la conclusión de que pobreza y libertad "...eran incompatibles".

Esta incompatibilidad está contenida en el término "explotación" acuñado por el autor. En este sentido, el estudio del curso de los acontecimientos llevó a Marx al descubrimiento de que la pobreza, antes de ser un fenómeno natural, es *un fenómeno político* y que "...puede constituir una fuerza política de primer orden", cuya insurrección no sólo es en búsqueda de pan, sino "...en busca de libertad". Siguiendo las líneas de la Revolución Francesa, el autor entendió que si la miseria era el motor de la revolución, era necesario "...traducir las condiciones económicas a factores políticos" y explicarlas en esos términos.

Para poder postular en términos políticos la fuerza que conlleva a la insurrección de los pobres por la causa política de la libertad, Marx se valió del modelo antiguo de la institución de la esclavitud. En esta línea, el autor postuló la relación entre violencia y necesidad (que luego se traduciría a la dialéctica, ya propuesta por Hegel, entre necesidad y libertad). Si la "...la pobreza era el resultado de la explotación operada por una «clase gobernante» que posee los instrumentos de la violencia", es decir, si la economía depende del poder político caracterizado por la pertenencia

de los medios de violencia y "...usurpación" con los que fuerza a una clase sometida "a soportar, en beneficio [de otra], las penalidades y las cargas de la vida"; entonces su destrucción sería posible mediante la "...organización política y medios revolucionarios".

La "...esperanza de Marx" estaba puesta en la contradicción inherente a la liberación de los trabajadores de la Revolución Industrial: "...los tiempos modernos" habían emancipado a los hombres de sus amos sólo para ponerlos bajo un dominio mucho más opresivo, sus necesidades y urgencias perentorias, cuya fuerza "...conduce y compele a los hombres" mucho más que la violencia. En otros términos, la emancipación de la "...clase subyugada" implicaba "...ponerla en condiciones de recuperar su capacidad de acción que (...) sería irresistible debido a que la emancipación de la clase trabajadora había supuesto para ésta un estado de necesidad completo" (Arendt, 1992: 64). Al identificar necesidad con las "...urgencias perentorias del proceso vital", había transformado el objetivo de la revolución, de político a social.

El descubrimiento de Marx respecto al factor político que constituye la pobreza, fue supuesto a lo largo de toda su obra: vio "...tras toda usurpación, violencia o trasgresión, las leyes de la necesidad histórica"; y particularmente aquello que se revelaría, para el autor, como el sentido concreto de la historia: la lucha de clases. Según Arendt, el hecho de que Marx haya propuesto *el sentido* de la historia en términos "atemporales",

en tanto verdad que desvela el pasado y "transforma" el futuro, se desprende de la confusión del autor entre política e historia, o bien, la confusión de concebir a la historia en términos de fabricación.

Si el descubrimiento de Hegel había sido que "...la Verdad se revela en los acontecimientos históricos, se podía deducir que la necesidad dialéctica no era sólo retrospectivamente «reconocible», sino capaz de predecir, como las leyes físico-naturales, "orientadas hacia el futuro" (Forti, 2001: 238). En este sentido, Marx sustituyó la mirada contemplativa de la teoría hegeliana por una filosofía capaz de dictar reglas para el futuro. Luego, el sentido o "...los «fines superiores»" de las acciones de los hombres que sólo es plausible de ser comprendido una vez que la acción en cuanto tal ha terminado, "...desconocido e incognoscible" (*unknown and unknowable*) hasta entonces, se transformó en fin u objetivo intencionado para la acción política.

Tal confusión se debe a que Marx fue "...el último de los pensadores que se situó en el límite entre el temprano interés de la edad moderna por la política, y su preocupación tardía por la historia" (Arendt, 1961: 81): junto con la tradición de pensamiento político de Occidente (específicamente, Platón y Hobbes), Marx postuló la antigua identificación entre acción y fabricación (*action and making and fabricating*). Ahora bien, él perfeccionó esta formulación de la política, en la que podemos encontrar "...el antiguo intento" de evadir de "...las frustraciones y fragilidades de la

acción humana”, identificando la imagen contemplativa “...del historiador con la contemplación del modelo (...) que guía al artesano y precede toda fabricación” (Arendt, 1961: 78-79). Asimismo, lo que realmente distingue al filósofo de todas las otras formulaciones, es que, al tomar a la historia misma como objeto de un proceso de fabricación efectivamente ésta en algún momento debe finalizar: la historia tiene un comienzo y un final, es decir, se escapa del calendario con un comienzo infinito y un futuro infinito.

El punto preciso a tener en cuenta aquí es el modo de fabricación de la historia propuesto por Marx: la identificación del “sentido” de la acción, con los fines que pueden ser perseguidos por ésta implicó que el mismo sentido (valga la redundancia) fuera perseguido con la “...misma maquinaria de intenciones y medios organizados, como si fuera un objetivo de acción concreta”. En última instancia, el significado de las acciones de los hombres se perdió del mundo, y “...los hombres quedaron con una cadena de propósitos en cuyo progreso...” el significado de los logros pasados era “...constantemente cancelado por metas e intenciones futuras” (Arendt, 1961: 78).

Conclusiones. El tesoro perdido de las revoluciones

Antes de concluir, es preciso remarcar la preocupación de Arendt en su estudio sobre las revoluciones: la pérdida de la libertad como *el sentido de la acción de los hombres*. Una vez

concebida *la acción* en términos productivos, cesó de ser el lugar donde los hombres son libres.

En otros términos, si el sentido de la revolución había sido la libertad que los mismos hombres de la revolución habían experimentado en la acción política, en cuanto *inicio de algo nuevo*; el desarrollo de la misma revolución, llevó a una conceptualización y comprensión radicalmente opuesta. La tradición de pensamiento filosófico-político de Occidente, se encargó de negar “...tanto la especificidad como la libertad de la acción”, en la medida en que la conceptualizó bajo los términos de fabricación, y “...[subsumiendo el actuar libre] en el interior de una argumentación planteada sobre nexos causales”, buscando las razones de cada nuevo fenómeno en referencia a “...un fundamento que lo precede” (Forti, 2001: 324-325).

Para Arendt, libertad y acción son lo mismo puesto que aquélla se manifiesta sólo en la medida en que la acción está sucediendo; y ésta (la acción) es libre, en la medida en que no está atada ni a un motivo ni a su meta intencional como “efecto predecible”. En definitiva, la acción es lo que “...rescata” a los hombres del incesante proceso de la naturaleza, donde el orden “...necesario” como paradigma, no deja lugar a la espontaneidad capaz de “...iniciar algo nuevo”. En otros términos, la acción en cuanto libre, es lo que permite a los hombres cambiar el curso de la historia.

En el principio de las revoluciones, la modernidad política vio la posibilidad de fundar tal esfera; sin

embargo, se perdió por el mismo peso que la tradición tiene sobre los modos de comprender acontecimientos completamente nuevos a los ojos de los hombres. La política fue concebida en términos "extrapolíticos" por definición: o bien su impulso es solucionar el problema de la necesidad vital de los hombres, o bien su finalidad es posibilitar un espacio donde no se resguarde a los hombres de los asuntos públicos.

Existe aún un problema fundamental que precisa su tratamiento: a la luz de la crítica a la filosofía política y al pensamiento moderno en particular, ¿es posible sostener que el pensamiento de Hannah Arendt es filosófico-político?

En el desarrollo de nuestra investigación nos propusimos analizar el modo en que nuestra autora vuelve sobre el fenómeno revolucionario, para comprender la manera en que el pensamiento político moderno se hizo eco del mismo en la "configuración" de un esquema conceptual que permitiera explicar, comprender y –en última instancia– anticipar acontecimientos de orden político. En este último sentido, nos referimos particularmente a la formulación del carácter "procesual" de la historia en la filosofía hegeliana, y la "adopción" de ésta en los términos filosófico-políticos de Karl Marx desarrollados en este trabajo. A modo de resumen, podemos mencionar la lectura propuesta por nuestra autora respecto a la confusión entre política e historia en el pensamiento de Marx; es decir, la noción de "fabricación de la historia" (*making of history*) como la posibilidad de prever las acciones de los

hombres y el sentido de las mismas para el futuro, en función de la "necesidad dialéctica".

Parándose desde el diagnóstico del "fin de la tradición", el desafío de Hannah Arendt es descifrar en términos políticos la paradoja que trae consigo la Modernidad política: se trata del ingreso de la acción como espacio de la libertad durante el curso de la revolución, para caer luego en una "sistematización" teórica que despojó esta novedad del espacio que le es propio. Es decir, el espacio de los asuntos humanos, la política en cuanto tal, como lugar donde los hombres se supieron libres en los principios de las revoluciones del siglo XVIII.

El intento arendtiano por revitalizar y reactualizar las experiencias políticas que se encuentran en los orígenes de la trama teórica que constituye la tradición de pensamiento político de Occidente, responde a la urgencia por comprender su propio presente político en pos de "restituir" el sentido de un mundo que, luego del acontecimiento totalitario, se volvió incomprensible y, como tal, "inhabitable". Por tanto, es posible decir que la deconstrucción analítica de los conceptos centrales del pensamiento político de Occidente que Arendt realiza en el diálogo sostenido con la tradición durante los años 50' y 60', como se mostró en esta investigación respecto a las nociones de *libertad*, *necesidad*, *revolución*, *acción* y la misma "actitud" hacia la *política* sostenida por la *Main Tradition*, encuentra una vertiente "positiva", o bien *constructiva*.

A partir del reexamen crítico arendtiano, que opera desde el fenómeno (en este caso las revoluciones modernas) hacia los modos en que fue pensado, nuestra autora se posiciona "más allá" de la tradición. En este parecer, nos resulta fundamental remarcar el lugar protagonista que toma la preocupación por la Revolución Húngara. Es a partir de este acontecimiento que la pensadora intenta restituir el sentido político de la acción revolucionaria, como "la causa de la libertad contra la tiranía", olvidado en los esquemas de pensamiento de la tradición política de Occidente.

En última instancia, vale la pena mencionar que las investigaciones de Arendt durante la década de los '50 implicó una modificación en su modo de estudio. Siguiendo a Young-Bruehl, se apartó del género ensayístico que practicaba como modo de pensamiento y adoptó una forma de análisis a la que no estaba acostumbrada. El estudio crítico de esos años implicaba un análisis de una complejidad profunda, distinto del ensayo practicado por la pensadora judío-alemana, que permitía el "descuido" del hilo conductor entre apartados y la posibilidad de un marco general. Cada uno de los conceptos tomados durante esos años, ingresaron en la estructura de su análisis histórico, y todos ellos fueron dispuestos dentro de extensos marcos de referencia histórica, de su significado pasado, de los significados presentes, y su posible importancia futura; "...la historiadora de *Los orígenes del totalitarismo*, se convertiría, durante los años cincuenta, en una filósofa

política" (Young-Bruehl, 2006: 362). A modo de ejemplo, es plausible mencionar que para el desarrollo del concepto de *revolución* Arendt se explaya desde el primer uso de la palabra (en su imprenta copernicana) hasta la suscripción eminentemente política del término –tanto durante el curso de las revoluciones, hasta su teorización posterior.

La presente investigación se propuso responder al interrogante sobre el status de la propia reflexión crítica de Hannah Arendt sobre la tradición de pensamiento político de Occidente en general, y el pensamiento político moderno en particular. En función a la reconstrucción que hemos realizado sobre el tratamiento crítico-conceptual desarrollado por nuestra autora entre los años 50' y 60', entendemos que *Sobre la revolución* constituye una obra ejemplar en el modo arendtiano de estudio filosófico-político.

4. Notas (Letra Arial 10)

¹ Del original: "...there is an element of experiment in the critical interpretation of the past, an interpretation whose chief aim is to discover the real origins of traditional concepts in order to distill from them anew their original spirit which has so sadly evaporated from the very key words of political language –such as freedom and justice, authority and reason, responsibility and virtue, power and glory- leaving behind empty shells with which to settle almost all accounts, regardless of their underlying phenomenal reality".

² Por cuestiones de espacio no podremos desarrollar el análisis arendtiano sobre la Revolución húngara

con el debido detenimiento y cuidado que corresponde. Nos detendremos brevemente en la formación de consejos, como uno de los ejes de lectura a partir del cual Hannah Arendt propone la relectura crítica de la Revolución Francesa. Para la lectura del ensayo de la Revolución Húngara, *cf.*, Hannah Arendt, "Reflexiones sobre la Revolución Húngara", en *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Encuentro: Madrid, trad.: Agustín Serrano de Haro, 2007.

³ En este sentido, no fue sólo contra las posturas gnóstico-inmanentistas que sostenían una derivación o continuidad entre las revoluciones modernas y "...los motivos que inspiraron las primeras sectas cristianas" que se apoyaron en la noción de secularización. Particularmente Arendt discute con la filosofía de Eric Voegelin en *La nueva ciencia de la política* [Katz: Buenos Aires, 2006]. Asimismo, la autora se ensaña contra la lectura de "...Sartre y algunos otros existencialistas franceses", que según Arendt reducían el fenómeno revolucionario al proyecto de un sujeto cambiante y creador del curso de los acontecimientos en base a un "...acto voluntario de autoafirmación". Es decir que, a los ojos de la autora, esta postura teórica conlleva a la idea de los hombres en absoluto control de los acontecimientos, que no da lugar a la acción sino a la fabricación. Para el desarrollo de esta idea *cf.*, Forti, 2001: 291-292. Sobre la crítica de Arendt a Sartre *cf.*, Arendt, 2005. Sobre la polémica entre Arendt y Voegelin, *cf.*, Arendt, H.-Voegelin, 1953: 68-76. De la traducción aquí utilizada, *cf.*, Arendt, H.-Voegelin, E., "Debate sobre el

totalitarismo" en *Claves de razón práctica*, 124, 2002: 4-11.

⁴ Sobre este punto se detiene Simona Forti en su análisis de la obra arendtiana. Allí, Forti toma esta distinción como un núcleo central para pensar la "redefinición del concepto de revolución". En función a esta distinción, y a la supremacía de la que Arendt dota a la libertad (como base, "motor" de la revolución) por sobre la liberación, la autora propone separar el pensamiento arendtiano respecto de las reflexiones que pensaron a la revolución como un "instrumento" o "...etapa necesaria para llegar a la libertad", oponiendo a Arendt a las "teorías continuistas de la revolución" (y, en un punto mayor, a las filosofías de la historia). *Cf.*, Forti, 2001: 288.

⁵ Arendt sostiene que la filosofía de la historia sería el pensamiento que ingresaría al mundo para comprender y "explicar" el significado de los asuntos humanos, cuya consecuencia sería el abandono de una "nueva ciencia política" como Toqueville había reclamado para el nuevo mundo que se asomaba con las revoluciones modernas. Según Arendt, el abandono del calendario revolucionario de la Revolución Francesa y la "reintegración" de ésta al "...proceso histórico" cuyo pasado y futuro son infinitos, puede marcarse como el punto "histórico" cuando la edad moderna renunció a sus intentos tempranos de establecer una nueva filosofía política luego del "redescubrimiento" de la esfera secular (*the rediscovery of the secular*), como lo había propuesto en un punto la filosofía política de Hobbes, por ejemplo. En este sentido, el calendario Republicano abandonado por el deseo de Napoleón

de gobernar un imperio y ser considerado como uno de los reyes de Europa, implicó también el rechazo –a pesar del restablecimiento de una esfera secular– de la antigua convicción de que las acciones políticas son significativas independientemente de su localización histórica. Especialmente significó, parafraseando a la autora, un repudio a la fe romana en el carácter sagrado de la fundación con la costumbre de numerar (*numberig*) el tiempo desde la fecha de la fundación. Fue como si la revolución misma no hubiera contenido el suficiente sentido como para comenzar un proceso histórico nuevo (“...it was as though it was conceded that nor even the Revolution...contained sufficient independent meaning in itself to begin a new historical process”). En última instancia, la Revolución Francesa, que había sido inspirada por la escuela romana, y aparecía al mundo con vestidos romanos, se revirtió en más de un sentido. Cf., Arendt, H., “The concept of history”, en *Between past and future...*, ob. Cit, pp. 81-82.

⁶ Del original: “Where a genuine interest in political theory still survived it ended in despair, as in Toqueville, or in the confusion of politics with history, as in Marx (...) What else but confusion – merciful confusion for Marx himself and a fatal one for his followers – could have led to Marx’s identification of action with «the making of history?»”.

5. Bibliografía

ARENDR, Hannah (2009) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.

ARENDR, Hannah (1992) *Sobre la Revolución*, Madrid: Alianza.

ARENDR, Hannah (2007) *¿Qué es la política?*, Argentina: Paidós.

ARENDR, Hannah (2005) *Sobre la violencia*, España: Alianza.

ARENDR, Hannah (2007) “Reflexiones sobre la Revolución Húngara”, en *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro.

ARENDR, Hannah (1961) “Preface: The Gap between Past and Future”, “Tradition and Modern Age”, “The Concept of History: ANCIENT AND MODERN”, “What is Freedom?” en *Between past and future. Six exercises in political thought*, Estados Unidos: The Viking Press.

ARENDR, Hannah (2005) “La esfera pública y la privada”, en *La condición humana*, Argentina: Paidós.

ARENDR, Hannah; VOEGELIN, Eric, “Debate sobre el totalitarismo”, *Claves de razón práctica*, 124, Julio/Agosto 2002, pp. 4-11.

FORTI, Simona (2001) *Vida del espíritu y Tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, España: Ediciones Cátedra.

KOHN, Jerome (2008), “Introducción”, en Arendt, Hannah *La promesa de la política*, España: Paidós.

WELLMER, Albrecht (2013) “Arendt sobre la revolución”, en *Líneas de fuga de la modernidad*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth (2006) “Tercera parte, 1951-1965”, “Cuarta parte. 1965-1975”, en *Hannah Arendt. Una biografía*, España: Paidós.

Bibliografía de consulta:

AMIEL, Anne (2000) *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Argentina: Nueva Visión

- Esposito, Roberto (2006) *Categorías de lo impolítico*, Argentina: Katz
- HABERMAS, Jürgen (1975) "La historia de dos revoluciones" y "El concepto de Poder en Hannah Arendt", en *Perfiles Filosóficos*, España: Taurus
- LEFORT, Claude (1980) "Hannah Arendt y el totalitarismo" en *La invención democrática*, Argentina: Nueva Visión
- LEFORT, Claude (2004) *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, España: Anthropos.