

## 7. REVOLUCIÓN

MATÍAS SIRCZUK<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Al igual que en su análisis sobre el totalitarismo, en *Sobre la revolución* Arendt se propone comprender un fenómeno que por sus mismas características no puede ser interpretado con las categorías de la tradición. Su objetivo es doble: si bien pretende pensar la revolución, comprender su significado, sólo puede hacerlo luego de desarticular los diferentes elementos que ahora asociamos con dicho concepto y con la experiencia misma. En este artículo propongo rastrear el modo en el que Arendt realiza esta desarticulación, con el objeto de contribuir a la comprensión de su análisis de uno de los problemas fundamentales de la política moderna: el problema de la fundación de un nuevo orden.

**PALABRAS CLAVE:** Fundación, Promesa, Violencia, Contingencia, Libertad, Política.

**ABSTRACT:** As in her analysis of totalitarianism in *On Revolution*, Arendt attempts to understand a phenomenon which, because of its inherent characteristics, cannot be comprehended within the categories of tradition. Her purpose is twofold: reflection on the idea of revolution as well as its significance, yet this can only be achieved after the various elements we now associate with the concept and the experience itself are deconstructed. This paper traces the way in which Arendt accomplishes this, in order to help grasp her analysis of one of the fundamental problems of modern politics: the problem of founding a new order.

**KEY WORDS:** Foundation, promise, violence, contingency, freedom, politics.

---

<sup>1</sup> \* Universitat de Barcelona - Universidad de Buenos Aires. Agradezco a Fina Birulés, Anabella Di Tullio, Claudia Hilb y Lucas Martín por sus comentarios a versiones previas de este texto.

Desde su publicación en 1963, *Sobre la revolución* ha generado polémica tanto en el debate historiográfico como en el de las ciencias sociales. Jürgen Habermas (1984), Robert Nisbet (1977), Eric Hobsbawm (1965) y André Enegren (1994), entre otros, han llamado la atención acerca de algunos puntos controvertidos del argumento de Arendt: la contraposición entre una revolución buena (la norteamericana) y una mala (la francesa) y la disociación radical entre lo social y lo político, son sólo algunas referencias generales que permiten dibujar los contornos de la crítica a la interpretación arendtiana del fenómeno revolucionario.<sup>2</sup> Si luego de la experiencia totalitaria el análisis de Arendt apuntaba a comprender un acontecimiento que por su misma originalidad desafiaba todas nuestras categorías de pensamiento, y marcaba la ruptura definitiva con la tradición (Arendt, 1953, pp. 31-32), en *Sobre la revolución* Arendt se habría enfrentado a un fenómeno de características similares: la revolución —como concepto y como acontecimiento político específico de la modernidad— tampoco podía ser comprendida con las categorías de la tradición. Al igual que con sus análisis del totalitarismo, las críticas al libro suscitadas por sus supuestos problemas metodológicos o sus debilidades historiográficas, ponían en el centro de la escena algo que era ajeno, en gran medida, al proyecto arendtiano. Ambos análisis —que marcan los dos polos extremos de la modernidad— han de ser interpretados dentro de un programa teórico mayor, ambicioso por cierto, que consiste en buscar, para decirlo en las palabras de Tocqueville que tanto gustaba citar Arendt, «en un mundo nuevo, una nueva ciencia política»<sup>3</sup> capaz de dar cuenta de los acontecimientos políticos en su misma especificidad.

La novedad que marcan ambos acontecimientos —el hecho de que el totalitarismo no pueda ser interpretado simplemente como una nueva forma de despotismo y de que la revolución señale el inicio posible de una nueva forma de régimen— sitúan a Arendt en el dominio del historiador tal como ella lo entiende (Arendt, 1953, pp. 41-2; 1961b, pp. 49-52), esto es, en el dominio de quien tiene que estudiar aquello que sólo ocurre una vez y tratar de captarlo en su contingencia radical. Ahora bien, a diferencia del análisis del totalitarismo cuya novedad es contemporánea a Arendt, el concepto de revolución tiene una tradición propia —heredera de la revolución francesa y de la filosofía de la historia que fue su resultado— que es preciso desarticular para poder llegar a una comprensión adecuada del fenómeno. Por tanto, su análisis sobre las revoluciones persigue un objetivo doble: si bien se propone, por un lado, pensar la revolución, comprender su significado, sólo puede hacerlo luego de desarticular los diferentes elementos que ahora asociamos con dicho concepto y con la experiencia misma, para identificar aquellos que le son propios de otros que ocuyen la posibilidad de comprender el fenómeno.

El origen del vocablo, afirma Arendt, hunde sus raíces en la astronomía; su uso en este campo hace referencia al movimiento regular de las estrellas, repetitivo e irresistible, que escapa a la influencia de los seres humanos. En la temprana modernidad, a la palabra le eran extrañas dos características que en el vocabulario del siglo XIX aparecen asociadas a ella y que conforman su significado tal como lo hemos heredado: novedad y violencia. En su peregrinación hacia la esfera política, el concepto, entendido en un primer momento como restauración de las libertades antiguas, señaló la complejidad con la que se enfrentaban los

<sup>2</sup> Véase también Negri, 1993, p. 34.

<sup>3</sup> Véase Tocqueville, 2005, p. 34. Arendt se refiere en reiteradas ocasiones a este llamado de Tocqueville. Véase por ejemplo, Arendt, 1963, pp. 69 y 243. Para una comprensión del proyecto arendtiano en esta sintonía véase Birulés, 2007, p. 54.

revolucionarios al tratar de fundar un nuevo orden político. La experiencia de la liberación y la herencia conceptual de la tradición, aportaron el elemento de violencia que ahora asociamos a la revolución; el deseo por constituir un nuevo orden, la aparición en escena de la capacidad humana para la novedad proporcionó el último eslabón.

Existen, por tanto, varios elementos que están vinculados al vocablo revolución tal como nos ha sido transmitido: algunos de ellos están asociados a la experiencia misma de la revolución; otros son herencia de la tradición y del modo en el que ella ha pensado el fenómeno de la fundación; otros, finalmente, son residuos del origen astronómico del vocablo pero no obstante se han fusionado con el concepto a través de la revolución francesa (a través de la necesidad y de la cuestión social) y han resultado determinantes a la hora de entender el mismo (Arendt, 1963, pp. 54-77).

De todos estos elementos, la experiencia de la novedad —unida a la idea de la libertad— se constituye para Arendt en la característica central de la revolución, aquella que emerge luego de la desarticulación que realiza del vocablo. Pero esta experiencia es también la que desafía de modo más radical nuestra comprensión del mismo. Las revoluciones, sostiene Arendt (1963, p. 25, tr. mod.), «son los únicos acontecimientos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del comienzo.» En este sentido, nos confrontan con algunas de las preguntas elementales de la política: ¿Cómo se constituye una nueva comunidad? ¿Cómo es posible discriminar entre legitimidad y usurpación en el momento mismo de la fundación? ¿De qué fuente emana la legitimidad de las leyes de la ciudad?

Estas preguntas, sostiene Arendt, fueron respondidas por la tradición a través de diversas estrategias, aunque ninguna ha logrado dar cuenta de las dificultades que presentan de un modo adecuado. Su objetivo fundamental por tanto, consiste en tratar de dilucidar el problema de la fundación, a través de la resemantización polémica de la revolución, esto es, a través de la disociación del concepto de la «tradición revolucionaria»<sup>4</sup> y de las ideologías del siglo XIX y XX, y también de toda la tradición de pensamiento filosófico político que reducía la empresa de la fundación a la fabricación. El primer momento de su recorrido se centrará, entonces, en la separación del concepto de revolución del fenómeno de la violencia.

## Violencia y fundación<sup>5</sup>

Maquiavelo, sostiene Arendt, es el padre espiritual del fenómeno revolucionario. Fue él quien pensó, por primera vez luego de la liberación de la tutela de la iglesia, la

---

<sup>4</sup> El uso de la palabra tradición para «tradición revolucionaria» puede ser objeto de cierta confusión, debido a que Arendt plantea justamente que la experiencia de la libertad surgida en las revoluciones se ha perdido porque no ha podido ser transmitida ni articulada conceptualmente. No obstante, si la tradición es lo que «selecciona y denomina, transmite y preserva», entiendo que es legítimo hablar de una «tradición revolucionaria» que ha transmitido la experiencia francesa —poniendo en primer lugar la violencia y la cuestión social— y ha olvidado la experiencia americana: en gran medida, es debido a este olvido que se ha perdido el «viejo tesoro» de las revoluciones: la felicidad pública y la libertad pública. Véase Arendt, 1961a. Especialmente p. 77.

<sup>5</sup> De modo diverso, la problemática relación entre violencia y fundación ha sido analizada por la mayoría de los intérpretes de Arendt. Si bien algunos de ellos han sostenido, frente a la disociación radical que propone Arendt, la imposibilidad de eliminar el elemento de violencia inscripto en el fenómeno de la fundación (Ene-gren, 1994, pp. 83-84 y Keenan, 1994, p. 316 y subs.), otros se han detenido en las tensiones que surgen a partir de la pretensión arendtiana de restituir un momento de legitimidad puro, ajeno a la violencia (Birulés, 1997, pp. 122 y subs.; Honig, 1993, pp. 77-125; e Ingram, 1996).

posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, de crear nuevos órdenes. Para ello, al igual que lo harían los revolucionarios dos siglos más tarde, recurrió a los «archivos de la antigüedad», y en particular a la experiencia romana. Ahora bien, Maquiavelo identificó la actividad del fundador, del príncipe nuevo, con la violencia y la fabricación,<sup>6</sup> es decir, entendió la fundación de un nuevo cuerpo político como el resultado de una actividad individual, y comprendió su lógica bajo las categorías de medios y fines. Maquiavelo, en este punto, no pudo saltar por encima de la tradición ¿Cómo pretende Arendt triunfar allí donde Maquiavelo fracasó?

Para la tradición revolucionaria, tanto en su articulación teórica a partir de la interpretación de Marx, como en la práctica heredada de la revolución francesa, la revolución se sitúa bajo el signo de la violencia (Arendt, 1993, p. 132; 1963, p. 21). Ahora bien, la inscripción de la violencia como algo propio de la fundación, del comienzo, no remite simplemente a la tradición moderna ni se reduce a ser el resultado de esta identificación, sino que tiene también una historia acreditada: en la Biblia y en la antigüedad clásica, a través del relato fratricida (Caín mato a Abel, Rómulo a Remo); y en las teorías del estado de naturaleza, a través de la afirmación de una violencia inherente a la naturaleza humana (Arendt, 1963, p. 23). De este modo, tanto la tradición revolucionaria y la filosofía política, la antigüedad clásica y la Biblia,<sup>7</sup> parecen identificar la experiencia del origen con la escena de un crimen, con la primacía de la violencia por sobre el derecho. Todas ellas conducen —argumenta Arendt— a una comprensión de la política centrada en las categorías de obediencia y dominación: si la constitución de un nuevo orden es realizada a través de la violencia del fundador, el poder sólo puede ser entendido como capacidad de suscitar obediencia en quienes han sido vencidos; si el estado natural está caracterizado por una violencia originaria, el orden político tiene sentido sólo y en la medida en que es capaz de controlar esa violencia, de mantenerla a raya. Siguiendo los argumentos de la primera interpretación, ningún príncipe nuevo puede apelar a la legitimidad de su empresa en los términos de fundación de la libertad; lo único que puede hacer es encubrir ideológicamente la violencia del origen —la violencia que está en el comienzo y la violencia originaria, inherente al ser humano— con el objeto de garantizar el nuevo orden. Siguiendo los argumentos de la segunda interpretación, los resortes de la acción individual están —tienen que estarlo— orientados a evitar recaer en ese estado primario, por tanto, no pueden estar caracterizados por la búsqueda de la libertad sino más bien por el deseo de seguridad, de garantía de la propia vida. La violencia impregna toda posible comprensión de la revolución en los términos de fundación de la libertad, condenando a comprenderla a lo sumo, como un esfuerzo por liberarse de la necesidad, por resolver las cuestiones apremiantes de la vida.

Al igual que la tradición revolucionaria, Arendt también asume que el fenómeno de la violencia está presente en la historia de las revoluciones,<sup>8</sup> que parece ser concomitante al fenómeno de la fundación: la emergencia de una nueva forma de sociedad está precedida por actos de violencia. No obstante, la pregunta que orienta su interrogación no refiere a si hay o no violencia en los momentos de ruptura, de cambio de régimen o de liberación de

---

<sup>6</sup> Para una reconstrucción de la sustitución de la acción por el trabajo y su vinculación con la fundación puede verse Arendt, 1958a, pp. 242-251.

<sup>7</sup> Como veremos, a cada una de estas posiciones podríamos oponerle especularmente una comprensión del comienzo disociada de la violencia: en el caso bíblico, el Éxodo, en el caso romano, la Eneida, en la revolución, la experiencia americana y, finalmente, en la argumentación teórico-política, el propio pensamiento de Arendt.

<sup>8</sup> Tal vez con la excepción de la revolución húngara. Véase al respecto Arendt, 1958b.

la opresión, sino a su papel específico dentro del fenómeno revolucionario. El esfuerzo de Arendt consiste precisamente en desarticular la identificación entre violencia y revolución, a través de la descripción de dos tiempos, inherentes al fenómeno revolucionario, permitiéndole así liberar a la empresa de la fundación de sus connotaciones violentas.

Estos dos tiempos tienen gramáticas diferentes: el primer momento es identificado como aquel en el que la violencia como medio sirve para liberarse de la opresión. Pero esa liberación, sostiene Arendt, no conduce inmediatamente a la fundación: la violencia, si bien puede destruir el poder, no puede crearlo.<sup>9</sup> El segundo momento, el propiamente político, consiste en identificar la empresa de la fundación con la constitución de la libertad, en donde el poder y la capacidad de actuar en concierto adquieren primacía por sobre la violencia (Arendt, 1963, pp. 37, 45, 190-2; 1958c, p. 160).

Sin embargo, si bien esta resignificación del lugar de la violencia al interior del fenómeno revolucionario, y de la fundación en general, permite distinguir entre gobierno legítimo y usurpación, nos deja en los albores de lo que para Arendt constituye el verdadero problema al que se enfrentan las revoluciones: el problema de la arbitrariedad inscrita en todo comienzo. En la medida en que el comienzo señala el abismo entre lo que *ya no es* y lo que *todavía no es*, la brecha en el tiempo de la cual surge lo nuevo, las paradojas de la fundación aparecen allí en toda su visibilidad. La fundación no tiene sobre qué fundamentarse; y es esta carencia de fundamentación —la misma que pretendió ser resuelta a través de la violencia por la tradición— la que ahora debe ser explorada.

### Las leyendas fundacionales y la ontología de la acción

El único rasgo que acomuna a la pluralidad humana de organizaciones políticas, sostiene Arendt en *La vida del espíritu*, es el hecho de su génesis, “es decir, que en algún momento y por alguna razón un grupo de gente tiene que haber llegado a pensar en sí mismo en términos de un «Nosotros». Al margen de cómo se experimente y articule este «Nosotros», parece que siempre se necesita de un comienzo, y nada parece más envuelto en la oscuridad y en el misterio que aquel «En el principio»” (1978, pp. 435-6).

Este problema, que en la modernidad adquiere visibilidad en el fenómeno revolucionario, constituye uno de los núcleos fundantes desde donde puede ser leída la empresa teórica de Arendt; y tal como es presentado en diferentes momentos de su pensamiento, no parece tener solución gnoseológica. Tratar de comprenderlo a partir de la relectura de las leyendas fundacionales —no ya de aquellas que marcan el crimen como característica central del origen, sino aquellas otras que describen la existencia de un hiato, de un errar entre el momento de liberación y el de fundación de la libertad— es entonces, uno de los caminos posibles para enfrentarlo.<sup>10</sup>

El Éxodo y la Eneida, la leyenda hebrea del peregrinaje y la donación de la ley, y la leyenda romana del errar y de la fundación de la ciudad eterna, difieren entre sí en muchos aspectos pero coinciden al menos en uno: ambas, observa Arendt, conciben su propio pasado como algo que se puede datar y cuyo inicio es conocido. Ambas afirman que en el caso de la fundación —«el acto supremo en el que el «Nosotros» es constituido

<sup>9</sup> Las diferencias entre poder y violencia atraviesan toda la obra de Arendt, pero tienen un desarrollo sistemático en Arendt, 1958a, pp. 225-233; 1970, especialmente pp. 138-158. Para una discusión crítica sobre este tema véase Hilb, 2001.

<sup>10</sup> Este camino es recorrido por Arendt tanto en *La vida del espíritu* como en *Sobre la revolución*.

como una entidad identificable»— (Arendt, 1978, p. 437) el principio que inspira la acción es el amor a la libertad en su doble significado (de liberación de la opresión y de fundación de la libertad). Y ambas expresan también algo fundamental: la libertad no es el resultado de la liberación; en ellas, el primer acto de liberación da lugar a una huida —de la esclavitud o de la aniquilación—, y a una peregrinación que es descripta a través de un hiato temporal, y que es seguida por la constitución de la libertad. En este sentido, sostiene Arendt, para los hombres de acción que buscaron en estas leyendas modelos que orientaran sus intenciones, que dieran explicación a sus acciones, lo importante de ellas —independientemente de sus diferencias— era la existencia de este hiato, que señalaba —sin explicar— la ruptura del *continuum histórico*: tal como es relatado allí, el comienzo de una nueva comunidad política no puede ser deducido de causas precedentes, de antecedentes, sino que interrumpe la concatenación de los hechos en la historia. El hiato temporal, efectivamente, señala esta interrupción y la perplejidad inherente al hecho de que «cuando la cadena causal se quiebra (...) no queda nada donde el «iniciador» pueda sostenerse» (Arendt, 1978, p. 441). Tanto los judíos como los romanos pretendieron comprender esta perplejidad, dando lugar a dos formas de enfrentar los dilemas del comienzo prescindiendo de la violencia que parecería caracterizarlo.

La solución judía enfrenta la perplejidad de la aparición en el mundo de lo nuevo, a través de la introducción de un Dios-creador que —desde fuera del tiempo— tiene el poder y la capacidad para hacer surgir el orden a partir de la nada. Esta forma de enfrentar el problema del comienzo ha sido recuperada tanto por filósofos como por revolucionarios: «[s]us explicaciones operan por analogía: así como Dios «en el principio creó los cielos y la tierra» permaneciendo exterior y anterior a Su creación, el legislador humano —creado a imagen de Dios y por ello capaz de imitarle—, al sentar los *fundamentos* de una comunidad humana, crea la condición de toda vida política y de todo desarrollo histórico futuros» (Arendt, 1978, p. 442). Ahora bien, Arendt sostiene que, en condiciones seculares, este modo de enfrentar el dilema del comienzo está condenado al fracaso: para que sea efectivo, para poder distinguir entre un tirano y un verdadero fundador, se precisa de algún rastro evidente, alguna manifestación, que dé lugar a considerar al legislador como un enviado o un representante de Dios; se precisa de la sanción sagrada de un Dios inmortal, de un polo incondicional, sobre el que asentar la legitimidad. Pero esta alternativa no está disponible en un mundo en el que Dios ha dejado de funcionar como resorte del orden.<sup>11</sup> Si esta respuesta al problema del comienzo señala efectivamente un problema político —la necesidad de legitimación del comienzo—, lo resuelve de un modo antipolítico —a través de la introducción de un absoluto en la escena común.

La solución romana, por el contrario, parece atenerse a los límites propios del espacio común tal como es pensado por Arendt: lejos de plantear la necesidad de un creador absoluto, los romanos remitieron el comienzo de su historia política a la fundación de la ciudad. Si la solución bíblica está cerrada debido a que Dios se ha retirado del mundo, la opción romana, parece sugerir Arendt, podría aún ofrecer respuestas útiles a los interrogantes del comienzo. Los romanos entendieron que la fundación de la ciudad es el acontecimiento fundamental de toda su historia política: de allí derivaron la autoridad de

---

<sup>11</sup> Para Arendt esta solución no sólo es inactualizable en las condiciones políticas modernas sino que también es antipolítica, debido a que ignora la pluralidad inherente a la vida en común de los individuos: la legislación divina implica que el legislador debe estar situado fuera y por encima de sus propias leyes; tal como argumenta Arendt (1963, pp. 256-7), tanto en la antigüedad clásica como en la tradición republicana, esta característica no es un atributo de los dioses sino de los tiranos.

las leyes, a ella vincularon las acciones de su historia (Arendt, 1955, pp. 131-9; 1963, pp. 275-6). Pero enfrentados a la perplejidad del comienzo, los romanos no entendieron la fundación de su ciudad en los términos de un comienzo absoluto sino que por el contrario, la pensaron como recomienzo. La solución romana, por tanto, supone la continuidad del tiempo: cada fundación es entendida como refundación, como restablecimiento; un restablecimiento que conduce en primer lugar a la fundación de Roma, y en segundo lugar hacia más atrás, hacia los recuerdos prehistóricos de Grecia y Troya. En este sentido, sostiene Arendt, los romanos trataron de resolver el problema —cómo reiniciar el tiempo— negando en efecto que la línea temporal hubiera sido rota, que un comienzo hubiera sido posible.<sup>12</sup> Por tanto, si el modelo romano de fundación podía funcionar como ejemplo, y efectivamente en el caso norteamericano fue así, no podía dar cuenta del problema del comienzo como ruptura temporal absoluta, como interrupción incausada.

Ambas respuestas permiten responder a la pregunta por el comienzo de un modo diferente: una antipolítica, la otra política, funcionaron históricamente como los relatos que permitían cerrar el abismo abierto por la entrada en escena de la libertad. Pero ambas son, en cierto sentido, inútiles en las condiciones políticas de la modernidad: la solución judía, debido a la separación de religión y política, la romana, como consecuencia de la ruptura del hilo de la tradición (Arendt, 1978, p. 440; 1963, p. 292). No obstante, si miramos de cerca la manera en que ambas son descritas por Arendt, podemos reconocer que indican, combinadas, el problema que caracteriza al comienzo en general y a la fundación moderna en particular: en las revoluciones, la fundación sólo podía ser entendida como comienzo incausado porque no había donde anclar la acción misma de los iniciadores, porque no había modo de encadenarlas al pasado. Y, al mismo tiempo, el comienzo no podía ser ya el resultado de la decisión de un legislador absoluto que encontrara su legitimidad en el Dios inmortal. ¿Cómo reiniciar el tiempo sin la asistencia de un Dios ni la posibilidad de vinculación con el pasado? Las soluciones ofrecidas por la tradición combinan esta paradoja, pero la disuelven en sus partículas elementales: o negando el carácter enteramente novedoso de la empresa de la fundación o remitiendo esta actividad a una figura extraordinaria capaz de romper el continuo temporal.

¿Es posible combinar estas dos dimensiones afirmando lo que cada una de ellas niega, es decir, afirmando que la ruptura del continuo temporal es posible y que no es el resultado de ninguna intervención divina? En realidad esta pregunta debería ser reformulada, ya que por más dificultades que enfrentemos para pensar el fenómeno del comienzo, por más que la actividad de la fundación sea la más frágil y la más difícil de todas las actividades políticas, lo cierto es que los comienzos ocurren, las comunidades aparecen. Lo que habría que preguntarse, parece sugerir Arendt, sería: ¿sobre qué (o sobre quién) descansa la posibilidad misma del comienzo, de la ruptura radical del continuo temporal? Y en segundo lugar, ¿cómo se puede salvar dicho comienzo de la arbitrariedad que lo caracteriza?

La respuesta a la primera pregunta, a pesar de las dificultades que tuvo la tradición para responderla, parece ser relativamente sencilla: en Agustín, «el único filósofo que los romanos tuvieron» (Arendt, 1978, p. 450; 1955, p. 137), Arendt descubre la solución ontológica al problema del comienzo. El ser humano, como *criatura temporal*, cuyo nacimiento rompe la cadena causal, se introduce en el mundo interrumpiendo el continuo

<sup>12</sup> Véase al respecto, Zerilli, 2002.

histórico. La capacidad misma de comenzar, sostiene Arendt, se enraíza en la natalidad, en el hecho de que los seres humanos, en plural, vienen al mundo en virtud del nacimiento, aparecen allí donde antes no había nadie (Arendt, 1953, p. 43; 1970, p. 181; 1978, p. 450). En este sentido, existe una coincidencia del hecho revolucionario, del acontecimiento de la fundación, con la capacidad del ser humano para dar inicio: la libertad como condición de la acción y la capacidad de comienzo coinciden en la revolución para dar lugar a la fundación de un nuevo cuerpo político.<sup>13</sup> Pretendiendo sustraer la fundación del campo semántico de la tradición bíblica, que la entiende en los términos de creación desde la nada y que, por tanto, no puede pensarla más que como una tarea que está «por encima de la fuerza humana», Arendt inscribirá ontológicamente la fundación en la capacidad humana para comenzar. Es gracias a ella, a que los seres humanos son ellos mismos comienzo, que es posible fundar regímenes políticos.

No obstante, si bien esta solución provee una respuesta general acerca de cuál es el asiento ontológico del comienzo, todavía no responde a la dimensión fenomenológica del mismo: todavía falta, entendemos, dar cuenta del modo en el que la capacidad de los seres humanos para hacer aparecer lo nuevo da lugar —puede dar lugar— a la fundación de instituciones políticas duraderas; resta descubrir, todavía, el modo en el que el comienzo puede salvarse de la arbitrariedad que lo caracteriza. Tanto en *La vida del espíritu* como en *Sobre la revolución*, el pasaje desde las alternativas que ofrecen las leyendas fundacionales al problema del comienzo hacia la ontología de la acción, se produce a través de la afirmación según la cual los romanos no articularon teóricamente su propia experiencia política (Arendt, 1963, p. 291; 1978, p. 450). Este mismo reproche es realizado por Arendt con respecto a los revolucionarios norteamericanos. Si los romanos no lograron articular su experiencia política debido a que asumieron la filosofía griega como propia, los revolucionarios, a su vez, entendieron sus acciones mediante los conceptos de la tradición: o bien comprendieron la tarea de la fundación como la actividad de un legislador inmortal, buscando garantías en Dios o en otros suplementos seculares; o bien —cuando pudieron derivar la legitimidad de la ley del acto de la fundación como en el caso norteamericano— quedaron perplejos frente al hecho de que esta nueva fundación no podía religarse al pasado. Sus prácticas los llevaron a «saquear los archivos de la antigüedad» en busca de alguna respuesta que les permitiera comprender aquello que estaban haciendo. Pero ni en los archivos de la antigüedad, ni en la articulación teórica de la tradición filosófica —que desde Platón había tenido una naturaleza esencialmente antipolítica— dieron con la respuesta para el problema al que se enfrentaban.

Cuando comenzamos nuestra presentación hemos referido al hecho de que el proyecto arendtiano puede leerse como la aceptación del desafío elevado por Tocqueville: un nuevo mundo necesita una nueva ciencia política. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido en la temprana modernidad, Arendt no pretende hacer tábula rasa con el pasado; por el contrario, quiere recuperar aquellos «fragmentos de pensamiento» que han aparecido a lo largo de la historia pero que no han sido incorporados a la tradición filosófico-política.<sup>14</sup> Busca, a partir de ellos, elaborar una nueva ciencia política capaz de dar cuenta de la fragilidad de la acción, de la contingencia inherente a la condición humana. En lo que respecta a la fundación, parecieran ser tres los nombres que se constituyen como referencia: en Agustín, Arendt descubre el aporte ontológico

<sup>13</sup> Véase al respecto, Birulés, 2007, p. 115 y Enegren, 1994, p. 79.

<sup>14</sup> Para un abordaje del pasado en esta clave —una vez que el hilo de la tradición se ha roto— véase Arendt, 1968.



al problema del comienzo; en Maquiavelo, a pesar de su insistencia en la violencia, reconoce la centralidad del problema de la fundación como el problema elemental de la política; en Montesquieu, por último, descubre una nueva forma de pensar el poder y una idea de libertad enteramente política, a la vez que recupera de él la comprensión romana de la ley como relación y la distinción entre naturaleza del régimen y principio de acción. La reelaboración teórica de estos argumentos forma el núcleo central de un nuevo modo de pensar la fundación que Arendt se propone expresar. En este sentido, si —como recién sugeríamos— la ontología de la acción descubierta en Agustín no alcanza para dar cuenta del fenómeno de la fundación de un modo acabado, la combinación con Montesquieu y Maquiavelo permitirán brindar las claves para interpretar el problema del comienzo en la modernidad, en una época en la que tanto los caminos de la tradición como los caminos de la religión están cerrados para guarecer al orden político de la estabilidad necesaria para durar. Y es esta combinación específica la que le permite a Arendt pasar, a través de la descripción de la revolución americana, de una ontología de la acción a una fenomenología de la fundación.

### Una fenomenología de la fundación: la solución moderna al problema del comienzo

Como recientemente se ha señalado, Arendt ofrece una primera respuesta con respecto al problema del comienzo que sigue las líneas de lo que hemos denominado la solución ontológica: en la libertad como *factum* de la condición humana, asentada en la natalidad, Arendt descubre una solución universal al problema del comienzo. No obstante, es preciso indicar que si la ontología provee una respuesta universal en torno al problema del comienzo, cada fundación se enfrenta a este problema de un modo particular. En la tradición judeo-cristiana esta particularidad era ocultada a través de la introducción del absoluto; en la tradición romana mediante la negación de la ruptura del hilo temporal. Pero Arendt parece decir que hay algo del fenómeno revolucionario que nos confronta con este problema de un modo novedoso: si aún es preciso señalar que existe una *solución moderna* al problema del comienzo en política, es debido a que las condiciones políticas de la modernidad nos confrontan, tal vez por primera vez, con este problema *sin barandillas* (Arendt, 1979, pp. 167-171), sin posibilidad de apelar a los dioses o a la tradición en busca de soportes teóricos o políticos para fundamentar el fenómeno del comienzo. Hay algo en la condición política moderna que hace que el problema del comienzo, el problema de la fundación, adquiera mayor radicalidad y visibilidad. Y hay algo en la *solución moderna* a este problema que rompe, por así decirlo, con las herencias de la tradición.

Presentemos, aunque sea esquemáticamente, los pasos a través de los cuales Arendt plantea el modo en el que la revolución americana pudo resolver, de manera precaria, el problema de la fundación. Al embarcarse en la empresa de la fundación, los revolucionarios «tuvieron necesariamente que enfrentarse al viejo problema, no del Derecho y del poder *per se*, sino de la fuente del Derecho que confiriera legalidad a las leyes positivas vigentes y al del origen del poder que diera legitimidad a los poderes existentes» (Arendt, 1963, p. 217). Mientras que la revolución francesa fracasó en la empresa de la fundación debido a una combinación de factores (entre los que se pueden señalar la no separación de la fuente de la ley y el origen del poder, la identificación de la empresa revolucionaria con la liberación de la necesidad, la creencia de que el «sujeto» político capaz de llevar adelante la revolución estaba dotado de una «voluntad general», la confianza en que la violencia puede ser un sustituto viable del poder), la revolución americana pudo ir sorteando obstáculos de modo

tal de conseguir establecer un nuevo orden, de fundar la libertad.<sup>15</sup> Esto fue logrado a través de una combinación de *Virtù* y fortuna (Arendt, 1963, p. 273). En primer lugar, Arendt señala el surgimiento en las colonias inglesas de una forma novedosa de organización del poder, que llevó allí —a diferencia de lo que sucedió en Francia— a la constitución de cuerpos políticos civiles asentados en la promesa mutua. La comprensión de que el poder surge de la acción conjunta y de que la promesa es el mejor modo de conservarlo formaba parte para los americanos de su propia experiencia política.<sup>16</sup> Si bien en el argumento arendtiano existe cierta ambigüedad con respecto al carácter originario o derivado de la experiencia americana,<sup>17</sup> lo cierto es que en el contexto del análisis de las revoluciones, esta capacidad asociativa habría conducido en América del Norte, a diferencia de Francia, a la constitución de cuerpos políticos civiles: la combinación de éstos habría dado lugar allí a la multiplicación del poder, convirtiendo de un modo efectivo al pueblo en la fuente legítima del mismo. El segundo elemento que permite diferenciar la experiencia a uno y otro lado del Atlántico, refiere al modo en el que los revolucionarios americanos, a pesar de quedar atrapados conceptualmente en la tradición, pudieron resolver satisfactoriamente el problema de la fuente de la autoridad. Gracias a que «frecuentaron los archivos de la antigüedad», los americanos derivaron, al igual que los romanos, la fuente de la ley de la fundación (Arendt, 1963, pp. 271-280). La constitución —en su doble significado, como acto mediante el cual se constituye un pueblo, y como documento escrito— se convertiría para ellos en la fuente de legitimidad de las leyes de la república naciente. No obstante, argumenta Arendt, asentar la legitimidad de la ley en la fundación, cuando esa fundación ocurre a la vista de todos, a «plena luz del día», no parecía ser tan sencillo. La capacidad de convertir a la constitución en la fuente de autoridad —borrando las huellas de su reciente institución humana— fue resultado de una combinación de virtud y fortuna: la virtud de asociaciones políticas asentadas en la promesa mutua; la fortuna de «contemplar el pasado con vista de futuro», de constituir el presente como un pasado para el porvenir.<sup>18</sup>

Hasta aquí, el relato arendtiano del éxito de la revolución americana pareciera adoptar un registro descriptivo en el que la combinación entre virtud y fortuna habría dado lugar al establecimiento de un nuevo orden. Sin embargo, su interés teórico no se agota en esta reconstrucción, sino que una vez realizado este recorrido interroga nuevamente el problema de la arbitrariedad inherente a todo comienzo (Arendt, 1963, pp. 280 y subs). Su primera respuesta apunta a la solución ontológica: Arendt sostiene que la búsqueda de un absoluto con el que romper la contingencia en la que queda atrapado todo comienzo es inútil debido a que este absoluto reside en la capacidad misma de comenzar. Pero como señalamos en el punto anterior, esta respuesta no parece poder dar cuenta del modo específico en el que el comienzo puede convertirse en fundación. Para resolver este dilema, Arendt introducirá aquí un último elemento que es el que nos permitirá cerrar el círculo: el concepto de principio.

---

<sup>15</sup> Arendt reconoce, de todos modos, que el progresivo reemplazo de la felicidad pública por la búsqueda de bienestar privado condujo a la desaparición del espíritu revolucionario de la escena norteamericana. Para una descripción del modo en el que *incluso* la revolución americana fracasó en la tarea de conservación de la libertad pueden verse el tercer y el sexto capítulo de *Sobre la revolución*.

<sup>16</sup> La genealogía que reconstruye Arendt se remonta hasta el pacto del Mayflower.

<sup>17</sup> Entendemos que es posible identificar una tensión en la elaboración arendtiana de la promesa que aún debería ser explorada: para Arendt la promesa es a la vez un descubrimiento americano y una capacidad humana universal.

<sup>18</sup> Véase al respecto, Birulés, 2007, pp. 122-126.

Si bien este es un concepto de difícil interpretación al interior de la obra arendtiana,<sup>19</sup> las referencias que se hacen a él en *Sobre la revolución* indican un camino posible para comprender el fenómeno de la fundación, no sólo en su dimensión ontológica sino también en su dimensión fenomenológica. En continuidad con Montesquieu, Arendt entenderá que el principio de acción es aquello que organiza las pasiones de los individuos, incita sus acciones, y le permite al régimen durar en el tiempo sin mudar su naturaleza. Pero en discontinuidad con aquél, que reduce la pluralidad de principios de acción a tres y que los hace permanentes, Arendt sostiene que los principios de acción no son eternos sino que por el contrario, aparecen en el mundo en virtud de la fundación. Lo que caracteriza justamente al acto de fundación, lo que lo «salva» de su arbitrariedad inherente, es que junto a él, un principio hace su aparición en el mundo. En primer lugar, entonces, Arendt afirma que la promesa aparece en la revolución americana como la garantía del poder surgido de la acción común; en segundo lugar, describe el modo en el que los americanos pudieron resolver el problema del absoluto haciendo derivar sus leyes de la fundación; finalmente, sostiene que la capacidad para comenzar está anclada en la ontología de la acción, en la libertad, y que esta capacidad para comenzar puede traer aparejada la emergencia de un nuevo principio. En el caso de la revolución americana, «el principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones —no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos— fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común» (Arendt, 1963, p.295).

¿Es posible argumentar entonces, en función de este recorrido, que existe una solución *específicamente* moderna al problema de la fundación? Arendt sostiene que en la revolución americana surge una nueva experiencia del poder asentada en la promesa mutua, experiencia que coincide con la gramática misma de la política. Pero a la vez, afirma que la promesa no se constituye allí solamente en la garantía del poder común —inherente a cualquier espacio público que se constituya como tal— sino que la promesa es, a la vez, el principio de acción que inspira al régimen: en las condiciones políticas de la modernidad la promesa se constituye no solamente en el modo a través del cual se asegura el poder, sino también en el principio a partir del cual brota la legitimidad del orden político.<sup>20</sup> Arendt parece afirmar que la *solución moderna* al problema del comienzo, que encuentra su forma pura en el fenómeno revolucionario —en particular en la revolución americana—, coincide con la gramática de la política en su forma más elemental. Su relato de la revolución parece decir que por primera vez en nuestra historia —al menos en la historia documentada— la fundación, el problema del comienzo, no puede recubrirse de elementos extra políticos: en un mundo donde el hilo de la tradición se ha roto, en donde la autoridad ha perdido su capacidad para dar durabilidad y fundamento, en donde el pasado corre riesgo de hundirse conjuntamente con la tradición, la política —la deliberación en común estabilizada a través de la promesa mutua— parece ser el único elemento que nos queda para constituir un mundo común, para «restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y de grandeza» (Arendt, 1955, p. 152).

<sup>19</sup> Sobre el concepto de principio véase Arendt, 1963, pp. 293-5; 1958c, pp. 164-5; 1978, pp. 433 y 435.

<sup>20</sup> Esta afirmación no carece de ambigüedades en el cuerpo mismo del texto arendtiano. Recuérdese que el capítulo que culmina con este argumento, sostiene en sus primeras páginas que «[n]i el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos esa estabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posteridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia vida mortal» (Arendt, 1963, pp. 250-1). Para una discusión sobre el estatuto problemático de la promesa en Arendt pueden consultarse: Keenan, 1994; Honig, 1993; y Hilb, 1995.

## Bibliografía

- ARENDT, H., 1953. Comprensión y política. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 29-46.
- ARENDT, H., 1955. ¿Qué es la autoridad? En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 101-153.
- ARENDT, H., 1958a. *La condición humana*. 1ª edición en la colección Surcos. Traducido por R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, H., 1958b. Reflexiones sobre la revolución húngara. Traducido por Agustín Serrano de Haro, *Debats*, 60, 1997, pp. 118-140.
- ARENDT, H., 1958c. ¿Qué es la libertad? En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 155-184.
- ARENDT, H., 1961a. La brecha entre el pasado y el futuro. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 75-88.
- ARENDT, H., 1961b. El concepto de historia: antiguo y moderno. En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 49-100.
- ARENDT, H., 1963. *Sobre la revolución*. Traducido por P. Bravo. Madrid: Alianza, 2006.
- ARENDT, H., 1968. Walter Benjamin 1892-1940. En Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducido por C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2001, pp. 161-213.
- ARENDT, H., 1970. Sobre la violencia. En Arendt, H. *Crisis de la república*. Traducido por G. Solana. Madrid: Taurus-Santillana, 1998, pp. 109-200.
- ARENDT, H., 1978. *La vida del espíritu*. Traducido por F. Birulés y C. Corral. Barcelona: Paidós, 2002.
- ARENDT, H., 1979. Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 139-171.
- ARENDT, H., 1993. *¿Qué es la política?* Traducido parcialmente por R. S. Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- BIRULÉS, F., 2007. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- ENEGREN, A., 1994. Revolución y fundación. En Hilb, C., (ed.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 53-87.
- HABERMAS, J., 1984. Hannah Arendt. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HILB, C., 1995. Hannah Arendt: la autoridad de la promesa o la promesa como autoridad. En: *Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Mar del Plata.

- HILB, C., 2001. Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Revista Sociológica*, 16 (47), pp. 11-44.
- HOBBSAWM, E., 1965. Reviewed work: On Revolution by Hannah Arendt. *History and Theory*, 4 (2), pp. 252-258.
- HONIG, B., 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Nueva York: Cornell University Press.
- INGRAM, D., 1996. Novus Ordo Saeclorum: The Trial of (Post)modernity or the Tale of Two Revolutions. En L. May & J. Kohn, (eds). *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge: MIT Press, pp. 221-250.
- KEENAN, A., 1994. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. *Political Theory*, 22 (2), pp. 297-322.
- NEGRI, T., 1993. El poder constituyente, Ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- NISBET, R., 1977. Hannah Arendt and the American Revolution. *Social Research*, 44 (1), pp. 63-79.
- TOCQUEVILLE, A., 2005. *La democracia en América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ZERILLI, L., 2002. Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New. *Constellations*, 9 (4), pp. 540-553.