



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

ENTRE LA REVOLUCIÓN Y EL REPUBLICANISMO: HANNAH ARENDT Y LA FELICIDAD PÚBLICA

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

FELIPE TOLEDO ICARTE

PROFESORA GUÍA:
MARÍA JOSÉ LÓPEZ M.

La realización de esta tesis ha sido financiada por ANID a través del proyecto Fondecyt n° 1220377.
Título: “La ira y la democracia: Nussbaum, Giannini y Arendt” (2022-2025) de la investigadora
María José López M.

SANTIAGO DE CHILE

2023

AGRADECIMIENTOS

El trabajo que acá se presenta es el fruto de un extenso proceso que ha conllevado significativas experiencias tanto a nivel personal como relacional. Por el acompañamiento, apoyo, inspiración, paciencia y cariño que tantas personas me han brindado a lo largo de este camino, que como muchos espero esté apenas comenzando y que represente un hito más del interminable proceso de crecimiento a que significa la vida, doy gracias.

Primeramente, a Mateo Navas, mi compañero y pilar fundamental casi desde el inicio de mi incursión en la filosofía. Por compartir mi agrado por la discusión, por tu apasionante inteligencia, por ser un constante estímulo y fuente de inspiración. Tu comprensión, paciencia y por sobre todo apoyo, han sido tal vez la fuente principal que me ha permitido llegar hasta acá. Por eso y mucho más, para siempre mis agradecimientos.

A María José López, gracias a quien pude conocer y enamorarme de Hannah Arendt. Su pasión y rigor, que creo transmiten esa peculiar cualidad arendtiana, pero también su amabilidad, sencillez y calidez, no sólo han configurado a la larga una figura significativa para mí, sino que también recuerdan el lado humano del quehacer académico.

A mi familia: María José, José Ignacio, María Antonieta y Zunilda; así como mi familia más reciente: Trinidad, Luz, Alfredo y Carolina. Por siempre hacer un esfuerzo por interesarse, comprenderme y darme ánimo. En especial, agradezco a mi padre, José María, por su constante interés en ayudarme, por querer compartir la curiosidad arendtiana, por apoyarme desde el primer día en mi decisión de estudiar esta por momentos inhóspita pero a la larga llenadora disciplina como es la filosofía.

A Rosemary Bruna, Cristian Núñez, Nadine Faure y Yercko Olivares, cuya amabilidad y nobleza se conjugan con su gran calidad académica. Esta tesis nos ha reunido como colegas, pero la vida nos ha vuelto amigos.

A mis amigos de *enérgeis*, Esteban Caro, Belén Cornejo, Diana Núñez, Matías Von dem Bussche y Agustín Sáez. Por su generosidad y amabilidad, por permitirme aprender con y de ustedes, por brindarme la oportunidad de conocerlos como las excelentes personas que son.

A mis amigos del colegio, en especial a Ainhoa Con, Tomás Campos, Álvaro Morales, Pablo Aguayo, Sebastián Mena e Ignacio Gutierrez, por ser una fuente de distensión y apoyo constante.

A Dan Degerman y Paula Hunziker (y a todo su equipo de arendtianitos), por sus aportes al pensamiento de Arendt, pero, por sobre todo, por su amabilidad e interés en escucharme y asesormarme.

Finalmente, a Juan José Fuentes Ubilla, por los casi dos años en que pudimos conocernos. Aunque no tuve el privilegio de conocerte bajo el generalizado reconocimiento de tus sobresalientes cualidades docentes, pude hacerlo como colega. Juanjo, para siempre agradeceré tu generosidad, templanza y sabiduría, al igual que tu peculiar sentido del humor. Siempre alguien transparente y sincero, cualidades que hoy escasean. Tu legado quedará en la memoria de tu familia, amigos y todos quienes tuvimos la fortuna de compartir contigo.

RESUMEN

Esta investigación tiene por objetivo desarrollar una aproximación e interpretación de la concepción arendtiana de *felicidad pública*. Se sostiene que una comprensión adecuada de esta noción requiere de un correcto enmarque previo del trasfondo revolucionario-republicano de su pensamiento y obra. En última instancia, se busca realzar la felicidad pública no sólo como una categoría central por medio de la cual interpretar la obra de Arendt, sino también, y más ampliamente, como un pilar consagrador de su proyecto político republicano.

En primer lugar, situamos el trabajo de Arendt como parte de un propósito mayor para ella: el esfuerzo por reconciliarse y estar en casa en el mundo. Dicha aproximación nos permitirá aclarar algunos de los elementos que suelen ser problemáticos a la hora de interpretar su pensamiento, en particular en lo referente a su coherencia y unidad. En un segundo momento, se aborda lo que consideramos como la ineludible raíz revolucionario-republicana de su pensamiento político, que se arraiga tempranamente en su obra y que determina su posterior reconstrucción y análisis de los fenómenos revolucionarios modernos.

Estableciendo estos elementos como base, y en tercer lugar, situamos la aparición y pertinencia de la felicidad pública, a la que ella denomina como el “tesoro perdido de la revolución”, y que toma particularmente de la experiencia revolucionaria de independencia de Estados Unidos. Se exponen las características generales que Arendt atribuye a dicha categoría y se resalta la trascendencia que esta tendría dentro de su proyecto político republicano. Finalmente, se desarrolla una interpretación de la felicidad pública desde sus, a nuestro juicio, dos dimensiones centrales: la afectiva y la de principio de acción. Se propone, en última instancia, que la concepción de Arendt de la felicidad pública implica interpretarla como una *experiencia* que integra simultáneamente tanto su dimensión afectiva como de principio de acción, y también que su plena realización implica una apropiada institucionalización republicana.

Para quienes, sin grandes méritos propios, disfrutan del privilegio de vivir en condiciones que les permiten caminar con dignidad y actuar con libertad, sería bueno recordar que tales son las condiciones de una isla en un mar muy agitado. A la larga, puede que incluso sea más importante recordar que los cimientos de esta libertad se sentaron en una revolución, y que esta revolución fue hecha por hombres que valoraban su felicidad pública y su libertad pública al menos tanto o más de lo que valoraban su bienestar privado y sus derechos civiles.

(Hannah Arendt, Revolución y libertad, una conferencia, 1961)

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
I. ESTAR EN CASA EN EL MUNDO	13
1. Una pensadora fuera de los márgenes.....	13
2. La necesidad de comprender.....	19
3. Pensar la tradición.....	26
4. Estar en casa en el mundo: el lugar de la felicidad pública.....	30
II. REVOLUCIÓN Y REPUBLICANISMO	36
1. El concepto normativo de la política y su dimensión revolucionaria.....	38
2. La esperanza revolucionaria de la libertad.....	51
3. La mediación republicana.....	57
4. Las dos tareas de la revolución.....	63
III. EL TESORO REPUBLICANO DE LA REVOLUCIÓN	77
1. El tesoro perdido de la revolución y sus nombres.....	79
2. El valor del tesoro.....	85
3. El sueño versus la experiencia de libertad: Arendt y la felicidad pública.....	90
IV. ENTRE LOS AFECTOS Y EL PRINCIPIO DE ACCIÓN: DOS DIMENSIONES DE LA FELICIDAD PÚBLICA	102
1. Sobre la necesidad de un marco interpretativo.....	102
2. El gozo y alegría de actuar: la dimensión afectiva.....	108
3. Inspiración y guía de la acción: la dimensión de principio de acción.....	117
V. LA FELICIDAD PÚBLICA COMO EXPERIENCIA REPUBLICANA	127
1. Sobre la complementariedad entre afectos y principios: Arendt y la experiencia fundamental de la pluralidad.....	128
2. La necesidad de institucionalización.....	141
CONCLUSIÓN: EL HORIZONTE DEL REPUBLICANISMO ARENDTIANO DESDE LA FELICIDAD PÚBLICA	149
REFERENCIAS	154

INTRODUCCIÓN

1. Bonnie Honig, destacada filósofa y experta en el pensamiento de Hannah Arendt, inicia su libro *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993) con una poco común a la vez que valiosa reflexión sobre las prácticas habituales en la escritura académica. “Poner la última página en primer lugar”, plantea, “es la tarea convencional de introducción en los textos académicos”, un método mediante el cual “la garantía de la narrativa se lleva al extremo”. De esta manera, así como quien se aproxima a la lectura de una novela de misterio comenzando por el final, el primer capítulo de un trabajo académico debe decirle al lector de manera precisa “quién es el culpable, por qué y cómo”. En otras palabras, “el autor debe esbozar el proyecto, explicando cuáles son sus objetivos, adónde se dirige, qué encontrará cuando llegue allí y por qué caminos viajará”. Pero a la vez que una obligación académico formal, las introducciones son también “el último intento del autor de controlar y limitar el campo de posibilidades interpretativas” (1).

En un espíritu similar a las reflexiones esgrimidas por Honig, pero treinta y tres años antes, Hannah Arendt iniciaba una conferencia reconociendo a la audiencia que “no es habitual ni prudente contar a un auditorio, y menos a un auditorio erudito, los incidentes e historias en torno a los cuales el proceso de pensamiento describe sus círculos”. Por el contrario, afirma que sería —y de hecho reconoce que así suele hacerse— “mucho más seguro llevar al oyente y al lector a lo largo del propio tren de pensamiento, confiando en la persuasión inherente a la sucesión de los elementos conectados”. Esto permite, a la vez que “preservar”, ocultar “la fuente original de la que surgió el proceso de pensamiento y a partir de la cual maduró” ([1960] 2018a, 202).

Esta forma de proceder, reconoce Arendt, es aceptable y razonable, pues en realidad “los incidentes en sí mismos no son persuasivos; son, por definición, casos aislados y, por tanto, abiertos a interminables interpretaciones”. Es, por ende, comprensible y “más prudente llamar la atención sobre tales asuntos alejando artificialmente nuestra mente de ellos”, pues así se lograría mantener el control interpretativo de los argumentos y por tanto se puede intentar “repetir la maravilla [wonder] y la sorpresa” original que han causado en el expositor o escritor. Pero el riesgo de esto, a juicio de Arendt, es que nos puede llevar fácilmente a olvidar que la fuente original del pensamiento es “ordinario y común”, que “por muy abstractas que parezcan nuestras teorías o por muy coherentes que parezcan nuestros argumentos, detrás de ellos hay incidentes e

historias que, al menos para nosotros, contienen en pocas palabras todo el significado de lo que tenemos que decir”. En otras palabras, lo que Arendt está intentando transmitir es que el pensar “surge de la actualidad de los incidentes, y los incidentes de la experiencia viva deben seguir siendo los puntos de referencia por los que se orienta si no quiere perderse en las alturas a las que se eleva el pensamiento, o en las profundidades a las que debe descender” ([1960] 2018a, 202).

La presente investigación, como ya nos lo adelanta el título, versa sobre el concepto arendtiano de felicidad pública, específicamente como formando parte o estando *entre* las dimensiones revolucionaria y republicana de su pensamiento. Esto último, por cierto, no es extraño dentro de los estudios arendtianos. Como ha sido ampliamente reconocido, esta pensadora dedicó gran parte de su vida a escribir y pensar sobre las revoluciones, y a hacerlo bajo ciertas coordenadas que pueden situarse —y de hecho lo han sido— como republicanas. Por sí solo, el título de este trabajo no nos dice mucho respecto de los motivos, de la historia e incidentes de fondo que nos han llevado a articular estas dos categorías (revolución y republicanismo), ni tampoco por qué situamos la felicidad pública dentro de ese marco.

Indiquemos, en primer lugar, que la motivación subyacente al título, y por tanto a esta investigación, responde a una inquietud que ya ha sido planteada por López (2021), a saber, que “es necesario acentuar” la dimensión revolucionaria de Arendt, y junto con ella, “la más relevante” de dicha dimensión, a saber, la del republicanismo (24).¹ Ahora bien, ¿por qué y cómo acentuarlo? Una forma de responder a esto sería remitirnos rápidamente a un enmarque académico habitual que dé cuenta del estado del arte de esas dimensiones en el pensamiento arendtiano, es decir, dar cuenta del vacío que existe en lo que respecta a la profundización de la felicidad pública, y de que es necesario hacerlo poniendo el énfasis en su necesaria intersección con la dimensión revolucionaria y republicana. Dicha aproximación podría ayudarnos a mostrar con todas sus luces lo coherente de nuestros argumentos, a guiar al lector a través de nuestros trenes de pensamiento de forma segura, a controlar las posibilidades interpretativas. Si bien esto último es, por cierto, uno de los motivos que también subyacen a esta investigación, limitar

¹ Apreciación compartida por otros autores como Smola (2017), quien puntualiza que si bien la obra de Arendt “ha recibido un interés considerable por parte de escritores, intelectuales y académicos” en el cono sur, su libro más famoso en lo que respecta a su pensamiento revolucionario, a saber, *Sobre la revolución*, ha sido el “que menos atrae la atención de los investigadores” (582). Apoyándose en el estudio de Bacci (2010), *Recepción de las obras de Hannah Arendt en la argentina (1942- 2000)*, la autora plantea que esto en un inicio se pudo deber al contexto de dictaduras y post dictaduras en Latinoamérica, donde el foco estaba puesto en la idea de “democracias”, lo que habría llevado a que el concepto mismo de revolución quedara desplazado.

nuestra justificación exclusivamente a esas razones nos llevaría a alejar “artificialmente nuestra mente”, a esconder una parte importante de los incidentes que motivan este trabajo.

Tal vez en un excesivo riesgo de perder el control interpretativo, de enturbiar el abordaje y justificación académico tradicional, este trabajo iniciaba originalmente con una progresiva y extensa narración sobre la figura de Arendt. Se había optado por dicho enfoque puesto que, a medida que profundizábamos nuestra investigación sobre la felicidad pública, se comenzó a volver cada vez más claro e imperativo que para entender dicha categoría de su pensamiento era también necesario responder quién era Arendt, en otras palabras, por qué a la vez que una de las pensadoras políticas más influyentes y crecientemente atendida, Arendt ha permanecido, hasta hoy, como una figura esquiva. Se nos hizo evidente que, siguiendo las palabras de Hill (2021), la pregunta sobre si “se ha comprendido a Hannah Arendt” (12) no sólo es atingente, sino que necesaria. En última instancia, llegamos a la convicción de que revolución, republicanismo y felicidad pública constituyen dimensiones centrales que deben ser acentuadas, pero que deben serlo también en tanto responden a algo más profundo, a un elemento existencial y vital en Arendt.

Si bien se ha decidido transitar a una introducción convencional, a mostrar primero una “cartografía” o “itinerario” de lo que se seguirá,² a contar “quién es el culpable, por qué y cómo” (Honig 1993, 1), la profunda convicción de que el pensamiento de Arendt no puede estar desconectado de la pregunta sobre quién era y por qué era así, e incluso, más profundamente, de las razones que la llevaron a concebir el pensar y la escritura como una actividad existencial y reconciliadora con el mundo, es algo que se ha intentado mantener. Será, por tanto, el capítulo uno el encargado de transmitir dicho espíritu. Comenzaremos con un breve enmarque sobre su cautivante a la vez que esquiva figura, para luego mostrar tanto el porqué de esa forma de ser como algunas direcciones que nos permitan comprender su manera de pensar y por tanto por cómo aproximarnos a su obra. Desde esta aproximación biográfica y metodológica iremos iluminando el lugar esencial de las revoluciones, el republicanismo y en particular de la felicidad pública.

Junto con esto, consideramos que la pertinencia del enmarque inicial del que dará cuenta el capítulo primero, que para algunos de los ya entendidos en la obra de Arendt podría parecer

² Agradezco en especial a Juan José Fuentes Ubilla por esta sugerencia.

innecesario y excesivamente biográfico, es, a nuestro juicio, imperativo por dos motivos adicionales. Primero, consideramos que para seguir apropiadamente el *ethos* arendtiano debemos esforzarnos en a compartir su pensamiento no sólo al lector experto, sino que es igualmente importante extender dicha invitación a los lectores no expertos, de modo que una progresiva aproximación a su figura y a los hitos que marcaron su pensamiento constituye el primer paso necesario en dicha invitación. En segundo lugar, consideramos que dicho abordaje constituye la puerta de entrada para avanzar a otro de los objetivos mayores de esta investigación, a saber, argumentar que del pensamiento y obra de Arendt se desprende un *proyecto*.

Hablar de un *proyecto* en Arendt no es asunto sencillo, y de hecho remite a un campo de discusión más amplio y elemental que, siguiendo la apreciación de López (2021), constituye por sí solo un “tópico de la bibliografía secundaria”. Nos referimos acá, y siguiendo nuevamente a López (2021), a “la idea de que Arendt tiene un pensamiento fragmentario” (9). Como ya lo señalaba Villa (1996) tiempo atrás, para muchos de sus lectores parecería que sólo “mediante una lectura selectiva, la teoría de la acción política de Arendt puede «salvarse» de sí misma” (3). O también, como lo expresaba un par de años antes Jerome Kohn, “los comentarios críticos sobre su obra destacan por sus fuertes desacuerdos, no sólo sobre la exactitud de sus distinciones y juicios (lo cual es de esperar), sino también sobre lo que quería decir con ellos y cómo encajan entre sí” ([1994] 2005, xiii). En otras palabras, una de las problemáticas que persistentemente ha captado la atención de diversos estudiosos del pensamiento de Arendt radica en la cuestión sobre cómo interpretar y dar unidad a su obra y pensamiento.³

Si bien la problemática recién señalada no puede —ni tampoco busca— ser zanjada acá, consideramos que una vía para aclarar algunas de estas polémicas y defender una postura integradora del pensamiento de Arendt consiste justamente en partir desde una perspectiva más amplia u holística de su trabajo que contemple su peculiar pensamiento en el contexto de sus experiencias vitales. Esto último, que como hemos señalado será parte de lo que expondremos en el capítulo primero, nos permitirá hacernos conscientes de que de su obra no cabe esperar encontrar un sistema filosófico o político, ni tampoco un tipo de pensamiento tradicional. Esto último, sin embargo, no quiere decir que no podamos pensar en la unidad de la obra arendtiana. Por el contrario, basándonos en la interpretación de Margaret Canovan ([1992] 1995), quien

³ Para una profundización sobre esta discusión, véase Hill, M. A. (1979), Villa (1996 y 1999), Vallespín (2006), Muldoon (2012) King (2015), Hunziker (2018), López (2021), y en especial Benhabib (2003), Canovan (1995) y Forti (2001).

sostiene que lo que encontraremos en el trabajo de Arendt es una “construcción asistemática de sistemas” que se dirige “hacia la coherencia y la síntesis” (5), argumentaremos que su obra puede, en última instancia, interpretarse como un proyecto coherente y consistente en el que las dimensiones revolucionaria y republicana aparecen como integrales, y que presentan como elemento consagradorio la categoría de felicidad pública.⁴

2. Así como el capítulo uno se orientará desde una perspectiva predominantemente biográfica, acercándonos a las experiencias vitales e inquietudes personales que determinaron las direcciones del pensamiento de Arendt, los capítulos que le siguen mostrarán cómo es que discurren, desde dentro, las ideas y análisis que ella desarrolla, y cómo estos se van cuadrando dentro de una narrativa más amplia. En específico, el segundo capítulo mostrará que tanto el repertorio conceptual como las articulaciones centrales que configuran los rasgos centrales de su pensamiento político, a lo cual siguiendo a Vallespín (2006) denominaremos su “concepto” o “ideal normativo” de la política (127)⁵, se configuran en parte y de manera integral como resultado de su análisis de los fenómenos revolucionarios. Si bien existe consenso en reconocer que las revoluciones constituyen “uno de los problemas centrales del trabajo que [Arendt] desarrolla en su época más productiva”, y que, de hecho, al menos basándonos en los períodos de sus obras publicadas en vida, en su “noción moderna de revolución reaparecen los principales aspectos” de su filosofía política (López 2021, 24), argumentaremos que una correcta acentuación de eso que llamaremos como su *dimensión revolucionaria* implica reconocer que su estudio sobre dichas experiencias no sólo surge a la par, sino que a su vez representa un aspecto integral de esa concepción o ideal normativo que aparecerá con posterioridad en *La condición humana* (1958).

⁴ La pertinencia de la problemática sobre la coherencia y unidad de la obra de Arendt es atingente no sólo para aquellos que intentamos descifrar un proyecto en sus escritos, sino también para abordar las profundas y radicales críticas a las cuales se ha visto enfrentado su pensamiento a lo largo del tiempo. Un claro ejemplo de esto último lo encontramos en la figura de Canovan, quien en 1978 escribía una incendiaria crítica a la obra de Arendt. Aunque con el tiempo matizó y se retractó de muchas de sus observaciones, argumentando que no había comprendido apropiadamente la profundidad de su pensamiento y, en un acto de rectificación, escribió un libro reinterpretando su obra (1995) —una fuente esencial para esta investigación por su meticuloso trabajo reconstructivo—, dicho escrito sigue siendo una de las fuentes críticas más icónicas y frecuentemente referidas hasta hoy (como lo podemos constatar a través de Totschnig (2014) o Muldoon (2012), por ejemplo). Más allá de los detalles específicos de su crítica original, consideramos que el hecho de que Canovan continúe siendo una referencia después de tanto tiempo y a pesar de sus posteriores rectificaciones, da cuenta de que ha pasado a representar la constante tendencia a interpelar una obra tan estimulante, rupturista y en muchos sentidos desconcertante como lo es la que Arendt nos ha legado.

⁵ Aunque hemos decidido abordar los conceptos, categorías y articulaciones que delinear los rasgos centrales del pensamiento político de Arendt con una terminología específica, hay diversas formas de aproximarse al tema. El propio Vallespín (2006) habla también de la “teoría política normativa” (116), del “fundamento normativo” (119), al igual que los ya referidos “concepto” o “ideal normativo de la política” (127) de Arendt. Otros como López (2021) han optado por hablar directamente de la “filosofía política arendtiana” (24).

El punto de convergencia que nos permitirá evidenciar esta original dimensión revolucionaria, siguiendo nuevamente la dirección señalada por Canovan (1995), será su incursión y reconstrucción de la tradición del pensamiento político occidental con motivo de sus investigaciones sobre Marx a inicio de los años 50'. Notar dicho origen no constituye una cuestión superflua, sino que, por el contrario, permite avanzar en la ya referida dificultad de comprensión sobre la unidad y coherencia de su pensamiento. Al revisitar sus trabajos de dicho período y resaltar algunos elementos centrales de su dimensión revolucionaria podremos dar continuidad a las publicaciones de una pensadora que, como lo constata la recién referida Canovan (1995), ha presentado dificultades importantes a la hora de lograr establecer con claridad la continuidad entre un período y otro, pues a muchos de sus lectores les “desconcierta la falta de conexión aparente” (63) entre sus dos obras posteriores a *Los orígenes del totalitarismo* (1951), es decir, *La condición humana* (1958) y *Sobre la revolución* (1963). Así, a la vez que estableceremos un punto de conexión, señalaremos aquellos elementos que permiten pensar en su origen revolucionario.

Junto con lo anterior, el capítulo segundo mostrará que al mismo tiempo que Arendt va desarrollando su reconstrucción de la tradición y por tanto también su concepto normativo de la política, e incluso como condición de posibilidad de su tipo de reconstrucción, va surgiendo también un método, una forma de aproximarse a las experiencias. Como aglutinador de dicha reconstrucción, por tanto, y tomando la expresión de Hunziker y Smola (2022), se desprende un tipo de “enfoque histórico hermenéutico” (80) arendtiano, el cual le “permite reconstruir de forma narrativa y con sentido aquello que merece ser rescatado” (Vallespín 2006, 114). Dicho enfoque, consideramos acá, es lo que en otras palabras puede denominarse y ha sido reconocido por parte de la literatura especializada como su dimensión republicana. A través de dicho enfoque, siguiendo a López (2021), Arendt “explora, rescata y reconstruye” tanto el republicanismo “clásico como moderno” (24). No se trata, hemos de aclarar, de que ella tuviera una predisposición o preconcepción de algo que quería armar, no tenía interés en hacer historia del republicanismo ni tampoco adscribir a una corriente específica del pensamiento republicano. Su interés, más bien, radicaba en reconstruir y rastrear el hilo de una experiencia, en desarrollar una aproximación que le permitiera justamente acercarse a las experiencias de la acción que han

sido oscurecidas por la tradición y desarrollar una nueva narrativa de ello. Y eso que se gesta, eso que recupera, es lo que constituye en última instancia su enfoque republicano.⁶

Hablar de revolución en Arendt, argumentamos en el capítulo segundo, es hablar de republicanismo. Lo que reconstruye y le interesa de las revoluciones es la experiencia republicana de la acción o libertad política, las cuales se oponen a la violencia, al dominio de unos sobre otros y a la relación medios-fines.⁷ La acción o libertad política, que encuentran como arquetipo la experiencia de la antigüedad griega preplatónica —o más bien, no platónica— y de la república romana, cristalizarán en las experiencias revolucionarias. En estas últimas, hemos de recalcar, que Arendt verá el paradigma de la acción política, el rostro esencial de la experiencia que había estado buscando y que, de hecho, nunca abandonará. Todo esto, interpretado a la luz del prisma republicano, la llevan a ver en la tarea de institucionalización republicana un elemento esencial. Es en ese sentido que uno de los hilos centrales de su análisis de los fenómenos revolucionarios modernos se articulará por medio de las dos tareas de la revolución: fundar y dar permanencia al espíritu de la libertad.

3. Pero así como Arendt irá unificando, estableciendo paralelos y una clara continuidad narrativa, su pensamiento también es dinámico y plantea una constante apertura a nuevas dimensiones. Como argumentaremos en los primeros dos capítulos, si bien la gran mayoría de su repertorio conceptual se anida en su temprana incursión a la tradición del pensamiento político occidental, el tercer capítulo nos pondrá frente al hecho de que con su posterior atención más exclusiva a las revoluciones modernas, y en particular a través de su incursión a los vestigios históricos de los Padres Fundadores, de Alexis de Tocqueville, entre otros, Arendt encontrará una nueva experiencia de la libertad republicana, a saber, lo que ella denominará como el “tesoro de la revolución”. *Libertad pública y felicidad pública*, indicará con insistencia, constituyen las denominaciones del “tesoro perdido” de la experiencia revolucionaria ([1961] 1996, 11), y si bien a primera vista se presentan como análogos, reconocimiento reiterado en la literatura

⁶ Como indica López (2021), Arendt “es una de las primeras pensadoras del siglo XX que reconstruye la tradición del republicanismo atlántico, lo cual años más tarde será rescatado e historiado por los integrantes de la Escuela de Cambridge como Skinner, Pocock y Dunn, entre otros” (24). Para una reconstrucción del republicanismo atlántico, véase Pocock (2002): *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*.

⁷ Como veremos a lo largo del trabajo, en particular en los capítulos dos y tres, producto de que Arendt lee los fenómenos revolucionarios desde la perspectiva de la experiencia política republicana, en particular del mundo clásico, concebirá dichos fenómenos como lo contrario de la violencia y la fuerza. Esto último, de hecho, puede ser —y de hecho ha sido— desconcertante por desmarcarse de las interpretaciones tradicionales de las revoluciones, que toman como paradigma la Revolución francesa. Es más, esta última, como veremos a lo largo del trabajo, representa para ella el ejemplo más claro del fracaso revolucionario.

secundaria, evidenciaremos que gran parte de su argumento en *Sobre la revolución* se construye bajo el establecimiento de un contraste entre ambas nociones.

Pese a la ausencia de una distinción sistemática por parte de Arendt, las diferencias entre libertad y felicidad pública se desprenden del contraste que ella realiza entre ambas experiencias revolucionarias. Asociará la libertad pública al fracaso de la Revolución francesa y la felicidad pública a la exitosa —o más bien, como veremos en el capítulo segundo, parcialmente exitosa— Revolución de independencia americana. Nos dirá, por ejemplo, que si los franceses hubiesen “sabido por experiencia real [*actual*] lo que significa la libertad pública para el individuo, hubieran estado de acuerdo con sus colegas americanos y hubieran hablado de la «felicidad pública»” ([1963] 2006a, 162). O también que “lo que en Francia fue pasión y «gusto» en América fue una experiencia; el uso americano que, especialmente durante el siglo XVIII, habló de «felicidad pública» cuando los franceses hablaban de «libertad pública», da una idea bastante adecuada de esta diferencia” (157).

Resaltaremos las múltiples características y virtudes que ella asociará a la felicidad pública. La describirá, por ejemplo, como una forma de “goce” y “alegría” generadas por la acción política ([1960] 2018a, 213-214; [1963] 2006a, 174), como “divertida ([1970] 2015, 155), como una “pasión política” ([1963] 2006a, 381), como un tipo de felicidad que “uno podría alcanzar solo en público, independientemente de su felicidad privada” ([1974] 2018a, 507), como una “dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada” y como “una parte de la «felicidad» completa” ([1970] 2015, 155), al igual que una fuente de inspiración y guía para los revolucionarios americanos. Los diversos rasgos que ella adscribirá a la felicidad pública devienen, en última instancia, y como veremos hacia el final del capítulo tercero, en una categoría fundamental de su pensamiento que nos pone frente, siguiendo a Vallespín (2006), a su “tesis principal, que puede servir de frontispicio a toda filosofía política republicana” (117).

4. Ahora bien, así como la felicidad pública brilla y se anuncia como una prometedora categoría del pensamiento arendtiano, una atención detenida de ella da cuenta de la complejidad que significa abordarla. Quizás una de las mejores formas de ilustrar su complejidad sea por medio de una referencia al anómalo lugar que ha ocupado en lo que respecta a la literatura secundaria. “La extraña felicidad pública revolucionaria”, como la ha descrito Bacci (2012, 146), ha sido tempranamente reconocida como un elemento importante de su pensamiento, y si bien

es frecuentemente mencionada, la realidad es que encuentra poca profundización. A la vez que se le reconoce como una categoría relevante, suele quedar o bien como una mera expresión de su vínculo republicano, como la condensación de todo su esfuerzo reconstructivo sobre las revoluciones, o también subordinada de manera sinonímica a otros elementos como la experiencia política de la libertad o a su par libertad pública.⁸

Si bien ha de reconocerse que con el pasar de los años se ha ido acumulando lentamente un cierto número de investigaciones que han puesto una atención más exclusiva a la cuestión de la felicidad pública, como lo podemos notar a través de los trabajos de Birmingham (2003), Soni (2010), Roodt (2014), Totschnig (2014), Guaraldo (2018), Cavarero (2021) y Villa (2021), ha sido un proceso marcado por diversas carencias. Primero, la bibliografía enfocada en la cuestión de la felicidad pública es notoriamente inferior en términos cuantitativos en comparación con otros temas de su pensamiento. Junto con esto, si bien ha habido un mayor interés en este tópico en los últimos años, posiblemente influenciado por el auge del “giro afectivo” de la teoría política,⁹ ha sido un proceso en muchos sentidos fragmentado para con su pensamiento, es decir, no se ha profundizado e integrado mayormente este asunto a su obra en su conjunto. La mayoría han sencillamente dado cuenta de las indicaciones explícitas de Arendt, a saber, que es una forma de felicidad diferente a la privada, una felicidad que se da exclusivamente en el encuentro con otros a través de la acción política, que surge de la pluralidad y del poder, de la libertad política, también como una pasión política y como un elemento fundamental que debe encontrar un espacio en la institucionalización republicana. Si bien algunos de estos trabajos ofrecen valiosas aproximaciones en lo que respecta al esfuerzo por visibilizar esta categoría, sigue siendo algo poco extenso y que no ha logrado aproximarse de manera profunda. ¿Qué es propiamente la felicidad pública? ¿Cómo se enmarca en el pensamiento de Arendt? ¿Cómo se concilia con su obra en general? Estas son solo algunas de las diversas preguntas que pueden hacerse de esta categoría y que siguen sin ser respondidas.

⁸ Una constatación de la anómala situación de la felicidad pública a lo largo de los años puede encontrarse en: Hill, M. A. (1979), Jacobson (1983), Kateb (1984), Sitton (1987), Wellmer (1989), Passerin (1994), Villa (1996), al igual que la ya referida Canovan (1995). Para trabajos más recientes, véase Bacci (2005), Figueroa (2006), Duarte (2012), King (2015), Hill, S. R. (2021).

⁹ Respecto del giro afectivo, véase Hoggett y Thompson (2012), al igual que Ahmed (2014). Sobre el reciente aumento de atención en la temática de la felicidad pública, se han desarrollado actividades universitarias como el panel de discusión *Public Happiness and the Affects of Refusal* (2019) protagonizado por Simona Forti y Adriana Cavarero. Esta última ha sido quien más ha trabajado sobre el tema, dedicándole un capítulo en su libro *Surgin Democracy* (2021), al igual que su reciente conferencia *Hannah Arendt: Interacting Pluralities and Political Emotions* (2023). Volveremos sobre esto en el capítulo cuarto.

A la luz lo anterior, el capítulo cuarto desarrollará los que, a nuestro juicio, constituyen los motivos subyacentes a la dificultad en la comprensión de esta noción. Argumentaremos que las diversas descripciones de Arendt sobre esta categoría se engloban en dos grandes dimensiones, a saber, la afectiva en tanto *gozo o alegría* de la acción, por un lado, y la dimensión de *principio de acción* en tanto fuente de inspiración y guía de los revolucionarios, por otro. Ambas dimensiones, mostraremos, remiten a la compleja e irresoluta cuestión sobre la relación entre los afectos y la acción política en el pensamiento de Arendt. Mostraremos cómo es que se presenta este problema desde dentro de su pensamiento, al igual que algunas de las direcciones que la literatura secundaria ha ofrecido en respuesta a esto. En última instancia, esta exposición evidenciará la existencia de conflictos fundamentales dentro del propio pensamiento de Arendt a la hora de intentar reconciliar ambas dimensiones, conflictos especialmente patentes en el caso de la felicidad pública.

5. Ante esta situación, que en algún sentido nos pondrá frente a un “punto muerto”, procederemos a explorar vías alternativas para avanzar en la interpretación de la felicidad pública. Intentando ser fieles a los criterios bajo los cuales consideramos se debe juzgar la coherencia del pensamiento arendtiano, el capítulo quinto ofrecerá una interpretación que aspire a superar estas problemáticas. Fundamentaremos nuestra interpretación por medio de una aproximación a lo que podríamos denominar como presupuesto “cuasi ontológico” (Vallespín 2006), o también “universalismo antropológico” (Wellmer 1999) que subyacería a la comprensión arendtiana del hombre y su condición humana de la pluralidad, cuyas bases habrán sido expuestas anteriormente a medida que demos cuenta de su ideal normativo de la política (lo cual será expuesto en el capítulo segundo). De este modo, con Arendt y a través de Arendt —es decir, haciendo uso de su pensamiento para superar los propios problemas que se siguen de él—, propondremos una interpretación de la felicidad pública como una *experiencia* que incorporaría de manera simultánea e indisoluble tanto la dimensión afectiva como la de principio de acción.

Junto con lo anterior, y dado que tanto su argumentación sobre la felicidad pública como de todo su pensamiento político republicano está atravesado de manera integral por la tarea de institucionalización, la última parte del capítulo argumentará que la experiencia de felicidad pública debe necesariamente incluir la dimensión institucional. Recurriremos, en particular, a la defensa que ella realiza del sistema de distritos de Jefferson y, más ampliamente, a su ideal del sistema de consejos como resultado espontáneo de cualquier experiencia revolucionaria.

6. Como ha sido ampliamente reconocido, la obra de Arendt ha constituido de manera persistente y creciente una valiosa fuente por medio de la cual cuestionar nuestra extendida y arraigada comprensión de la política como una tarea administrativa, como algo exclusivo para políticos profesionales, una actividad que se agota en el voto, o como un mal necesario que nos permite emprender nuestros proyectos privados. Frente al hastío, desprestigio y desconfianza frente a la sola idea de la política, y considerando el “agotamiento de las categorías con las que pensamos nuestros regímenes políticos y enorme debilidad de los propios sistemas democráticos para hacer frente a fuerzas que lo erosionan” (Hunziker y Smola 2022, 79), esta investigación se propone mostrar que el pensamiento de Arendt ofrece una luz y perspectiva renovadora. Argumentaremos, en última instancia, que la felicidad pública es una noción o dimensión fundamental —consagratoria— de esa experiencia republicana que Arendt trata de recuperar.

La felicidad pública, debemos aclarar, no se presenta como la única o principal forma de interpretar la obra de Arendt, sino como una clave o herramienta complementaria a través de la cual nutrir su comprensión. Trabajar este asunto, consideramos, es valioso por diversas razones. En primer lugar, posibilita la rehabilitación —o revitalización— de una categoría que hasta ahora ha permanecido en su mayoría inarticulada y no profundizada por parte de la literatura secundaria. Nos permitirá, en segundo lugar, profundizar sobre elementos problemáticos de su pensamiento como lo son la relación entre afectos y acción política y así avanzar a una comprensión más integral de su trabajo. Finalmente, nos permite interpretar el pensamiento político de Arendt como un proyecto republicano en el que la categoría de felicidad pública emerge como una valiosa alternativa para repensar el fenómeno político.

*

Si bien es destacable que hoy contamos con la gran mayoría de la producción intelectual de esta pensadora, existe, a nuestro juicio, un importante problema en lo que respecta al trabajo editorial que se ha hecho de su obra. En específico, consideramos que el modo en que se han desarrollado parte importante de sus publicaciones póstumas representa plantea importantes dificultades para la necesaria profundización sobre su figura y pensamiento. El problema principal, aunque por cierto no el único, se ejemplifica en que las extensas investigaciones que ella desarrolló entre 1951 y 1955 se encuentran hoy publicadas de manera fragmentada y sin una apropiada edición crítica que permita realzar lo determinante de dicho período, es decir, cómo es que en él se anidan muchas de las categorías y construcciones de lo que ella desarrolló y publicó con posterioridad.

Las publicaciones póstumas actuales modifican, eliminan e incluso juntan secciones que Arendt no había concebido de esa manera.¹⁰

Frente a esta dificultad, y considerando que uno de los propósitos primordiales de esta investigación es profundizar en el entendimiento de la felicidad pública dentro del marco del pensamiento y proyecto republicano de Arendt, este trabajo ha desarrollado un importante esfuerzo reconstructivo. Con ello, buscamos al menos identificar y solventar algunas de las lagunas existentes, de modo que parte significativa de esta investigación incorpora textos o fragmentos inéditos de Arendt. Recurriremos en su mayoría a aquellas fuentes contenidas en el archivo de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos. Citaremos indicando el año, el número de box (casilla) en que se encuentran archivados e intentaremos, cuando sea posible, incluir mayores referencias tales como la paginación de la máquina de escribir o los números de página que Arendt pudo haber indicado. A su vez, incluiremos en una nota al pie el enlace del recurso en cuestión. Este esfuerzo reconstructivo es lo que aparecerá principalmente en los tres primeros capítulos, los cuales podemos considerar como una primera parte en que se presenta, a través de distintos niveles, capas o perspectivas, un conjunto de articulaciones esenciales que nos permitirá visualizar el surgimiento de la felicidad pública como una categoría revolucionario-republicana, una base fundamental para avanzar a la segunda parte del trabajo, que establecerá propiamente tal el marco interpretativo de la felicidad pública.

Finalmente, quisiera señalar ciertas algunas pautas formales adicionales a considerar durante la lectura de este trabajo, tanto para la bibliografía primaria, es decir, las obras de Arendt, como la secundaria. En primer lugar, aquellos trabajos que no cuenten con traducciones al castellano serán incluidos como traducciones propias. Segundo, en aquellos casos que se considere pertinente, se incluirá primero, ente corchetes, la fecha original del texto, y luego la fecha de la edición utilizada en esta investigación. Finalmente, debido a problemas fundamentales con ciertas traducciones de los trabajos de Arendt (tanto por errores en la traducción como por falta de sistematicidad en la traducción de ciertos términos), nos tomaremos la libertad de ajustar aquellos términos que puedan llevar a confusión. Estos ajustes serán consignados con “Cita mod.” (cita modificada).

¹⁰ Nos referimos específicamente a los fragmentos incluidos en su compendio póstumo *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn (2018a), y que han sido publicados como dos textos diferentes. El primero lleva por título *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (3-42), y el segundo *The great tradition* (43-68).

I

ESTAR EN CASA EN EL MUNDO

Si usted me pregunta dónde me sitúo, no estoy en ninguna parte. Realmente no me sitúo en la corriente mayoritaria actual del pensamiento político ni en cualquier otra. Y no porque quiera ser muy original; ocurre que en cierto modo no encajo.
(Arendt [1972] 1995, 169)

1. Una pensadora fuera de los márgenes

1.1951 fue el año en que Hannah Arendt (1906-1975), hasta entonces una más de entre los muchos intelectuales que huyendo del nazismo alemán se habían establecido en Estados Unidos, adquirió por primera vez notoriedad pública. *Los orígenes del totalitarismo*, el primer libro que hasta entonces publicaba, fue el encargado de eso. A dicha obra le siguieron, con los años, otras igualmente importantes, tales como *La condición Humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961), *Eichmann en Jerusalén* (1963), *Sobre la revolución* (1963), *Sobre la violencia* (1970) y *Crisis de la república* (1972). Ahora bien, como ya advertía hace más de 30 años Margaret Canovan en *Hannah Arendt: Una reinterpretación de su pensamiento político* ([1992] 1995), si bien sus obras publicadas en vida son de por sí voluminosas, representan “sólo una parte del depósito creado por su interminable proceso de reflexión y escritura” (3). Una parte fundamental e ineludible del pensamiento de Arendt, añadía Canovan, se encuentra en ensayos, artículos, manuscritos de proyectos inconclusos, conferencias, entrevistas e intercambios epistolares.

Con su observación, Canovan se anticipaba en un importante sentido a su tiempo, pues anunciaba algo que en la actualidad es un hecho: “hoy”, tomando las palabras de Kohn, “virtualmente todo lo que escribió es de interés” (2005, xiii). Hoy, efectivamente, contamos no sólo con sus publicaciones en vida, sino que gran parte de aquellas otras valiosas elaboraciones de su pensamiento, que por unas u otras razones habían quedado fragmentadas, se encuentran hoy unificadas y disponibles como obras póstumas. Con un estilo “apasionado, independiente, poético” (Kohn 2005, xiii), al igual que “ecléctico”, con “elementos de paradoja y perplejidad”, la obra de Arendt ha sido para algunos una “fuente de profundos *insights*, mientras que, para otros, simplemente desconcertante” (Buckler 2011, 1-2). Y pese a que los juicios sobre su obra se caractericen por su “variedad e incompatibilidad” (Kohn 2005, xiii), ello no ha evitado que ocupe “un lugar preeminente entre los teóricos de su generación” (Young-Bruehl [1982] 1993,

7-8), ni tampoco ha mermado el creciente interés por ella, que hoy la sitúan entre los pensadores “más fecundos”, “atractivos”, “originales e influyentes” del último tiempo¹¹.

2. Pero a la vez que determinante para el pensamiento político contemporáneo, tanto en lo que respecta a su persona como su obra, Arendt está llena de contrastes, y ha permanecido en muchos sentidos como una “figura elusiva” (Villa 2000, 1). “Siempre una pensadora polémica e independiente que se mantuvo alejada de las escuelas académicas”, la describía Young-Bruehl al inicio de su reconocida biografía intelectual (1993, 8). Walter Laqueur, con quien tuvo un vínculo sumamente complejo, la describió como “una mujer polifacética”, “filósofa”, “historiadora”, “socióloga” y “periodista” (1998, 483). Estas descripciones no son más que el reflejo del estatus que, a la larga, ha ocupado Arendt, pues, siguiendo las palabras de Canovan, ha sido “una de las grandes outsiders del pensamiento político del siglo XX” (1995, 1).

Los orígenes del totalitarismo, que en un primer momento cautivó a la crítica y fue descrita como “una obra maestra” y su figura “comparable con Marx” (Young-Bruehl 1993, 7), fue progresivamente cuestionada por la poca rigurosidad metodológica y un supuesto excesivo sentimentalismo¹². *La condición humana*, a la vez que reconocida como un valioso insumo para reflexionar sobre la crisis de la modernidad, sorprendió y fue cuestionada por sus abundantes referencias al mundo clásico¹³. *Sobre la revolución*, reconocida en 1963 por el historiador Hans Kohn como una obra que mostraba que “la lucha mundial no gira en torno a los sistemas económicos, sino en torno a la libertad y el autoritarismo” (Young-Bruehl 1993, 511), fue resistida por muchos críticos, para quienes no “estaba basada en análisis históricos o políticos convincentes”, de modo que “muchos aspectos del libro fueron objeto de crítica” (511-512).¹⁴

Ahora bien, las polémicas en torno a su obra no responden exclusivamente a cuestiones de orden metodológicas; en buena medida, se derivan a su vez de cómo su compleja y, por ende, controvertida personalidad se reflejaba en sus escritos. Su libro *Eichman en Jerusalén*, que presentaba un análisis sobre el juicio al exfuncionario nazi Adolf Eichman, fue, por lejos, su obra

¹¹ Estas últimas citas, en orden, corresponden a Young-Bruehl (1993), Kohn (2005) y Villa (2000).

¹² Esta última crítica corresponde al comentario de Voegelin (1953). Una reconstrucción de la recepción de *Los orígenes del totalitarismo* se encuentra en Young-Bruehl (1993) y Forti (2001).

¹³ Como Canovan (1995) lo nota, algunos interpretaron su paso desde *Los orígenes del totalitarismo* a *La condición humana* como una cierta forma de “entregarse a la idealización de la polis griega” (63).

¹⁴ Young-Bruehl (1993) destaca en especial la crítica del reconocido historiador Eric Hobsbawm, que consideró “irritante” su “cierta falta de interés por los hechos en sí (...) una preferencia por la construcción metafísica o el sentimiento poético en detrimento de la realidad” (511-512).

más controvertida y por la cual recibió descarnadas e incluso discriminatorias acusaciones. A juicio de Walter Laqueur, uno de sus críticos, el fondo de los cuestionamientos y ataques, como afirmaría en 1965 —y que luego repetiría en 1979—, se basaban “principalmente no por lo que dijo, sino por cómo lo dijo” (Young-Bruehl 1993, 593).¹⁵ Esta última apreciación, hemos de reconocer, no quedó circunscrita al pasado; en *Hannah Arendt and Political Theory*, Steve Buckler (2011) ha actualizado esta idea, aunque por cierto desde una visión distinta a la de Laqueur, señalando que la obra de Arendt ha “dividió a la opinión crítica y ha seguido haciéndolo desde su muerte (...) No se trata sólo de lo que Arendt dijo, sino también de cómo lo dijo” (1).

Como Arendt se describía con oportunidad de su reconocida entrevista con Günther Gaus, “no soy particularmente amistosa, ni tampoco muy educada, digo lo que pienso” ([1964] 2005, 31). Unos años más adelante, en el contexto de un intercambio epistolar, se lamentaba ante un colega por “ser tan difícil”, a lo cual añadía con franqueza “pero me temo que la verdad es que lo soy”.¹⁶ Arendt fue crítica y levantó posiciones polémicas sobre muchos asuntos a lo largo de su vida. Además de ser catalogada como “antisionista, anti-Israel” (Young-Bruehl 1993, 429) por su libro sobre Eichman, fue acusada de “aceptar la normalidad e incluso la necesidad de la supremacía masculina” (O’Brien 1983, 99-100), esto último a raíz de sus críticas por el, a su juicio, giro ideológico que había tomado el movimiento de las mujeres (Hill 2021, 60).¹⁷

No se trata, por cierto, de que ella disfrutase o buscase las controversias, ni tampoco que fuese inmune a los ataques en su contra. Por el contrario, la polémica por el caso Eichman, por ejemplo, fue un asunto que le afectó significativamente¹⁸. Se trata, más bien, de comprender que ella “nunca fue alguien que rehuyera la controversia” (Hill 2021, 134-135), y fiel a sus convicciones, las enfrentaba con hidalguía. Al ser consultada si estaba preparada para soportar las críticas en torno a las polémicas del caso Eichmann, respondía con seguridad: “con gusto” (Arendt [1964] 2005, 33), y agregaba más adelante que incluso si hubiese podido prever la

¹⁵ La publicación de su libro sobre Eichman desató inmediata indignación de parte importante de la comunidad intelectual judía. El ejemplo más claro es Jacob Robinson, quien desarrolló a lo menos tres manuscritos de un libro que tenía como importante propósito criticar y desautorizar lo publicado por Arendt. Para una reconstrucción de dicha polémica y las profundas implicaciones que tuvieron en Arendt, véase Young-Bruehl (1993, 453-456).

¹⁶ Esto último lo afirmaba en una respuesta de 1967 a la proposición de un colega por establecer un diálogo académico con el ya referido Laqueur.

¹⁷ Una excelente reconstrucción del conflicto feminista de Arendt puede encontrarse en Allen (1999).

¹⁸ Young-Bruehl (1993) plantea que la enorme exposición y los amplios ataques recibidos “hizo su trabajo difícil. Estaba distraída”, y “lo que la desalentó más profundamente fue el bajo nivel de la controversia, su ausencia casi total de contenido intelectual” (468).

repercusión del libro no habría optado por escribirlo de manera diferente: “mi alternativa”, sinceraba, “habría sido escribir o no escribir” (36).

Y así como no rehuía de las controversias, tampoco fue alguien que, como lo constata Hill (2021), “se plegara a las demandas ideológicas”. En 1953, y en pleno “apogeo del ferviente movimiento anticomunista” del *macartismo*, tuvo el “coraje” de publicar un artículo titulado *Los excomunistas* (134-135). Años más adelante, en 1971, publicó *La mentira en la política: Reflexiones sobre los Pentagon Papers*, donde, como lo resume Young-Bruehl, “habló con talante retador, sin intimidarse, sin pensar a quién placería y a quién disgustaría. Sus críticas se dirigieron a la derecha y la izquierda, apuntando las formas de irreflexión que cruzan todos los lindes políticos” (1993, 563-564). Esta forma de ser tuvo, por cierto, sus costos y sus réditos. Si en 1956, en la fase final del *macartismo*, el FBI le abrió un archivo tras ser denunciada por un padre que consideraba que sus enseñanzas e influencias en los estudiantes la hacían “peligrosa para los intereses” de Estados Unidos (Hill 2021, 134), en 1975, y como gesto de reconocimiento a su pensamiento, el en ese entonces senador Demócrata Joe Biden, en una carta, le mencionó estar “muy interesado en recibir una copia” de un artículo suyo publicado en el *New York Times*.¹⁹

3. Arendt se había formado como filósofa —se especializó en estudios clásicos y sus estudios doctorales se centraron en el pensamiento de San Agustín—, pero por profundas y complejas razones renunció a dicha disciplina. Así lo declaraba en su entrevista con Gaus: “yo no pertenezco al círculo de los filósofos (...) no me siento en modo alguno una filósofa”. Si bien reconocía que no podía “impedir” que otros la llamaran o consideraran como tal, recalca que “mi opinión es que yo no soy filósofa. En mi opinión, me despedí definitivamente de la filosofía”. A su juicio, había transitado desde el campo filosófico a la “profesión, si puede hablarse de algo así, [de] la teoría política” (Arendt [1964] 2005, 17).²⁰

Su autodenominación como teórica política, sin embargo, no ha evitado la complejidad que significa definir con certeza su figura como pensadora. A fines de 1972 fue invitada como asistente a un congreso dedicado a su pensamiento que llevaba por nombre *La obra de Hannah Arendt*, al cual accedió a asistir en la medida que fuera considerada como participante. Sus

¹⁹ Posiblemente en respuesta a su ensayo *Home to Roost* (Arendt [1975] 2007b).

²⁰ No ha sido sencillo determinar cómo referirnos acá a Arendt y su obra. Aunque hemos optado por respetar su deseo de no ser llamada filósofa, compartimos con López (2021) y Vallespín (2006) que su pensamiento es profundamente filosófico.

intercambios e intervenciones en dicha jornada, los cuales ofrecen una valiosa fuente para iluminar diversos rasgos de pensamiento, fueron transcritas y publicadas —aunque no en orden— por Melvyn A. Hill (1979) bajo el título *Arendt sobre Arendt*.²¹ En dicha ocasión, le preguntaban en un determinado momento: “¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?”, a lo cual respondía: “No lo sé. Realmente no lo sé y no lo he sabido nunca (...) la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas (...) Y debo añadir que no me preocupa lo más mínimo” (Arendt [1972] 1995, 167).

Arendt rechazó constantemente ser categorizada. Así como en 1959 amenazaba con rechazar la oferta laboral de la U. de Princeton porque se había recalcado más el hecho de ser la “primera mujer” con el cargo de profesor titular que por su obra (Hill 2021, 135; Young-Bruehl 1993, 350), unos años más adelante respondía de manera franca que “no pertenezco a ningún grupo” (Arendt [1972] 1995, 167)²². Como lo resalta Hill (2021), no estaba interesada “en ser la «mujer de excepción»”, ni “la «judía de excepción»”, le interesaba “ser reconocida por su pensamiento (...) y se mantuvo firme en esta línea a lo largo de su carrera” (134-135). Pero un tipo de pensamiento peculiar y por sobre todo difícil de catalogar. “Si usted me pregunta dónde me sitúo”, sinceraba, “no estoy en ninguna parte. Realmente no me sitúo en la corriente mayoritaria actual del pensamiento político ni en cualquier otra. Y no porque quiera ser muy original; ocurre que en cierto modo no encajo” (Arendt [1972] 1995, 169). Como reiterará un año más adelante, en la que sería su última entrevista, “realmente no tengo un credo político en este sentido. No tengo una filosofía política que pueda resumirse con un *ismo*” ([1973] 2018a, 497).

Esta rebeldía fue transmitida fuertemente a sus escritos. En palabras de Villa (2000), sus obras “no están construidas sobre un único argumento, diligentemente desplegado, o sobre una narración lineal. Más bien se basan en una serie de sorprendentes distinciones conceptuales (...) que Arendt elabora y teje en complejos hilos temáticos” (i). Se defendía ante una de las críticas

²¹ Actividad en la cual participaron destacados intelectuales, entre ellos Hans Jonas, Richard Bernstein, Mary McCarthy, C.B. Macpherson y Albrecht Wellmer. Para más detalles sobre dicho evento, véase Arendt ([1972] 1995, 139).

²² Precisaba que el único grupo al que perteneció durante un tiempo fue el sionismo entre 1933 y 1943, y se debió al nazismo. Lo explica de la siguiente forma: “la única posibilidad de defenderse era hacerlo *como judío* y no como ser humano (...) si se nos ataca como judíos, hay que defenderse como judíos” ([1972] 1995, 167). Estas palabras evidencian que, pese a su constante desmarque ante categorizaciones identitarias, no renegaba de su condición de judía, ni tampoco de su condición de mujer. Para una mayor elaboración de este asunto recomendamos, nuevamente, recurrir a Allen (1999).

esgrimidas contra su obra *Los orígenes del totalitarismo* indicando que “una de las dificultades del libro es que no pertenece a ninguna escuela y que apenas hace uso del instrumental oficialmente reconocido u oficialmente controvertido” (Arendt [1953] 2005, 483-484). Sin ir más lejos, *La Condición Humana*, considerada por muchos su obra más importante, no puede catalogarse sin más como una obra exclusivamente del pensamiento político tradicional, pues “buena parte del libro no parece tratar de política en absoluto”.²³

Pese a las diversas complejidades que a lo largo de los años ha despertado la figura de Arendt tanto respecto de su figura como de su obra, es un hecho que con el tiempo muchos se han ido reconciliando con su pensamiento.²⁴ Tanto así que, como enunciamos al inicio, hoy su figura se erige como una de las más relevantes para el pensamiento político contemporáneo. La bibliografía secundaria dedicada a su obra es fértil en la gran mayoría de las problemáticas que ella desarrolla y sobre las cuales ofrece una valiosa fuente de reflexión. Incluso, como lo constata Hill (2021), esto se ha acrecentado en los últimos años, puesto que “muchas personas han recurrido a la obra de Hannah Arendt para tratar de comprender las crisis políticas a las que nos enfrentamos hoy” (12).

Si bien este es, por cierto, un buen punto de partida para quienes compartimos la convicción de ver en la obra de Arendt una fuente valiosa para la disciplina del pensamiento político, importantes preguntas en torno a su figura y pensamiento siguen presentes. Siguiendo las palabras que Kohn (2005) enunciaba tiempo atrás, consideramos que todavía “es difícil decir *qué era*” Arendt (x). Ella no nos propone una teoría en “sentido tradicional de un programa político directo que podamos aplicar a nuestra situación histórica actual o una guía sobre las leyes universales de la naturaleza humana” (Muldoon 2012, 416), ni tampoco una teoría “sistemática” al modo que encontramos en otros filósofos (Villa 2000). Es más, como lo ha planteado Canovan (1995), consideramos que “la excepcional originalidad de sus ideas son en sí mismas fuente constante de comprensiones erradas” (3).

¿Qué era Arendt? ¿Cómo aproximarnos a su pensamiento? ¿Qué nos proponía? ¿Existe continuidad y coherencia en su obra? ¿En qué sentido —como hemos indicado en la

²³ Cita corresponde a las palabras de Canovan en la *Introducción* a la edición en inglés de *La condición humana* (2018b, ix). Otro ejemplo más concreto y cercano de la dificultad que ha implicado catalogar el pensamiento de Arendt puede verse en que, por ejemplo, la edición de la presente traducción de *Sobre la revolución* categoriza dicha obra como “ciencias sociales”.

²⁴ Este recorrido es reconstruido por Young-Bruehl (1993), Canovan (1995), Forti (2002) y Hill (2021). A su vez, un buen ejemplo de esta reconciliación puede encontrarse en el artículo de Laqueur, *The Arendt Cult*, de 1998.

introducción— podemos pensar en un *proyecto* Arendtiano? O más profundamente, siguiendo la pregunta que Hill (2021) ha formulado en la actualidad, “¿se ha comprendido a Hannah Arendt?” (12).

2. La necesidad de comprender

1. El primero de mayo de 1964, en el contexto de su incorporación al Instituto Nacional de Artes y Letras de Estados Unidos, Arendt sinceraba ante la audiencia que no era una escritora “de nacimiento”, es decir, que no era de “esas personas que desde el principio de su vida, desde su juventud, sabían que eso era lo que querían hacer”. Por el contrario, afirmaba que se volvió escritora por “accidente”, por el accidente de los “extraordinarios acontecimientos de este siglo” ([1964] 1965, 450-451).²⁵ El accidente que la llevó a convertirse en escritora, aunque con importantes matices, es el mismo que con los años motivó su despedida “definitivamente de la filosofía”, a renegar del “círculo de los filósofos” y dirigirse a “la teoría política” ([1964] 2005, 17). Nos referimos acá al surgimiento de los regímenes totalitarios, particularmente al nazismo alemán.

La experiencia totalitaria fue el accidente, y fue tan determinante para ella que, como lo constata Vallespín, su pensamiento “no puede entenderse fuera del contexto social y político en el que discurre su intensa experiencia biográfica” (2006, 111).²⁶ Sin embargo, para entender el tipo peculiar de escritora y pensadora que fue Arendt, para entender qué la hacía tan única, tan elusiva, debemos dirigir nuestra atención a un elemento en cierto sentido más profundo o esencial respecto de su persona, algo que, como reconocería en su ya referida entrevista con Gaus, la “acompañó desde muy pronto” ([1964] 2005, 25) en su vida y que no dejó de constituir su interés hasta el final de su vida. En un primer momento de su vida, sinceraba en esta última entrevista, “la filosofía era segura, desde mis catorce años”, era eso o “tirarme a un río”. ¿La razón? “La necesidad de comprender (...) el tener que comprender” (25). Y habiendo transcurrido más de 40 años desde esa “necesidad” de adolescencia, e incluso ya habiéndose

²⁵ Jerome Kohn, editor y compilador del libro póstumo de Arendt titulado *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, cita en su *Introducción* estas palabras de Arendt. El investigador, sin embargo, no indica la fuente de la cual las recupera ni tampoco mayor contextualización sobre ellas (este es otro de los ejemplos del precario trabajo crítico que encontramos como parte de las publicaciones póstumas de Arendt). Luego de una larga búsqueda, y gracias a la amabilidad de Hanna Graybill del área de archivística del National Institute of Arts And Letters, hemos logrado dar con la fuente y contexto completo de esas palabras, que fueron proferidas el 1 de abril y no el 20 de mayo, como dice Kohn. Puede encontrarse la transcripción completa de las palabras de Arendt en: American Academy of Arts and Letters. (1965). *Proceedings of the American Academy of Arts and Letters and the National Institute of Arts and Letters* (Second Series). Spiral Press.

²⁶ Como resalta Vallespín (2006), este es un rasgo compartido “con los representantes de toda una generación de autores” (111).

despedido de la filosofía y embarcado en la teoría política, seguía insistiendo en esa misma necesidad, en que “lo esencial es comprender, yo tengo que comprender” (19).

La búsqueda de la comprensión constituye el motor o fundamento al cual Arendt aludirá constantemente para hablar del modo en que ella concebía el pensamiento y su trabajo. Lo reiterará ocho años más adelante en la ya referida actividad de 1972: “admitiré algo: básicamente, estoy interesada en comprender” (1995, 140). ¿Y la escritura? Esa actividad a la que llegó por accidente, pero a la que dedicó gran parte de su vida, era precisamente “parte del proceso de comprensión” ([1964] 2005, 19). La relevancia de este asunto, siguiendo las palabras de Kohn, es que, en última instancia, “la luz que arroja su comprensión del mundo es la única forma de vislumbrar quién era Hannah Arendt” (2005, x-xi). Para acercarnos a su pensamiento, para entender la motivación subyacente a su compleja obra, y para hablar de un “proyecto”, como ya hemos adelantado en la introducción, debemos primero circunscribirla a esa necesidad por comprender, debemos ver en sus escritos ese esfuerzo por comprender. Como le decía en una carta de 1967 a Roger Errera: “por supuesto, siempre es agradable que te elogien. Pero no se trata de eso, sino de que te comprendan” (Hill 2021, 12).

2. Ahora bien, ¿qué concibe Arendt por comprensión y por qué constituía un asunto tan determinante para ella? En su temprano y destacado ensayo *Comprensión y política* (1953), ella diferencia la comprensión tanto “del tener información correcta” como del “conocimiento científico”. Argumenta que la comprensión “nunca produce resultados inequívocos”, y también como una “actividad sin fin, en constante cambio y variación” (2005, 371). Si bien hemos de reconocer que una exposición acabada de la idea arendtiana de la comprensión, que ella misma autora reconocía como “un proceso complicado” (371), excede a los objetivos y alcances de esta investigación, esbozaremos dos aspectos esenciales de este concepto para nuestra discusión. Por un lado, abordaremos la profunda significación que Arendt le atribuía a la comprensión en tanto cualidad fundamental de la propia existencia humana, y, junto con eso, cómo es que ella buscaba plasmar esta percepción en su propio trabajo.

Si volvemos nuestra atención sobre el ensayo recién referido, podemos notar que Arendt afirma que la comprensión “es el modo específicamente humano de estar vivo” ([1953] 2005, 372), pues sólo de esa manera “aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo” (371). Cada ser humano en tanto “persona individual

necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño”. La comprensión es una actividad que nos acompaña a lo largo de toda nuestra existencia, pues “comienza con el nacimiento y acaba con la muerte” (372).

Ahora bien, dado que a su juicio el “acontecimiento central de nuestro mundo” lo constituye el totalitarismo, se hace necesario comprenderlo para “reconciliarnos con un mundo en que tales cosas son posibles”. Comprender nuestro mundo, y por ende en su caso un mundo en que el totalitarismo es una realidad, dirá, no implica “indultar nada” ([1953] 2005, 372), ni tampoco “demorar” el combate contra los gobiernos totalitarios (373). Por el contrario, como ya anunciaba anteriormente en el *Prólogo* a su primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, comprender “significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso—. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere” ([1950] 2004, 5). Pero la tarea de comprender, reconciliarnos y, por ende, hacerle frente a este mundo en que los totalitarismos son una realidad no es un asunto sencillo, y lo planteaba en los siguientes términos: “¿la tarea de comprender no se ha vuelto desesperada si es verdad que nos confrontamos con algo que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio?” ([1953] 2005, 379). Los totalitarismos, a su juicio, nos ponen de frente con el hecho irreversible de que hemos perdido nuestras fuentes o herramientas de comprensión.

Como veremos con mayor detención un poco más adelante, si bien inicialmente ella atribuía exclusivamente a los totalitarismos esta destrucción de las categorías de pensamiento, prontamente se dará cuenta de que la profundidad de este problema excede a dichos fenómenos. Se tratará, ampliamente hablando, de la “paradoja de la situación contemporánea”, a saber, que “hemos perdido nuestras herramientas de comprensión. Nuestra búsqueda de sentido está al mismo tiempo urgida y frustrada por nuestra incapacidad de engendrar sentido” ([1953] 2005, 380). Los fenómenos totalitarios, de hecho, “son sólo los ejemplos más espectaculares del colapso de nuestra sabiduría común heredada” (381), y “lo temible del surgimiento del totalitarismo no radica en que sea algo nuevo, sino en que ha sacado a la luz la ruina de nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio” (386). Reiterará unos años más adelante que estaba “perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría dado si la

gente siguiera creyendo en Dios o, mejor, en el infierno; es decir, si todavía existieran absolutos [ultimates]. No hay absolutos” ([1972] 1995, 149). De esta manera, ya no sólo se vuelve imperativo comprender algo nuevo, sino que eso nuevo nos ha puesto en evidencia nuestra ruina, lo que más adelante llamará como el “quiebre” irreparable del hilo de la tradición.

Por pesimista que estas observaciones puedan parecer, Arendt constantemente —y más aún con el paso de los años— se esfuerza por ofrecer una esperanza. A la vez que busca hacernos conscientes de la ruina de nuestras categorías de pensamiento, deslizará un optimismo hacia la cualidad iniciadora (beginner) de los seres humanos, puesto que cada sujeto es siempre, por el hecho mismo de ser persona, fuente de nuevos comienzos. “El hombre”, plantea, “no sólo tiene capacidad de comenzar, sino que él mismo es este comienzo” ([1953] 2005, 390-391).²⁷ De este modo, concluye, “nuestro empeño por comprender una cosa que ha arruinado nuestras categorías de pensamiento y nuestros patrones de juicio aparece menos temible” si consideramos que “un ser cuya esencia es comenzar puede albergar en sí suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y como para juzgar sin ese repertorio de reglas consuetudinarias que es la moralidad” (391).²⁸

3. Ahora bien, incluso contando con esa cualidad inherente de iniciadores, cabe preguntarse: ¿cómo emprender esa tarea reconciliadora de la comprensión? En una de sus primeras intervenciones de la ya referida actividad de 1972, y luego de sincerar que si bien podía “vivir perfectamente sin hacer nada” mas no “sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre”, recurre a la figura de Hegel como ejemplo para explicar lo que está tratando de plantear con respecto a la comprensión. Para este último, nos dice, “la reconciliación desempeña el papel central: reconciliación del hombre como ser pensante y razonable”, y eso mismo, agrega, sería lo que “ocurre en el mundo (...) no conozco otra reconciliación que el pensamiento” (1995, 140).

²⁷ Reconoce en dicho ensayo que la idea del hombre como comienzo es algo que toma de San Agustín, de quien plantea “con razón se le puede llamar el padre de toda la filosofía occidental de la Historia” ([1953] 2005, 390-391). La filosofía de Agustín constituye una influencia medular del pensamiento de Arendt, el cual, siguiendo las palabras de Hill (2021), “siguió siendo un interlocutor durante toda su vida”. De él tomará “el lenguaje de los nuevos comienzos, el amor al prójimo y el amor al mundo”, y lo encontraremos desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta su última e inconclusa *La vida del espíritu* (47). Volveremos sobre esta figura a lo largo del trabajo.

²⁸ La profundidad de esta problemática es algo a lo que Arendt dedica muchísima reflexión y que se vio acentuada en una fuerte medida por toda la polémica en torno a su libro sobre Eichman. Para profundizar sobre este asunto, véase Young-Bruehl (1993), Canovan (1995) y Hill (2021). Una parte importante de las reflexiones de Arendt en torno a este asunto pueden encontrarse en el compendio de sus ensayos y conferencias a cargo de Jerome Kohn y publicado bajo el título *Responsabilidad y juicio* (2007b). En específico, véase *Responsabilidad personal bajo una dictadura* ([1964] 2007b, 55-65) y *El pensar y las reflexiones morales* ([1971] 2007b, 161-184).

Dicho proceso de la comprensión, por tanto, no se agota en el pensamiento filosófico o teórico, sino que lo excede y es una forma de estar en el mundo para los seres pensantes y razonables.

La reconciliación por medio del pensamiento, sin embargo, no es asunto sencillo. Como hemos venido mostrando, Arendt es enfática en denunciar la ruptura de nuestras formas de comprensión, y las implicancias de esto para el pensamiento son fundamentales, y lo representa a través de su hoy reconocida metáfora del “pensar sin barandilla” (thinking without a banister). Las barandillas, nos dice, constituyen las “firmes líneas de guía” ([1972] 1995, 169) de las personas, pues “mientras usted sube y baja las escaleras siempre se apoya en la barandilla para no caer”. La realidad es, sin embargo, que “hemos perdido esta barandilla”, es decir, que hemos perdido irremediamente esas líneas de guía. Y esto, sincera, “es la forma en que me lo digo a mí misma. E incluso es lo que trato de hacer” (170).

Hasta este punto hemos resaltado el hecho de que para Arendt las personas son en sí mismas fuente de nuevos comienzos, es decir, que cuentan con suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas. A su vez, que el pensamiento es la fuente por medio de la cual logramos la reconciliación de la comprensión; e incluso que hoy hemos perdido las barandillas que anteriormente nos permitían llevar adelante la subida y bajada del pensamiento. ¿Qué alternativa o dirección nos queda para salir de este conflicto? “El objeto de nuestro pensar”, nos dice enfáticamente en su actividad de 1972, es “¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías” ([1972] 1995, 145). La experiencia es justamente una de las fuentes fundamentales e ineludibles para la concepción arendtiana del pensar y de la comprensión. Esta convicción, la cual reiterará en diversas oportunidades a lo largo de su vida, es justamente con la cual iniciamos la introducción de este trabajo. Como podremos recordar, Arendt planteaba que “por muy abstractas que parezcan nuestras teorías o por muy coherentes que parezcan nuestros argumentos, detrás de ellos hay incidentes e historias que, al menos para nosotros, contienen en pocas palabras todo el significado de lo que tenemos que decir”. El pensamiento, recordemos, “surge de la actualidad de los incidentes”, y por tanto “los incidentes de la experiencia viva deben seguir siendo los puntos de referencia por los que se orienta si no quiere perderse en las alturas a las que se eleva el pensamiento, o en las profundidades a las que debe descender”. Se trata, en última instancia,

de que la “curva” propia de la actividad de pensamiento “debe permanecer ligada a los incidentes como el círculo permanece ligado a su foco” ([1960] 2018a, 201-202).²⁹

El necesario vínculo entre el pensamiento y la experiencia no es exclusivo de la actividad académica, sino que responde a una cualidad del pensamiento que opera en toda persona. “La propia razón”, indica, “la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse”, es decir, que “*todo* ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto, ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive”. Es una cuestión tan básica como que “cualquiera que cuente una historia de lo que le ocurrió hace media hora en la calle (...) ha tenido que dar forma a este relato. Y el configurar el relato es una forma de pensamiento” ([1972] 1995, 139-140). De este modo, frente a lo muchas veces complejo y escurridizo del pensamiento arendtiano, esta explícita adscripción a la experiencia es uno de sus rasgos metodológicos que más claramente se dejan ver. “Soy una especie de fenomenóloga”, le decía en una ocasión a un estudiante, a lo que rápidamente advertía “pero, ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl” (Young-Bruehl, 1993, 514). Esa “especie de fenomenóloga”, pero, fiel a su estilo, fuera del canon tradicional, constituye su “compromiso explícito”, es decir, el esfuerzo “fenomenológico de intentar ser fiel a la experiencia” (Canovan 1995, 3).³⁰

Su constante esfuerzo por ser fiel y aplicar este compromiso fenomenológico es un trabajo complejo en diversos aspectos. Por una parte, da lugar a que existan una gran variedad de “trenes de pensamiento”, como ella misma los denominó, los cuales por varios momentos son difíciles de seguir para sus lectores.³¹ Por otro lado, y como veremos con más detención en lo que sigue, su aproximación a las fuentes por medio de las cuales nutre su comprensión también tiene como premisa el vínculo con la experiencia. Ya sea en su característico esfuerzo por reconstruir la experiencia histórica y recuperar de ellas ciertas categorías valiosas para el pensamiento, al igual que en su compleja selección de ciertos conceptos, Arendt intenta hacerlo

²⁹ Una idea muy similar aparecerá en el *Prólogo* de *Entre el pasado y el futuro* ([1961] 1996, 20).

³⁰ Como la propia Canovan lo plantea en la *Introducción* en inglés a *La condición humana*, dicha obra nos pone frente a un texto que no ofrece un pensamiento político bajo un estilo tradicional, sino que “el principio organizativo más obvio del libro reside en su análisis fenomenológico” (2018b, ix).

³¹ En palabras de Bernstein (2007), los trenes de pensamiento de Arendt, “basados en las experiencias propias, dinamizan el pensamiento y lo dotan de una especificidad concreta. Se entrecruzan, se entrelazan, se refuerzan mutuamente y, a veces, entran en conflicto. Para seguir estos diferentes trenes de pensamiento hay que distinguirlos con cierta delicadeza y ver cómo se interrelacionan” (206-207). Véase también López (2021, 9-10).

por medio de aquellos pensadores —o, como los describiré, observadores o escritores políticos— que, de una u otra forma, pensaban y escribían desde el vínculo con la experiencia.³²

El empeño de Arendt por recordarnos la importancia de mantener nuestro pensamiento vinculado a la experiencia permanecerá como un pilar central hasta el fin de su vida. Esto, consideramos, se refleja en un ensayo que publicó unos meses antes de su fallecimiento, al cual tituló *Home to roost (A casa a dormir)*. Concluía este último con la siguiente interpelación e invitación: “Señoras y señores, mientras resurgimos lentamente de entre los escombros de los acontecimientos de estos últimos años, no olvidemos esos años de aberración (...) Cuando los hechos se van a casa a dormir, tratemos al menos de darles la bienvenida. Intentemos no escapar rumbo a ciertas utopías: imágenes, teorías o meras locuras” ([1975] 2007b, 251).

3. Como hemos reconstruido hasta acá, el punto de partida de Arendt consistió en su necesidad por comprender y reconciliarse con un mundo en que los totalitarismos eran posibles. A su vez, y dado que hemos perdido las categorías o barandillas con las cuales guiamos nuestro pensamiento, dicha reconciliación debe desarrollarse necesariamente a través del vínculo entre pensamiento y experiencia. Y por último, adelantamos brevemente que su acceso al pensamiento se mueve por una compleja selección de pensadores políticos e hitos históricos que concuerden con este vínculo hacia la experiencia. A la luz de estas indicaciones, consideramos, hemos podido establecer un primer acercamiento a sus criterios metodológicos a través de los cuales aclarar y desmarcarnos de la “genuina perplejidad con la que se encuentra cualquier lector imparcial que intente formarse un juicio sobre Arendt en términos de disciplinas académicas tradicionales o de categorías políticas tradicionales” (Kohn 2005, x), comprender la inadecuación de muchas críticas sobre la “exactitud de sus distinciones y juicios” (Kohn, 2005, xiii) y avanzar a una comprensión apropiada de su obra. Nos permite entender el porqué de, en palabras de Forti (2001), el “peculiar modo arendtiano” que “ha provocado no pocas perplejidades, sobre todo cuando se considera desde los cánones tradicionales del rigor metodológico” (18).³³ Nos permite hacernos conscientes de que de su obra no cabe esperar encontrar un sistema ni tampoco un tipo de pensamiento previsto de manera tradicional.

³² Sobre el rol de los escritores políticos y su diferencia con los filósofos políticos para Arendt, véase Sirczuk (2018).

³³ Para un análisis más extendido sobre estos rasgos metodológicos de Arendt, véase Buckler, S. (2011). Un análisis que intenta reconstruir la importancia del recorrido histórico de Arendt que la llevó a estas convicciones metodológicas, y en el cual nos hemos apoyado especialmente acá, se encuentra en la ya referida Canovan (1995).

A esta primera aproximación resta por incorporar o profundizar sobre uno de los elementos fundamentales que hemos venido resaltando, a saber, cómo o por qué Arendt llegó a la convicción de que la ruptura de nuestras categorías de comprensión excedía con mucho a los totalitarismos, y también por qué, en la medida que se convencía de ello, se volvió imperativo abrazar sus particulares criterios metodológicos. Además, es pertinente explicar cómo este esfuerzo metodológico se acopló a su esfuerzo vital o existencial de la comprensión. El modo en que nos aproximaremos a estos asuntos es precisamente el punto en común que, como hemos indicado en la introducción, nos permitirá avanzar a una integración sobre el sentido de unidad y coherencia de la obra y pensamiento de Arendt. Nos referimos acá a su incursión sobre la tradición del pensamiento político occidental a raíz de sus tempranos trabajos sobre Marx.

3. Pensar la tradición

1. Inmediatamente después de haber finalizado su primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt se embarcó en la tarea de investigar las corrientes subterráneas por medio de las que el marxismo llegó a constituir un totalitarismo. Como Canovan (1995) lo remarca, ya antes de terminar dicha obra se le había hecho evidente que “los antecedentes del estalinismo y del nazismo no eran simétricos”, y por tanto “su nuevo proyecto requeriría un nuevo enfoque”. La razón de esto es que “a diferencia del antisemitismo que había actuado como «amalgamador» en el totalitarismo nazi, el marxismo era incuestionablemente un producto de la corriente principal de la tradición occidental de pensamiento político. Por consiguiente, si realmente había elementos totalitarios en él, esto debía tener implicaciones más amplias” (64). El proyecto, financiado por la Fundación Guggenheim, se llamó *Elementos totalitarios del marxismo*, del que tenía presupuestado publicar un libro.

“Tras más de un año de intenso trabajo”, indicaba en su solicitud de renovación para la beca en enero de 1953, se le había hecho evidente “la insuficiencia de la formulación original” (box 22, 012643³⁴). Como Canovan (1995) lo recalca, la investigación de Arendt “se profundizó y se convirtió en una investigación con muchas capas” (67), y que, sin haberlo previsto, se fue “alejando del totalitarismo hacia el problema de la tradición” (68), pues “esas raíces se extendían

³⁴ Como hemos indicado, en aquellos contextos en que recurramos a textos inéditos, la gran mayoría de los cuales se encuentran en la página web de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, incluiremos el enlace de la fuente. En este caso: <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.022270/?st=pdf&pdfPage=7>. Aunque hemos incluido algunos fragmentos traducidos, y para mantener la consistencia de la reconstrucción de textos inéditos, añadimos el enlace de la fuente original.

aún más profundamente de lo que su investigación original había sugerido” (93). Arendt anunciaba en su solicitud de extensión que dicho trabajo la había mostrado que Marx “no puede tratarse adecuadamente sin tener en cuenta la gran tradición de pensamiento político y filosófico en la que él mismo aún se situaba” (1953b, box 22, 012641³⁵). En otras palabras, que era necesario “no sólo estudiar la propia obra de Marx, sino a leer todo el canon de Marx” (Canovan 1995, 66). Y es algo que, de hecho, ya había empezado a hacer. Como parte de su solicitud de extensión, rendía cuentas del trabajo que había hecho e indicó que la constatación anterior la llevó a asentarse de lleno en el estudio de la tradición del pensamiento político occidental: partió por “Platón y Aristóteles; luego Cicerón y San Agustín; Santo Tomás de Aquino; Maquiavelo (en inglés); Hobbes, Montesquieu y Rousseau; Kant y Hegel” (box 22, 012641).

A pesar de que su solicitud de extensión fue rechazada, factor determinante en su abandono del proyecto inicial del libro, ello no significó que abandonara dicho estudio. Por el contrario, sus extensas investigaciones la llevaron a producir vasto material sobre el tema, la gran mayoría de los cuales se encuentran como manuscritos de las conferencias que impartió ese mismo año como parte de unos seminarios de la universidad de Princeton, tituladas *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (1953).³⁶ En ellos, Arendt refuerza su convicción de que “las raíces de Marx se hunden mucho más profundamente en la tradición de lo que incluso él mismo supo” ([1953] 2007a, 17), que Marx “pertenece claramente a la tradición del pensamiento político occidental” (18), y que “estuvo más firmemente enraizado en ella de lo que nosotros podremos volver a estarlo nunca”, incluso “cuando [él] se pensaba en rebelión contra ella y pensaba que la estaba poniendo patas arriba” (23. Corchetes añadidos).³⁷

A través del rastreo que le significó dicho estudio, Arendt fue reconstruyendo el canon de pensamiento de la tradición y “se encontró cuestionando esas categorías en sí mismas”

³⁵ <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.022270/?st=pdf&pdfPage=4>

³⁶ Si bien algunos de estos fragmentos luego fueron publicados por ella como artículos, otros como partes de libros, y otros han sido publicados póstumamente, muchos otros fragmentos quedaron sin publicar y se encuentran en su formato original digitalizados en la biblioteca digital del Congreso de Estados Unidos. Para un rastreo de aquellos fragmentos que fueron publicados por ella, véase Canovan (1995) y Young-Bruehl (1993). Cabe señalar que no nos fue posible distinguir claramente entre los que podrían haber sido los manuscritos de su proyectado —e inconcluso— libro y lo que serían sus conferencias. En el archivo digital de Arendt se presentan dos versiones, ambos unificados como parte de las *Lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University*. Lo que sí podemos indicar es que sólo la segunda versión de esos manuscritos se ajustan más claramente al formato solicitado por la universidad, que le había pedido hacer seis conferencias (impartidas entre el 8 de octubre y el 12 de noviembre de 1953). La extensión de este último, sin embargo, parece difícilmente ajustarse a los tiempos que se le pedían, pues tiene más de 120 páginas. Independientemente de estas disquisiciones, que requieren de una reconstrucción crítica apropiada, ambos borradores comparten muchos de los temas tratados y manifiestan una clara continuidad argumental.

³⁷ Fuente original: Box 75, 5-6. <https://www.loc.gov/item/mss1105601242>.

(Canovan 1995, 86). Encontró un hilo de continuidad de eso que llamará como *la gran tradición*, que “tuvo su comienzo definitivo en las enseñanzas de Platón y Aristóteles” (1953a, Box 75)³⁸, y situará particularmente en la figura del primero el gesto inaugurador de dicha tradición, específicamente cuando “descubrió que, de algún modo, es inherente a la experiencia filosófica apartarse del mundo común de los asuntos humanos” (1953a, Box 75). Dicho descubrimiento, indica en otra parte de sus borradores, estuvo motivado “probablemente por la impresión que sobre él hicieron el destino de Sócrates y las limitaciones de la persuasión, puestas tan de manifiesto en el proceso que lo sentenció, dejó de interesarse por completo por la libertad” ([1953] 2007a, 41³⁹). En su obra *la República*, indica Arendt, específicamente a través de su famosa “alegoría de la caverna” en la que “describió el reino de los asuntos humanos, todas las cosas que pertenecen a la convivencia de los hombres en un mundo común en términos de oscuridad, confusión y engaño, del que aquellos que aspiran al verdadero ser deben apartarse, del que deben salir”. Este gesto o giro platónico representa, finalmente, el deseo de los filósofos por “librarse y gobernar el mundo de los asuntos humanos comunes” (1953a, Box 75⁴⁰).

En otras palabras, Arendt se dio cuenta de que dentro de la tradición misma del pensamiento político occidental existía una hostilidad hacia la acción, la vida política, y por tanto también la experiencia: “la triple frustración de la acción”, como la llamará en *La condición humana*, “casi tan antigua como la historia registrada” ([1958] 2003, 241). El enfrentamiento es con un *modo* o inauguración platónica que determina y marca la pauta de toda nuestra tradición. Como lo pondrá unos años más adelante en su entrevista con Gaus, al menos desde Platón existiría “una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos (...) no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia de la cosa misma ([1964] 2005, 18).⁴¹

Dicho diagnóstico se complejiza incluso más con la figura de Marx. Por una parte, y como ya indicábamos anteriormente, Arendt reconoce que existiría una continuidad desde Platón hasta él en tanto que seguía posado bajo las categorías tradicionales, e incluso nos dice que “Marx logró, aunque a título póstumo, lo que Platón intentó en vano en la corte de Dionisio en Sicilia” ([1953] 2007a, 14).⁴² Por otro lado, sin embargo, nos dice que dicha tradición “llegó a

³⁸ <https://www.loc.gov/item/mss1105601247>

³⁹ Fuente original: Box 75, 13. <https://www.loc.gov/item/mss1105601243>

⁴⁰ <https://www.loc.gov/item/mss1105601247>.

⁴¹ Para un análisis sobre la interpretación arendtiana de Platón, véase Abensour (2007a y 2007b), también Roodt (2008).

⁴² Dice, en específico, que “el sueño de Platón de someter la acción política a los rigurosos principios del pensamiento filosófico”, que encontró una continuidad a lo largo de los siglos, se “había convertido, ciertamente, en una realidad”, cuando la “idea del

un final” justamente “en las teorías de Karl Marx” (1953a, Box 75)⁴³. Este último habría sido “el único pensador del siglo diecinueve que se tomó en serio en términos filosóficos el acontecimiento central del siglo: la emancipación de la clase trabajadora” ([1953] 2007a, 25), entendió que en su tiempo “la labor en sí misma había sufrido un cambio decisivo” (19), y aunque “el resultado de este proceso no ha sido, por supuesto, la eliminación del resto de las ocupaciones, sino la reinterpretación de todas las actividades humanas como actividades de la labor” (19-20), se le hizo evidente que el esfuerzo por examinar su pensamiento no puede ser sino “un examen del pensamiento tradicional en la medida en que es aplicable al mundo contemporáneo” (18).⁴⁴

2. La convicción de Arendt de que necesitaba pensar y comprender desde fuera de la *gran tradición*, como podremos notar, no fue una cuestión antojadiza, ni tampoco porque quisiera “ser muy original” ([1972] 1995, 169), sino que se presentó como una necesidad. Tenía que hacerse cargo tanto de una carencia inherente a la propia tradición y también responder a la radicalización del conflicto que planteaba el lado “realmente anti-tradicional y carente de precedentes” de Marx ([1953] 2007a, 24-25). En otras palabras, se volvió imperativo buscar un modo diferente de aproximarse a esas categorías con que tradicionalmente se ha tematizado la vida de la acción, pensar fuera de un canon que inherentemente había sido hostil a la experiencia, a la vida pública, a la acción misma, lo cual se veía profundizado por la inversión de Marx y el quiebre irreversible con el surgimiento de los totalitarismos. En palabras de Canovan (1995), “se proponía recuperar y articular una serie de experiencias olvidadas sobre la capacidad de hacer un nuevo comienzo, y considerar las implicaciones de estas experiencias para la política” (14).

Es así que, como ya lo planteaba en el *Prefacio* del segundo manuscrito de sus conferencias sobre Marx, busca hacernos presente cómo “nuestra tradición de pensamiento político nunca comprendió todas las experiencias políticas reales de la humanidad occidental”. Revisitará “la experiencia pre-polis de Grecia y su sentido de la acción”, al igual que “la experiencia romana de la fundación, que sienta las bases de nuestro concepto de tradición”, y lo hará en un modo en que logre evidenciar cómo es que “en todos estos casos la experiencia de la

gobierno justo” de Marx “se convirtió en el objetivo oficial de un país y de unos movimientos políticos presentes en todo el mundo”. Fuente original: <https://www.loc.gov/item/mss1105601242>.

⁴³ <https://www.loc.gov/item/mss1105601247>.

⁴⁴ A lo cual agrega que “por haberse Marx preocupado de los contados hechos nuevos y elementales para los que la tradición misma no suministraba un marco categorial es por lo que su éxito o su fracaso nos permite a nosotros juzgar el éxito o el fracaso de la tradición misma en relación con estos hechos, y hacerlo antes incluso de que se derrumbaran espectacularmente los patrones morales, legales, teóricos y prácticos de la tradición, junto con sus instituciones y formas de organización políticas” ([1953] 2007a, 23. Fuente original: <https://www.loc.gov/item/mss1105601242>, pp. 3-7).

acción es de algún modo eliminada” (1953a, Box 75⁴⁵). Recorrerá desde la Grecia homérica, la polis, la experiencia romana republicana e imperial, la edad media temprana, la modernidad con las revoluciones americana y francesa, Marx, la revolución rusa y la época contemporánea.

3. Si bien todo esto implica una vuelta al pasado, no quiere decir que ella se aproxime a los hitos de la misma manera o con los mismos ojos que lo ha hecho la tradición. Como decía en una conferencia introductoria a un curso de 1955 en la Universidad de California, “tradición y pasado no son lo mismo. El pasado es la dimensión sin la cual la existencia humana no sería posible. Es un espacio sin el cual tampoco habría presente ni futuro” (1955 box 58, 023950⁴⁶). Ya consciente de la hostilidad de la tradición filosófica hacia la acción y los asuntos humanos, hacia el mundo de la experiencia, se constituye por tanto como un esfuerzo por hacer lo contrario a la actividad filosófica, a saber, pensar y aproximarse a la experiencia “en sus propios términos” (Buckler 2011; Cane 2015), es decir, “mirar a la política, por así decirlo, con los ojos no nublados por la filosofía” (Arendt [1964] 2005, 2). Será a través de dicha aproximación que Arendt irá desarrollando un tipo de enfoque que, como hemos adelantado en la introducción y que expondremos con mayor detención en el capítulo siguiente, hemos denominado como un enfoque histórico hermenéutico republicano. Recuperar experiencias y categorías de pensamiento, encontrar alternativas que permitieran iluminar y comprender nuestra realidad se transformó, entonces, en su proyecto.⁴⁷

4. Estar en casa en el mundo: el lugar de la felicidad pública

1. El primer gran resultado de su nueva aproximación se capitaliza en la publicación de *La condición humana* en 1958. Ese trabajo, que en algún momento llamó como su libro “sobre teorías políticas” ([1955] 1992, 264), o incluso con posterioridad lo denomina como un “tipo de prolegómeno” (box 25, 013872)⁴⁸, despliega extensamente el abanico de categorías e

⁴⁵ Añade que también revisita “la experiencia cristiana primitiva del perdón” (<https://www.loc.gov/item/mss1105601246>).

⁴⁶ https://www.loc.gov/resource/mss11056dig_040550/?st=pdf&pdfPage=23

⁴⁷ Si bien dice que la tradición empezó con Platón y Aristóteles, ve diferencias fundamentales entre ambos, y de hecho parte importante de su pensamiento toma como fuente a este último (Villa 1996). Afirma en uno de sus manuscritos: “la principal diferencia entre Platón y Aristóteles en sus filosofías políticas era que Platón, escribiendo conscientemente en oposición a la vida política de la decadente ciudad-estado griega, ya no creía en la validez de ese tipo de discurso que acompañaba y era sólo la otra cara de la acción política”. Agrega que en muchos sentidos Aristóteles estaba en abierta oposición a Platón y trabajó sobre la experiencia de la polis “y la tradición que reinterpretó la definición aristotélica del hombre ha eliminado de Aristóteles todas aquellas ideas sobre la naturaleza de la política y la libertad política del hombre que eran inconsistentes con el platonismo” (1953a box 75, 13. <https://www.loc.gov/item/mss1105601243>).

⁴⁸ <https://www.loc.gov/item/mss1105600415>. Aunque el texto no contiene fecha, Canovan (1955) la sitúa con “muchísima probabilidad” en 1959 (100).

interpretaciones con las cuales se comenzaba a vislumbrar con claridad una narrativa propia, y que ya habían sido previamente trabajadas en sus conferencias sobre Marx. Como veremos en el capítulo siguiente, nos hablará extensamente de la *labor, trabajo*, en especial de la *acción*, al igual que del *poder, natalidad, pluralidad, vida pública*, todas las cuales se conjugan en “el principio más importante de toda la vida política”, como lo señalará años más adelante, a saber, la *libertad* ([1967] 1971, 132).

A pesar de la profundidad argumentativa y las intrincadas conexiones que Arendt despliega en *La condición humana*, no debemos perder de vista su interés primario y vital que acá estamos intentando reconstruir: la comprensión y el pensar. En el *Prólogo*, de hecho, sinceraba que su propósito “es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos” ([1958] 2003, 18). Al ser consultada años más tarde por Gaus respecto a cómo explicaría ella que una obra con un conocimiento filosófico e histórico de tal magnitud dependería de esas “experiencias personales” —que finalmente, parafrasea Gaus de las propias palabras de Arendt, “son las que ponen en marcha el proceso del pensamiento”—, ella respondía lo siguiente: “yo no creo que sea posible ningún curso de pensamiento sin experiencia personal (...) vivo en el mundo moderno, y obviamente mis experiencias lo son del mundo moderno” ([1964] 2005, 37). Así, el pensar como la actividad por medio de la cual nos reconciamos con el mundo encuentra una primera muestra palpable para ella a través de dicha investigación. Esto último, de hecho, es algo que reconoció de manera explícita en una carta a su amigo Jaspers en 1955. Le sinceraba en dicho contexto que “he empezado tan tardíamente, en realidad sólo en los últimos años, a amar de verdad al mundo que ahora podré hacerlo. Por gratitud, quiero llamar a mi libro sobre teorías políticas «Amor Mundi»” (1992, 264).⁴⁹

2. Ahora bien, este claro signo de reconciliación que Arendt iba experimentando al tiempo que avanzaba en su trabajo sobre *La condición humana* se profundiza y refuerza aún más con el sorprendente levantamiento revolucionario húngaro. Si bien Arendt ya había visualizado y tematizado algunos elementos de las revoluciones como parte de su reconstrucción de la tradición, cuestión que veremos más detenidamente en el próximo capítulo, fue en el levantamiento húngaro que encontró una esperanza y reactivación fundamental de dicho interés. Ella rápidamente establece como punto de unión con sus trabajos previos lo que a su juicio

⁴⁹ Aunque la obra terminó siendo publicada en su versión original bajo el ya mencionado título de *La condición humana*, Arendt pensó en varias opciones. Uno de ellos es el recién referido, y otro fue *Vita activa*, título que de hecho sí llevó la edición alemana.

ocurrió en común, a saber, “la reemergencia de la auténtica política, como en la antigüedad” ([1972] 1995, 164). Y esa auténtica política sobre la cual Arendt arma su narrativa consistirá, como hemos señalado, en la experiencia de la libertad. Así, si ya en *La condición humana* nos decía que “la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política” ([1958] 2003, 43), que “el principio de la libertad se creó al crearse al hombre” (201), destacará más tarde sobre la Revolución húngara el hecho de que nos hablaba “con tanta sencillez y llaneza de libertad” ([1958] 2007a, 92), y, finalmente, afirmará en *Sobre la revolución* que “el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad” ([1963] 2006a, 12).

3. A medida que Arendt entreteje una narrativa coherente, unificando de manera armónica diversos períodos históricos por medio del reconocimiento de la experiencia de la libertad, el carácter dinámico de su pensamiento y su apertura a pensar sin barandillas la lleva también a reconocer en cada período y experiencia histórica sus particularidades. Como parte integral del proceso de reconstrucción y comprensión de Arendt está, por tanto, poner atención y manifestar una apertura constante a elementos nuevos. En particular, la esperanza de la Revolución húngara le permitirá, con mirada revitalizada, volver hacia las experiencias revolucionarias americana y francesa, y dado que “somos totalmente libres de ayudarnos en lo que podamos a partir de las experiencias y los pensamientos de nuestro pasado” ([1973] 2018a, 498), ella pesquisa e incorpora a su comprensión dos nuevas categorías: *felicidad pública* y *libertad pública*. Ambas expresiones, indicará con insistencia, constituyen los nombres que cada revolución asignó al “tesoro perdido” de la experiencia revolucionaria ([1961] 1996, 11), y constituirán uno de los hilos fundamentales sobre el cual se desarrolla su reconstrucción de las experiencias revolucionarias de la libertad.

Como veremos en el capítulo tercero, libertad y felicidad pública se transformarán en dos categorías centrales en el pensamiento de Arendt, a las cuales recurrirá en las diversas oportunidades que busque realzar la importancia de la vida pública. Una clara muestra de esto se encuentra en las palabras de advertencia o llamado de atención que profería hacia el final de una conferencia de 1961:

Para quienes, sin grandes méritos propios, disfrutaban del privilegio de vivir en condiciones que les permiten caminar con dignidad y actuar con libertad, sería bueno recordar que tales son las condiciones de una isla en un mar muy agitado. A la larga, puede que incluso sea más importante recordar que los cimientos de esta libertad se sentaron en una revolución, y que esta revolución

fue hecha por hombres que valoraban su felicidad pública y su libertad pública al menos tanto o más de lo que valoraban su bienestar privado y sus derechos civiles (2018a, 354).

A primera vista ambas expresiones parecen ser coyunturales, y de hecho en varios momentos ella las empleará de esa manera en tanto que capitalizarán la esperanza del tesoro o experiencia revolucionaria que busca recuperar. Pese a esto, la relación entre ambas se acompaña de importantes diferencias. En diversos contextos, Arendt aludirá a una y otra como representante de cada experiencia revolucionaria a un lado u otro del Atlántico: la exitosa experiencia revolucionaria americana representada bajo la expresión de felicidad pública, mientras que la — a la larga— fracasada revolución francesa se vincula con la libertad pública. A través de la felicidad pública, Arendt incorporará una novedosa categoría a su pensamiento en que se realizará, en pocas palabras, la “felicidad tan intensa en el actuar”, de “las alegrías [joys] del discurso, de la legislación, de trascender los negocios, de persuadir y ser persuadido” ([1960] 2018a, 205-206), de una “dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada”, al igual que como “una parte de la «felicidad» completa” ([1970] 2015, 155).

4. Aunque los argumentos específicos de este contraste y las implicancias para la obra de Arendt serán abordados más adelante (específicamente en el capítulo tercero), es pertinente destacar en este punto una dimensión de su interés por la felicidad pública que nos resulta particularmente significativa. La felicidad pública, consideramos, no sólo es central para su pensamiento político, sino que también, y más profundamente, representa una categoría consagradoria de su esfuerzo existencial por comprender y reconciliarse con el mundo. Como ya hemos señalado, Arendt concebía el pensar, y por ende también su trabajo como pensadora política, como la vía por medio de la cual avanzar hacia esa reconciliación, y la felicidad pública, el tesoro de la experiencia revolucionaria americana que ella intentará recuperar, capitaliza dicho esfuerzo. Veamos este asunto con un poco más de detención.

El tono esperanzado frente a la experiencia revolucionaria americana, de la cual a la larga ella recuperará la expresión de felicidad pública, es algo que Arendt ya había manifestado incluso antes de incorporar la felicidad pública a su repertorio conceptual. Si retrotraemos nuestra atención a una entrada de 1951 de su *Diario filosófico*, encontramos el siguiente encabezado: “América: lo políticamente nuevo”. De dicho título ella destacaba, entre otras cosas, el “hecho de la constitución”, que se puso “un comienzo, y se puso por primera vez sin violencia”, y también “la división de poderes como división de la soberanía” (2006c, 126). Este interés en la

experiencia americana, que, como veremos en el siguiente capítulo, también aparecía tímidamente en algunas secciones de sus conferencias sobre Marx, encuentra en la Revolución húngara de 1956 el hito fundamental de reactivación. En una carta a Jaspers del 16 de noviembre de 1958, tras mencionar con sorpresa el éxito en ventas de *La condición humana* —llevaba 4 meses desde la publicación—, expresa con entusiasmo que estaba “inmersa en la historia Americana”, que “es asombrosamente emocionante y maravillosa, la Revolución Americana (...) y la fundación de la república, la Constitución. Madison, Hamilton, Jefferson, John Adams, qué hombres” (1992, 357). Ese creciente entusiasmo es el que se cristalizará justamente a través de la felicidad pública como experiencia de la revolución americana.

Ahora bien, ha de aclararse que su preferencia por la experiencia americana y la felicidad pública no se basa ni la lleva a abrazar de manera idealizada la vida americana ni a renegar de la experiencia europea. Por el contrario, en esa misma carta a Jaspers, tras expresar su fascinación y admiración por los Padres Fundadores, agregaba la siguiente apreciación sobre la actualidad de la cultura estadounidense: “cuando ves lo que hay ahora, qué descenso” ([1958] 1992, 357). Y así como era crítica con la situación actual de su cultura de residencia, también valoraba en retrospectiva su formación pasada en Europa. Con motivo de un discurso proferido el 18 de abril de 1975, sinceraba ante sus oyentes que había sido “formada en cierta medida por ocho largos y bastante felices años en Francia” (box 78, 2⁵⁰). La relación de Arendt con el mundo, como hemos intentado reconstruir hasta acá, no fue sencilla. Así como su salida de Europa hacía 35 años, según reconocía en el mismo discurso recién referido, no había sido “de ningún modo voluntariamente”, con posterioridad sí se convirtió, “de forma totalmente voluntaria y consciente” en ciudadana de Estados Unidos. Pero a diferencia de tantos de sus amigos que “se esforzaban mucho por (...) hacer todo lo posible por comportarse, sonar y sentirse como «verdaderos estadounidenses»”, e incluso optando por aferrarse a su “trasfondo europeo”, reconoce que “que nunca había deseado pertenecer, ni siquiera en Alemania” (2).

¿Cómo entender que Arendt, a la vez que considera el estar en casa en el mundo como un esfuerzo vital, afirme que no le interesaba “pertenecer”? Si dirigimos nuevamente nuestra atención a sus palabras en que nos dice que abrazó voluntaria y conscientemente la ciudadanía americana, ella transparenta el porqué de esa decisión. Nos dice que “lo que aprendí en esos

⁵⁰ <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.052270/?st=pdf>

primeros años cruciales entre la inmigración y la naturalización equivalió a un curso autodidacta sobre la filosofía política de los Padres Fundadores, y lo que me convenció fue la existencia real de un cuerpo político, totalmente distinto de los Estados-nación europeos”, y así fue que consideró que “la República era realmente un gobierno de leyes y no de hombres”, (1975, box 78, 1⁵¹). A la luz de estas palabras, y con lo visto hasta acá, puede pensarse que fue por medio de ese “curso autodidacta” de la experiencia revolucionaria americana que Arendt no sólo llegó a la categoría de felicidad pública, sino que más profundamente, fue un proceso en que avanzó en su esfuerzo por comprender, esto es, reconciliarse con el mundo, y, a la larga, abrazar consciente y voluntariamente esa nacionalidad.

A inicios de la década de 1950, como hemos visto, Arendt argüía que reconciliarse con el mundo constituía una tarea desesperada pero necesaria. Catorce años más tarde, sin embargo, y dentro del contexto de esas palabras de agradecimiento con las que dimos inicio a la segunda sección del presente capítulo, culminaba su intervención con las siguientes palabras:

Cada honor que se nos otorga proviene del mundo en el que vivimos, y si debemos gratitud a quienes nos lo concedieron, deberíamos, creo yo, extender esta gratitud al mundo. Permítanme entender este honor como un signo de bienvenida o acogida del mundo en el que todos, por el hecho de haber nacido en él, somos en cierto modo extraños, necesitados de ser acogidos y bienvenidos (...) Permítanme aceptar este honor de membresía como una invitación a sentirme en casa en el mundo en el que vivo. Y permítanme darles las gracias por ello. ([1964] 1965, 451)

Habiendo reconstruido el canon de la tradición, habiendo desarrollado sus convicciones metodológicas del pensamiento, habiendo escrito extensamente sobre las revoluciones modernas y el tesoro que éstas nos legan bajo un prisma republicano, y ya trabajando en la segunda edición de *Sobre la revolución*, el tono de aceptación de estas palabras no es sólo una muestra más del —por cierto— interminable proceso de reconciliarse con el mundo. Estas palabras de Arendt, podemos considerar, nos hablan de una genuina correspondencia con ese sentirse en casa en el mundo. El tesoro de felicidad pública, que la acompañará desde 1960 hasta el fin de su vida, consideramos acá, son un reflejo de ese estar en casa en el mundo. De hecho, esta expresión aparecerá mencionada por última vez pocos meses antes de su fallecimiento, y lo hará nada menos que con un explícito vínculo con el “deseo de cambiar el mundo” ([1975] 2018a, 530).

⁵¹ <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.052270/?st=pdf>

II Revolución y republicanism

*Si se me permite, desearía hablar ahora acerca del modelo de hombre de aquella otra tradición. La tradición de Montesquieu que usted mencionó podría realmente retrotraerse a Maquiavelo, a Montaigne, etc. Ellos precisamente escarbaron en los archivos de la antigüedad con el fin de alcanzar un tipo distinto de hombre. Y tal tipo de hombre no es el burgués sino el ciudadano.
(Arendt, [1972] 1995, 163-64)*

Hemos señalado que uno de los puntos nodales para comprender la obra y pensamiento de Arendt se encuentra en su incursión a la tradición del pensamiento político occidental a inicio de los 50' con motivo de sus investigaciones sobre Marx. Tras esbozar una aproximación inicial a este asunto en el capítulo anterior, el presente capítulo procederá, primero, a dar cuenta de cómo el esfuerzo de Arendt por recuperar y ofrecer luces sobre la hostilidad de la tradición hacia la acción —y por tanto hacia la esfera de los asuntos humanos— se capitalizan en su obra *La condición humana*. Dado que en esta última Arendt se embarca en un esfuerzo por poner en orden ciertas categorías y experiencias que toda la tradición habría invertido, confundido o directamente ignorado, mostraremos algunos de los elementos que nos permitan notar cómo de todo ese trabajo se desprende eso que hemos llamado como su “concepto” o “ideal” normativo de la política, siguiendo la terminología empleada por Vallespín (2006).

Establecido lo anterior, evidenciaremos que simultánea e integralmente a la gestación de su concepto o ideal normativo de la política encontramos su reconstrucción de las revoluciones modernas. Para ello, nos remitiremos nuevamente tanto a sus tempranos trabajos sobre Marx como a un conjunto de fuentes adicionales de ese período. La pertinencia de esta aproximación, como hemos adelantado en la introducción, consiste en que frente a la ausencia de un trabajo crítico que recupere y sistematice los extensos y prolíficos desarrollos de Arendt a inicios de los años 50, su originaria vertiente revolucionaria ha sido en cierta medida pasada por alto en la literatura especializada, generando así una merma en la interpretación unitaria de su obra.⁵² Ilustremos esto con dos ejemplos.

⁵² Como hemos indicado en la introducción, uno de los problemas a los que se ha enfrentado el pensamiento y obra de Arendt es a la disputa sobre su supuesto carácter fragmentario (López 2021). Tal y como lo constatan Canovan (1995) o Young-Bruehl (1993), *La condición humana* (1958), por ejemplo, ha sido leída por algunos como marcando un período griego del pensamiento de Arendt, caracterizado por una política agonal y heroica, para luego dar paso a una Arendt deliberativa a partir de su análisis

En primer lugar, nos parece relevante resaltar el caso de la ya referida Canovan (1995), quien junto con ser una de las primeras en desarrollar un extenso trabajo reconstructivo de la obra de Arendt, fue también de los primeros en aproximarse de manera sistemática y profunda a toda aquella porción inédita de su obra de inicio de los 50'. Si bien Canovan (1995) termina sosteniendo que dicho período es elemental para entender la unidad de la obra arendtiana, cuestión que compartimos, es llamativo que no presta suficiente atención —y por tanto no da la debida importancia— a la temprana presencia de las revoluciones en el análisis de Arendt. El resultado de esta falta de atención es lo que lleva a Canovan (1995) a situar las revoluciones como una problemática más tardía en Arendt, a plantear sencillamente que las reflexiones que acaecían alrededor de su proyecto de *La condición humana* “recibieron un impulso adicional en 1956, cuando el totalmente inesperado levantamiento anticomunista en Hungría le presentó un nuevo paradigma para la acción política: la revolución” (14). En segundo lugar, un ejemplo reciente de esto puede encontrarse nada menos que en el estudio introductorio a la reciente reedición de *Sobre la revolución* de Jonathan Schell (2006), quien se pregunta: “¿Hubo algún acontecimiento que «cristalizara» las nuevas corrientes de pensamiento que, a través de *La condición humana*, condujeron a *Sobre la revolución*?”, a lo cual responde: “Yo creo que sí: la Revolución Húngara contra el dominio soviético en octubre de 1956” (xvii).

Como argumentaremos a través de la reconstrucción del presente capítulo, la experiencia húngara y la posterior atención más exclusiva de Arendt a las revoluciones modernas efectivamente representan un “impulso adicional” o “cristalizan” sus elaboraciones previas, pero lo hacen en tanto que reactivan un tren de pensamiento más profundo y de mayor significación que ya operaba en ella con anterioridad. Ahora bien, el lugar específico que ocupan las revoluciones en dicho período, y en especial el argumento que nos permite indicar que su concepción normativa de la política es en su origen revolucionaria, consiste en un asunto para nada sencillo y con varias capas. Desentrañaremos este nexo a través de los siguientes pasos: primero, mostraremos que su análisis de las revoluciones refuerzan las categorías que ella ya rescataba desde su análisis del mundo clásico, es decir, constituyen el eslabón necesario por medio del cual se da un sentido de continuidad a la narrativa alternativa a la gran tradición que ella ya empezaba a dibujar. Junto con esto, un segundo punto sutil pero fundamental radica en

de las revoluciones en *Sobre la revolución* (1963). Para una interpretación conciliadora entre los elementos agonistas y deliberativos de su pensamiento véase Lederman (2014).

que ciertos conceptos o categorías centrales de su concepción normativa de la política no sólo se ejemplifican a través de la revolución, sino que parecen estar integralmente aparejados a ella. En tercer lugar, mostraremos cómo es que algunos de los autores a partir de los que ella rastrea la continuidad desde el mundo clásico hasta la modernidad, en especial Maquiavelo y Montesquieu, son a la vez una fuente a partir de la cual ella configura parte de esas categorías “normativas” que aparecerán articuladas en *La condición humana*. Y cuarto, porque estos mismos pensadores, una vez ocurrido el “impulso adicional” de la Revolución húngara, tomarán un importante protagonismo como *pensadores revolucionarios* —como ella misma los llamará—, en otras palabras, serán figuras centrales a través de las cuales ella leerá dichos fenómenos y también porque encontrará un claro y consciente vínculo que los hombres de las revoluciones habrían intentado establecer con tales pensadores.

Una vez establecida la base revolucionaria del pensamiento de Arendt, procederemos a mostrar cómo es que toda la reconstrucción que ella desarrolla se sostiene sobre un marco “histórico-hermenéutico” (Hunziker y Smola 2022) que acá interpretamos como republicano. Si bien podría parecer extraño situar el republicanismo recién a esas alturas del capítulo, justificamos dicha aproximación en tanto que el interés es transitar de la manera más fiel a lo que fue ocurriendo en su pensamiento. Partir por el republicanismo, que era tal vez lo más seguro, nos predisponía a perder ese sutil pero fundamental tránsito del pensamiento arendtiano que acá intentamos mostrar. A la luz de este marco, procederemos a mostrar, como último punto del capítulo, que el republicanismo se capitaliza en su posterior tratamiento de las dos revoluciones centrales de su obra, a saber, las revoluciones americana y francesa a través de la categoría de libertad y de las tareas revolucionarias que de ella se siguen. El objetivo último de esto, como hemos adelantado, consiste en presentar apropiadamente el trasfondo o marco de continuidad a partir del cual pesquisar la aparición de la felicidad pública en el pensamiento de Arendt. Si queremos entender bien el lugar que ocupa dicha categoría en su pensamiento republicano, debemos evidenciar el tránsito de su pensamiento para así notar tanto la continuidad como los quiebres —o cambios— que en él discurren.

1. El concepto normativo de la política y su dimensión revolucionaria

1. Arendt inicia *La condición humana* con una distinción entre dos formas de vida humana, a saber, la *vita contemplativa* y la *vita activa*. Su interés radica en recuperar el valor de

esta última, ya que desde “la desaparición de la antigua ciudad-estado” dicha noción “perdió su específico significado político” a manos de la contemplación, que pasó a considerarse “como el único modo de vida verdaderamente libre”. Esta “enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase”, como ya hemos adelantado, es algo que a su juicio ya “encontramos en la filosofía política de Platón” ([1958] 2003, 27). A la luz de lo anterior, “el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa*” (29), y es eso lo que ella intentará poner en orden. La *vita activa*, indica, designa “tres actividades humanas fundamentales: labor, trabajo y acción”, y son fundamentales en tanto que “cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (21).⁵³ A la *labor* le corresponden todo tipo de quehaceres propios del “proceso biológico del cuerpo humano”, esto es, está ligado “a las necesidades vitales” tales como el “espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final”. Esta actividad responde a la condición humana de la vida misma, y por tanto se comparte con el resto de seres vivos en tanto que está inmerso en el “constantemente repetido ciclo vital de la especie” (21).

En segundo lugar, el *trabajo* corresponde a lo “no natural de la existencia del hombre” ([1958] 2003, 21. Cita mod), es la actividad que distingue al hombre del resto de seres vivos puesto que por medio de ella creamos un mundo “artificial”, es decir, objetos que dan cierta permanencia y durabilidad a la mortalidad de la vida humana; la condición humana del trabajo, nos dice, es la “mundanidad” (21). Aunque Arendt reconoce que hoy, producto del auge de “lo social” con la revolución industrial y su “irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y privado” (56), la posibilidad de distinguir entre labor y trabajo se ha visto especialmente dificultada puesto que ahora todo se entiende como bien de consumo porque el trabajo y la especialización ha sido reemplazado por la división de la labor (132-135), uno de los modos en que ejemplifica ambas actividades se basa en la diferenciación que existía en la polis griega entre la vida del artesano, cuya actividad correspondería al trabajo, mientras que la labor sería la tarea de esclavos (98).

⁵³ Como hemos indicado anteriormente, muchos de estos temas habían sido trabajado previamente por ella en sus manuscritos sobre Marx de 1953. Para aquellos interesados en rastrear los elementos en común al igual que sus diferencias con lo posteriormente expuesto en *La condición humana*, diríjase a la casilla (box) 75 del Archivo Arendt, cuyos links se encuentran en el listado de referencias hacia el final de este escrito.

La tercera y central de estas actividades es la *acción*, la única “que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia” ([1958] 2003, 21-22). La acción, afirma Arendt, “corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo”. La acción constituye, propiamente hablando, la actividad política por excelencia, pues si bien “todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición — no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política”. Siguiendo los términos latinos de los romanos, “quizás el pueblo más político que hemos conocido”, muestra el uso sinonímico de las expresiones “«vivir» y «estar entre hombres» (*inter homines esse*)” —lo que luego llamaré como el *estar entre (in-between)*—, al igual que “«morir» y «cesar de estar entre hombres (*inter homines esse desinere*)” (22).

La razón por la que la pluralidad constituye “la condición de la acción humana” es “debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” ([1958] 2003, 22). Esto se expresa principalmente a la luz del discurso, pues para los griegos “discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política (...) es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción” (39-40). Reiterará esta idea unas páginas más adelante y lo planteará de la siguiente manera:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (...) El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto (...) Esto no ocurre en ninguna otra actividad de la *vita activa*. Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil (...) Por otra parte, una vida sin acción ni discurso —y ésta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra— está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres. (200-201)

Si bien Arendt se niega a establecer criterios esencialistas de la naturaleza de los seres humanos ([1958] 2003, 24), podemos notar que de sus indicaciones se desprende una concepción del ser del hombre y de la vida política que va mucho más allá de una obra tradicional sobre “teorías

políticas” ([1955] 1992, 264). Al destacar que la pluralidad humana, con su doble rasgo de igualdad y distinción, constituye la condición básica tanto de la acción como del discurso, e incluso que una vida sin acción ni discurso sería una vida que deja de ser humana, Arendt da cuenta de algo que podríamos llamar como un “presupuesto cuasi ontológico sobre el ser del hombre, cuya naturaleza es esencialmente política” (Vallespín 2006, 118). A nuestro juicio, se trata de que a través de sus diversas consideraciones Arendt desliza a la larga un conjunto de articulaciones de orden normativas respecto de la vida política, donde la acción —la actividad política por excelencia— se anuda en elementos tan fundamentales como es la capacidad de aparecer y distinguirnos frente a otros a través del discurso, y eso sería lo que nos hace específicamente humanos.

Esta profundidad de la apelación arendtiana se refuerza si notamos que en esa misma obra nos dice que estas tres actividades, a saber, *labor*, *trabajo* y *acción*, al igual que sus respectivas condiciones —la vida misma, la mundanidad y la pluralidad— “están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad” ([1958] 2003, 22). Mientras que la labor se encarga de preservar la vida y el trabajo en dar permanencia al artificio humano, la acción “se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia” (22). De las tres, es esta última la que se vincula de modo más íntimo con “la condición humana de la natalidad”, y lo plantea en los siguientes términos: “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas” (23).

Para Arendt, el hecho de la natalidad da cuenta de nuestra insoslayable cualidad de actores, de que cada uno de nosotros es fuente constante de nuevos comienzos, y es por eso que para ella “la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político” ([1958] 2003, 23). Que el hombre sea capaz de actuar y comenzar algo nuevo “significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo” (202). Palabra y acto, que como hemos indicado son en gran medida coetáneos, constituyen a su vez el modo en que “nos insertamos en el mundo humano”, lo cual es equivalente “a un segundo nacimiento”, puesto

que “a dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo”. Si bien la acción puede “estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos (...) nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa” (201).

La acción y su constante nuevo comienzo, su novedad e impredecibilidad, está íntimamente vinculada con la categoría central de la vida política, a saber, la ya mencionada *libertad*. Por un lado, y tomándose de la filosofía política de San Agustín, Arendt aclara que “con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes” ([1958] 2003, 201). Esta asociación entre la *acción* con la *libertad* puede clarificarse si incorporamos otra distinción fundamental que subyace a la comprensión arendtiana sobre las tres actividades de la *vita activa*. Tomándose de Aristóteles, Arendt conceptualiza a la acción como *praxis* —o *lexis*, es decir, discurso—, una actividad que, a diferencia de la labor, no está obligada por la necesidad, y a diferencia del trabajo (*poiesis*), no persigue un fin productivo. La acción, por tanto, sería una actividad “de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta” (39). Cualquiera sea el desenlace o resultado de la acción, se genera exclusivamente de la *performance* libre entre una pluralidad de personas, es decir, no viene determinado con anterioridad. En palabras de Arendt, “el motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin” (253).⁵⁴ Esta relación entre acción y libertad no sólo refuerza el rasgo cuasi ontológico de su concepción política que acá venimos hablando, sino que también sugiere —y nos adelanta— una forma de “universalismo antropológico” (Wellmer 1999) inherente a su concepción de libertad. Profundizaremos en este último punto más adelante.

A la luz de esto, pero ahora situándose desde la experiencia de la polis griega, Arendt nos indica que “la esfera de la *polis*”, diferenciada de la vida doméstica, era la esfera “de la libertad” (43). La diferencia entre la esfera privada con la esfera pública⁵⁵ radica justamente en que mientras esta última es la única en la que se puede actuar, aparecer y por tanto ser libre, la

⁵⁴ Para la distinción entre *poiesis* y *praxis*, véase *La condición humana* ([1958] 2003, 39, 162-163 y 218-219)

⁵⁵ Agrega: “la distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado” ([1958] 2003, 41). Más específicamente, labor y trabajo son propios de la esfera privada

segunda es un lugar de oscuridad. Arendt aclara, de hecho, que la libertad tiene como prerequisite el que los agentes se encuentren liberados, ya sea de las necesidades propias del ciclo natural de la vida, como de relaciones de dominio o de violencia. “Ser pobre o estar enfermo”, afirma, “significaba verse sometido a la necesidad física” ([1958] 2003, 44), y si bien todos compartimos la condición humana de la vida misma, de modo tal que estamos ligados para siempre al “proceso biológico del cuerpo humano” y por tanto a “las necesidades vitales” (21), la pobreza o miseria, al igual que la esclavitud, es el estado de sometimiento constante a esas condiciones de necesidad. Si bien lo veremos con mayor detención a la luz del ejemplo de la revolución francesa, a juicio de Arendt, y como lo dirá en un panel de discusión años más adelante, “lo contrario de la libertad es la necesidad o la opresión” ([1967] 1971, 132-133).

Sólo hay acción en la esfera pública, y la conformación de esta última no es sino el resultado formal de la cualidad de “aparición” que le corresponde a la acción. Basándose nuevamente en el ejemplo griego, Arendt plantea que “la polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén”. Bajo ese marco, Arendt replica la siguiente expresión griega: “«A cualquier parte que vayas, serás una polis»”. Para ella, estas palabras “expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí” ([1958] 2003, 221). Y agrega que “el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública” (222).⁵⁶

Lo fundamental, como podremos notar, es que a través del mismo ejercicio de la libertad de actuar se sostiene o constituye, al menos en principio, una comunidad política. Ese ejercicio organizado de la acción es lo que ella denomina como *poder*, a saber, “lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan”. El poder, añade Arendt, tiene como equivalentes los términos griegos y latinos de

⁵⁶ Esto, como veremos más adelante, no significa que Arendt considere que siempre debamos estar en el espacio público. Ella reconoce que no es así, pero lo importante está en la diferencia entre estar privado de ella y tener la posibilidad de ella.

*dynamis*⁵⁷ y *potentia*, lo cual “indica su carácter «potencial»”, en otras palabras, “es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” ([1958] 2003, 223). Como reiterará años más adelante en su participación de la agrupación de intelectuales que llevaba por nombre *Theatre of Ideas*: “No considero que el armamento sea poder. Hago una distinción entre el poder y los medios de violencia y probablemente estoy en desacuerdo con casi todo el mundo en que no creo que el poder brote del cañón de una pistola” ([1969] 1971, 211), a lo cual agregará un par de intervenciones más adelante que a su juicio “el poder es una propiedad natural de todas las comunidades humanas, en realidad, de todos los grupos humanos en cuanto grupos. El poder sólo se corrompe cuando es el poder de gobernar. (...) el poder que se ejerce constantemente es el poder de un grupo contra otro grupo en una continua interacción de poder. Esto no corrompe” (222). Por cierto, el poder requiere de una institucionalización que lo proteja y lo mantenga, que lo preserve, pero su cualidad no se agota en la institucionalización. Volveremos sobre estos asuntos más adelante.

3. Las categorías recién expuestas, en su mayoría a través de lo desarrollado por Arendt en *La condición humana*, nos ofrecen una primera y esquemática aproximación —aunque por cierto no exhaustiva del repertorio conceptual arendtiano— a través de la cual vislumbrar eso que hemos denominado como su concepción normativa de la política. Veamos, en lo que sigue, cómo algunas de estas categorías cuentan en su origen, es decir, desde su gestación, con un revés revolucionario, en particular a partir de su análisis de las revoluciones modernas americana y francesa. Si bien, como hemos advertido, mostrar este asunto no es sencillo en tanto que Arendt no es del todo transparente con estos hilos de pensamiento, expondremos algunos elementos que permitan visualizar esto.

En primer lugar, la función más evidente de su abordaje de las revoluciones modernas en sus elaboraciones tempranas es la de reforzar la continuidad de las categorías y narrativa que ella estaba intentando construir, en particular con lo que respecta a su vínculo romano y su “gran

⁵⁷ Hemos indicado que ella le interesa reinterpretar fuera del canon. En uno de sus manuscritos sobre Karl Marx aclara que “El origen de muchos de los conceptos centrales de la filosofía griega está claramente arraigado en la experiencia política: *nomos*, *arche*, *dike*, *dynamis*, *kosmos*; la filosofía se apropió de ellos y les dio significados completamente nuevos”. Respecto de *dynamis*, dice que “originalmente era poder y luego se convirtió en el término para la potencialidad en general” (1953a, Box 75, 53. <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>).

experiencia”, a saber, la de “fundar y preservar comunidades” (1953a, box 75, 37⁵⁸). Si dirigimos nuestra atención a su *Diario filosófico*, podemos notar que al menos desde inicios de los años 50’ Arendt venía trabajando sobre la cuestión de las revoluciones, y que estas aparecen íntimamente vinculadas a esas categorías fundamentales. Encontramos menciones sobre las revoluciones como expresiones del “comienzo”, “fundación” y “búsqueda de lo nuevo” ([1951] 2006c, 151), al igual que afirmaciones tales como que “tan pronto como un grupo inicia la revolución brota el poder”, y que la única forma de “aniquilar el fenómeno del poder en el grupo revolucionario” es por medio de “destrozar el grupo” ([1952] 2006c, 155). Es más, en una anotación posterior dirá que “sólo en las revoluciones pervive el afán de los romanos, el de la divinidad del comienzo fundador” ([1953] 2006c, 378).⁵⁹

De modo similar, en sus conferencias sobre Marx alude a que esa “experiencia de la fundación (...) se habría perdido si no fuera por las revoluciones del siglo XVIII en Francia y América”, las cuales “revivieron la contribución fundamental de Roma a la historia de la humanidad occidental. Cualquiera que fuera el entusiasmo que la palabra «revolución» despertó en los corazones de los hombres, se derivaba del orgullo y el sentimiento de admiración por la grandeza de la fundación” (1953a, box 75⁶⁰). En unas conferencias inmediatamente posteriores a esa, dirá que ambas revoluciones “remontándose a la experiencia romana de la fundación, intentaron fundar un nuevo cuerpo político y, con él, establecer una nueva autoridad” (1953c, Box 72⁶¹). Un año más tarde, dirá que “sólo el *pathos* de la fundación sobrevive en la revolución” (1955, Box 58⁶²). El hecho de que Arendt vincule tempranamente el fenómeno revolucionario con nociones integrales para su pensamiento como lo son la “fundación”, el “comienzo” y la “búsqueda de lo nuevo” es ilustrativo para lo que acá intentamos hacer notar, a saber, mostrar el íntimo vínculo entre su análisis de las revoluciones con su concepción normativa de la política.

Además de esta función de continuidad con su reconstrucción narrativa, un segundo punto sutil pero fundamental que queremos hacer notar acá es que ciertos conceptos o categorías centrales de su concepción normativa de la política no sólo se ejemplifican a través de la

⁵⁸ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>

⁵⁹ A su vez, durante sus conferencias de 1954, tituladas *Philosophy and politics. The problem of action and thought after the french revolution* (de las cuales se han publicado fragmentos postumamente como *Philosophy and politics* ([1954] 1990)), Arendt ya elaboraba con cierta timidez algunas de estas ideas a la luz de las revoluciones modernas, poniendo especial énfasis en las experiencias americana y francesa.

⁶⁰ <https://www.loc.gov/item/mss1105601248>

⁶¹ *Breakdown of Authority* (1953c): <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.05108a/?st=pdf&pdfPage=3>

⁶² *History of Political Theory* (1955): <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.040550/?st=pdf&pdfPage=23>

revolución, sino que parecen estar integralmente aparejados a ella. Por ejemplo, a inicios de 1952, encontramos las siguientes notas en su *Diario filosófico* bajo el subtítulo de *poder*:

La razón de que la política surja en el ámbito del *entre* es la siguiente. Se produce poder siempre que los hombres producen algo en común, digamos que el poder es el fenómeno originario de la pluralidad. Ningún hombre solo tiene poder, como individuo el hombre es impotente (...) El poder brota en el *entre* de la pluralidad. En verdad nadie puede apropiárselo, pues se evapora tan pronto como se pretende trasladarlo de ese *entre* al «sujeto». (...) Tan pronto como un grupo inicia la revolución brota el poder, (...) Para aniquilar el fenómeno del poder en el grupo revolucionario, hay que destrozar el grupo, transformar a todos en individuos, no basta nunca con dejar al grupo sin poder. El poder se formaría inmediatamente de nuevo (2006c, 153-155).

La cita anterior, consideramos, es particularmente ilustrativa si consideramos que Arendt opta por identificar una categoría tan importante para ella como es la de poder justamente asociándola a los fenómenos revolucionarios. Nos permite notar que ya tempranamente Arendt da cuenta de una identificación entre los grupos revolucionarios con categorías centrales de su pensamiento como lo son la pluralidad y la acción —el *entre*—, los cuales gestarían el poder y se distinguirían del dominio de unos sobre otros. Es más, notar estas conexiones resulta particularmente revelador si lo contrastamos con la atención que ella había dado a los fenómenos revolucionarios previo a incursionar en la tradición del pensamiento político occidental. La cuestión de las revoluciones, como lo podemos constatar en su primera edición en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) o a través de diversos textos tempranos —hoy contenidos en el compendio *Ensayos de comprensión 1930-1953*—, denotan en su mayoría una aproximación centrada en pensar la Revolución rusa, su relación con el pensamiento marxista y la implicación que dicha doctrina habría tenido en la revolución francesa. Será, por tanto, recién en la década de 1950 y producto de su incursión en la tradición del pensamiento político occidental que comenzaremos a encontrar elaboraciones que den cuenta de esa comprensión y articulación característica de Arendt sobre los fenómenos revolucionarios. Y, aunque estas reflexiones no alcanzan la profundidad de las que presentará posteriormente en *Sobre la revolución*, es evidente que Arendt ya daba cuenta, aunque tímidamente aún, de una articulación propia entre las revoluciones y su reconstrucción narrativa.⁶³

⁶³ Cabe señalar que existen a lo menos dos elementos que nos permiten notar que incluso frente a esta nueva aproximación, Arendt todavía no había desarrollado su concepción definitiva sobre los fenómenos revolucionarios. Primero, a lo largo de sus manuscritos sobre Marx encontramos una tendencia a asociar dichos fenómenos con la violencia, cuestión que, más adelante, distinguirá con claridad. En segundo lugar, su lectura de las revoluciones está en su gran mayoría determinada por su lectura de Marx y de la situación moderna.

4. En un movimiento que podríamos considerar como incluso más sutil que el anterior, un tercer aspecto que nos permite pensar en el revés revolucionario de su concepción normativa se refuerza si dirigimos nuestra atención a ciertas figuras o pensadores políticos fundamentales para su pensamiento. Específicamente, hay dos pensadores que, a nuestro juicio, no sólo ilustran este revés, sino también la continuidad revolucionario-republicana que hemos adelantado; nos referimos acá a Maquiavelo y Montesquieu. Partiendo por este último, en uno de sus manuscritos del 53', Arendt plantea que Montesquieu, “todavía en la línea de la gran tradición, indagó sobre la naturaleza de la política e hizo las antiguas preguntas sobre las distintas formas de gobierno”. Su fama estaría asegurada, agrega, por su “descubrimiento de las tres ramas del gobierno, el legislativo, ejecutivo y judicial”; pero más profundamente, y aquí el principal punto que nos interesa resaltar, su importancia radica en el “gran descubrimiento de que el poder no es indivisible” (1953a, Box 75, 54-55⁶⁴).

Montesquieu, argumenta Arendt, “fue mucho más un escritor político que un pensador sistemático”, motivo por el cual pudo “tocar libremente y reformular casi involuntariamente los grandes problemas del pensamiento político tal y como habían llegado hasta él”. Así, uno de los valores “escondidos” de su pensamiento consiste en “una visión de la vida política en la que el poder está completamente separado de toda connotación de violencia”. Él habría sido el único en tener “un concepto del poder absolutamente ajeno a la categoría tradicional de medios y fines”. Para él, el poder “puede ser dividido” en tanto que “no es un instrumento que se aplique a un único objetivo [goal]”, sino que su fuente se encuentra “en las múltiples capacidades de acción de los hombres; estas acciones no tienen fin mientras el cuerpo político esté vivo”. El “in-between” (estar-entre) de Montesquieu, nos dice Arendt, “común a todos y por tanto de interés para cada uno, es el espacio en el que se desarrolla la vida política”.⁶⁵ Su descubrimiento “tanto de la naturaleza divisible del poder como de los tres poderes del Estado surgió de su preocupación por el fenómeno de la acción como dato central de todo el ámbito de la política” (1953a, Box 75, 55-56⁶⁶). O como decía en una nota años antes, “el poder no es un fenómeno de la voluntad; ni es engendrado por la voluntad, ni es primariamente el objeto de una voluntad”,

⁶⁴ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>.

⁶⁵ Es importante precisar que Arendt considera que “los intereses en este contexto no tienen connotación de necesidades materiales o codicias, sino que constituyen literalmente el *inter-esse*, lo que está entre [between] los hombres” (56).

⁶⁶ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>; incluido también en *The great tradition* (2018b), 51-52).

sino que surge originariamente por el hecho de que varios actúan «en concreto» ([1952] 2006c, 175-176).

Pese a que Montesquieu aparezca escuetamente mencionado en *La condición humana*, lo que subyace a la concepción y uso que Arendt le da a categorías centrales de dicha obra como lo son el *poder*, *libertad*, *in-between*, dan cuenta de una clara conexión o correspondencia con lo que ella había delineado anteriormente a la luz de sus investigaciones sobre Montesquieu. Tal como Sirczuk (2018) ha rastreado acertadamente, una de las principales contribuciones de Montesquieu para el pensamiento de Arendt fue justamente la de su “reconceptualización de términos políticos fundamentales”, tales como “poder, ley [law] y libertad, como parte de su intento de encontrar un vocabulario adecuado (no filosófico) para comprender la esfera de los asuntos humanos” (182).⁶⁷ Si anteriormente destacamos que Arendt había asociado tempranamente la figura de las revoluciones con la categoría del poder, podemos notar ahora que es en parte gracias a Montesquieu que logra hacerlo de un modo tal que se desmarca de concepciones del poder como dominio, de la libertad como una cuestión de no interferencia, diferenciando la acción política de la violencia y de la lógica medios fines. “Las revoluciones”, dirá en su intervención en *Theatre of Ideas* (1969), “no se producen como resultado de levantamientos armados, sino por la desintegración de los poderes, es decir, cuando el gobierno pierde su poder, a saber, su capacidad de comandar los medios de violencia. El «poder está en la calle», como suele decirse, es cuando ya no se obedecen las órdenes” (1971, 212-213).

Anteriormente señalamos que una parte de nuestro argumento sobre el origen revolucionario de la concepción normativa de la política arendtiana se basaba en que algunos de esos mismos pensadores a partir de los cuales ella delinea dichas categorías son a su vez revolucionarios. Esto justamente ocurre también con la figura de Montesquieu. Por una parte, Arendt plantea que las ideas de este último “son, en esencia, mucho más “revolucionarias” y, al mismo tiempo, más positivas y duraderas que las de Rousseau, que es su único igual en cuanto al peso de su impacto inmediato en las revoluciones del siglo XVIII y de su influencia intelectual en la filosofía política del siglo XIX”. Agrega, de hecho, que su invención de las tres ramas del gobierno, de la que “sólo Kant entendió correctamente como el criterio decisivo de un gobierno verdaderamente republicano”, sólo encontró “en la constitución de la República Americana una

⁶⁷ Es llamativo que Sirczuck (2018), quien realiza una meticulosa reconstrucción del trasfondo montesquiano de Arendt, no note el tema del “in-between” y cómo se conecta con el “inter-esse” romano.

realización adecuada” (1953a box 75, 55⁶⁸). Sumado a esto, destacará con posterioridad la influencia fundamental de Montesquieu en la mente de los hombres de la Revolución americana, “la enorme fascinación que sobre ellos ejerció”, y que su “papel en la Revolución americana casi iguala la influencia de Rousseau sobre la Revolución francesa” ([1963] 2006a, 201).⁶⁹ Volveremos sobre este asunto en el punto tercero del presente capítulo.

5. Una situación en gran medida similar ocurre con otra de las figuras fundamentales para Arendt, a saber, la de Maquiavelo. En los escritos de este último, plantea ella, encontramos “el primer signo” del agotamiento de las categorías que anteriormente había ofrecido la filosofía para comprender lo que sucedía “en el ámbito de los asuntos humanos” (1954, Box 76, 023418⁷⁰). Unos años más adelante agregará que su grandeza radicaba en el hecho de que cuando argumentaba que “en el campo público-político hay que «aprender a no ser Bueno»”, buscaba oponerse “consciente y explícitamente” tanto a la “filosofía política cristiana” como la “tradición platónica” ([1955] 2018a, 90-91)⁷¹. Esto será reforzado con posterioridad en *La condición humana*, donde nos dirá nuevamente que “nadie ha comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno”, quien “se atrevió a enseñar a los hombres «cómo no ser bueno»” ([1958] 2003, 82).

Es más, en esta última obra nos dirá que Maquiavelo habría notado la importancia de “la resplandeciente gloria de las grandes acciones” ([1958] 2003, 47), que su criterio “para la acción política era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica” (82). Estas ideas se anudan a su concepción de la política, pues en esa misma obra nos dirá que “debido a su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública” (204). Esto, de hecho, se conectará a su vez con la libertad. Si bien lo planteará unos años más adelante a la obra recién citada, dirá que para ilustrar “lo que entiendo por libertad como inherente a la acción”, nos recuerda que “Maquiavelo redescubrió” dicho aspecto, el cual se retrotraía como algo “propio de la Antigüedad”, e incluso antes que Montesquieu, y “lo formuló conceptualmente”. La *virtù* de Maquiavelo, afirma, se

⁶⁸ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>. Incluido en la publicación póstuma *The great tradition* (2018a, 51-52).

⁶⁹ En una nota al pie, Arendt señala: “para la enorme influencia ejercida por Montesquieu sobre el curso de la Revolución americana, véase especialmente Paul Merrill Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Baton Rouge, Louisiana, 1940, y Gilbert Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, Baltimore y París, 1926” ([1963] 2006a, 201). Esta valoración puede encontrarse también en *Arendt sobre Arendt* ([1972] 1995, 161-165).

⁷⁰ <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.05197a/?st=pdf>

⁷¹ A pesar de que Kohn sitúa estas palabras en 1956, Arendt escribió este texto con anterioridad para una conferencia en el Congress for Cultural Freedom (<https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.051080/?st=pdf&pdfPage=1>).

expresa mejor bajo el término “virtuosismo”, a saber, “una excelencia que atribuimos a las artes escénicas, donde el logro reside en la propia ejecución, y no a las artes creativas o de “hacer”, donde un producto final perdura más que la actividad y se independiza de ella”. Y agrega que el “virtuosismo de la virtù de Maquiavelo tiene mucho más en común con el griego ἀρετή (...) porque la acción exige virtuosismo y el virtuosismo es propio de las artes escénicas, la política en general se ha definido a menudo como un arte” ([1960] 2018a, 225). Volveremos sobre esto en el último capítulo.

De forma similar al caso de Montesquieu, Arendt reconoce la íntima relación de Maquiavelo con las revoluciones. Nos dice que “si Maquiavelo es el padre de algo, es el padre de las revoluciones modernas” ([1955] 2018a, 91), cuestión que reiterará en *Sobre la revolución*, donde indicará que fue una figura por la que hubo un “alto aprecio” en los siglos XVIII y XIX ([1963] 2006a, 49), motivo por el cual “no se podría negar la posibilidad de considerar a Maquiavelo como el padre espiritual de la revolución” (48). El particular esfuerzo de este pensador por recuperar la experiencia romana de la fundación, considera Arendt, marcó la pauta para los revolucionarios, motivo por el cual “todas” las revoluciones modernas “se han representado [enacted] en «ropajes romanos» y se han inspirado en el pathos romano de fundar un nuevo cuerpo político” ([1955] 2018a, 91). Junto con esto, vale la pena resaltar su reconocimiento explícito sobre el valor de Maquiavelo para con la recuperación de la experiencia romana de la fundación y cómo esto se representaría en la experiencia revolucionaria americana. Nos dice que “el único medio que esta misma tradición proporciona para remendar el hilo roto de la tradición es la colocación de nuevos cimientos, es decir, la repetición del casi sobrehumano esfuerzo romano original”. Si bien reconoce que “nadie puede saber si este camino sigue abierto”, pues “en su contra habla el hecho de que todas las revoluciones de nuestro siglo han salido mal y han desembocado en cuerpos políticos totalitarios o tiránicos”, reconoce que “habla en su favor la única revolución que tuvo éxito en el umbral del mundo moderno, la Revolución Americana, en la que los Padres Fundadores establecieron mediante la Constitución una comunidad auténticamente nueva” ([1955] 2018a, 91).⁷²

6. Esta exposición, por cierto no acabada y sujeta a ulteriores desarrollos en las secciones y capítulos siguientes, nos permite visualizar el complejo entramado que Arendt desarrollaba

⁷² Para un reconocimiento similar, véase su ensayo posterior *Qué es la autoridad* ([1959] 1996, 148).

simultáneamente en un período crucial como lo es su incursión a la tradición a inicios de los 50', que se extenderá y tendrá como punto consagradorio su obra *La condición humana* (1958). En particular, hemos mostrado cómo es que su concepción normativa de la política es, temprana e importantemente, revolucionaria, o, por ponerlo más directamente: su concepción normativa es revolucionaria con anterioridad e independencia al impulso que le significará la Revolución húngara en 1956. Así, establecido este temprano puente procederemos con su conexión más tardía hacia las revoluciones, con el efectivo “impulso adicional” (Canovan, 1995) del fenómeno húngaro que la llevó a dedicarse más exclusivamente y aterrizar de lleno en las revoluciones.

2. La esperanza revolucionaria de libertad

1. El siete de abril de 1956, Arendt le anunciaba a Jaspers que ya tenía “más o menos en forma” el manuscrito de aquella obra que se centraría “principalmente en la labor-trabajo-acción y en sus implicancias políticas” ([1956] 1992, 283), y que unos años más adelante aparecerá bajo el título de *La condición humana* (1958). Ahora bien, pocos meses después de dicho anuncio surge un hito fundamental para ella, a saber, el espontáneo y sorpresivo movimiento de octubre de 1956 en la Hungría soviética, que llevó por nombre la Revolución húngara. Pocos días después de iniciado el movimiento, le escribía con gran entusiasmo a su marido, Heinrich Blücher, afirmando que, a su juicio, los rusos “finalmente, finalmente tendrán que mostrar su mano” ([1956] 2000, 307). Dos meses más adelante, en un tono similar, decía a Jaspers que a su juicio “Hungría es lo mejor que ha pasado en mucho tiempo” ([1956] 1992, 306).

El asunto es de tal envergadura que rápidamente comienza a ocupar un lugar fundamental en su pensamiento. Es, de hecho, ilustrativo el contraste que podemos encontrar entre los prólogos de su primera y segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*. En el primero, donde nos decía que dicha obra había sido escrita “con un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación”, predominaba un tono poco esperanzador en tanto que ya no se hacía posible esperar “una eventual restauración del antiguo orden del mundo, con todas sus tradiciones ni la reintegración de las masas de los cinco continentes, arrojadas a un caos producido por la violencia de las guerras y de las revoluciones y por la creciente decadencia de todo lo que queda” ([1950] 1951, 4).

Siete años más tarde, y si bien manteniendo ese primer prólogo, añadía un segundo texto enmarcando su segunda edición, en el cual encontramos un tono abiertamente optimista. Nos

dice que desde que dicho “libro apareció por primera vez, sólo ocurrió un acontecimiento que tuvo una relación directa con nuestra comprensión del totalitarismo y la dominación total”, a saber, “la Revolución húngara”. Dicho evento, añade, “es el primer y único caso de levantamiento popular contra la dominación total”, y si bien reconoce que “nadie puede decir si éste fue sólo el último y más desesperado brote de un espíritu que, desde 1789, se ha manifestado en la serie de revoluciones europeas, o si contiene el germen de algo nuevo que tendrá sus propias consecuencias”, plantea igualmente su entusiasmo, pues “en cualquier caso, el acontecimiento en sí es lo suficientemente importante como para exigir un nuevo examen de lo que sabemos, o creemos saber, sobre el totalitarismo” ([1958] 1962, xi). Sumado a estas palabras, en un breve comentario a dicha edición, indicaba que había añadido un capítulo a la luz de la revolución húngara, el cual daría cuenta de “una cierta esperanza —rodeada, por cierto, de muchas reservas” ([1958] 2018a, 158)⁷³.

Ahora bien, ¿cómo se presenta esa esperanza de la Revolución húngara? El elemento clave que ella visualiza, como ya le indicaba a Jaspers, consiste en que “independientemente de cómo acabe, es una clara victoria para la *libertad*” ([1956] 1992, 306. Cursivas añadidas). En su ensayo *Imperialismo totalitario: Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, publicado en febrero de 1958 y que pocos meses más adelante aparecerá como el recién aludido capítulo de la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, nos dice que fue un “verdadero acontecimiento, cuya envergadura no dependerá de la victoria o la derrota; su grandeza está asegurada por la tragedia que los hechos representaron” (2007a, 67). A su juicio, y citando las palabras proferidas por un profesor húngaro ante la ONU, dichos hechos estuvieron determinados, por “el afán de libertad”, que constituyó “la fuerza motriz de todas y cada una de las acciones” (71). En última instancia, plantea Arendt, lo que la Revolución húngara nos presentó fue el “osadamente dar entrada a la libertad en la plaza del mercado” (92).

La libertad, efectivamente, constituye el elemento central que sostiene esa esperanza de Arendt, y que de hecho se traducirá en uno de los hilos argumentativos fundamentales de su posterior análisis sobre las revoluciones modernas. En sus palabras iniciales de *Sobre la revolución* nos plantea que “guerras y revoluciones” han constituido “los dos temas políticos principales de nuestro tiempo”, y que si bien la primera se nos plantea como “la amenaza de una

⁷³ El prólogo corresponde a abril de 1958, mientras que este segundo comentario fue escrito en otoño de ese año.

aniquilación total” y la segunda como “la esperanza de una emancipación de toda la humanidad”, a su juicio ambos fenómenos coinciden en haber abandonado la causa “más antigua de todas (...) la única que en realidad ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía” ([1963] 2006a, 11). Las diferencias entre uno y otro fenómeno, sin embargo, es esencial justamente a raíz de su relación con la libertad. A juicio de Arendt, “en contraste con la revolución, el propósito de la guerra tuvo que ver en muy raras ocasiones con la idea de libertad”. Para la primera es algo que en raras ocasiones ha coincidido, mientras que para la segunda, pese a la muy probable oposición de los revolucionarios de “admitir”, nos dice ella “que el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad” (12).

2. Cabría preguntarse, ¿qué rasgos tiene esa libertad? Siguiendo con sus planteamientos a la luz de la Revolución húngara, podemos notar que se nos presentan dos dimensiones de ella: la primera, como ya hemos vislumbrado, es la aparición de la libertad para actuar en conjunto; algo que había partido como una rebelión, como una manifestación estudiantil, como una exigencia de libertad de pensamiento, de forma totalmente inesperada condujo a la revolución. Su desarrollo no se basó en “programas ni puntos reivindicativos ni manifiestos”, sino que “la revolución se movió al puro impulso [*momentum*] del actuar conjunto de todo el pueblo” ([1958] 2007a, 96). Derivado de lo anterior, y si bien reconoce que “suena extraño para la mayoría de la gente” ([1958] 2018a, 158), ocurrió que la acción política buscó —y de hecho logró— institucionalizar su experiencia de libertad y poder por medio de los “consejos revolucionarios”. Nos indica que al romper con el aparataje institucional e ideológico de la Unión Soviética, y en lo que podría haber parecido una pérdida absoluta de orden y autoridad, ocurrió todo lo contrario: “la cuestión había dejado de ser cuánta libertad permitir a la acción, al discurso, al pensamiento, y era más bien cómo institucionalizar una libertad que ya era un hecho consumado” ([1958] 2007a, 96). Pese a que veremos la cuestión de los consejos en el capítulo final, adelantemos por ahora lo que Arendt nos dice sobre ellos justamente en este contexto. El surgimiento de los “Consejos Revolucionarios y Consejos de Trabajadores”, dice Arendt, constituye un tipo de organización que “durante más de cien años ha salido a la luz cada vez que, por unos pocos días o por unas pocas semanas o meses, se ha permitido al pueblo disponer sus propios cauces políticos sin un gobierno (o programa de partido) impuestos desde arriba” (98).

Estas dos dimensiones de la libertad, a saber, la posibilidad de actuar en el espacio público y por tanto generar poder, al igual que el movimiento institucionalizador surgido de esa propia experiencia de la acción, constituyen en parte importante la narrativa argumentativa unificadora de su análisis de las revoluciones, cuestión que se capitalizará, de hecho, en la figura de las revoluciones modernas. En *Sobre la revolución*, uno de los hilos que se sigue de su desarrollo, es el contraste de las experiencias revolucionarias americana y francesa a la luz de lo que ella denominará como las *dos tareas o propósitos de la revolución* que se siguieron de la experiencia de libertad. Volveremos sobre esto en la cuarta sección del presente capítulo.

3. Como el lector podrá intuir, la libertad no constituye una categoría exclusiva de las revoluciones, sino que es el eje central que ella rastrea y a partir del cual nos ofrece una articulación de las diversas experiencias y categorías que intenta recuperar. Por ejemplo, anteriormente mostramos cómo en *La condición humana* Arendt hablaba de que el surgimiento del espacio público o político residía en última instancia “en la acción y el discurso” ([1958] 2003, 222), y que ese espacio público o político le correspondía a la *polis*, el único lugar en que los hombres eran verdaderamente libres. Es más, nos hablaba de que “el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes” (201). Esta relación, dirá explícitamente unos años más adelante, se basa en que “la *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” ([1961] 1996, 158). En otras palabras, que “los hombres *son* libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa” (165). Y esto es justamente lo que se presenta en las revoluciones, que “han sido el espacio de tiempo en el que se descubrió, o más bien se redescubrió, la acción con todas sus implicaciones para la era moderna, un acontecimiento de tremenda importancia si se recuerda que durante muchos siglos la acción había estado eclipsada por la contemplación” ([1960] 2018a, 218).

A la libertad, como hemos indicado, se le opone la violencia y la necesidad. La libertad, nos decía en *La condición humana*, se generaba junto a otros hombres que no están sometidos ni tampoco buscan someter, y por ello “la *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado” ([1958] 2003, 44). A su vez, que la igualdad

constituía “la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados” (45).

En una clara continuidad narrativa, estas mismas ideas aparecerán con posterioridad a la luz de sus reflexiones sobre las revoluciones. Nos dirá que la Revolución húngara nos puso frente al surgimiento de la “estimulante experiencia de poder que nace del actuar juntos” ([1958] 2007a, 92), que sorprendentemente no implicó una guerra civil, y que su rasgo distintivo fue la reducida y casi nula violencia. Por el contrario, el ejército se rindió rápidamente y “ningún grupo, ninguna clase de la nación se opuso a la voluntad del pueblo, una vez que ésta se dio a conocer y su voz pudo escucharse en la plaza pública” (97). Resalta que “el rasgo sobresaliente del levantamiento fue el que de las acciones del pueblo sin liderazgo y sin un programa previamente formulado no resultara ningún tipo de caos”. No hubo saqueos ni vulneración a la propiedad, no hubo crímenes contra la vida (98).

La libertad, como opuesta a la violencia, es justamente lo que más claramente diferencia revoluciones de guerras. Si volvemos sobre la ya referida introducción de *Sobre la revolución*, Arendt reconoce que se ha solido asociar una especie de “mutua dependencia” entre ambas, cuyo elemento común sería la violencia ([1963] 2006a, 19). Sin embargo, mientras que en la guerra es donde prima la violencia, en la revolución lo hace la libertad. “Allí donde la violencia es señora absoluta”, nos indica en esa misma introducción, “no sólo se callan las leyes (...) sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra” (21). Como indicaba años atrás, dado que la palabra y el discurso constituyen la forma primaria de acción, no sólo tienen como opuesta la mudez, sino que además dicho rasgo se corresponde con la violencia: “sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande” ([1958] 2003, 40). “Ser político”, agrega, “vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas”. La violencia, que por cierto “es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto” (225).⁷⁴

⁷⁴ Como hemos señalado, dado que la concepción revolucionaria de Arendt está determinada por la categoría de la libertad política, y por tanto se erige como opuesta a la violencia y la fuerza, ha resultado ser desconcertante para muchos de sus lectores. No es que niegue la existencia y en muchos sentidos convivencia de las revoluciones con la violencia o con la fuerza, pero su

El “contenido real de la libertad”, dirá en *Sobre la revolución*, “consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública” ([1963] 2006a, 41), pues sólo ahí puede generarse la acción, la actividad política, con su profunda significación para los agentes. Esto es, de hecho, lo que compartieron revolucionarios y antiguos. Nos dice que “lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo nuevo, no ciertamente en la historia de Occidente —fue bastante corriente en la Antigüedad griega y romana—, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna” (43-44). Ambos períodos históricos, considera Arendt, compartieron la experiencia de contar con una esfera pública en la cual reunirse, deliberar y actuar.

4. La esperanza de la libertad que Arendt ve en las revoluciones, como podremos notar, no aparece simplemente como resultado del fenómeno húngaro y su posterior focalización hacia la tradición de las revoluciones modernas. Por el contrario, lo que hace que ella pueda recoger estos rasgos de la libertad —a saber, la libertad de actuar en el espacio público y la conformación de ciertas entidades formales que salvaguarden dicha libertad— y posteriormente articularlos con una narrativa más clara con el paso de los años, se explica por dos aspectos interrelacionados. Primero, está el trasfondo revolucionario que ya hemos expuesto en lo que respecta a su concepción normativa de la política, es decir, una reconstrucción narrativa previa que le permite identificar la experiencia política de la antigüedad con las revoluciones de manera armónica.⁷⁵ En segundo lugar, sería producto de un elemento subyacente a toda su reconstrucción —y como condición de posibilidad de la misma— que Arendt lograría, a nuestro juicio, establecer dicha narrativa. Nos referimos acá a lo que hemos anunciado como su dimensión o enfoque republicano. De este modo, antes de proceder a una apropiada revisión de las experiencias revolucionarias y cómo es que de ellas surgirá la categoría de *felicidad pública*, corresponde primero enmarcar ese marco o prisma republicano que permite que ella conciba la libertad, la acción, el poder y gran parte de su pensamiento político del modo en que lo hace.

objetivo es salir de dichas categorías y proponer, como sello de su observación, que sólo en el ejercicio de la acción encontramos la verdadera experiencia revolucionaria de libertad.

⁷⁵ Otro de los elementos que nos permite visualizar la profundidad de su comprensión previa de las revoluciones es por medio de lo que ella misma aclaraba en un comentario de 1958 a su segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*. Decía que “aunque no ignoraba el papel que el sistema de consejos había desempeñado en todas las revoluciones europeas desde 1848, no tenía esperanzas en su resurgimiento y, por tanto, lo dejé de lado. La Revolución húngara me dio una lección. Si tenemos en cuenta el asombroso resurgimiento del sistema de consejos durante la Revolución húngara, entonces parece que nos enfrentamos a dos nuevas formas de gobierno en nuestro propio tiempo, ambas comprensibles sólo contra el cuerpo político en bancarota del Estado-nación” (2018a, 159).

3. La mediación republicana

1. Con el transcurrir del tiempo, ha sido cada vez más frecuente enmarcar el pensamiento y obra de Arendt dentro del ámbito de la tradición republicana. Ya tempranamente Canovan (1974) indicaba que “si hubiera que ponerle alguna etiqueta” a la obra de Arendt, “sólo podría ser la de «republicana»” (15). Este reconocimiento inicial, vale destacar, no se limita únicamente a aquellos especialistas de Arendt. John Pocock (1975), reconocido como uno de los primeros y más relevantes autores en reconstruir la tradición republicana y su resurgimiento en la era moderna, en particular de lo que se ha denominado *republicanismo atlántico*, hacía referencia a *La condición humana* como una obra que contaría “parte de la historia del renacimiento en el Occidente moderno temprano del antiguo ideal del *homo politicus* (el *zoon politikon* de Aristóteles)” (550).

Diversos pensadores han visto en el republicanismo una valiosa fuente por medio de la cual profundizar en la interpretación del pensamiento de Arendt. Situar su repertorio conceptual, explicar el vínculo o aproximación al mundo antiguo, comprender su concepción de las revoluciones y la articulación de experiencias y categorías, al igual que la relación entre la experiencia de la acción con la institucionalización, son algunas de las virtudes que la “veta” republicana de Arendt ofrecen.⁷⁶ Junto con esto, el republicanismo ha ofrecido la posibilidad de dar un marco o sentido de unidad a su obra, y ya sea que se busque interpretar en ella un *proyecto*, como en el caso de Canovan (1995), o incluso si se considera que de ella no se desprende tal proyecto, como argumenta Forti (2001), la dimensión republicana ha causado importante consenso en la literatura secundaria.⁷⁷

A la luz de esto último, y como ya indicamos al inicio, en esta investigación consideramos que el pensamiento y obra de Arendt no sólo nos plantea una veta o dimensión que podríamos llamar como republicana, sino que más profundamente, consideramos que su obra, tomada y mirada en su conjunto, puede interpretarse como el desarrollo de un proyecto republicano. Cuando hablamos de un proyecto arendtiano, como hemos adelantado, no queremos decir que

⁷⁶ Además de Canovan (1995), los ya mencionados López (2006 y 2021), Hunziker y Smola (2022), Smola (2017), Vallespín (2006), Forti (2002) han dado cuenta de dicha veta republicana. Iremos exponiendo algunos de sus aportes a lo largo del capítulo.

⁷⁷ El lugar del republicanismo en Arendt, a tono con lo que ha sido la interpretación de su pensamiento, no es un asunto sencillo de determinar. López (2006) ha reconocido que si bien “parece haber consenso general de que cuando hablamos de republicanismo contemporáneo, Hannah Arendt resulta ser una referencia obligada”, indica que “la república como el ser, se dice de muchas maneras, es decir, existen hoy y han existido históricamente muchas formas de entender esa corriente de pensamiento que podemos llamar republicanismo, y no todas ellas coinciden” (131).

ella tuviera un programa preconcebido bajo la bandera del republicanismo —por cierto, ella fue consistente a lo largo de su vida en desmarcarse de los rótulos—, sino más bien que a lo largo de su obra ella desarrolla un esfuerzo sostenido y coherente que, a posteriori, puede interpretarse bajo el prisma de un proyecto republicano. Hablar del proyecto republicano arendtiano tiene sentido solamente en la medida que reconozcamos el carácter irreductible y revulsivo de su pensamiento.⁷⁸

2. Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando aludimos al republicanismo de Arendt? ¿Qué elementos específicos de su pensamiento hacen que su obra se configure como tal? Tres rasgos fundamentales e interconectados son los que, a nuestro juicio, determinan su pensamiento republicano: el primero consiste en el tipo de aproximación a las diferentes experiencias históricas que ella articula en su esfuerzo por pensar fuera de la tradición, determinando así el tipo de categorías o conceptos que recoge. El segundo corresponde a eso que anteriormente hemos denominado como su presupuesto casi ontológico (Vallespín 2006) o también lo que hemos adelantado como antropológico universal (Wellmer 1999) de los seres humanos como seres políticos. Finalmente, su esfuerzo por conciliar tanto esas experiencias históricas que recoge, al igual que sus categorías conceptuales y los supuestos de los seres humanos, con la correspondiente institucionalización republicana. Veamos estos asuntos.

En primer lugar, y como hemos expuesto hasta acá, cuando Arendt se adentra en el estudio de la tradición a inicio de los 50' y configura lo que denomina como “la gran tradición”, se da cuenta de que esta última estaría caracterizada por una hostilidad hacia la acción y los asuntos humanos. Dicho reconocimiento es lo que la lleva a renegar de dicha herencia y activamente buscar alejarse y no “participar en absoluto de esa hostilidad”, a proponerse “mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía” ([1964] 2005, 18). Es a partir de dicho esfuerzo que ella configura, primariamente, un tipo de aproximación o enfoque por medio del cual salir del canon, al cual hemos llamado, siguiendo la expresión empleada por Hunziker y Smola (2022), como “enfoque histórico hermenéutico” (80-81) republicano. Para restaurar aquellas experiencias y categorías del pasado que han sido oscurecidas por la tradición,

⁷⁸ Arendt no sólo fue, siguiendo a Vallespín (2006), “republicana antes del republicanismo”, es decir, republicana antes de las reconstrucciones contemporáneas del republicanismo, sino que junto con esto, lo que hace de su dimensión republicana tan atractiva es que lo plantea con un sello propio. Arendt toma la tradición del republicanismo clásico y moderno previo a ella pero con notas propias que la desmarcan de cualquier corriente fija, en particular de eso que hoy se ha configurado como republicanismo contemporáneo o neorepublicanismo. Para una distinción de estos asuntos, véase los ya mencionados Hunziker y Smola (2022), López (2006 y 2021) y Vallespín (2006).

el método de Arendt, el único método posible, en palabras de Vallespín (2006), “exige permanecer en el mundo, en lo social e histórico, y requiere establecer una peculiar relación entre la vivencia del presente y el pasado”, y logra esto por medio de un enfoque que le “permite reconstruir de forma narrativa y con sentido aquello que merece ser rescatado” (114). En una conferencia de 1955, ella sincera parte de este enfoque. Nos dice que “lo que vale la pena recordar lo llamamos grandeza histórica. Todo aquel que engrandeció el mundo viene a descansar en la dimensión del pasado y del recuerdo y allí asume su verdadera estatura”. Y así como la tradición en su momento “fue la guía que nos condujo por los laberintos del pasado, el hilo de Ariadna, este hilo se ha perdido, no el pasado ni el espacio ni la dimensión de la grandeza misma” (box 58, 023950⁷⁹).

Bajo el criterio de la grandeza, de lo que merece ser recordado, Arendt dirige su atención particularmente a la polis griega, la república romana y las revoluciones —en particular las revoluciones modernas— para encontrar esas experiencias que habían sido oscurecidas. Lo hace, sin embargo, siempre bajo su prisma o enfoque histórico hermenéutico propio. Como lo indican Hunziker y Smola (2022), si la aproximación de Arendt denota una importante vuelta “al espacio político clásico griego”, no se presenta a través de una vuelta al pasado sin más. Recoge “la participación del demos” griego, la vida de la polis, pero necesariamente “en el centro de gravedad de una herencia que hace sentido en la experiencia política romana” (81). Esto último, a su vez, es mediado por esos pensadores modernos —o pre modernos— que pudieran “mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía” ([1964] 2005, 18), por quienes hicieran “las antiguas preguntas” (1953a, box 75, 54-55⁸⁰), como en el caso de Montesquieu, o que, como Maquiavelo, manifestaran “el primer signo” del agotamiento de las categorías que anteriormente había ofrecido la filosofía para comprender lo que sucedía “en el ámbito de los asuntos humanos” (box 76, 023418, 54⁸¹). Pensadores que, por tanto, pudieran ofrecer un prisma distinto para pensar la acción y la vida en comunidad, pero también por medio de observadores políticos de la revolución que, como Tocqueville, reclamaran una “«nueva

⁷⁹ <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.040550/?st=pdf&pdfPage=23>

⁸⁰ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>. Incluido en la publicación póstuma *The great tradition* (2018a, 51).

⁸¹ <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.05197a/?st=pdf>

ciencia de la política»” ([1963] 2006a, 69), que constataran que “en cuanto el pasado ha cesado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu del hombre vaga en la oscuridad” (75).⁸²

Junto con lo anterior, el marco o enfoque republicano es el que, en segundo lugar, le permite dirigirse al pasado y recuperar la experiencia o categoría central de la política, a saber, la libertad. Bajo el prisma de la experiencia republicana de la libertad, Arendt desprende parte importante de su concepción normativa de la política, la cual surge de su esfuerzo por hacernos presentes ciertos rasgos fundamentales e ineludibles de nuestra condición humana que han sido oscurecidos por la tradición a lo largo de la historia. Como dice en *La condición humana*, la pluralidad es la condición humana de la acción, que a su vez constituye la actividad política por excelencia y que, en particular por su rasgo iniciador, se corresponde al hecho de la natalidad ([1958] 2003, 22-25 y 202). Esa experiencia de poder comenzar algo nuevo junto a otros es lo que ella ve como compartido entre antiguos y revolucionarios: “la voz del Este de Europa”, dirá en referencia a la Revolución húngara, “hablando con tanta sencillez y llaneza de libertad y verdad, sonó como una última afirmación de que la naturaleza humana es incambiable, de que el nihilismo será vano, de que incluso en ausencia de toda enseñanza y en presencia de un abrumador adoctrinamiento el anhelo de libertad y de verdad surgirán siempre del corazón y de la mente del hombre” ([1958] 2007a, 92-93).

Que Arendt hable de la naturaleza humana como armada para la libertad y fuente de constantes nuevos comienzos nos pone frente nuevamente a esos presupuestos con fuerte carga ontológica o cuasi ontológica que ya vislumbrábamos anteriormente a la luz de *La condición humana*, y es lo que aparecerá ampliamente en las revoluciones en clara conexión con el mundo antiguo. “Esta experiencia relativamente nueva”, dirá en *Sobre la revolución*, a saber, la experiencia de la libertad “fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo” ([1963] 2006a, 43-44). En palabras de Wellmer (1999), “fue el potencial de lo nuevo, de lo que aún estaba por surgir en el mundo moderno, lo que ella trató de pensar con su idea de libertad republicana” (213). Así, pese a que ambos períodos sean diferentes, lo que les permite establecer esta conexión, lo que le permitirá afirmar que tuvieron un *pathos* compartido entre ambos —de modo que “sólo podemos hablar de revolución cuando está

⁸² Si bien hasta acá hemos referido en particular a Maquiavelo y Montesquieu —y ahora último a Tocqueville—, el repertorio republicano arendtiano con el cual busca responder a la “gran tradición” no se agota en dichas figuras. A lo largo de su obra encontraremos referencias a Aristóteles, Cicerón, los Padres Fundadores de Estados Unidos (Jefferson, Adams, Hamilton, Jay), entre otros.

presente este «pathos» de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de la libertad” ([1963] 2006a, 44)—, siguiendo nuevamente a Wellmer (1999), es que “su concepción de la libertad política es «universalista» en el sentido de que la considera una posibilidad humana universal”. Para Arendt, agrega el autor, “la idea y el deseo de libertad política tienen su origen en las «condiciones elementales de la acción»”, lo cual podríamos denominar como “«universalismo antropológico» inherente a su concepción de la libertad política” (212).

Pese a su reticencia a ser encasillada, ella misma reconoció este enfoque y reconstrucción que nosotros hemos llamado como republicana. En la ya referida actividad de 1972, indicaba que le interesaba hablar de “aquella otra tradición”, a saber, para la cual el modelo de hombre no era el “burgués”, una tradición en la que “escarbaron en los archivos de la antigüedad con el fin de alcanzar un tipo distinto de hombre. Y tal tipo de hombre no es el burgués sino el ciudadano” (1995, 163-164). Acto seguido, en un esfuerzo por “expresarlo de un modo ligeramente distinto”, plantea que a su juicio “lo que ocurrió fue la reemergencia de la auténtica política, como en la antigüedad; así entiendo yo las revoluciones” (164). Pero, como hemos indicado, lo hace persiguiendo el hilo de continuidad entre los diversos períodos. Como sincera en la misma conversación recién citada:

Ahora pueden darse cuenta de que mi mirada hacia la antigüedad griega y romana sólo se debe parcialmente a la gran simpatía que siento hacia ella; me gusta la antigüedad griega pero nunca sentí simpatía por la romana. Con todo, dirigí mi mirada hacia atrás, porque simplemente quería leer los libros que toda esta gente había leído. Y leyeron todos estos libros —como dirían ellos— para encontrar un modelo para este nuevo reino de la política que querían producir, y que denominaron república (...) El modelo de hombre de esta república era, hasta cierto punto, el ciudadano de la *polis* ateniense (...) Por otro lado, el modelo era la *res publica*, la cosa pública, de los romanos. (164-165)

El republicanismo arendtiano conjuga los diversos rasgos que configuran la experiencia de libertad, es decir, tanto en lo que respecta al “acto vivo” (López 2021, 12) como su posterior institucionalización. En *La condición humana* recalca “las fundamentales experiencias griegas” de la “acción” y la “política”, pero también —e igualmente importante— el “genio político de Roma”, a saber, “la legislación y la fundación” ([1958] 2003, 218), lo cual habría sido experimentado con posterioridad por los revolucionarios. Como podremos notar, Arendt se aproxima a cada experiencia reconociendo sus respectivos matices y se nutre de las singularidades que caracterizan a cada una, es decir, lo desarrolla desde un enfoque histórico hermenéutico propio. Toma distancia de la excesiva acción sin una institucionalización

correspondiente, como les ocurrió a los griegos, y abraza la institucionalización romana (Hunziker y Smola 2022)⁸³. Y del mismo modo que se aproxima e interpreta la experiencia griega en parte a través del prisma romano, lo mismo ocurre con estos últimos a la luz de su interpretación de los fenómenos revolucionarios. Como reconocerá a través del ejemplo de la Revolución americana, “no se trataba de fundar «Roma de nuevo», sino de fundar «una nueva Roma»” ([1963] 2006a, 292).

Más que replicar el pasado, el esfuerzo de Arendt consiste en hacernos presente un tipo de experiencia común encadenada en toda una línea de experiencias y de pensadores. Es esa “otra tradición” que ella intenta recoger: “la tradición de Montesquieu” que de hecho “podría realmente retrotraerse a Maquiavelo, a Montaigne” ([1972] 1995, 163-164). Montesquieu, nos dice, “no sólo escribió *L’esprit des lois* sino que también escribió sobre *la grandeur y la misere* de Roma”. Ese horizonte que descubrieron los revolucionarios, reconoce Arendt, fue para ellos como una *nueva ciencia*: “Se enseñaron a sí mismos una nueva ciencia y así la denominaron. Tocqueville fue el último en hablar de ello y afirma que, para ésta época moderna, hace falta una nueva ciencia. Se refería a una nueva ciencia de la política” (164). “Esto”, concluye su intervención, “es realmente lo que yo tengo en la mente (...) lo que pretendo es pensar acerca de estas cosas, no sólo en el ámbito de la antigüedad, sino que siento la misma necesidad de lo antiguo que sintieron los grandes revolucionarios del dieciocho” (164-165).

3. En último término, y siguiendo nuevamente a Hunziker y Smola (2022), el enfoque histórico hermenéutico republicano arendtiano nos permite, entre otros aspectos, pensar en una “comunidad” y no en una oposición —como algunos lo han planteado— entre lo que se ha llamado como “libertad democrática” y “libertad republicana”, y lo hace en tanto que “permite trazar de otra manera las fronteras conceptuales y las disputas del presente” (80-81). Es una libertad que se diferencia a la de la vida privada, de la protección de nuestros derechos civiles, de la libertad de emprender nuestros propios y personales placeres; es la libertad como experiencia del encuentro con otros.⁸⁴

⁸³ A juicio de Arendt, los griegos fueron presa de un excesivo agonismo, el cual determinó en parte importante la caída de las poleis. Véase Arendt (1953a, box 75, 2. <https://www.loc.gov/item/mss1105601243>, o también [1958] 2003, 52, y 217). Volveremos sobre esto hacia el final de la investigación.

⁸⁴ Si bien una parte fundamental del pensamiento de Arendt se configura como una recuperación de la libertad como experiencia de la acción plural, eso no quiere decir que ignore o se enfrente a la libertad privada. Más bien, nos está mostrando una dimensión de la libertad. Volveremos sobre esto en el capítulo siguiente.

4. Las dos tareas de la revolución

1. El complejo entramado que constituye el republicanismo arendtiano encuentra, a nuestro juicio, su mayor explicitación en el tratamiento que ella hace de las revoluciones modernas en *Sobre la revolución*, en particular a la luz del modo en que la experiencia de libertad se les presentó bajo lo que ya habíamos adelantado como las *dos tareas de la revolución*. La primera y “la idea central de la revolución”, nos dirá hacia la mitad de la obra, “no es otra cosa que la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad” ([1963] 2006a, 165). Esta tarea, en algún sentido el “objetivo real” de la revolución, se caracteriza por el hecho de que la 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” (42). Esta primera tarea se acompaña de un segundo propósito igualmente importante, a saber, “el afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación, la realización del principio que la inspiró” (166. Cita mod).

Si retrotraemos nuestra atención a los puntos que habíamos expuesto sobre la libertad a la luz de la Revolución húngara, podemos notar que ambas tareas también se hacían presente en dicha experiencia. Habíamos mencionado que al enfrentarse y lograr expulsar a los soviéticos, los revolucionarios húngaros se les hizo presente la libertad que surge de la acción en conjunto. A su vez, que rápidamente se les hizo imperativo resguardar esa experiencia a través de organismos que le dieran continuidad y estabilidad a esa libertad, a saber, los consejos revolucionarios. Estos rasgos de la libertad representados en el fenómeno húngaro representan justamente lo que Arendt articulará con posterioridad de manera extensa a la luz de las revoluciones modernas.

2. No sólo su análisis de las revoluciones se estructura a la luz de las dos tareas de la revolución, sino que también el contraste entre una y otra experiencia, a saber, la revolución americana versus la francesa, se basa en un importante sentido en explorar cómo los hombres a cada lado del Atlántico se desarrollaron a la luz de ambas tareas. Arendt nos mostrará aquellos rasgos que en un principio compartieron y también lo que, llegado el caso, los separó y determinó el fracaso de una y éxito de la otra. Respecto de lo que compartieron, y como ya hemos anunciado, Arendt plantea que las revoluciones “han sido el espacio de tiempo en el que se descubrió, o más bien se redescubrió, la acción con todas sus implicaciones para la era moderna” ([1960] 2018a, 218), que “si los hombres que, desde ambos lados del Atlántico, estaban prestos

a realizar la revolución tuvieron algo en común con anterioridad a producirse los acontecimientos (...) fue una preocupación apasionada por la libertad pública” ([1963] 2006a, 156), es decir, una libertad que sólo podía ejercerse en la esfera pública común a todos. Como recogerá de la conceptualización que hicieron los “*philosophes* de la Ilustración” en Francia, quienes prepararon los espíritus de los hombres de dicha revolución,

ellos emplearon el término libertad con un acento nuevo y, hasta entonces, casi desconocido sobre el carácter público de la libertad, lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente de la voluntad libre o el pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde Agustín. Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don o una capacidad, era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la Antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos. (163)

Ambas revoluciones, que como hemos indicado destacaron la “experiencia de sentirse libre”, compartieron una experiencia de libertad “bastante corriente en la Antigüedad griega y romana” ([1963] 2006a, 43-44). En particular esta última, nos dice Arendt, constituyó la escuela bajo la cual “se había formado y educado el espíritu revolucionario” (98).

Dicha conexión inicial, nos dice Arendt, la hicieron en buena medida por medio del ya referido Maquiavelo, quien en un “esfuerzo consiente y apasionado por revivir el espíritu y las instituciones de la antigüedad romana”, adelantó eso que “más tarde, iba a ser una de las características del pensamiento político del siglo XVIII” ([1963] 2006a, 48. Cita mod). Dado que fue “el único gran pensador político en cuya obra el concepto de fundación desempeña el papel central y decisivo”, nos presenta el “redescubrimiento de la experiencia romana”, con lo cual “no sólo revitalizó una tradición, que estaba en la base misma incluso de las teorías a las que se oponía, sino que tuvo que descubrir lo que nunca se había dicho explícitamente antes de él, puesto que los propios romanos ya habían pensado en sus propias experiencias en términos de una filosofía griega vulgarizada y no auténticamente romana” ([1955] 2018a, 89-90). Siguiendo el esfuerzo de Maquiavelo, los hombres de las revoluciones, al menos “en sus etapas iniciales”, estuvieron “firmemente 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” ([1963] 2006a, 58). A través de Maquiavelo se transmitió un afán clásico tal que, así como “la Revolución francesa había sido interpretada con ropaje

romano” (67), los americanos “se creyeron fundadores porque se habían propuesto de modo consciente imitar el ejemplo y el espíritu romanos” (279). Incluso otros, como el caso de Thomas Paine, afirmaban que “«lo que Atenas fue en miniatura, América lo será a gran escala»” (270).

Sin embargo, Arendt considera que producto de que para Maquiavelo “el «pathos» específicamente revolucionario de lo absolutamente nuevo” le fue “totalmente extraño”, cuando los hombres de las revoluciones volvieron “sus ojos al pensamiento político antiguo, no se proponían, y además no lo lograron, revivir la Antigüedad en cuanto tal” ([1963] 2006a, 49). Por el contrario, “durante el curso de ambas revoluciones, sus actores llegaron a tener conciencia de la imposibilidad de la restauración y de la necesidad de embarcarse en una empresa totalmente inédita” (59). Si bien esta toma de conciencia será un aspecto que Arendt reconsiderará y matizará a lo largo de su obra, el núcleo de la idea está en que aunque los hombres de la revolución pudieron establecer una conexión esencial con la experiencia clásica, en cierto punto se vieron obligados a enfrentar la inédita realidad de su experiencia de libertad.

3. Aunque Arendt identifique un origen compartido en ambas revoluciones, es igualmente enfática en su diagnóstico final: fue la relación específica de cada una con la experiencia de la libertad, y por tanto con las dos tareas que de dicha experiencia se desprendían, lo que las diferenció. Si, como adelantamos anteriormente, la “preocupación apasionada por la libertad pública” fue lo que determinaría las vidas y configuraría las convicciones de los hombres a ambos lados del atlántico, fue eso mismo lo que, “llegado el momento”, llevó “a separarlos” ([1963] 2006a, 156). En última instancia, sentenciará, “fue la Revolución francesa, no la americana, la que pegó fuego al mundo” (73). Aunque por los propósitos de nuestra investigación no se hace posible una exposición acabada de los diversos y complejos elementos que subyacen a estas diferencias, veremos en lo que sigue algunos puntos que nos permitan vislumbrar este asunto.

Por una parte, y retomando el hilo de la aproximación que ambas revoluciones hicieron de la antigüedad, Arendt resalta que si bien ambos buscaron establecer dicha conexión, el modo en que lo hicieron fue diferente. Afirma, por ejemplo, que si los franceses se volvieron “hacia los autores griegos y romanos (...) la lectura de sus autores les proporcionó los elementos concretos con los que concebir y soñar por tal libertad” ([1963] 2006a, 162. Cita mod). Su énfasis en el “sueño” de la libertad, consideramos acá, es fundamental en tanto nos permite comprender

otra de sus afirmaciones sobre la diferencia entre ambos: en comparación con la experiencia americana, nos dice, “la preparación de *los hommes des lettres* franceses que iban a hacer la Revolución fue en extremo teórica” (158). Uno de los factores que determinó esta aproximación por parte de los franceses fue que “la *esfera* pública era invisible para ellos y que carecieron de un *espacio* público donde pudieran hacerse visibles y ser significativos” (164. cita mod). Así, al no poder experimentar tan íntegramente el *pathos* revolucionario, dirigieron sus miradas a las teorías y al pensamiento intelectual y, en tal contexto, y citando la exclamación de Tocqueville, “«Chaque passion publique se déguise ainsi en philosophie»”, a saber, “Toda pasión pública se disfrazaba así de filosofía” (162).

Los americanos, por el contrario, que también volvieron sus ojos a la antigüedad, fueron guiados mayormente por la “experiencia” más que “la teoría o el estudio”. Fue producto de que pudieran encontrar un vínculo o experiencia común lo que finalmente “enseñó a los hombres de la Revolución el significado real de la *potestas in populo* romana, que el poder reside en el pueblo” ([1963] 2006a, 245. cita mod). Así, “lo que resultó ser cierto durante los trece años de Revolución americana, pronto mostró ser una ficción en el curso de la Revolución francesa” (98). A raíz de esto, nos dice Arendt, la Revolución americana fue la única que “no devoró a sus propios hijos”, sólo en su caso “los hombres que habían iniciado la «restauración» fueron los mismos que comenzaron y terminaron la Revolución e incluso vivieron lo suficiente como para elevarse al poder y a las funciones públicas dentro del nuevo orden de cosas. Lo que concibieron como una restauración (...) se convirtió en una revolución” (58).

Junto con lo anterior, Arendt resalta lo que a su juicio constituye, al menos “desde una perspectiva histórica, la diferencia más notoria y decisiva entre las Revoluciones francesa y americana” (1963 [2006a], 210), a saber, los distintos tipos de herencia monárquica a cada lado del Atlántico. En el caso de los americanos, “era la «monarquía limitada», en tanto que la de la Revolución francesa era un absolutismo” (210-211). Este asunto, de hecho, habría sido determinante, pues “nada parece más natural que el hecho de que una revolución esté predeterminada por el tipo de gobierno que viene a derrocar; nada por tanto tan plausible como explicar el nuevo principio absoluto, la revolución absoluta, en función de la monarquía absoluta que la precedió y llegar así a la conclusión de que cuanto más absoluto sea el gobierno más absoluta será la revolución que le reemplaza” (211).

La diferencia entre monarquía absoluta y limitada tiene que ver, entre otras cosas, con las diferencias en la manera que comprendieron el poder ([1963] 2006a, 29-30 y 210-211). Los americanos, dirá Arendt, que experimentaron la “gramática de la acción” y la “sintaxis del poder” —cuestión que retomaremos más adelante— y fundaron una nueva forma de gobierno, “consideraron una de las innovaciones más importantes del nuevo gobierno republicano, la aplicación y elaboración de la teoría de la división de poderes de Montesquieu al cuerpo político”. Ese elemento tan fundamental, en contraste, “desempeñó un papel secundario en el pensamiento de los revolucionarios europeos de todos los tiempos; la idea fue rechazada inmediatamente, incluso antes de que estallase la Revolución francesa” (29). De este modo, para los franceses “la caída de la monarquía no alteró la relación entre gobernantes y gobernados, entre gobierno y nación, y ningún cambio de gobierno parecía susceptible de salvar el abismo que les separaba” (98).

El tipo de aproximación que hicieron al mundo antiguo, al igual que la manera en que cada uno concibió el poder y la relación entre gobierno y gobernantes, se refuerza y explica también por lo que a su juicio ha constituido “el problema más urgente y a la vez de más difícil solución política para todas las revoluciones” —a excepción de la experiencia americana ([1963] 2006a, 30)—, a saber, “la cuestión social, es decir, (...) el hecho de la pobreza” (79). Cuando Arendt habla del hecho de la pobreza como el elemento constitutivo de la cuestión social, tiene en mente “algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación” (79). Estas palabras, como podremos recordar, nos remiten a lo que anteriormente mencionamos respecto de la diferencia entre acción-libertad y labor-necesidad, es decir, que ella concibe la acción —y por tanto la política— como una actividad libre, es decir, que no está determinada por fines, y por eso es impredecible y fuente de nuevos comienzos, y es justamente en ese nivel que la necesidad se presenta como *lo otro* de la libertad.

Es sobre esta base que podemos comprender la taxativa —y reiterada— posición de Arendt respecto de que la pobreza y la necesidad no pueden ser políticas. Dicha posición, que ha generado variadas y, en muchos casos, aireadas críticas por parte de algunos de sus lectores, debe comprenderse bajo este marco: para la necesidad, por su propia condición de existencia, impera

la urgencia de supervivencia, es decir, tiene como fin la subsistencia, y por tanto no puede ser libre.⁸⁵ Es más, la profundidad de este problema es algo que ella reiterará con los años, donde planteará que el primer requisito para aspirar a la libertad es no estar sometido al imperio de la necesidad, y sólo de ahí en adelante se puede luchar por la libertad: “nos enfrentamos a la necesidad siempre que está en juego la supervivencia física. Sólo cuando esta supervivencia está garantizada pueden los hombres empezar a pensar en luchar contra la opresión. Contra la necesidad física —la miseria absoluta (...) puede haber remedios, pero luchar no ayudará. Así que donde haya hambre, no puede haber libertad, y ninguna educación aristotélica, creamos o no en ella, ni ningún Tomás de Aquino pueden ayudar” ([1967] 1971, 132-133).⁸⁶

Teniendo estos elementos presente podemos comprender su análisis respecto de la cuestión social y su rol en la Revolución francesa, de la cual, concluye Arendt, “bajo el imperio de [la] necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte”. Al momento que las masas dolientes “se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad a la necesidad, a las urgencias del propio proceso vital” ([1963] 2006a, 79. cita mod). Como dirá años más adelante, “una de las principales consecuencias de la revolución en Francia consistió en que, por primera vez en la historia, el *peuple* salió a la calle y se hizo visible. Cuando sucedió aquello, se descubrió que no únicamente la libertad, sino también la autonomía para ser libres, había sido desde siempre el privilegio de unos pocos” ([1966-1967] 2018a, 376).

Junto con esto, Arendt plantea que la aparición de las “masas pobres, esta aplastante mayoría de todos los hombres”, no sólo “trajo consigo la necesidad a la que habían estado sometidas desde tiempos inmemoriales”, sino también y muy importantemente el fenómeno de la violencia, “que siempre ha sido empleada para someter a la necesidad. Juntas, necesidad y violencia les hicieron aparecer irresistibles: *la puissance de la terre*” ([1963] 2006a, 151). Es frente a esta situación que, en un esfuerzo por dar sentido y orden a la nueva y abrumadora presencia del padecimiento y de la compasión que sentían ante ese padecimiento, y también en

⁸⁵ Para una discusión sobre este asunto, véase la ya referida Allen (1999) al igual que Benhabib (2003).

⁸⁶ Véase también su conferencia *Revolution and Freedom* ([1961] 2018a, 352-353), donde habla expresamente de las dos “etapas” de la revolución: liberación, ya sea de la pobreza o de la dominación, y de la etapa de fundación de la libertad. Enfatiza, a su vez, que si bien la liberación es un prerequisite para la libertad, no es equivalente a la misma.

su intento por gobernar a las masas enardecidas e incontenibles, los franceses recurrieron a ideas que respondían justamente a su raíz absolutista, tales como la *voluntad general* de Rousseau (79 y 101-105). Robespierre es una de las principales figuras que ella toma para ejemplificar el movimiento que llevó a los franceses del original *pathos* de la revolución a la ruina de la misma. Señala que, llegado el momento, Robespierre propuso una virtud que ya “no era la romana, que no apuntaba a la *res publica* y que nada tenía que ver con la libertad. La virtud significaba la preocupación por el bienestar del pueblo, la identificación de la voluntad de uno con la voluntad del pueblo” (99).

El trío *necesidad-liberación-violencia* son fenómenos, como hemos visto, opuestos a la acción y libertad, los cuales que constituyen el núcleo de la concepción política de Arendt. La conjunción de los primeros tres fue lo que llevó a que franceses perdieran justamente la experiencia inicial de la revolución de la libertad. Si bien “se había iniciado con la rebelión estrictamente política” ([1963] 2006a, 143), podemos pensar que finalmente no hicieron más que quedarse en esa rebelión, pues “el fin de la rebelión es la liberación, mientras que el fin de la revolución es la fundación de la libertad” (190. Cita mod⁸⁷). Fallaron, entonces, en la primera tarea de la revolución, algo que, a juicio de Arendt, el propio Robespierre habría reconocido. Citando las palabras de este último en lo que ella considera como “su último discurso” en “forma de profecía”: “«Estamos llamados a sucumbir porque en la historia de la humanidad no ha sonado aún la hora de fundar la libertad»” (80). El origen de este fracaso, como ya lo indicaba en su conferencia *Revolution and freedom* (1961), es que “el primer indicio de ruina llega cuando los recién ascendidos al poder empiezan a olvidar que el único objetivo y fin de la revolución es la libertad. De ahí que el principio del fin de la Revolución Francesa llegara cuando todos los participantes, conmovidos por la miseria del pueblo, se pusieron de pronto de acuerdo: *Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple*” (2018a, 348-349).⁸⁸

4. En contraste con la experiencia de la Revolución francesa, Arendt considera que la “colonización de América del Norte y el gobierno republicano de los Estados Unidos constituye quizá la mayor y, desde luego, la más audaz de las empresas llevadas a cabo por los europeos” ([1963] 2006a, 73). Y aunque esta última, como indicamos anteriormente, no prendió fuego al

⁸⁷ Hemos de señalar un grave error en la traducción castellana. Consulte la edición en inglés (Arendt [1963] 2006b, 142).

⁸⁸ A pesar de que Arendt no ofrece una traducción de las palabras de Robespierre, Jerome Kohn, el editor de dicho compendio póstumo, proporciona la siguiente interpretación en una nota al pie: “El fin de la revolución es la felicidad [happiness] del pueblo” (2018a, 349).

mundo ni tampoco devoró a sus hijos, ella nota “la no influencia de la Revolución americana sobre las revoluciones modernas” (29), en otras palabras, que “lo triste del caso es que la Revolución francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local” (74). Partiendo de esta constatación, uno de sus propósitos es justamente rehabilitar la experiencia americana, en la que ve la expresión política moderna de la libertad republicana. Ya en el capítulo uno indicamos cómo en uno de sus intercambios epistolares le contaba con entusiasmo a su amigo Karl Jaspers que estaba “inmersa en la historia Americana”, y que reconocía “es asombrosamente emocionante y maravillosa, la Revolución Americana (...) y la fundación de la república, la Constitución. Madison, Hamilton, Jefferson, John Adams, qué hombres” ([1958] 1992, 357).

Ahora bien, antes de proceder con lo que ella recoge de la experiencia revolucionaria americana, hemos de consignar que si bien se inclina por esta última, también matiza o aterrizo los motivos de fondo del éxito y fracaso de uno y otro. Lo pone de la siguiente manera: “No sería justo considerar natural el éxito de la Revolución americana y enjuiciar severamente el fracaso de los hombres de la Revolución francesa. El éxito no se debió simplemente a la sabiduría de los fundadores de la república, aunque, por supuesto, fueron hombres de gran sabiduría (...) Éxito y fracaso se explican porque no existía en la escena americana —a diferencia de lo que ocurría en los restantes países del mundo— la pobreza” ([1963] 2006a, 90). Hecha esta salvedad, procedamos con lo que ella recoge de la experiencia americana.

Como podremos recordar, si bien a juicio de Arendt la mentalidad de ambos “se había formado y estaba influida por una tradición casi idéntica”, dijimos que unos se aproximaron a ella más desde el “sueño”, mientras que los otros desde la experiencia. Arendt lo pone en términos diferentes, pero en un mismo sentido, cuando indica que “lo que en Francia fue pasión y «gusto» en América fue una *experiencia*” ([1963] 2006a, 157). El hecho de que estos últimos estuvieran motivados por dar sentido a su *experiencia*, una experiencia compartida con la antigüedad, es lo que se tradujo en que pudieran estar más apegados a la primera tarea de la revolución, a saber, “se mantuvo comprometida a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas” (122. Cita mod). Los americanos, “conscientes de su propia ignorancia sobre el tema, dirigieron su mirada a la historia y recopilaron con un cuidado exquisito, que rozaba lo pedantesco, todos los ejemplos, antiguos y modernos, reales o ficticios,

de constituciones republicanas”. A su vez, “no dirigieron su atención hacia las garantías de las libertades civiles (...) sino hacia la constitución del poder” (201).

A raíz de esto último Arendt reconoce la “enorme fascinación” americana sobre la ya referida figura de Montesquieu, de quien hubo una “constante invocación (...) en todos los debates constitucionales”. Esta atención se debía, en gran medida, a que “el tema principal de la gran obra de Montesquieu, que diez años antes del estallido de la Revolución era ya estudiada y citada como una autoridad sobre los temas del gobierno, era, sin duda, «la constitución de la libertad política»” ([1963] 2006a, 201). La razón por la que los americanos tuvieron esta aproximación particular a la fundación de constituciones tiene como trasfondo el hecho de que se les hizo presente la íntima relación entre acción y poder, lo que ella llama “la gramática de la acción” y “la sintaxis del poder”. La primera consiste en que “la acción es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres”, y la segunda en que “el poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua, se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas” (240).⁸⁹

Cuando los americanos se dirigían a la obra de Montesquieu, por tanto, lo hacían para pensar la cuestión constitucional, lo cual significaba para ellos que “el «gran templo de la libertad federal» debe basarse sobre la fundación y correcta distribución del poder” ([1963] 2006a, 201). Puesto que para él “poder y libertad se implicaban mutuamente, que, conceptualmente, la libertad política no reside en el [I-will] sino en el [I-can], y que, por consiguiente, la esfera política debe construirse y constituirse de tal modo que poder y libertad se combinen” (202. Cita mod), los americanos vieron en eso una resonancia o concordancia con su experiencia prerrevolucionaria. “En otras palabras”, dirá unas páginas más adelante, “lo que había ocurrido en la América colonial con anterioridad a la Revolución (...) fue, si lo expresamos en términos teóricos, que la

⁸⁹ Para Arendt, las promesas mutuas representan un elemento fundamental de su pensamiento político. Incluimos la cita completa de su referencia a este asunto en *Sobre la revolución*: “En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo. Del mismo modo que promesas y convenios se enfrentan al futuro y son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible, también las facultades constituyentes, fundacionales y constructivas del hombre afectan más a nuestros «sucesores» y a nuestra «posteridad» que a nosotros mismos o a nuestra propia época. La gramática de la acción: la acción es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres; la sintaxis del poder: el poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua, se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior” ([1963] 2006a, 240). También *La condición humana* ([1958] 2003, 262-266). Véase también Giannini y López (2014), al igual que Keenan (1994).

acción había conducido a la formación de poder y que el poder se conservó”. Se conservó nada más y nada menos que “gracias a los entonces recién descubiertos instrumentos de las promesas y el pacto. La fuerza de este poder, engendrado por la acción y conservado por las promesas, se puso en primer plano, para sorpresa de las grandes potencias, cuando las colonias, es decir, los municipios [townships] y provincias, los condados [counties] y ciudades, pese a las enormes diferencias que los separaban, ganaron la guerra contra Inglaterra” (240).

Hemos referido nuevamente a Montesquieu, incluso a riesgo de caer en una cierta reiteración, para evidenciar eso que anteriormente habíamos indicado respecto de la dimensión revolucionaria de la concepción normativa de la política arendtiana. Montesquieu, y en menor medida Maquiavelo, consideramos acá, ilustran la profundidad de este argumento. No sólo constituyen fuentes esenciales a partir de las que ella diagrama parte de aquellas categorías que configuran su repertorio conceptual, sino que también son figuras clave a través de las que ella piensa o comprende las revoluciones, e incluso sitúa en ellos una fuente primaria a la que los propios actores revolucionarios habrían recurrido para interpretar su propia experiencia.⁹⁰ La categoría montesquieviana de poder nos permite, de hecho, diferenciar nuevamente la experiencia francesa de la americana. Arendt trata de ponernos en evidencia “cuan diferentes fueron los resultados prácticos a los que condujo el único dogma que compartieron los hombres de las dos revoluciones del siglo XVIII: la convicción de que la fuente y el origen del poder político legítimo reside en el pueblo. En realidad, fue sólo una concordancia superficial. El pueblo de Francia, *le peuple* en el sentido de la Revolución, no estaba ni organizado ni constituido” ([1963] 2006a, 246). Nos dice que, a diferencia del caso americano,

la ruptura entre el rey y el Parlamento arrojó a toda la nación francesa a un «estado de naturaleza»; disolvió automáticamente la estructura política del país, así como los vínculos que unían a sus habitantes, los cuales no dependían de promesas mutuas, sino de los diversos privilegios conferidos a cada orden y estamento de la sociedad. En términos estrictos, no existieron cuerpos constituidos en parte alguna del Viejo Mundo. El cuerpo constituido fue en realidad una innovación nacida de las necesidades y de la candidez de aquellos europeos que habían decidido abandonar el Viejo Mundo, no sólo para colonizar un nuevo continente, sino también con el propósito de establecer un nuevo orden en el mundo. El conflicto de las colonias con el rey y el Parlamento de Inglaterra se limitó a anular las cartas otorgadas a los colonos y los privilegios de los que gozaban debido a su calidad de ingleses; despojó al país de sus gobernantes, pero no de sus asambleas legislativas, sin que el pueblo, pese a abjurar de su fidelidad a un rey, se sintiese en ningún momento exonerado de los numerosos pactos, convenios, promesas mutuas y «coasociaciones» a los que estaba vinculado. (248)

⁹⁰ Como indica en ese mismo contexto, Montesquieu fue una de “las diversas fuentes donde los fundadores habían bebido su sabiduría política” ([1963] 2006a, 202).

El contraste entre las consecuencias de la disolución monárquica en Francia y América revela diferencias fundamentales sobre el modo en que los ciudadanos pudieron vincularse y actuar una vez iniciada la revolución, al igual que la comprensión que tuvieron del poder. Nos dice que “cuando los hombres de la Revolución francesa decían que todo el poder reside en el pueblo, entendían por poder una fuerza «natural» cuya fuente y origen estaban situadas fuera de la esfera política”, de modo que “al no saber distinguir entre violencia y poder (...) abrieron la esfera política a esta fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella” ([1963] 2006a, 249). Mientras que “los hombres de la Revolución americana, por el contrario, entendieron por poder el polo opuesto a la violencia natural prepolítica. Para ellos, el poder surgía cuándo y dónde los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos; sólo un poder tal, basado en la reciprocidad y en la mutualidad, era un poder verdadero y legítimo” (250).

5. Si bien los americanos, como hemos indicado, pudieron experimentar la gramática de la acción y la sintaxis del poder, cuestión que les permitió avanzar en la dirección de la primera tarea de la revolución, el proceso no estuvo exento de dificultades. El primer problema al que se enfrentaron, aunque pudieron en cierta medida sortearlo, fue la cuestión del *origen* asociada a la tarea fundacional, es decir, el carácter inédito y sin precedente de su experiencia. Arendt está convencida en que las revoluciones son “los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen [beginning]” ([1963] 2006a, 25), en otras palabras, dar “nacimiento a una realidad enteramente nueva”, a “iniciar la marcha desde un nuevo origen” (26). El problema del origen se tradujo justamente en la validación o legitimación de su constitución, pues “el problema principal de la Revolución americana, una vez que la fuente de la autoridad había sido cortada del cuerpo político colonial en el Nuevo Mundo, resultó ser el establecimiento y fundación de la autoridad, no del poder” (245).

Arendt nos plantea que los americanos estuvieron frente a una profunda ambivalencia en lo que respecta a este asunto, pues si bien el poder que surgía de las promesas mutuas los ayudó a desarrollar exitosamente la revolución, no era suficiente para establecer una perpetua unión, esto es, fundar una nueva autoridad. En el fondo, ni el pacto ni las promesas podían asegurar perpetuidad: “el problema de la autoridad se les planteó bajo la forma de una denominada «norma superior» que sancionase las leyes positivas”. El problema no era las leyes comunes, las cuales “debían su existencia real al poder del pueblo y a sus representantes en las legislaturas”,

sino que esos mismos “hombres no podían representar al mismo tiempo la fuente suprema de la que debían derivarse estas leyes a fin de imponerse y ser válidas para todos, las mayorías y las minorías, las generaciones presentes y las futuras” ([1963] 2006a, 251).

Esto los condujo a un enfrentamiento con la presunta necesidad de un absoluto que dotara de autoridad su constitución. El problema del absoluto se les hizo presente tanto a franceses como americanos. Pero mientras que estos últimos pudieron diferenciar entre el *origen* de la ley y la *fuerza del poder*, los franceses lo subsumieron todo bajo una idealización o “deificación del pueblo” ([1963] 2006a, 251). Y si bien los americanos también apelaron a una suerte de ley divina, no cayeron en esa deificación (255-256 y 264-267). De hecho, en última instancia, nos dice Arendt, “lo que salvó a la Revolución americana de su destino no fue ni el «Dios de la naturaleza» ni las verdades evidentes por sí mismas, sino el propio acto de fundación” (269).

La reconstrucción e interpretación que Arendt desarrolla de ambas experiencias revolucionarias no es asunto sencillo. Particularmente en el caso americano, sus argumentos se mueven constantemente entre un reconocimiento de sus logros, éxitos y aciertos, a la vez que sus confusiones y por sobre todo ambivalencias. Incluso sin saberlo —pues insistían en intentar religarse a la antigüedad como fuente de autoridad—, nos dice Arendt que fue el propio *origen* lo que constituyó la fuente de autoridad de la naciente república americana, lo cual se evidencia “en el preciso instante en que comenzó a «darse culto» a la Constitución, pese a que apenas había tenido tiempo de comenzar a operar. Si se considera que éste es el aspecto en el que la Revolución americana se diferenció más claramente de todas las demás revoluciones que la siguieron, podríamos decir que fue la autoridad implícita en el acto de fundación (...) la que aseguró estabilidad a la nueva república” ([1963] 2006a, 273-274).

Arendt reconoce un movimiento fundamental que daría cuenta de que los americanos se hicieron, en algún sentido, conscientes de su inédita tarea. A su juicio, cuando volvieron sus ojos a los romanos, en particular a la leyenda fundacional de Virgilio que se encuentra en su cuarta *Égloga* como forma de dar continuidad al origen romano, nos dice que en el momento en que “decidieron alterar el verso de Virgilio de *magnus ordo saeculorum* a *novus ordo saeculorum*, habían admitido que ya no se trataba de fundar «Roma de nuevo», sino de fundar «una nueva Roma», es decir, “que el hilo de continuidad que religaba la política occidental a la fundación de la Ciudad Eterna y ésta, a su vez, a los recuerdos prehistóricos de Grecia y Troya, había sido roto y no podía ser restaurado. No había más remedio que reconocerlo así” ([1963] 2006a, 292).

6. Llegados a este punto, retomemos lo que hemos adelantado previamente, esto es, que a juicio de Arendt el éxito americano fue parcial. Aunque tuvieron éxito en la tarea fundacional, el segundo propósito, a saber, afianzar una institución en que se pueda ejercer y dar permanencia a la libertad, no fue logrado. Nos advertía al inicio del capítulo segundo de *Sobre la revolución* que “no debe olvidarse que la Revolución americana, aunque triunfó, no acertó a establecer el *novus ordo saeculorum* que, aunque estableció «de hecho» la Constitución, dándole «una existencia real [...] en una forma visible», sin embargo, no llegó a ser «con respecto a la libertad, lo que la gramática es con respecto al lenguaje»” ([1963] 2006a, 90), cuestión que reitera más adelante en los siguientes términos: “incluso en América, donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real, esta segunda tarea de la revolución, el afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación, la realización del [principio que la inspiró] —una tarea que, como veremos, fue considerada especialmente por Jefferson como de suma importancia para la supervivencia del nuevo cuerpo político se frustró casi desde el principio” (166. Cita mod.).

A su juicio, el problema surgió de “dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios” del espíritu revolucionario: primero, la preocupación por la *estabilidad*: “el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura”. El segundo consiste en la *novedad*: “la experiencia (...) con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra”. La oposición entre uno y otro, añade, es tal que han “terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento políticos —identificándose el primero con el conservadurismo, y habiendo sido monopolizado el segundo por el liberalismo progresista— quizá debe considerarse como síntoma de nuestra perdición” ([1963] 2006a, 307-308).

De este modo, sentencia Arendt que “el fracaso del pensamiento posrevolucionario para conservar el recuerdo del espíritu revolucionario y para comprenderlo conceptualmente fue precedido por el fracaso de la misma revolución para dotarla de una institución perdurable”. En la búsqueda por preservar y dar estabilidad a su nuevo cuerpo político, ocurrió que “en esta república no existía un espacio reservado, ningún lugar destinado al ejercicio de aquellas

cualidades que habían sido precisamente el instrumento con el que había sido construida” ([1963] 2006a, 320). En otras palabras, a través del ejercicio de la libertad se fundó la república, pero la estructura con la que se diseñó la misma no dio espacio para la reproducción constante de esa misma libertad. Esto, de hecho, se les apareció como un problema “irresoluble”:

si la fundación era el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero; una institución perdurable que incorporara este espíritu y lo impulsase a nuevas empresas sería contraproducente. De lo cual, desgraciadamente, parece deducirse que no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida. ¿Será la libertad, en su más elevado sentido de libertad para la acción, el precio que debe pagarse por la fundación? (320-321).

Aunque pueda parecer contradictorio, Arendt sostiene que “el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien máspreciado”. ¿En qué momento sitúa ella dicho fracaso? En la omisión de integrar “los municipios y las asambleas municipales”, los cuales con anterioridad a la revolución constituían los “manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país”. El resultado de no haberlo incluido, concluye, determinó que “significase su condena de muerte” ([1963] 2006a, 330).

7. “Es una historia triste y extraña la que nos queda por contar” ([1963] 2006a, 352). Con esas palabras, Arendt introduce la cuarta sección de su último capítulo en *Sobre la revolución*. Y aunque lo que sigue a esta declaración está caracterizado por una exposición clara y directa a través de la cual ella parece recuperar con gran vigencia tanto el sistema de consejos como el sistema de distritos de Jefferson en tanto expresiones de estructuras formales surgidas de la experiencia de acción de las revoluciones, las cuales responderían más ampliamente a su ideal del sistema federativo, concluye lo siguiente: “todo esto, y probablemente mucho más, lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución —un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo— no logró encontrar su institución adecuada” (387). El argumento de Arendt no es del todo sencillo de determinar. Los revolucionarios americanos, como ella misma reconoce y celebra, lograron la primera tarea, a saber, la fundación de la república, y también lograron dotarla de estabilidad a través de la institucionalización. Su lamento, por tanto, es por algo más que se perdió, algo más profundo y que funciona como sustrato o motivo último de la institucionalización republicana, a saber, el *espíritu* de la revolución.

La pérdida del espíritu revolucionario que Arendt nos pone de frente hacia el final de la obra es algo que ya venía anunciado en el título de ese mismo capítulo: *La tradición revolucionaria y su tesoro perdido*, y que marca, siguiendo las palabras de López (2012), “el tono casi nostálgico en la escritura” (265) de dicho capítulo. El tesoro de la experiencia revolucionaria americana —su espíritu de la revolución— es, de hecho, lo que Arendt viene persiguiendo toda la obra. Un tesoro complejo de rastrear, y que en gran medida se configura, como veremos en lo que sigue, y siguiendo las palabras de Forti (2001), “a través de una especie de «hermenéutica de lo no dicho»” (297). ¿En qué consiste ese *espíritu*? ¿Cómo se experimentó por parte de los revolucionarios americanos? El prisma republicano, como veremos en lo que sigue, le ofrece a Arendt la posibilidad de hacer aparecer dicho tesoro, revelar su valor para la experiencia revolucionaria de acuerdo a cómo la vivieron los propios actores de la revolución, pero también de nombrarlo e incorporarlo como una categoría fundamental de su proyecto.⁹¹

⁹¹ Arendt está dando cuenta de un entramado complejo en relación con el espíritu de la revolución, oscilando entre su acto vivo y la estructura institucional que permita mantener y dar permanencia a dicho espíritu. Aunque en lo que sigue nos enfocaremos de manera más específica en cómo se experimentó este espíritu revolucionario, abordaremos la importancia de la institucionalidad republicana en la última sección del capítulo final.

III

El tesoro republicano de la revolución

*Hay muchos motivos para creer que el tesoro [de las revoluciones] jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, y el mejor de todos esos motivos es el hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre (...) No obstante, si volvemos los ojos a los comienzos de esta era, y sobre todo a los decenios que la preceden, podemos descubrir para nuestra sorpresa que en el siglo XVIII, a ambos lados del Atlántico, este tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría, incluso antes de que el tesoro mismo desapareciera.
(Arendt [1961] 1996, 10-11)*

Anteriormente señalamos que gran parte de la obra de Arendt se configura como un diagnóstico sobre el canon que, desde el inicio de la tradición del pensamiento filosófico inaugurado por Platón, ha marcado el devenir del mundo occidental. Asimismo, hemos indicado que de su pensamiento se desprende un constante esfuerzo por ofrecernos, aunque sea de manera incipiente, una esperanza. En ese mismo sentido, e inmediatamente después de su concluyente sentencia sobre la pérdida del espíritu de la revolución al término de *Sobre la revolución*, ella indica que a su juicio “no hay nada que pueda compensarnos de esta pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo” ([1963] 2006a, 387).

En lo que sigue mostraremos cómo es que esta “otra tradición” que ella rastrea por medio de lo que hemos denominado como su enfoque republicano le permite recuperar o, siguiendo las palabras de Vallespín (2006), “reconstruir de forma narrativa y con sentido aquello que merece ser rescatado” (114), en particular ciertas modalidades de la experiencia de libertad. Es la libertad del ciudadano, del que se implica en los asuntos públicos. A partir de tal experiencia, Arendt desprende diversas dimensiones de la pluralidad que han permanecido en la oscuridad o, como veremos más adelante, sin testamento. Dirigiremos nuestra atención específicamente a ese “bien máspreciado” ([1963] 2006a, 330), como dirá Arendt, que poseyó la experiencia revolucionaria americana, y que se configura en última instancia como el tesoro perdido de la revolución. Rastreadremos el modo en que recupera esa experiencia, primero, por medio de recuperar sus nombres, para luego acercarnos al valor que ella les atribuye y su preferencia por una de las dos denominaciones, a saber, la felicidad pública, y, finalmente, a las características que de esta última recoge.

1. El tesoro perdido de la revolución y sus nombres

1. Como plantea hacia el término de *Sobre la revolución*, ya que sólo la “memoria y el recuerdo” nos permitirán evitar que nuestra pérdida del tesoro de la revolución sea irreparable, Arendt dirige su atención a quienes, a su juicio, justamente “el depósito de la memoria es custodiado y vigilado por”, a saber, los poetas, cuyo gran valor se basaría en “descubrir y crear las palabras con las que vivimos”. De esta manera, y “a fin de hallar la articulación aproximada del contenido real de nuestro tesoro perdido”, Arendt se enfoca en dos poetas, uno de la antigüedad y otro contemporáneo, estos son, Sófocles y René Char ([1963] 2006a, 387-388). En particular, la figura de este último desempeña un rol fundamental en lo que respecta a la reconstrucción y articulación que Arendt realiza de dicho tesoro, específicamente para la crucial tarea de nombrarlo.⁹² Dado que un objetivo importante de esta investigación consiste en reconstruir el tránsito del pensamiento de Arendt, mostraremos a lo largo del capítulo cómo la figura de Char va apareciendo como un constante punto de referencia en sus trabajos.

Si retrotraemos nuestra mirada un par de años antes de la publicación de *Sobre la revolución* (1963), en particular al *Prefacio* de la primera edición de su libro *Entre el pasado y el futuro* (1961), el cual lleva por título *La brecha entre el pasado y el futuro*⁹³, nos encontramos con que Arendt inicia sus reflexiones justamente con la figura de René Char. La primera frase de dicho texto, “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament*”, que traduce como “nuestra herencia no proviene de ningún testamento” (9), es la misma que, de hecho, aparece como epígrafe al ya referido último capítulo de *Sobre la revolución* ([1963] 2006a, 296). Como veremos en lo que sigue, el paralelo entre ambos textos, mediado por la figura de Char, constituye

⁹² Aunque no es nuestro objetivo profundizar sobre el rol de la poesía en el pensamiento de Arendt, es pertinente destacar que, en ciertos momentos, esta se asocia estrechamente con la permanencia y el recuerdo de la acción. En una anotación de 1953 de su *Diario filosófico*, Arendt esboza lo que parece ser un cuadro comparativo entre la “pluralidad”, por un lado, y la “singularidad”, por otro. En el lado de la pluralidad encontramos la siguiente mención: “Futilidad de la acción = necesidad de permanencia - Poesía o cuerpo político” (2006c, 447). Una idea similar aparecerá con posterioridad en *La condición humana*, en donde Arendt sostiene que “de todas las cosas del pensamiento, la poesía es la más próxima a él, y un poema es menos cosa que cualquier otra obra de arte; no obstante, incluso un poema, no importa el tiempo que exista como palabra viva hablada en el recuerdo del bardo y de quienes le escuchan, finalmente será «hecho», es decir, transcrito y transformado en una cosa tangible entre cosas, porque la memoria y el don de recuerdo, de los que surge todo deseo de ser imperecedero, necesita cosas tangibles para recordarlas, para que no perezcan por sí mismas” ([1958] 2003, 169). Véase también lo que dice en *Sobre la revolución* sobre Jefferson y su reconocimiento de la poesía ([1963] 2006a, 328-329).

⁹³ Obra compuesta por ensayos diversos —tanto en sus temáticas como sus tiempos de publicación original—, los cuales están a su vez unificados por dicho *Prefacio*. Como indicaba en dicho contexto, todos los ensayos contenidos en dicho libro tenían en común ser “ejercicios” sobre la experiencia del *pensar*: “[su] objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar” ([1961] 1996, 20). A juicio de estudiosos como Berkowitz (2016), dicho *Prefacio* constituye una de sus piezas “más bellas y poéticas”, a la vez que “complejas”, pues plantea “una interpretación de un conjunto de parábolas y metáforas”.

un valioso complemento en lo que respecta a su tratamiento sobre las revoluciones y la articulación que ella hace del tesoro perdido de ellas.

A juicio de Arendt, las palabras recién citadas de Char, a quien describe como “probablemente el más lúcido de cuantos escritores franceses se unieron a la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial” ([1963] 2006a, 387) constituyen, “quizá, el más extraño de los aforismos extrañamente abruptos en que (...) condensó la esencia de lo que cuatro años en la Resistencia llegaron a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos” ([1961] 1996, 9). En sus palabras, nos dice, se manifiesta lo que él “había previsto y anticipado con claridad, mientras aún se producía la verdadera lucha” (10), una “anticipación francamente pesimista” ([1963] 2006a, 387) que se capitaliza en la siguiente sentencia del poeta: “«Si sobrevivo, sé que tendré que prescindir del aroma de estos años esenciales, que tendré que rechazar en silencio (no reprimir) mi tesoro»” ([1961] 1996, 10; [1963] 2006a, 387).⁹⁴

Ahora bien, particularmente en el *Prefacio* de 1961, Arendt contextualiza los hitos que habrían motivado estas palabras de Char. Nos dice que la caída del gobierno francés, para ellos un hecho “completamente inesperado” los llevó a ser “absorbidos por la política con la fuerza del vacío”. De este modo, “sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes”, el resultado fue que llegaron a ocupar un rol como actores políticos y por tanto teniendo que “configurar a pesar suyo un ámbito público en el que (...) se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país” ([1961] 1996, 9). Dicha experiencia, que no duró mucho y al cabo de “pocos años se liberaron de lo que antes habían considerado una «carga»”, fue interpretada a la postre por él y otros de sus compañeros como el retorno a un tipo de vida opaca, irrelevante y triste, a saber, una vida privada. Frente a tal situación, muchos de quienes se resistían a volver a esa vida anterior, no les quedó más que volver a sus anteriores disputas ideológicas, ficticias y fragmentarias. Es en ese marco que Char habría anticipado esa pérdida que, llegado el momento, “había ocurrido: habían perdido su tesoro” (10).

2. Como podremos notar, en ambos textos Arendt nos habla de una experiencia significativa, fundamental, para los actores que vivieron esa experiencia de resistencia

⁹⁴ Si bien tanto en *Entre el pasado y el futuro* como en *Sobre la revolución* emplea las mismas palabras —“If I survive, I know that I shall have to break with the aroma of these essential years, silently reject (not repress) my treasure” (1961, 4; [1963] 2006b, 280)—, las traducciones castellanas de cada obra no están unificadas y presentan diversas carencias, por lo que hemos presentado un punto intermedio entre ambas.

revolucionaria, y que, dado que no provenía de ningún testamento, quedó sin legado y por tanto se perdió. Ahora bien, nos parece pertinente señalar acá que la manera en que Arendt nos presenta dicho tesoro, la manera en que lo enmarca con su reconstrucción de la tradición, y en especial en lo que respecta al modo de presentar los nombres de dicho tesoro, es significativamente diferente en cada contexto.

En primer lugar, en su texto de 1961 nos dice que “los hombres de la Resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos que perdieron su tesoro”, sino que, por el contrario, “la historia de las revoluciones”, que iría desde el “verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París, hasta el otoño de 1956 en Budapest (...) se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas” (1996, 10). Y si bien, reconoce, existen buenas razones para pensar que dicho tesoro no habría sido verdadero, sino más bien una “ilusión óptica” o un “espejismo”, creencia que de hecho se vería reforzada por el “hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre”, nos dice que “si volvemos los ojos a los comienzos de esta era, y sobre todo a los decenios que la preceden, podemos descubrir para nuestra sorpresa que en el siglo XVIII, a ambos lados del Atlántico, este tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría, incluso antes de que el tesoro mismo desapareciera. En América el nombre fue «*felicidad pública*»”, y “su equivalente francés, «*libertad pública*»” (10-11. Cursivas añadidas).

Al señalar que la aproximación de Arendt entre una obra y otra en lo que respecta al modo de presentar y enmarcar el tesoro de la revolución es significativamente diferente, nos interesa notar lo siguiente: si en su *Prefacio* de 1961 ella es explícita en lo que respecta a asignar los nombres que habría llevado el tesoro a cada lado del Atlántico, no ocurre lo mismo con su obra posterior. Ahora bien, no queremos argumentar, por cierto, como que ella no percibiera la relación entre el tesoro de la experiencia revolucionaria y sus nombres en *Sobre la revolución*. Por el contrario, en su último capítulo nos dice que “es evidente que lo que se perdió, como consecuencia de esta incapacidad para el pensamiento y el recuerdo, fue el espíritu revolucionario”, el cual se identificó “con los principios que, a ambos lados del Atlántico, inspiraron originalmente a los hombres de las revoluciones” y que, “de acuerdo con el lenguaje político del siglo XVIII, los hemos llamado libertad pública, felicidad pública, espíritu público” ([1963] 2006a, 304-305. Cita mod). Es más, en dicha obra, que junto con ser posterior al *Prefacio*

de 1961, Arendt nos habla extensamente de la *libertad y felicidad pública*, y en gran medida el recurso final a René Char vendría a englobar toda esa reconstrucción previa. Sin embargo, aun reconociendo todos estos puntos, no deja de ser llamativo que el epílogo de *Sobre la revolución*, cuyo capítulo de hecho tituló *La tradición revolucionaria y su tesoro perdido*, y al contrario del *Prefacio* de 1961, no conecta explícitamente el tesoro de la revolución con sus nombres.

¿Cómo interpretar esta llamativa disonancia? ¿Por qué Arendt refiere explícitamente en uno de sus textos a los nombres del tesoro de la revolución y en el otro no? Una posible explicación, proponemos acá, radica en que, en su esfuerzo reconstructivo, a Arendt se le hace presente una dificultad que —según ella misma reconoce— es inherente a la propia experiencia revolucionaria moderna. Dicha dificultad, de hecho, es lo que ella vería precisamente reflejado en la figura y reflexiones de Char, pues si bien este último habría vivido una experiencia homóloga a la que refieren los nombres *libertad y felicidad pública*, ella considera que “al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia”, está aludiendo “al anonimato del tesoro perdido”. Dicho anonimato, interpreta ella, quiere decir que

sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición —que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor—, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. Es decir, que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro. ([1961] 1996, 11)

Anteriormente expusimos cómo es que ya tempranamente Arendt notaba que el canon de nuestra tradición del pensamiento occidental, la *gran tradición*, con su hostilidad a la vida de los asuntos humanos, había generado que “la experiencia de la acción [sea] de algún modo eliminada” (1953a, box 75. Corchetes añadidos⁹⁵). Es justamente sobre dicha base que podemos entender la constatación que está haciendo con respecto a las revoluciones, a saber, que quienes tuvieron dicha experiencia no tuvieron testamento, tradición o marco al cual recurrir para hacer sentido a lo que vivieron. Y si bien justamente su esfuerzo se basa en mostrar, siguiendo nuevamente aquí a Vallespín (2006), que “el hombre debe buscar nuevos fundamentos para su vida en común, debe recomponer las significaciones, aprender a «rememorar»”, y que “nada nos impide que esto pueda ser posible”, pues “lo que alguna vez fue factible puede recuperarse de nuevo” (115), la

⁹⁵ <https://www.loc.gov/item/mss1105601246>

aproximación a dicha tarea no es sencilla. Como lo ha planteado Forti (2001) a la luz de la categoría de felicidad pública, y como veremos con mayor detención en lo que sigue, “a través de una especie de «hermenéutica de lo no dicho», la autora rastrea en los escritos de Jefferson y de Adams lo que a estos mismos autores se les había escapado como explícita elaboración conceptual” (297-298). Esta tarea es de una complejidad tal que, como queremos sugerir acá, permeó incluso al modo en que Arendt en ocasiones nos habló de dicho tesoro, y eso explicaría, por tanto, las variaciones en la claridad con la que nombra dicho tesoro en los distintos contextos.

3. Sumado a la dificultad que significa nombrar el tesoro de la revolución, los dos textos recién contrastados, a la vez que complementarios, dan cuenta también de un cierto cambio en el tono y en su proyección. Si en 1961 ella afirmaba que la pérdida del tesoro “se consumó por el olvido, por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por decirlo así, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos, en pocas palabras, de los propios seres humanos” ([1961] 1996, 11), dos años más adelante nos dirá, como ya hemos indicado, que sólo nos pueden salvar de dicha pérdida “la memoria y el recuerdo” ([1963] 2006a, 387). Es más, aunque ella enfatice que esa actividad se desarrolla idóneamente por poetas, el modo en que recupera dicha experiencia, y también cómo llega a sus nombres, excede a su recurso de los poetas. Su abordaje, como ya hemos indicado, es por medio de perseguir experiencias, todas las cuales tienen en común ser vestigios directos de la época en que surgieron, y eso lo logra a través de observadores y escritores políticos, documentos oficiales, historiadores, al igual que, por cierto —aunque no exclusivamente— los ya referidos poetas. Si bien centraremos nuestra atención en el contenido específico de ambas denominaciones en las dos secciones siguientes, corresponde acá señalar el modo en que ella aborda su aproximación o recuperación de los nombres del tesoro de la experiencia revolucionaria.⁹⁶

En primer lugar, corresponde referir a Alexis de Tocqueville como una figura clave en lo que respecta a la aproximación que Arendt desarrolla de ambos fenómenos revolucionarios, puesto que se presenta como un observador privilegiado y ecléctico entre Francia y la América pre-revolucionaria. En un temprano ensayo de 1954 titulado *Sueño y pesadilla*, ella reconocía la

⁹⁶ En su conferencia *Revolución y libertad* (1961) afirmaba que aunque “puede ser una simplificación excesiva decir que la Revolución Americana triunfó donde todas las demás revoluciones fracasaron (...) tales simplificaciones históricas no sólo están justificadas sino que son necesarias cuando se trata de comprender en términos de pensamiento y memoria [thought and remembrance]” (2018a, 349).

importancia del viaje de Tocqueville a “América para aprender la verdadera lección de la Revolución francesa, para averiguar qué les sucedía a los hombres y a la sociedad bajo unas condiciones de igualdad sin precedentes” (2005, 495). Las observaciones de este pensador, contenidas en su extensa obra *La democracia en américa*, serán fundamentales para Arendt a lo largo de todo su análisis de las revoluciones modernas. A través de Tocqueville, Arendt expondrá las diferencias entre una y otra experiencia revolucionaria a cada lado del Atlántico, y en diversas ocasiones, respaldada por sus observaciones, hará referencia a la libertad y felicidad pública.

Determinar con precisión la primera fuente de donde Arendt toma tanto la expresión libertad como felicidad pública no es una tarea sencilla. Si bien a primera vista podría parecer que ambas fueron tomadas de Tocqueville, una revisión más detenida de este asunto nos muestra que no es así.⁹⁷ Dirijamos nuestra atención a la primera vez que, al menos hasta donde nosotros hemos llegado a reconstruir, menciona explícitamente ambas denominaciones, esto es, en su conferencia de 1960 titulada *La acción y la «búsqueda de la felicidad»* (2018a) —vale señalar que si bien hemos hecho referencia a esta conferencia tanto al inicio de la introducción como en el capítulo primero, recién en este punto cobra mayor sentido explicitar su nombre—. Es ahí donde Arendt hablará, primero, de la felicidad pública, y la recuperará expresamente de los documentos históricos de los revolucionarios americanos. Nos dice que si bien el término “felicidad” era frecuente en el lenguaje político del período prerrevolucionario, lo cual constata por medio de los documentos de las “proclamaciones reales”, que hablaban de “«el bienestar y la felicidad de nuestro pueblo»”, nos plantea que se levanta la significativa variación en el uso en la América prerrevolucionaria, donde buscaban diferenciarse del uso Real de los británicos y hablaban intencionalmente de “felicidad pública”. Nos dice que “era precisamente una variación muy significativa en la América prerrevolucionaria hablar de felicidad *pública* en lugar de «bienestar y felicidad». Así, el propio Jefferson, en un documento que preparó para la Convención de Virginia de 1774, que en muchos aspectos anticipó la Declaración de Independencia, declaró que «nuestros antepasados» cuando abandonaron «los dominios británicos en Europa» ejercieron «el derecho que la naturaleza ha dado a todos los hombres...

⁹⁷ En su obra *La democracia en américa*, Tocqueville habla solo una vez de “felicidad pública”, y lo hace citando los *Federalist Papers* escritos por algunos de los Padres Fundadores americanos. Ahora bien, que Tocqueville no hable explícitamente de felicidad pública no quiere decir que sus reflexiones no permitan nutrir la comprensión de Arendt sobre dicha categoría, sino que todo lo contrario, con frecuencia al hablar de libertad y felicidad pública encontraremos la presencia de Tocqueville y sus observaciones sobre el contraste entre la experiencia francesa y americana.

de establecer nuevas sociedades, bajo las leyes y regulaciones que les parecieran más adecuadas *para promover la felicidad pública*» ([1960] 2018a, 212).⁹⁸

Será sólo después de esta mención a la felicidad pública que Arendt aludirá a la libertad pública, y eso sí lo hará de la mano de Tocqueville. Este último, indica Arendt, nos “informa” o “relata” “cuán extendido estaba el «gusto» y la «pasión por la libertad pública» en las mentes de los hombres en Francia, “quienes no tenían concepción alguna de lo que hoy llamamos revolución ni premonición alguna del papel que iban a desempeñar en ella” ([1960] 2018a, 213). Independientemente del origen de ambas expresiones, Arendt desarrolla su recuperación de estas categorías a través de diversas fuentes, las cuales ella hace converger y conjugar constantemente. Las figuras de los propios hombres que experimentaron y desarrollaron las revoluciones como John Adams, el ya mencionado Jefferson, Hamilton, Robespierre, Saint-Just y los documentos que legaron: discursos, formulaciones teóricas e intercambios epistolares, archivos de convenciones, al igual que documentos producidos en ese tiempo como la *Declaración de la independencia*, los *Federalist papers* y constitución americana.⁹⁹

2. El valor del tesoro

1. Al margen de las diferencias fundamentales que marcaron a una y otra experiencia revolucionaria, lo cual retomaremos más adelante, Arendt verá tanto en la libertad como felicidad pública dos categorías esenciales que incorporará a su pensamiento. La primera vez que las menciona es, como ya dijimos, en su conferencia de 1960, la cual viene sucedida por diversos escritos intermedios tales como *Revolución y felicidad pública* ([1960] 2018a), el ya referido *Prefacio de Entre el pasado y el futuro* ([1961] 1996), *Revolución y libertad* ([1961] 2018a), *Founding Fathers* (1963), y, por cierto, extensamente tratadas en *Sobre la revolución* ([1963] 2006a). Es más, dado que las revoluciones pasarán a representar para ella el paradigma moderno de la experiencia de libertad republicana, gran parte de sus futuros análisis estarán articulados sobre la base de su comprensión revolucionaria. Aunque se vuelve inabordable enumerar todos esos contextos, es suficientemente representativo notar cómo es que su famoso

⁹⁸ La importancia entre una y otra expresión, como veremos más adelante, es que mientras la de las proclamaciones reales tenía un sentido muy similar con el que ha llegado a comprenderse “a lo largo de los siglos diecinueve y veinte” la frase “«búsqueda de la felicidad»”, esto es, refieren al “bienestar privado” y su “felicidad privada” ([1960] 2018a, 212), la felicidad pública representa justamente la dimensión de lo común.

⁹⁹ Todo esto puede rastrearse a lo largo de *Sobre la revolución*, tanto de las referencias explícitas que Arendt incorpora en su texto como de las notas al pie y bibliografía.

ensayo *Desobediencia civil* ([1970] 2015), al igual que *Pensamientos sobre política y revolución* ([1970] 2015), hacen referencia tanto a la libertad como felicidad pública. Incluso, aparecerán por última vez, en particular la felicidad pública, en unas reflexiones del 12 enero de 1975 —el mismo año de su fallecimiento— en el *The New Yorker* en memoria de su amigo Wystan H. Auden (2018a).

2. Un primer acercamiento a los diversos contextos en que Arendt refiere a ambas denominaciones nos dan cuenta, al menos en principio, de la existencia de un íntimo vínculo entre ambas. Dice, por ejemplo, que felicidad pública era el término americano y libertad pública el “equivalente” francés para referir al tesoro de la revolución ([1961] 1996, 11), o también “cuán próximos debieron de ser los contenidos reales de formulaciones sólo diferentes en apariencia”. Es más, reconocerá que ambos “prepararon los espíritus de quienes después hicieron lo que nunca habían esperado hacer” ([1963] 2006a, 163), e incluso que sin ellos “no se hubiera producido ninguna revolución” (321).

Si dirigimos nuestra atención a su conferencia de 1960, notamos que uno de sus elementos en común fue el que ambas denominaciones se les hicieron verdaderamente presentes a los revolucionarios por medio de la *acción*. Nos dice que “independientemente de lo que los hombres de las revoluciones pudieran haber sabido o soñado antes, sólo en el curso de las revoluciones mismas se familiarizaron plenamente con la felicidad pública y la libertad pública, cuando se embriagaron, como dice la frase, con el vino de la acción” (2018a, 217). Esta familiarización, agrega Arendt, vino acompañada del inseparable reconocimiento por parte de los actores del rasgo público asociado a dichas categorías: el “impacto de estas experiencias fue lo suficientemente profundo como para que prefirieran en casi cualquier circunstancia —si las alternativas se les planteaban desgraciadamente en tales términos— la libertad pública a los intereses personales y la felicidad pública al bienestar privado” (217).

Ese rasgo de lo público por sobre lo privado es uno de los puntos clave que Arendt ve como representativos de estas expresiones. Su por momentos empeinado esfuerzo por poner el énfasis en la dimensión pública que estas expresiones testimonian tienen como propósito no sólo traernos al presente dichas experiencias, sino que rehabilitar para nuestra propia comprensión ese vínculo tan importante que hemos perdido con lo público. Indica, de hecho, que esa característica pública de la libertad representa justamente nuestra gran complicación a la hora de

aproximarnos a ellas: “para nosotros, la dificultad estriba en que en ambos casos el énfasis está en el adjetivo «público»” ([1961] 1996), 11).

La relevancia que Arendt atribuye a estas categorías radica en que, en tanto representantes de la experiencia de libertad que las revoluciones testimonian, nos recuerdan y por tanto permiten comprender la importancia de nuestra vida en comunidad. Es ilustrativo que en su conferencia *Revolución y libertad* (1961) justamente cierra con unas palabras que en gran medida se nos plantean no sólo como un recordatorio, sino como un llamado de atención ante dicho asunto. Nos dice lo siguiente:

Para quienes, sin grandes méritos propios, disfrutan del privilegio de vivir en condiciones que les permiten caminar con dignidad y actuar con libertad, sería bueno recordar que tales son las condiciones de una isla en un mar muy agitado. A la larga, puede que incluso sea más importante recordar que los cimientos de esta libertad se sentaron en una revolución, y que esta revolución fue hecha por hombres que valoraban su felicidad pública y su libertad pública al menos tanto o más de lo que valoraban su bienestar privado y sus derechos civiles. (2018a, 354)

Al ser tan enfática en resaltar la importancia de la vida pública, Arendt no está queriendo decir que se deba ignorar la importancia de nuestros derechos civiles y de nuestra vida privada. Se trata más bien de reconocer que sólo la vida pública nos permite actuar políticamente y así dar lugar a eso que en *La condición humana* denominaba “espacio de aparición” (221). Arendt reconoce que “ningún hombre puede vivir en él [en el espacio público] todo el tiempo”, pero eso es distinto de estar “privados” de esa posibilidad, pues esto último es “estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición” ([1958] 2003, 221-222. Corchetes añadidos). En las siguientes palabras notamos que de lo que se trataría más bien es de conciliar ambas esferas: “Independientemente de las ventajas que pueda tener, el espacio público lo expone a uno sin piedad, de una manera que ninguno de nosotros podría soportar todo el tiempo. Necesitamos un espacio privado para, entre otras cosas, escondernos; lo necesitamos para todos nuestros asuntos privados, con nuestras familias y nuestros amigos. Y hemos adquirido, desde el siglo xviii, un enorme espacio de intimidad que consideramos sacrosanto. Y con razón. Sin embargo, es precisamente este espacio el que se nos pide que sacrifiquemos cuando actuamos como ciudadanos” ([1973] 2018a, 509).

De esta manera, sin ignorar la importancia de la esfera privada, el esfuerzo de Arendt está puesto en hacernos evidente la importancia de no perder de vista esa otra dimensión fundamental de nuestra vida humana, a saber, lo público-plural que experimentaron y gozaron los

revolucionarios. Es así, por tanto, que podemos dar sentido a su afirmación de que los “principios” que “pueden [y de hecho lo hicieron] haberlos inspirado y preparado para el papel que estaban llamados a desempeñar” ([1963] 2006a, 153) fueron “la libertad pública o política y la felicidad pública o política” (163). Como podremos recordar, los revolucionarios no comprendieron en un inicio sus actos como dando pie a revoluciones, y lo que determinó esa dirección, como veremos con mayor detención en los capítulos siguientes, fueron esos “principios inspiradores que prepararon los espíritus de quienes después hicieron lo que nunca habían esperado hacer y lo que, la mayor parte de las veces, se vieron compelidos a hacer, sin que hubiesen mostrado anteriormente una inclinación especial para tales actos” (163). Ambos principios, a saber, libertad y felicidad pública, representan el “espíritu primigenio” de la revolución (307), sin el cual, como agregará un poco más adelante, “no se hubiera producido ninguna revolución” (321).

3. Llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿son la libertad y felicidad pública equivalentes? De ser así, ¿por qué dos denominaciones distintas?, ¿es simplemente una cuestión contextual o geográfica? Arendt, hemos de adelantar, no fue sistemática en el empleo de ambas expresiones. En ciertas ocasiones, y como hemos mostrado en los puntos precedentes, encontraremos un empleo de ambas como sinónimos, mientras que en otros, y a veces casi en paralelo a su exposición sinonímica, se apreciará un esfuerzo por diferenciarlas. En su conferencia de 1960, por ejemplo, y en su interés por comprender mejor el “significado” de la “felicidad pública” americana, Arendt dirige su atención a la existencia de “un lenguaje muy similar y, sin embargo, *significativamente diferente* en el lenguaje político de la Francia prerrevolucionaria del siglo XVIII”, a saber, la ya mencionada “libertad pública” (2018a, 213. Cursivas añadidas). ¿Cómo entender entonces esta relación? ¿Cómo conciliar el que Arendt hable en un momento de la cercanía de ambas formulaciones y en otros diga que los propios términos nos hablan de sus diferencias?

Lo primero que debemos notar es que la diferencia que Arendt establece entre ambas categorías no es de orden taxativa. De hecho, muy posiblemente ella no estaba en busca de esto último, sino más bien, fiel a su estilo de pensamiento, le interesaba reconstruir ambas experiencias y develar lo que cada una nos transmite, y se mueve por lo tanto en diversos y finos niveles de análisis. Así como lo común a ambas experiencias revolucionarias, al menos en su origen, consiste en el valor de la libertad y su inseparable dimensión pública, la diferencia entre

una y otra responde, como ya hemos venido indicando, al tipo de aproximación hacia la experiencia de libertad que tuvieron con posterioridad a esa inspiración previa que preparó sus espíritus. Como señala en *Sobre la revolución*, aunque la “mentalidad” de ambos “se había formado y estaba influida por una tradición casi idéntica (...) el uso americano que, especialmente durante el siglo XVIII, habló de «felicidad pública» cuando los franceses hablaban de «libertad pública», da una idea bastante adecuada de esta diferencia” ([1963] 2006a, 157).

Es más, la diferencia entre ambas experiencias, podemos considerar, es algo que ella fue precisando con los años. Si en 1960 afirmaba que “en la Francia del siglo XVIII, como en la América del siglo XVIII, fue la búsqueda de la libertad pública y de la felicidad pública, y no la búsqueda de la verdad, lo que llevó a los hombres de vuelta a la antigüedad” (2018a, 215), en 1963 incorporará una diferencia que, aunque sutil, es fundamental. Dirá que a los franceses “la lectura de sus autores les proporcionó los elementos concretos con los que concebir y *soñar* por tal libertad”, mientras que si “hubieran sabido por experiencia personal [actual] lo que significa la libertad pública para el individuo, hubieran estado de acuerdo con sus colegas americanos y hubieran hablado de la «felicidad pública»” (2006a, 162. cita mod). Así, pese a la cercanía entre los hombres de ambas revoluciones, lo que los *hommes de lettres* franceses carecieron y que “echaban de menos” en su posición fue “«[...] que el mundo de los asuntos públicos no sólo les era casi desconocido, sino que era invisible»”, y eso —que en gran medida soñaron y teorizaron— fue lo que “llamaron «libertad pública»” ([1960] 2018a, 215; [1963] 2006a, 164). El extendido “gusto” y “pasión por la libertad pública” en la Francia prerrevolucionaria ([1960] 2018a, 213-214) contrasta de manera “notable e importante” con eso que “en América fue una experiencia” ([1963] 2006a, 157), ya que “los americanos podían hablar de felicidad pública porque habían probado, antes de la revolución, la experiencia de la libertad pública en las asambleas de pueblos y distritos, donde solían deliberar sobre los asuntos públicos” ([1960] 2018a, 214). Así, y a diferencia de los franceses, dicha experiencia de libertad “la llamaron más tarde, cuando ya gozaban de ella, «felicidad pública»” ([1963] 2006a, 167-168).

Pero seamos claros: que unos *soñaran* y que otros *experimentaran* la libertad no impidió que ambos se embarcaran en la experiencia revolucionaria. Nos dice que “los hechos que, en último término, determinaron que el movimiento por la restauración (...) desembocase en una revolución a ambos lados del Atlántico fueron la existencia, en el Viejo Mundo, de hombres que soñaban con la libertad pública y de otros, en el Nuevo Mundo que habían saboreado la felicidad

pública”. En otras palabras, que incluso pese a la diferencia entre el sueño de unos y la experiencia de otros, ambos, al menos en un inicio, se dirigieron a la revolución. Esto, de hecho, se refuerza con lo que dice inmediatamente posterior: “independientemente de lo mucho que les separase, para bien o para mal, acontecimientos y circunstancias diversas, los americanos todavía habrían estado de acuerdo con Robespierre sobre el propósito último de la revolución, la constitución de la libertad, y sobre la función real del gobierno revolucionario, la fundación de una república” ([1963] 2006a, 188).

La diferencia entre *sueño* y *experiencia* es fundamental en lo que respecta al desenlace de ambos procesos. La experiencia francesa, podríamos pensar, fue parcial, incompleta, un sueño, un gusto, una pasión, de modo que “a diferencia de lo que ocurrió en Europa (...) las ideas revolucionarias de felicidad pública y de libertad política no han desaparecido nunca por completo de la escena americana” ([1963] 2006a, 184). Así, indica hacia el final de su obra que los franceses, “aunque habían conocido la libertad pública y la felicidad pública, de modo real o imaginario, con anterioridad a la Revolución, el impacto de la experiencia revolucionaria había borrado toda idea de libertad que no fuese precedida de una liberación” (322-323). Todos estos contrastes se sostienen, como plantea Forti (2001), por ese temprano reconocimiento de Arendt respecto de “cómo desde el comienzo hubo una fundamental discrepancia entre los intentos de las dos revoluciones”, puesto que mientras que los *hommes de lettres* estaban “dedicados a elaborar conceptos y en constante polémica en su confrontación con la «sociedad corrupta»”, al otro lado del Atlántico “los colonos americanos” estaban “totalmente inmersos en la *praxis* política” (296); la “experiencia americana de la *praxis*”, como lo describe en una nota de 1962 en su *Diario Filosófico* (2006c, 264). Esto último es justamente lo que nos lleva a preguntarnos: ¿cómo se experimentaba esa *praxis*? ¿cuál es el contenido de la experiencia de felicidad pública?

3. El sueño versus la experiencia de libertad: Arendt y la felicidad pública

1. *Sobre la revolución* es, por cierto, la obra en que encontramos el más extenso uso del término *felicidad pública* por parte de Arendt. Sin embargo, para acercarnos al contenido que Arendt ve tras esa denominación, dirijamos nuestra atención nuevamente al momento inaugural respecto de dicho concepto, a saber, la ya referida conferencia *La acción y la «búsqueda de la felicidad»* (1960). El valor de sus reflexiones en dicho contexto no son sólo porque constituye la primera elaboración sobre tal noción, sino que además en ella encontramos, en un destacable

ejercicio de transparencia intelectual, un acercamiento especialmente directo y transparente respecto de la significación que ella encuentra en dicha noción.

Arendt inicia su conferencia indicando que su “modesto” propósito es “plantear la cuestión de una posible relación de la acción con la felicidad, en un esfuerzo por descubrir el auténtico trasfondo no ideológico de la experiencia que se esconde tras esta desconcertante búsqueda”. Acto seguido, afirma que “una pista” sobre la relación entre la acción —“como una de las actividades humanas elementales”— con la felicidad le fue “sugerido por un incidente” que le hizo “revivir ciertos trenes de pensamiento que habían permanecido latentes en el fondo de [su] mente durante algún tiempo” ([1960] 2018a, 201). Previo a proceder con lo que llama “el aceptable método” de exposición de argumentos, se toma un tiempo para explicar un poco sobre el modo en que, a su juicio, opera el pensamiento, y es ahí donde, como ya hemos referido en los primeros párrafos de la introducción y reiterado en el capítulo primero, expresa su convicción sobre el vínculo entre pensamiento y experiencia, al igual que su convicción metodológica de mantenerse ligado a ese origen incidental. Hechas esas aclaraciones, procede a indicar la “pista” o “incidente” que reactivó su tren de pensamiento y que “dio lugar a las siguientes consideraciones” (204). Veamos lo que nos dice sobre esto.

La pista o incidente, nos dice Arendt, consistió en la siguiente anécdota: en una ocasión le preguntó a un amigo, un antiguo comunista-trotskista radical, sobre la perspectiva que él mismo tenía de su propio pasado y por cómo lograba conciliar sus convicciones actuales con las de su pasado como militante. Según ella misma declara, suponía que su conocido le respondería refiriendo a cómo el marxismo, en tanto ideología, entregaba un marco suficiente para dotar de sentido y argumentos explicativos suficientes para comprender el pasado y “profetizar” sobre el futuro, un futuro más justo y feliz ([1960] 2018a, 204). Sin embargo, reconoce que se vio sorprendida al encontrarse con una respuesta totalmente distinta. Su conocido le respondió con una historia de un “empedernido apostador” que, habiendo llegado a un pueblo desconocido y en búsqueda de una casa de juegos, fue advertido por uno de los nativos de que el único juego del pueblo estaba arreglado. Ante tal advertencia, el hombre habría respondido que, dado que no existía otro juego como ese en el pueblo, igualmente iría. A la luz de este relato, y según le habría indicado su amigo, la “moral de la historia” y el modo en que ésta se relacionaba con su propio caso era que en esos tiempos “si tenías ganas de hacer algo, no tenías otro lugar a donde ir; fuiste allí no por el bien de la sociedad en general, sino por tu propio bien”, e incluso, si se daba la

situación en que uno fuera “por otros motivos presumiblemente más honorables (...) te podría pasar que una vez dentro de ella descubrieras que (...) tratando de salvar a tu país, primero te habías salvado a ti mismo” (205).

Reflexionando sobre dicha anécdota, Arendt plantea que su conocido, “a diferencia del apostador de su historia”, tenía otros lugares a los que escapar. E incluso, que difícilmente en ese momento de su juventud él habría sabido que —en analogía con la historia del apostador— el juego estaba arreglado, incluso que estuviese seguro de cuáles eran con precisión sus motivos. En ese sentido, aclara ella que lo que más le interesó de la historia no fue determinar la “veracidad de una persona” sino la “verdad de una historia, y la historia nos dice que existe una *felicidad tan intensa* en el actuar que el actor, como el jugador, aceptará que todas las probabilidades están en su contra”. “Esto”, reconoce inmediatamente a la audiencia, “es difícil de creer”, sin embargo, precisa que lo que de hecho la “convenció de que había oído una verdad” fue que tal historia le recordó —despertó esos trenes de pensamiento inactivos— “instantáneamente a un extraño pasaje de las últimas cartas intercambiadas entre Jefferson y John Adams”. En estos escritos, nos dice, donde ambos reflexionan y se cuestionan su pasado, se encontraría, a su juicio, una apelación similar respecto de la relación entre acción y felicidad. Especialmente en las palabras de Jefferson ella interpreta lo que sería una “franca admisión” respecto de que “la vida en el Congreso” era fuente de “las alegrías [joys] del discurso, de la legislación, de trascender los negocios, de persuadir y ser persuadido” ([1960] 2018a, 205-206). Pese a no ser completamente claro en este asunto —lo errático de los padres fundadores y de Jefferson en particular, a juicio de Arendt, es frecuente en sus escritos—, sólo cuando Jefferson dejaba de hablar sobre generalidades, “cuando habló o escribió en términos de acciones pasadas o futuras”, fue cuando “estuvo más cerca de apreciar en su verdadero valor la peculiar relación entre acción y felicidad” que ella nos está “tratando de llamar la atención” (209).

2. Arendt prosigue su conferencia dando paso al “aceptable método de aislar, destilar y, por tanto, alienar la interpretación para dar más verosimilitud a lo que creo que estas historias tienen que decirnos”. Es en ese punto donde llama la atención sobre la noción que nos interesa, que, como dice, se compone de dos palabras que “difícilmente alguna vez usaríamos juntas, pero que eran lenguaje común en el siglo dieciocho”, a saber, “felicidad pública” ([1960] 2018a, 211). Para sustentar dicha afirmación, cita las palabras que Jefferson preparó para hablar en la Convención de Virginia de 1774, en que afirmaba que sus ancestros, es decir, los hombres que

poblaron la tierra americana habían ejercido “«un derecho que la naturaleza ha conferido a todos los hombres [...] de establecer nuevas sociedades, bajo las leyes y estatutos que estimen más convenientes para promover la *felicitad pública*»”. A la luz de estas palabras, Arendt concluye lo siguiente: “Si Jefferson estaba en lo cierto, y fue en busca de felicidad por lo que «los habitantes libres de los dominios británicos» habían emigrado a América, entonces las colonias del Nuevo Mundo han debido ser, desde su origen, terrenos abonados para los revolucionarios: pues la «felicidad pública» significaba una participación en «el gobierno de los asuntos», es decir, en el poder público, a diferencia del derecho generalmente reconocido a ser protegido por el gobierno incluso contra el poder público” ([1960] 2018a, 212). En otras palabras, y como lo señalará en *Sobre la revolución*, la felicidad pública americana constituye una “expresión prerrevolucionaria” ([1963] 2006a, 179).

Ella refuerza estas ideas sobre la importante presencia de la felicidad pública en la América pre-revolucionaria indicando que, a su juicio, “solo John Adams tuvo la audacia de hacer del goce [enjoyment] del poder y la felicidad pública la piedra angular de su filosofía política” ([1960] 2018a, 213). Haber participado de las diferentes instituciones que conformaban la vida pública por parte de los americanos —en palabras de Adams, el lugar en que “se forjaron, por primera vez, los sentimientos del pueblo”— constituyó la fuente que les permitió —a diferencia de los franceses— acuñar la expresión de felicidad pública. Los americanos, indica Arendt, “sabían que las actividades relacionadas con este asunto no constituían ninguna carga, sino que proporcionaban a quienes las desempeñaban en público un sentimiento [feeling] de felicidad que no podían adquirir en ningún otro lugar” (214).

Gran parte de las consideraciones que Arendt plantea desde ese paso al “aceptable método” de exposición argumental en su conferencia de 1960 aparecerán ampliamente desarrolladas con posterioridad en *Sobre la revolución* y en diversos otros trabajos en los que refiere a la felicidad pública. En particular respecto del *goce* y *placer* de la acción como el elemento característico de la experiencia revolucionaria americana, destacará nuevamente “la cándida admisión” de Jefferson sobre “las alegrías [joys] de los discursos, de la legislación, de la transacción, de la persuasión, del propio convencimiento”, las cuales constituirían “un goce anticipado de una eterna bienaventuranza futura que lo que las delicias de la contemplación habían representado para la piedad medieval” ([1963] 2006a, 174). Dirá que los americanos sabían que la *felicitad pública* consistía nada más y nada menos que en la “participación en los

asuntos públicos”, que dicha actividad “no constituía en modo alguno una carga”, sino que, por el contrario, sólo por medio de ella podían acceder a ese “sentimiento [feeling] de felicidad inaccesible por cualquier otro medio”. Reconocerá nuevamente cómo John Adams habría sido el único en atreverse a “formular este conocimiento repetidas veces”, a saber, que cuando las personas iban “a las asambleas municipales” lo hacían “no sólo por cumplir con un deber ni, menos aún, para servir a sus propios intereses, sino, sobre todo, debido a que gustaban [enjoyed] de las discusiones, las deliberaciones y las resoluciones” (157).

En *Sobre la revolución*, sin embargo, incorporará algo que antes no había planteado, a saber, que bajo la formulación de Adams, “lo que les movió fue «la pasión por la distinción»”, que constituía “la «más esencial y notable» de todas las facultades humanas”, que “«todo individuo es movido poderosamente por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean y constituyen sus relaciones» ([1963] 2006a, 157-158). También que, a diferencia de los franceses, el “que la palabra «felicidad» fuese elegido para fundar la pretensión a participar en el poder público indica, sin lugar a dudas, que existía en el país, con anterioridad a la revolución, algo parecido a la «felicidad pública» y que esos hombres sabían que no podían ser completamente «felices» si su felicidad estaba localizada en la vida privada, única esfera en que podía gozarse de ella” (168).

Al igual que, como indicamos anteriormente, no se trataba de que los franceses no hayan experimentado la acción política, acá tampoco se quiere decir que no hayan experimentado esta dimensión de la acción. Nos dice que “indudablemente que los «actores» de la Asamblea francesa también disfrutaron, aunque difícilmente lo hubieran admitido y no tuvieron tiempo, desde luego, para reflexionar sobre este aspecto”. Se trataría más bien de la profundidad de la misma, ya que en contraste con el caso americano, “no tenían ninguna experiencia de la que echar mano, sino sólo ideas y principios no verificados por la realidad para guiarlos e inspirarlos, todos los cuales habían sido concebidos, formulados y discutidos con anterioridad a la Revolución” ([1963] 2006a, 158; [1960] 2018a, 214).

Como podremos notar, la íntima relación entre la acción y felicidad que Arendt anunciaba al inicio de su conferencia de 1960 se presenta ampliamente articulada con posterioridad en *Sobre la revolución*. En esta última reiterará la idea de “la relación íntima existente entre la «felicidad» y la acción”, respaldada por la constatación que los hombres de acción hicieron de ello: “«lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo» (John Adams)” ([1963] 2006a,

269). Un vínculo tan íntimo que lo reiterará años más tarde en los siguientes términos: “la libertad, la vida política, la vida del ciudadano —esa «felicidad pública» de la que he estado hablando” ([1974] 2018a, 509-510). Todo esto nos evidencia que, bajo su análisis, para los americanos la felicidad pública implicaba tanto una dimensión fundamental de la acción como la fuente que *inspiraba* y reiteraba su deseo de actuar y participar de los asuntos públicos.

3. Anteriormente indicamos que uno de los motivos que llevó a los hombres de la revolución americana al fracaso de la segunda tarea fue la dificultad de hacer sentido a esa experiencia nueva y sin precedentes, a integrar los diversos conflictos que ella presentaba y por tanto a ser incapaces de dotar al espíritu de la revolución de una institución que asegurase su permanencia. Por un lado, y en un intento por hacer sentido a su experiencia se dirigieron a la tradición, a la filosofía, lo cual tuvo como resultado el que “por desgracia siguieron siendo prisioneros de una tradición cuyas fuentes auténticas estaban más allá del alcance de su experiencia, así como más allá del alcance de su comprensión”. “El resultado”, se lamenta Arendt, “fue que cada vez que pensaron en términos generales o teóricos, es decir, no en términos de acción política y de fundación de instituciones políticas, su pensamiento siguió siendo superficial y la profundidad de su experiencia permaneció inarticulada” ([1960] 2018a, 211). Es más, indicará en *Sobre la revolución* que “fue nada menos que el peso de toda la tradición cristiana el que les impidió reconocer el hecho evidente de que estaban gozando [enjoying] de lo que hacían” ([1963] 2006a, 43).¹⁰⁰

Una de las señales que denotan el fracaso de la segunda tarea de la revolución en el caso de los americanos, a saber, “el afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación, la realización del mismo”, encuentra “una indicación acerca de las fuerzas que ocasionaron el fracaso en el propio término, «búsqueda de la felicidad», con el que el mismo Jefferson había sustituido, en la Declaración de Independencia, el término «propiedad» de la antigua fórmula «vida, libertad y propiedad», con que usualmente se definían los derechos políticos para diferenciarlos de los civiles” ([1963] 2006a, 166). Considera Arendt que “lo que hace que la

¹⁰⁰ Se refiere acá a que el cristianismo sería heredero de la inauguración platónica. Para esta relación, véase la ya referida *Sobre la revolución* ([1963] 2006a, 32-45) y en especial *La condición humana*, en la cual plantea que el pensamiento cristiano “aceptó la distinción de los filósofos, la refinó, y, al ser la religión para la mayoría y la filosofía para los pocos, le dio general validez, obligando a todos los hombres” ([1958] 2003, 101). Pese a este conflicto, Arendt igualmente reconoce que “los hombres de la Revolución americana estaban predispuestos contra el pensamiento teórico”, y resalta a Jefferson, “que creyó poder denunciar los «desatinos de Platón»”, al igual que John Adams, “que se lamentaba de todos los filósofos posteriores a Platón, debido a que «ninguno de ellos, al establecer los fundamentos de sus teorías, toma la naturaleza humana tal cual es»” ([1963] 2006a, 301).

sustitución llevada a cabo por Jefferson sea tan significativa es que no emplee la fórmula «felicidad pública», que se cambió el término “felicidad pública” por “búsqueda de la felicidad” (167). Así, “el hecho histórico es que la Declaración de Independencia habla de «búsqueda de la felicidad», no de felicidad pública, y que todo parece indicar que Jefferson no estaba muy seguro de qué clase de felicidad hablaba cuando hizo de su búsqueda uno de los derechos inalienables del hombre” (168). Este conflicto se tradujo, entre otras cosas, en la ambivalencia compartida a ambos lados del Atlántico entre “lo privado y lo público, entre la persecución sin trabas [unhindered] de los intereses privados y el disfrute [enjoyment] de la libertad pública o de la felicidad pública” ([1960] 2018a, 216).¹⁰¹ En otras palabras, se transitó de la felicidad pública a la felicidad privada, y el cambio en la expresión constituye uno de los índices centrales que le permite notar el fracaso americano.

Esta experiencia, primero confundida y luego olvidada, constituye ese tesoro perdido de la revolución que, como hemos mostrado, Arendt denunciará e intentará rehabilitar con insistencia. En su conferencia de 1960 encontramos nuevamente —o, para ser precisos, por primera vez— esa conclusión del tesoro perdido de la revolución. Plantea que si bien “el redescubrimiento de la acción y el resurgimiento de un ámbito secular y público de la vida pueden muy bien ser la herencia más preciosa que la era moderna nos ha legado”, nos advierte que “nuestra posición como herederos de esta herencia dista mucho de estar libre de problemas” y, acto seguido, recurre a la figura de René Char, quien “resumiendo su experiencia en la Resistencia, dijo «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*»” (2018a, 219). Como ya hemos planteado, a través de Char Arendt desarrolla un paralelo con la experiencia revolucionaria moderna, y en este contexto particularmente con el caso americano. Plantea que “fue la misma profundidad de la experiencia y la misma incapacidad para aclarar y explorar con ella las herramientas conceptuales de nuestra tradición lo que condujo y extravió a los hombres de la Resistencia francesa hacia una filosofía del «absurdo» [...]” ([1960] 2018a, 211).¹⁰²

¹⁰¹ Este conflicto, precisa, “asumió expresiones muy diferentes”. Por un lado, la disquisición de Robespierre entre el “gobierno constitucional” y el “gobierno revolucionario”, del cual consideraba que sólo el último se preocupaba por la libertad pública. Y en una misma dirección estaría la insistencia de Jefferson “en un cierto «sistema de distritos», su convicción de que la revolución era incompleta y la permanencia de la república no estaba asegurada porque no había logrado establecer instituciones en las que el espíritu revolucionario pudiera mantenerse vivo” ([1960] 2018a, 216). Volveremos sobre esto último en lo que respecta al sistema de distritos de Jefferson hacia el último capítulo.

¹⁰² La importancia de la figura de René Char como hilo conductor de parte importante de la obra de Arendt es fundamental y amerita una profunda aproximación. Aparecerá referido nuevamente en su última e inconclusa obra, *La vida del espíritu*, en particular en la *Introducción* de la primera parte, donde dirá lo siguiente: “nuestra situación puede presentar una doble ventaja tras la desaparición de la metafísica y de la filosofía. Puede permitírnos contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y la

A diferencia de los revolucionarios modernos, Char pudo anticipar el inevitable “rechazo” que tendría que hacer de su tesoro y, por tanto, describir lo que experimentó —no soñó— en dicho período. Arendt se interesa en su figura y en las palabras con las que él describe el lamento de su futura pérdida en tanto que, como poeta, describe el modo en que “los propios protagonistas” comprendieron y experimentaron su tesoro. Dicho tesoro, nos dice, habría consistido en “dos partes interrelacionadas”. Por un lado, “habían descubierto que quien se «unió a la Resistencia, se encontró a sí mismo», que había dejado de «buscarse [a sí mismo] sin habilidad, en medio de una insatisfacción desnuda», que ya no se veía sospechoso de «insinceridad», de ser «un actor de la vida capcioso, suspicaz», que se podía permitir «ir desnudo»”. En dicho estado, y “despojados de toda máscara —de esas que la sociedad asigna a sus miembros y también de esas que el individuo fabrica para sí en sus reacciones psicológicas contra la sociedad”, se encontraron “por vez primera en sus vidas” con la “aparición [apparition] de libertad” ([1961] 1996, 10. Cita mod. Corchetes añadidos; [1963] 2006a, 387).

Esta aparición de libertad, precisa Arendt, no se basó exclusivamente en que “actuaran contra la tiranía y cosas peores que la tiranía”, sino más profundamente “porque se habían convertido en «retadores» [challengers], habían tomado la *iniciativa* por sí mismos y por lo tanto, sin saberlo ni advertirlo, comenzaron a crear ese espacio público que mediaba entre ellos y era el campo en donde podía aparecer la libertad” ([1961] 1996, 10. Cursivas añadidas). Si bien en *Sobre la revolución* reiterará de manera casi idéntica estas ideas, agregará una indicación adicional sobre las palabras de Char. Nos dirá que sus reflexiones “son significativas por cuanto son testimonio de un autodescubrimiento involuntario, del *gozo* de manifestarse en la palabra y en los hechos sin los equívocos ni las autocríticas que son inherentes a la acción” ([1963] 2006a, 387-388. Cursivas añadidas). Inmediatamente después de dichas palabras, cerrará sus reflexiones sobre Char planteando que sus meditaciones “quizá sean demasiado «modernas», demasiado centradas en su autor, para que puedan penetrar hasta el meollo de esa «herencia que nos fue legada sin necesidad de testamento alguno»”. Por dicho motivo incorpora, ya como últimas palabras de su obra, un pasaje de *Edipo en Colona* de Sófocles. Este último, plantea, “nos hace saber” que “lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudiesen soportar

guía de tradición alguna y, por ello, disponer de una enorme riqueza de experiencias en bruto sin estar limitados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros. Notre héritage n'est precede d'aucun testament («A nuestra herencia no la precede ningún testamento»”) ([1978] 2002, 39).

la carga de la vida: era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida” (388).

4. Para entender estas últimas palabras de Arendt, volvamos sobre la categoría de la felicidad pública como el eje de nuestro análisis sobre el tesoro perdido de la experiencia revolucionaria. Refiramos a un pasaje que, a juicio de pensadores como Vallespín (2006), nos pone de frente a su “tesis principal, que puede servir de frontispicio a toda filosofía política republicana” (117). Plantea ella en dicho pasaje “que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público” ([1963] 2006a, 352). A juicio de Vallespín (2006), estas palabras de Arendt, que constituyen una “auténtica declaración de principios”, nos plantean “dos rasgos” llamativos e íntimamente conectados de su pensamiento: por una parte, “que los atributos esenciales de la vida humana solamente pueden realizarse a través de la acción política, en «interacción» con otros” (117), en otras palabras, “el presupuesto cuasi ontológico sobre el ser del hombre, cuya naturaleza es esencialmente política” (118) —o, en palabras de Wellmer (1999), el ya referido “universalismo antropológico” de Arendt—. En segundo lugar, que “no puede haber hombres capaces de ejercer su libertad sin un mundo compartido sostenido por instituciones comunes que sea la responsabilidad de todos y se sostenga por la acción de todos” (117), a saber, “la forma en la que se «constituye» u organiza política e institucionalmente una *politeia* para hacerlo posible” (118).

Estos dos rasgos resaltados por Vallespín (2006), consideramos acá, se reflejan apropiadamente en las por momentos enigmáticas referencias de Arendt a Char y Sófocles. Respecto del primero, al reconocer el sentido de *iniciativa* de sus actos, nos dirige a esa cualidad inherente de iniciadores propia de los hombres y de su capacidad de actuar, la cual hunde sus raíces en la natalidad ([1958] 2003, 23 y 201). Junto con esto, la *aparición* de libertad nos remite a la idea de que en el encuentro con otros, en la acción conjunta, generamos esa posibilidad de aparición que nos dota, “humana y políticamente hablando”, de realidad (221-222). Finalmente, su referencia al *gozo* como dimensión surgida de la acción nos conecta con ese extenso reconocimiento previamente expuesto por parte de los americanos al referir a su experiencia bajo el término felicidad pública.

Esas palabras “demasiado «modernas», demasiado centradas en su autor” por parte de Char parecen pasar por alto, por una parte, que la acción no sólo era un gozo y poder encontrarse y no dudar de sí mismo, cuestión que Sófocles sí habría reconocido, pues de hecho alude a “la carga de la vida”. Junto con esto, Char también pasa por alto que una institución formal de la convivencia política —en el caso de los griegos, la polis— era lo que permitía a los ciudadanos “soportar” dicha carga. Sin embargo, así como por momentos el segundo devela las falencias del primero, en otros es a la inversa. Char tematiza con claridad el gozo de la acción, mientras que Sófocles le daría un rol secundario, pues si bien la polis permite soportar la carga, es también por medio de ella que “se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida” ([1963] 2006a, 388).

5. Si bien ambas dimensiones mencionadas por Vallespín (2006) son integrales para nuestra comprensión sobre la felicidad pública, nos haremos cargo hacia el final del trabajo de la institucionalización. Primero corresponde insistir sobre esa dimensión “cuasi ontológica”, en términos de este último autor, o también el “universalismo antropológico”, en palabras de Wellmer (1999) que desliza la categoría de felicidad pública. Así, hemos de preguntarnos: ¿cómo se concilia esta noción con lo que hasta acá hemos expuesto respecto del marco conceptual arendtiano —lo que hemos denominado concepción normativa de la política—? La felicidad pública, como hemos situado en este capítulo, aparece exclusivamente como resultado de su análisis de las revoluciones modernas a inicios de los 60’ y, a diferencia de los elementos previos, pone un claro énfasis en diversas dimensiones de la acción que no habíamos tematizado —tales como la alegría y goce de la acción—.

Ahora bien, que la felicidad pública surja con posterioridad a la mayoría de las categorías centrales de su obra no quiere decir que esta esté desconectada de su comprensión previa, en particular en lo que respecta a sus rasgos de gozo o alegría propios de la acción. La apropiación arendtiana de la felicidad pública, queremos sugerir, va mucho más allá de una referencia histórica, se trata de una categoría que se arraiga profundamente en su proyecto republicano y que, por tanto, atraviesa toda su obra. Ya sea que lo haga o no bajo dicha denominación, el prisma de la felicidad pública, sugerimos acá, nos permite acercarnos a afirmaciones tales como lo que decía en sus tempranos trabajos sobre Marx respecto de que “la experiencia sobre la que descansa el cuerpo político de una república es el estar junto a mis iguales en fuerza, y su virtud que rige

su vida pública es la alegría [joy] de no estar solo en el mundo” (1953a, box 75, 34¹⁰³). Nos permite aproximarnos también a afirmaciones tales como el “júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos”, que aparece en *La condición humana* ([1958] 2003, 263), al igual que la pregunta por el “verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo”, contenido en su ensayo *Verdad y política* ([1967] 1996, 277).

Es más, podemos notar que estas menciones sobre estos rasgos de la acción aparecen conectadas con su reconstrucción de la experiencia política de la antigüedad. Nos habla, por ejemplo, de que “lo que la igualdad significaba originalmente en sentido positivo era la tremenda alegría de la compañía” (1953a, box 75, 43¹⁰⁴), que “el espíritu de la política florece en Roma (...) y que encarna y exalta —a un grado que nos resulta difícil recuperar— la enorme alegría [joy] desbordante del compañerismo entre iguales” (46). E incluso años más adelante afirmará que “sin el ejemplo clásico de lo que podía ser la política y de lo que podía significar para la felicidad del hombre la participación en los asuntos públicos, ninguno de los actores de una y otra revolución habría tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que parecía una acción sin precedentes” ([1966-1967] 2018a, 375).

Estas diversas indicaciones nos permiten, a lo menos inicialmente, pensar en el enorme trasfondo y continuidad que podría acompañar a la categoría de *felicidad pública*, es decir, dar cuenta de una experiencia común de acción, libertad e igualdad que atraviesa diversos períodos históricos y que Arendt ya incorporaba como parte de sus reflexiones con anterioridad a su incorporación a inicios de los 60'. Justamente por esa importancia que se comienza a vislumbrar es que debemos reiterar la pregunta por cómo se concilian y enmarcan esos diversos rasgos en su pensamiento político, en particular en lo que respecta a la felicidad pública —que, como hemos argumentado, representa una categoría consagratoria de su pensamiento—. Esta necesidad se complementa e incluso complejiza si resaltamos otros de los rasgos que ella asocia

¹⁰³ <https://www.loc.gov/item/mss1105601249>. Véase también: <https://www.loc.gov/item/mss1105601243>

¹⁰⁴ <https://www.loc.gov/item/mss1105601249>.

a esta última: nos habla de ella no sólo como *gozo, alegría y principio* inspirador de la acción¹⁰⁵, sino también como una “pasión política” ([1963] 2006a, 381); reconoce que uno de los rasgos de la acción es que es “divertida”, y eso habría sido lo que los revolucionarios llamaron felicidad pública, “que significa que cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la «felicidad» completa” (1970 [1972], 155).¹⁰⁶

A la luz de todos estos elementos, corresponde preguntarnos: ¿qué implicancias tiene para la felicidad pública ser gozo, principio inspirador, pasión política, divertida y ser parte integral de la felicidad completa?, ¿son todos ellos armónicos? De no ser así, ¿cuáles de ellos presentan tensiones entre sí? E incluso más ampliamente, ¿cómo nos permitiría la felicidad pública interpretar todas las menciones que Arendt hace de la experiencia de gozo y alegría de los actores?, ¿qué nos dice esto sobre la experiencia del ciudadano republicano que ella tendría en mente?

¹⁰⁵ Si bien hemos ido dando cuenta de estos rasgos a lo largo del capítulo, puede seguirse dicho recuento específicamente en los siguientes contextos: para gozo o alegría, véase Arendt ([1960] 2018a, 205-206, 213-214 y 216; [1963] 2006a, 43, 157 y 174). Para principio inspirador, véase Arendt ([1960] 2018a, 214; [1963] 2006a, 153, 157, 163, 307 y 321).

¹⁰⁶ En un sentido similar a esto último, en su conferencia *Derechos públicos e intereses privados* (1974) refiere a dicha categoría como “una felicidad que uno podría alcanzar solo en público, independientemente de su felicidad privada” (2018a, 507).

IV

Entre los afectos y el principio de acción: dos dimensiones de la felicidad pública

1. Sobre la necesidad de un marco interpretativo

1. El recorrido hasta acá desarrollado nos ha permitido no sólo introducir el contexto de gestación y la pertinencia de la categoría de felicidad pública para la obra de Arendt, sino que más profundamente, hemos podido resaltar de ella diversos rasgos e implicancias que dan cuenta de una dimensión o clave interpretativa valiosa para lo que hemos considerado como su pensamiento o proyecto republicano. Lo que resta, llegados a este punto, es hacernos cargo de esas interrogantes que hemos levantado, y que pueden condensarse de la siguiente forma: ¿cómo comprender e integrar las diversas dimensiones de la felicidad pública en la obra de Arendt? O, por ponerlo de manera incluso más elemental: ¿cómo interpretar la felicidad pública?

La pertinencia de esta interrogante se deja ver, en primer lugar, por medio de los a nuestro juicio dos aspectos o dimensiones más salientes de la felicidad pública: por un lado, que fue el principio que inspiró y guio a los hombres de la revolución, y por otro, que constituye una experiencia afectiva, en su gran mayoría de gozo, como resultado de la acción. Ambas dimensiones, que de hecho constituyen las dos claves por medio de las que interpretaremos esta categoría, a la vez que aparecen como integrales a la felicidad pública, presentan diversas tensiones y complejidades interpretativas. Más ampliamente, estas tensiones se retrotraen a una prolífica y extensa discusión por parte de la literatura especializada del pensamiento de Arendt, a saber, la comprensión e integración de la dimensión afectiva en su pensamiento político, en particular con la idea de que la acción es guiada por principios. Prosigamos, en primer lugar, con una exposición general del marco del que surgen estas tensiones o problemáticas para luego enmarcarlas con lo que la literatura especializada ha planteado sobre el tema.

2. Indiquemos, en primer lugar, que el rasgo común que atraviesa las diversas referencias a las emociones por parte de Arendt es caracterizarlas como pertenecientes a un lugar interno e impenetrable, un lugar de dudas y de confusiones, a saber, la “oscuridad del corazón”. Esta idea, que con gran probabilidad encuentra su origen en el estudio que ella desarrolló de San Agustín para su tesis doctoral, donde ya nos hablaba de “los oscuros «abismos» del corazón humano” ([1929] 2001, 45), será reiterada de manera fundamental a lo largo de su obra. En un escrito de

1945 nos habla de “los secretos del corazón del hombre, que ningún ojo humano puede penetrar” ([2005] 156), y en diversas notas de su *Diario filosófico* encontramos referencias a que “nadie puede mirar al interior del corazón humano” ([1950] 2006c, 19), o “la imposibilidad absoluta de escrutar el corazón humano” (39).¹⁰⁷ Esta figura será reiterada en *La condición humana* a la luz de sus disquisiciones entre la luz y realidad que provee la vida pública en comparación con otras esferas de la vida. Plantea que radicalidad de la oscuridad del corazón es incluso más grande que la de la esfera privada: “la intimidad del corazón”, afirma, “a desemejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo” ([1958] 2003, 50).

Es en ese lugar de oscuridad que ella sitúa, entre otros elementos, a la dimensión afectiva. En una nota de 1955 de su *Diario* dirá que “el órgano del padecimiento (de la pasión) es el corazón, lo mismo que el órgano del pensamiento es el cerebro y el órgano de la visión es el ojo” (2006c, 511). Este paralelo, a su vez, viene acompañado de la oposición entre lo público, lo plural y, por cierto, la actividad política por excelencia, a saber, la acción: “la pasión”, indica, “es exactamente lo contrario de la acción” (510). De modo similar, en *La condición humana* afirma que “comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído” —que, como podremos recordar son cualidades de lo público— “las mayores fuerzas de la vida íntima”, entre ellas “las pasiones del corazón (...) llevan una incierta y oscura existencia” ([1958] 2003, 59). Ella toma como ejemplo el *amor*, el cual “se extingue en cuanto es mostrado en público”, que es inherentemente “falto de mundo”, y por ello “se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas” (61). Es más, llega al punto de indicar que “el amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* [in-between] que nos relaciona y nos separa de los demás”, y que “por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas” (261).

Uno de los más radicales cuestionamientos sobre el rol de las emociones en la política se encuentra en su posterior *Sobre la revolución*, donde analiza la que a su juicio constituyó “la pasión más poderosa y probablemente más devastadora de las que inspiraban a los revolucionarios, la pasión de la compasión” ([1963] 2006a, 95). Ésta, nos dice, consiste en “sentirse profundamente afectado por el padecimiento de algún otro como si se tratase de una enfermedad contagiosa” (113), y “se asemeja al amor” en tanto que “anula la distancia, el espacio

¹⁰⁷ Reconoce en una ocasión que la referencia a la oscuridad del corazón es del “lenguaje bíblico” ([1954] 2005, 531). También en *La vida del espíritu* ([1978] 2002, 59).

que siempre existe en las relaciones humanas” (114). A su juicio, durante el transcurso de la Revolución francesa apareció justamente en las calles y en la esfera pública el padecimiento de las masas, y los revolucionarios, arrastrados por el impacto de tal realidad, intentaron ver “en la capacidad (...) para padecer con «la vasta clase de los pobres», acompañada de la voluntad de elevar la compasión al rango de pasión política suprema y al de virtud política superior” (100). ¿Qué problema le atribuye Arendt a la compasión? Por un lado, y siguiendo la misma dinámica anteriormente señalada, plantea que “independientemente de cuál sea la naturaleza de las pasiones y las emociones, y cualquiera que sea la conexión existente entre pensamiento y razón, lo cierto es que se encuentran localizadas en el corazón humano. Y ocurre que el corazón humano es un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre; las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública para crecer y ser lo que pretenden ser, motivos íntimos que no están hechos para la ostentación pública” (127).

No se trata de que la compasión no haya existido con anterioridad. Reconoce que si bien ya había operado anteriormente, particularmente en la tradición cristiana, lo hacía “fuera del ámbito de la política”, pues había una “secular indiferencia”, y que en con posterioridad se abrió espacio en el debate político ([1963] 2006a, 93). El problema, más bien, es que la compasión constituye, a su juicio, un “co-padecimiento”, es decir, que no es capaz de “ir más allá del padecimiento de una persona”, y que “en oposición a la razón, sólo puede comprender lo particular” (113). Es una emoción asociada al “mutismo”, pues “su lenguaje está hecho de gestos y expresiones del semblante antes que de palabras”. Así, desde un punto de vista político, concluye, la compasión es “irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano entre los hombres donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana” (114. Cita mod.)¹⁰⁸.

Frente a tal situación, Arendt considera que en el esfuerzo de los revolucionarios franceses por hacer de la compasión una virtud política, al intentar llevarla a la luz de lo público, se transformó en piedad, que quizá “no es otra cosa que la perversión de la compasión”. La piedad, si bien “«empuja a los hombres hacia les hommes faibles»” ([1963] 2006a, 117), requiere para su existencia de “la presencia de la desgracia”, y que “además, por tratarse de un

¹⁰⁸ Por problemas de traducción, presento la cita en inglés: “Because compassion abolishes the distance, the worldly space between men where political matters, the whole realm of human affairs, are located, it remains, politically speaking, irrelevant and without consequence” ([1963] 2006b, 86).

sentimiento, la piedad puede ser disfrutada en sí misma, lo que conducirá casi automáticamente a una glorificación de su causa que es el padecimiento del prójimo” (118). No es este el lugar para entrar en disquisiciones sobre la diferencia entre compasión y piedad, volveremos más adelante sobre esto. Lo que nos importa por ahora es que Arendt propone como alternativa a estas fuentes afectivas la *solidaridad*, pues gracias a esta última las personas pueden fundar “deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados. El interés común podría ser «la grandeza del hombre», «el honor de la raza humana» o la dignidad del hombre. La solidaridad, debido a que participa de la razón y, por tanto de la generalidad, es capaz de abarcar conceptualmente una multitud, no sólo la multitud de una clase, una nación o un pueblo, sino, llegado el caso, de toda la humanidad” (117-118). Y si bien, agrega, la solidaridad “puede ser promovida por el padecimiento”, es decir, por la reacción afectiva ante el sufrimiento de un tercero, “no es guiada por él”. Así, aunque la solidaridad “puede parecer fría y abstracta, pues siempre queda circunscrita a «ideas»”, constituye “un principio que puede inspirar y guiar la acción”, en contraste con la compasión, que sería una pasión, y la piedad un sentimiento (118).¹⁰⁹

3. La aproximación de Arendt a la vida afectiva, y en particular en lo que respecta a su crítica al rol político de la compasión y la piedad, han significado amplios ríos de tinta por parte de sus intérpretes.¹¹⁰ Aunque cuestionada en un principio por un supuesto menosprecio o negación de las emociones, con los años se ha configurado una base interpretativa lo suficientemente sólida que permite concordar en que Arendt no está negando la existencia de los afectos ni tampoco intenta suprimirlos. Ya tempranamente Canovan (1995) planteaba, tomando como ejemplo el caso de la compasión, que “es la respuesta adecuada de las personas decentes que se enfrentan al sufrimiento”, y que Arendt no estaría en contra de eso, sino que el punto sería que “la política implica generalización, y que tratar de basarla en sentimientos generalizados es

¹⁰⁹ La solidaridad ha constituido una fuente de amplio análisis y discusión por parte de la literatura secundaria. Al margen de los conflictos que plantea con los afectos, da cuenta de un valioso valor político. Véase Allen (1999) y Hayden y Saunders (2019).

¹¹⁰ A su problemática relación con los afectos puede añadirse también su aproximación a la *felicidad*. Aunque no desarrolló un tratamiento tan profundo y significativo sobre esta noción en comparación con el de la compasión. En el capítulo dedicado a la labor en *La condición humana*, por ejemplo, se enfrenta extensamente a la comprensión utilitarista de la felicidad ([1958] 2003, 118-123), y posteriormente en el capítulo dedicado a la acción plantea que la felicidad sería simplemente “un estado de ánimo pasajero” (216. Cita mod.). De modo similar, en *Sobre la revolución* plantea que uno de los momentos que marcaron el fracaso de la Revolución francesa fue que eso que “Robespierre llamó virtud”, que “significaba la preocupación por el bienestar del pueblo (...) y todos estos esfuerzos iban dirigidos fundamentalmente hacia la felicidad de la mayoría. Tras la caída de la Gironda, la felicidad, en vez de la libertad, llegó a ser la «nueva idea en Europa» (Saint-Just)” ([1963] 2006a, 99). Toma las palabras de este último nuevamente y alude a que sus exclamaciones daban cuenta de que el fin era “la impotencia, cuyo principio es la rabia y cuyo propósito consciente no es la libertad sino la vida y la felicidad” (149).

muy peligroso” (172). Dicha apreciación ha marcado la tónica por parte de muchos de sus especialistas, que sin negar la presencia de las emociones, consideran que lo que estas deberían hacer es dirigirse a los principios de acción (Canovan 1995; Cane 2015; Totschnig 2019).

A la par que esto, e incluso acrecentado en los últimos años posiblemente por el actual “giro afectivo” del pensamiento político¹¹¹, han aparecido diversos trabajos enfocados específicamente en comprender más profundamente el rol de las emociones en el pensamiento político de Arendt, es decir, ya no sólo discutir el que ella no se enfrenta a los afectos, sino que yendo más allá e intentando mostrar el posible rol constructivo de estas. López (2014), Bourgault (2017), Degerman (2019), o Bodziak (2020), son algunos ejemplos de quienes desde abordajes diversos han avanzado en dicha dirección. Si bien esto ha permitido avanzar en una mayor integración del asunto, sigue primando una dificultad por salir de ese taxativo lugar de oscuridad en que ella sitúa la vida afectiva. Sigue primando, en suma, el reconocimiento de las emociones como algo que tiene que ser transformado, como teniendo que dirigirse hacia determinadas direcciones para poder ser complementarias a la política.

4. Al inicio de esta investigación hemos dicho que la felicidad pública plantea una situación anómala en lo que respecta a los estudios arendtianos. Aunque ha sido ampliamente referida desde muy temprano, ha ocupado, comparativamente hablando, poca atención exclusiva. Esto, por cierto, no quiere decir que no encontremos interesantes aproximaciones a dicha categoría, sino que de hecho encontramos valiosos y pujantes esfuerzos por intentar realizarla. Totschnig (2014), por ejemplo, plantea que la felicidad pública no sólo “acompaña a la experiencia de libertad” (268), sino que “la razón por la que nos debería interesar la libertad es porque en ella reside la felicidad” (269). Cavarero (2021), posiblemente la especialista que más atención ha puesto en el último tiempo a esta categoría en el pensamiento de Arendt, plantea que “el tema de la felicidad pública como emoción política por excelencia recibe, en cambio, poca atención” (2021, 43).¹¹² Ambas apreciaciones, por cierto atingentes y valiosas, requieren, a nuestro juicio, justamente de una atención más detenida a las siguientes preguntas: ¿qué entiende Arendt por felicidad? A su vez, para defender el valor de la felicidad pública como

¹¹¹ Para una aproximación al giro afectivo véase Hoggett, P., & Thompson, S. (2012), al igual que Ahmed, S. (2014).

¹¹² Palabras esgrimidas en el capítulo *Public happiness* que incorpora como parte de su libro *Surging Democracy* (2021). Para ver más de los elementos que esta autora ha resaltado sobre la felicidad pública, véase su conferencia *Hannah Arendt: Interacting Pluralities and Political Emotions* (2023) como parte del evento *The Politics of Beginnings: Hannah Arendt Today*, conference, ICI Berlin, 15–16 February 2023 <https://doi.org/10.25620/e230215>. También una columna previa del *The New York Times*: <https://www.nytimes.com/2019/07/02/opinion/a-revolution-in-happiness.html>

“emoción política”, corresponde preguntarse primeramente ¿qué lugar ocupan las emociones en su pensamiento? ¿En qué sentido puede hablarse arendtíamente de una emoción política?

Lo que vuelve la felicidad pública una categoría escurridiza y compleja, consideramos acá, es justamente que encarna el problema sobre la relación entre afectos y acción política en su pensamiento. La felicidad pública, como se podrá recordar de lo indicado en el capítulo anterior, describe un gozo o alegría de actuar, pero es a la vez una inspiración y guía para la acción. La dificultad de tomar una categoría que justamente condensa ambas dimensiones ha llevado a que quede en una posición sumamente compleja. Por una parte, quienes se han enfocado más específicamente en ella no han logrado profundizar mayormente, e incluso han llegado a esgrimir críticas a nuestro juicio erradas.¹¹³ Por otro lado, algunos de los que han puesto atención de manera específica a la cuestión de los principios de acción, tales como Canovan (1995), Cane (2015) o Hillb (2019), por mencionar algunos, si bien han visualizado el rasgo de principio de acción de la felicidad pública, tampoco han ido mucho más allá de aludir a esta categoría, ni menos integrar su dimensión afectiva.

Es desde el lado de los estudios de la afectividad que, a nuestro juicio, podemos encontrar algunos trabajos que desarrollan una aproximación más prometedora para profundizar en lo que respecta a la categoría de felicidad pública y su relación con los principios de acción. Bourgault (2017) y Bodziack (2020), por ejemplo, han sugerido que el pensamiento político de Arendt contiene una indiscutible “base afectiva”, y a partir de ello se han aproximado e intentado interpretar, entre otros, a la felicidad pública. Por otro lado, y particularmente importante para nosotros, Degerman (2019), pese a no referir a la felicidad pública, desarrolla un valioso y novedoso marco interpretativo con el cual leer justamente la dinámica de las emociones y su complementariedad en relación con la política en el pensamiento de Arendt.

Ahora bien, incluso reconociendo estos aportes, consideramos que la pregunta sobre en qué consiste verdaderamente la felicidad pública sigue siendo un asunto oscuro e inarticulado. Este problema nos plantea, por tanto, la necesidad de desarrollar un marco interpretativo tentativo que permita aproximarnos a varios de los puntos nodales de dicha categoría e

¹¹³ En su análisis, Birmingham (2003) afirma que la categoría de felicidad pública arendtiana termina siendo “light-minded” en lo que respecta a la dominación. Por su parte, Soni (2010) cuestiona a Arendt por supuestamente asociar la felicidad pública con la libertad y relegar la felicidad simplemente a la esfera privada. Ambas autoras tienen en común no establecer un marco interpretativo previo que contemple la concepción arendtiana de los afectos y los principios de acción, ni tampoco reconocen la profunda raíz republicana de dicha categoría.

integrarlos dentro de su obra. Ya hemos desarrollado el primer paso fundamental, a saber, delineamos el trasfondo revolucionario-republicano y abordamos, aunque sin aunque sin adentrarnos exhaustivamente en los detalles, casi todo lo que señala Arendt en relación con la felicidad pública. Esta visión general es justamente la que nos permite, como ya hemos indicado al inicio de esta sección, agrupar esta categoría en dos dimensiones, a saber, la afectiva de gozo o alegría (joy), y la de principio inspirador o guía de la acción. Estas dos perspectivas nos permiten, por tanto, aproximarnos a una interpretación de la categoría en cuestión.

5. Como hemos señalado en la introducción, esta investigación puede caracterizarse como teniendo dos momentos, siendo este y el próximo capítulo más exploratorios o interpretativos, es decir, avanzan en una interpretación que se apoye en el pensamiento de Arendt para resolver tensiones propias de su propio pensamiento. Dado lo exploratorio de este problema, nos haremos cargo, primero, de explicar la dimensión afectiva de su pensamiento político, para luego proceder con los principios de acción. A medida que vayamos exponiendo ambas dimensiones, las interpretaremos tentativamente a la luz de la felicidad pública y mostraremos las tensiones internas que existen entre ambas, para luego dar paso al último capítulo en que articulemos ambas dimensiones como integrales a eso que llamaremos como *experiencia* de felicidad pública.

2. El gozo y alegría de actuar: la dimensión afectiva

1. En esta sección nos basaremos en una importante medida en el ya mencionado trabajo de Degerman (2019) quien, como hemos adelantado, junto con preguntarse sobre la presencia de afectos en el pensamiento político de Arendt, va un paso más allá y se atreve a establecer un marco interpretativo que, con más aciertos que desaciertos, nos permite pensar qué función tienen las emociones en el pensamiento de Arendt y en qué sentido podrían ser complementarias a la acción. Para ello, el autor dirige con gran perspicacia su atención al lugar en que podríamos explorar el lugar de los afectos en el pensamiento de Arendt, ese oscuro lugar que nos remite a las profundidades del corazón, a saber, su obra *La vida del espíritu*. Dicha dirección, hemos de reconocer, ha sido poco atendida por quienes buscan interpretar la relación entre afectos y acción en su pensamiento, pero en realidad es en dicha obra “en la que Arendt ofrece su más detallado y sistemático tratamiento de las emociones” (Degerman, 2019, 154).

Diversos motivos hacen de una aproximación a esta obra de Arendt un asunto complejo. Por una parte, es un trabajo quedó en estado de borrador producto de su repentino fallecimiento. En segundo lugar, la naturaleza de la misma, que como ella indicaba en la *Introducción* a la *Primera parte: El pensamiento*, busca responder la siguiente pregunta: “¿qué «hacemos» cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?” ([1978] 2002, 34)¹¹⁴. El establecimiento de una clara conexión entre la acción o vida política —que es lo que hemos perseguido acá— con la actividad del *pensamiento* en la obra de Arendt no es un asunto sencillo ni menos claro, y no es nuestro interés resolverlo acá.¹¹⁵ Pese a estas dificultades, consideramos que no está desconectada de su pensamiento político sino que, siguiendo a Forti (2001), en esta obra “toma abiertamente posición sobre los presupuestos filosóficos de su teoría política”, nos muestra, “una vez por todas, el intento original que mueve la filosofía política de Hannah Arendt: el volver a pensar la política y, con ello, la libertad, fuera «de la tradición»” (40).¹¹⁶

2. Ya en las primeras páginas de la obra, Arendt introduce las dos dimensiones que a su juicio configuran nuestra vida interna: *alma* (soul) y *espíritu* (mind) ([1978] 2002, 54). Como apropiadamente lo nota Degerman (2019), el alma estaría en una relación más inmediata con el cuerpo, pues “pasivamente registra sensaciones corpóreas”, mientras que el espíritu estaría mucho más cerca de la vida psíquica, pues “activamente se involucra en la cognición” (157). Ahora bien, el principal hilo argumentativo que subyace a la alusión que Arendt hace de ambas dimensiones de la vida interna tiene que ver con la tesis mayor respecto de que “todo lo que está vivo (...) siente una *necesidad de aparecer*, de introducirse en el mundo de las apariencias” ([1978] 2002, 53). En ese sentido, nos dice que para el espíritu “el lenguaje metafórico es el único medio del que dispone para realizar una «aparición externa apreciable», que “el discurso

¹¹⁴ La editora de dicha obra, Marcy Mcarthy, decidió mantener el estilo original que Arendt había escrito como parte de las Giffort Lectures y que alcanzó a presentar sólo la primera parte del *Pensamiento* en 1973 ([1978] 2002, 13-14). Estas palabras resuenan en un tono muy similar a unas observaciones preliminares que ella habría hecho a sus estudiantes al inicio del curso *Thinking* que impartió en otoño de 1974 en el New School. Planteaba en estas últimas que el curso “estará organizado por una pregunta relativa a la naturaleza y la experiencia del pensamiento (...) ¿Qué hacemos cuando estamos pensando, es decir, cuando estamos activos sin hacer absolutamente nada? ¿Dónde estamos cuando estamos solos sin sentirnos solos?” ([1974] 2018a, 515).

¹¹⁵ Arendt reconoce en reiteradas ocasiones que pensar y actuar no son lo mismo, y que existen diferencias importantes entre uno y otro. Véase *El pensar y las reflexiones morales* ([1971] 2007b, 161-184), al igual que ([1972] 1995, 140-141).

¹¹⁶ El primer capítulo de la primera parte, que es en lo que nos enfocaremos ahora, titulada *La apariencia*, nos dice al inicio que “el mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados”, que “nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra” ([1978] 2002, 43).

conceptual metafórico resulta adecuado para la actividad de pensar, para las operaciones del espíritu”, mientras que en el caso de “la vida del alma en toda su intensidad se expresa mucho mejor mediante una mirada, un sonido o un gesto que con el discurso” (55) —es decir, y en palabras de Degerman (2019), el alma “carece de contenido lingüístico” (157).

3. De especial interés para nosotros, el paralelo entre alma y espíritu es desarrollado por Arendt principalmente a través del ejemplo de los afectos. Nos dice que en el alma es propiamente “donde emergen nuestras pasiones, sentimientos y emociones” (94), que “cada emoción es una experiencia somática; el corazón me duele cuando estoy triste, se caldea con la simpatía, se abre en los raros momentos en que el amor o la alegría [joy] me desbordan; y sensaciones físicas similares se apoderan de mí con la ira [anger], la furia, la envidia y otras emociones” ([1978] 2002, 57. Cita mod.). Por otro lado, y en lo que respecta al espíritu, plantea que “no hay sensaciones que correspondan a las actividades mentales; y las sensaciones de la psique, del alma, son sensaciones que experimentamos con los órganos corporales” (58). Así, a diferencia del alma, el espíritu propiamente tal no tiene experiencias afectivo-sensibles.

Ahora bien, esta indicación respecto de que la vida emocional se experimentan en el alma no implica, sin embargo, que el espíritu esté desconectado de dicha actividad. Por el contrario, Arendt nos habla en términos bastante sugerentes del “lenguaje del alma en su *etapa* puramente expresiva, *previa* a su transformación y transfiguración mediante el pensamiento” (57. Cursivas añadidas), lo cual desliza una cierta continuidad entre ambos. No sólo no estarían desconectados, sino que la posibilidad de diferenciar emocionalmente entre el alma y el espíritu parece altamente complejo. Como ya mencionaba en *La condición humana* (1958), cuestión que posteriormente reiterará en palabras casi idénticas en su conferencia *Labor, trabajo, acción* (1967), a diferencia del resto de animales, “sólo el hombre puede *expresar* otredad e individualidad, sólo él puede distinguirse y comunicarse *a sí mismo*, y no meramente algún afecto: sed o hambre, cariño u hostilidad, o miedo” (2018a, 304; [1958] 2003, 200). De modo similar, indica en *La vida del espíritu* que “lo que se pone de manifiesto cuando se habla de las experiencias psíquicas no es la experiencia en sí, sino lo que *pensamos* sobre ellas cuando reflexionamos”, o en otras palabras, que “lo que se manifiesta en el mundo exterior, sumado a los signos físicos, sólo es aquello que hacemos con ellos mediante la operación del pensamiento”, nos dice que “cada *manifestación* (show) de enojo, al ser distinta del enfado (anger) que se siente (feel), contiene ya una reflexión sobre él” ([1978] 2002, 55).

Uno de los elementos subyacentes a estas distinciones por parte de Arendt es la diferenciación entre lo biológico y pasivo del alma, por un lado, y lo activo y propiamente humano del espíritu, por otro. Nos dice que “las pasiones y las emociones del alma no sólo se basan en el cuerpo, sino que parece que tengan las mismas funciones de sustento y conservación de la vida que tienen los órganos internos” ([1978] 2002, 59-60). Añade un poco más adelante que el alma “es una mezcla más o menos caótica de hechos que no creamos sino que sufrimos (*pathen*)”, mientras que “la vida del espíritu, por el contrario, es pura actividad” (94). Esta relación se refuerza en lo que respecta a las denominaciones que ella da al modo de *aparición* que le corresponde a cada una. En el caso de la primera, plantea, es la autoexhibición (*self-display*), es decir, la exteriorización o muestra de orden pasivo de nuestras cualidades (Degerman 2019, 157), y es de hecho una necesidad que compartimos con el resto de organismos vivos, pues a través de ella “los seres vivos se adecúan en un mundo de apariencias” ([1978] 2002, 58). Sin embargo, “además de la necesidad de autoexhibirse”, Arendt añade una segunda forma de aparición, esta es, la “auto-presentación” (*self-presentation*). Nos dice que “los humanos también se presentan, de obra y palabra, y así indican cómo desean aparecer, qué es según ellos apropiado para ser visto y qué no lo es. Este elemento de elección deliberada de lo que se puede mostrar y lo que hay que ocultar parece específicamente humano” (58). Así, mientras que el primero (la autoexhibición) es irreflexivo y por tanto se identifica más propiamente con el alma, el segundo, es decir, “manifestar el propio enfado”, constituye “una forma de auto-presentación: decido qué es apropiado para la apariencia” (55-56), y sería más propia del espíritu.

Siguiendo la tónica de esta relación de complementariedad, Arendt también parece mostrar un vínculo entre estas pasiones a nivel biológico con la implicación deliberada y reflexiva del espíritu, y toma como ejemplo dos emociones elementales: el amor y el miedo. Ambas en su nivel elemental prelingüístico son, como indicamos anteriormente, sencillamente afectos propios de la vida biológica. El amor, nos dice, “no existiría sin la necesidad sexual que emerge de los órganos reproductivos; pero, mientras que esta necesidad siempre es la misma, ¡qué gran variedad de apariencias tiene el amor!”. En lo que respecta al miedo, nos plantea que “es una emoción indispensable para sobrevivir; indica el peligro y nada viviría mucho tiempo si careciese de ese sentido de alarma”. Sin embargo, lo vincula rápidamente con el coraje o valentía. Nos dice que “el hombre valiente no es aquel cuya alma carece de esta emoción, ni siquiera aquel

que puede sobreponerse a ella de una vez por todas, sino quien ha decidido que el miedo es precisamente lo que no quiere mostrar” ([1978] 2002, 60).

Como lo ha notado Degerman (2019), Arendt “ha sido caracterizada como abanderada de una tradición que celebra la frialdad de la razón frente al calor de la pasión”, cuestión que de hecho ella rechazaría (159). En primer lugar, como hemos podido notar hasta acá, la relación entre el alma y el espíritu da cuenta de un profundo y en muchos sentidos inseparable vínculo entre nuestra vida sensitiva del alma con la reflexiva o deliberativa del espíritu. Es más, en su reconocido ensayo *Sobre la violencia* Arendt discute abiertamente contra aquellas teorías que conciben que la violencia es “irracional” o “bestial”. Argumenta que ante situaciones o condiciones en que las personas sean deshumanizadas “el más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas” ([1969] 2015, 121). Nos indica que “la ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad”, sino que de hecho “para responder razonablemente uno debe, antes que nada, sentirse «afectado», y lo opuesto de lo emocional no es lo «racional»” (122).¹¹⁷ A la luz de estas consideraciones podemos notar, y siguiendo nuevamente aquí a Degerman (2019), no sólo el elemento basal de las emociones en lo que respecta a nuestra vida interna, sino que además se dejaría ver una complementariedad entre emoción y razón.

4. Llegados a este punto, y con estos primeros elementos a la base, nos encontramos en condiciones de mostrar otros contextos en que Arendt plantea una apertura a las emociones. En su respuesta a la crítica que Voeglin había esgrimido respecto a su obra *Los orígenes del totalitarismo*, entre las cuales éste apuntaba al componente afectivo de su trabajo, ella plantea que se había “apartado conscientemente de la tradición del *sine ira et studio*” puesto que lo consideró “una necesidad metodológica”. La razón, indicaba, es que

La reacción humana natural a [condiciones de miseria] es una de ira e indignación, pues estas condiciones están en contra de la dignidad del hombre. Si yo describo estas condiciones sin dejar que mi indignación intervenga, lo que yo hago es elevar este fenómeno particular fuera de su contexto en la sociedad humana, con lo cual lo he desposeído de parte de su naturaleza, lo he privado de una de sus cualidades inherentes importantes. Pues producir indignación es uno de los rasgos del exceso de miseria en la medida en que esta miseria se produce entre seres humanos (...) Esto nada tiene que ver ni con el sentimentalismo ni con moralizar, que sin duda pueden ser una trampa para el autor. ([1953] 2005, 485. Corchetes añadidos)

¹¹⁷ Degerman (2019) señala que esta perspectiva “se asemeja a la visión neurocientífica actual de que los seres humanos necesitan las emociones para poder actuar” (160).

Estas palabras nos permiten notar que a juicio de Arendt ciertos fenómenos no pueden sino evocar reacciones afectivas tales como la indignación y la ira, y que ignorarlo sería privarle o negarle “una de sus cualidades inherentes importantes”. En un sentido similar, en su ya referido ensayo *Sobre la violencia* (1969) plantea que ante situaciones de evidente deshumanización “el más claro signo de deshumanización no es la rabia ni la violencia sino la evidente ausencia de ambas”, que “la rabia y la violencia, que a veces —no siempre— la acompaña, figuran entre las emociones *humanas* «naturales», y curar de ellas al hombre no sería más que deshumanizarle o castrarle” (2015,121-122). E incluso respecto de la compasión nos dice que “es, sin lugar a dudas, un sentimiento natural que involuntariamente afecta a cada persona normal frente al sufrimiento, por ajena que sea la persona que sufre” ([1959] 1990, 24).¹¹⁸

Todos estos ejemplos, a los cuales podemos añadir los ya referidos amor y miedo, refuerzan, por una parte, la apertura de Arendt a las emociones, al legítimo lugar que en ocasiones les corresponde, e incluso que ciertas emociones en determinados contextos no pueden sino aparecer. Ahora bien, que sean legítimas, humanas, naturales e incluso razonables, no quiere decir que todas se relacionen de la misma forma con la dinámica de la vida interna. A juicio de Arendt, de hecho, la relación entre alma y espíritu no es tan armónica como hasta acá lo hemos expuesto, sino que es sólo “hasta cierto punto [que] se puede escoger cómo aparecer ante los otros” ([1978] 2002, 58. Corchetes añadidos), en otras palabras, que el espíritu y el alma *compiten* “por la supremacía sobre la invisible vida interior”. Se trata, en última instancia, de que las emociones “en casos de gran intensidad pueden embargarnos, como ocurre con el dolor y el placer” (94-95). Esta competencia nos desliza, como lo ha reconocido Degerman (2019), que pareciera que ciertas emociones serían más “constructivas” que otras en lo que respecta a su implicación con el espíritu y la autopresentación, a saber, el modo en que podemos mostrarnos y aparecer frente al resto (162). Justamente en este nivel, considera este último, podemos situar el criterio a partir del cual determinar por qué unas y otras emociones tienen implicancias políticas tan diferentes. En otras palabras, y como veremos en lo que sigue, se trata de la diferencia en cómo unas y otras se acoplan a la posibilidad de promover la acción con otros.

¹¹⁸ Estas palabras corresponden a su discurso de aceptación al Premio Lessing de la Ciudad Libre de Hamburgo en 1959, que luego fue publicado en 1960 como parte de su libro *Hombres en tiempos de oscuridad* (fuente original en: <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.060410/?st=pdf&pdfPage=1>). Muchos de quienes se han aproximado a su comprensión de los afectos han dirigido su atención a estas palabras. En ellas, como veremos, Arendt ofrece interesantes insights que armonizan —aunque no del todo— con su comprensión de los afectos. A su vez, es una pieza sumamente valiosa para lo que plantearemos hacia el cierre del texto.

La ira (anger), por ejemplo, que como vimos es inherente a ciertos hechos indignantes, no sólo le corresponde ser incluida en contextos de escritura y pensamiento, sino que Arendt la describe más ampliamente como una emoción que “revela y expone al mundo” ([1959] 1990, 16).¹¹⁹ La cualidad reveladora de esta ira nos permite pensar que esa emoción somática original ha sido modulada por el espíritu y ha podido presentarse “de obra y palabra” ([1978] 2002, 58), pues ¿qué revela y expone si no son las palabras y nuestros actos?, ¿a quiénes revela si no es a otros? En un sentido similar, el temor pudo transitar al coraje, siendo este último un elemento que cumple una función política elemental. Como nos dice en *La condición humana*: “la virtud del coraje como una de las más elementales actitudes políticas” ([1958] 2003, 47. Cita mod.). Los rasgos del valor o coraje que Arendt recoge “no requiere de cualidades heroicas”, sino que se fundan “en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal”. Sin coraje, añade, “no sería posible la acción ni el discurso” (210).¹²⁰

En contraste con los dos casos anteriores, Arendt plantea que “actuar con una celeridad “deliberada” va contra la corriente de la rabia y violencia”, y que si bien “hay situaciones tanto en la vida privada como pública en que el único remedio sea la auténtica celeridad de un acto violento”, eso no quita que tenga un claro “carácter antipolítico” ([1969] 2015, 122). La rabia, considera Arendt, “es la forma [en que la *impotencia* se vuelve activa en su último estadio de desesperación final” ([1963] 2006a, 147), y dado que “el sufrimiento transformado en rabia puede liberar fuerzas irresistibles (...) la rabia de la impotencia significó en su día la muerte de la Revolución” (147-148)¹²¹. Pero esto no sólo ocurre con el dolor, sino que el amor es un ejemplo de aquella emoción tan intensa que su origen somático parecería complejizar las posibilidades de ser modulado con fines políticos.

Finalmente, la compasión nos pondría frente a una emoción que, como dijimos, consiste en estar profundamente afectado y dolido por el sufrimiento de otro, y en ese nivel carente de palabras o “muda” ([1963] 2006a, 113), y por tanto políticamente irrelevante. Arendt reconoce que si bien “los tiempos modernos y la antigüedad concuerdan en un punto: ambos consideran la compasión como algo totalmente natural, tan ineludible para el hombre como por ejemplo el

¹¹⁹ En ese mismo contexto, Arendt señala que la risa “trata de lograr la reconciliación con el mundo. Esa risa nos ayuda a encontrar un lugar en el mundo” ([1959] 1990, 16).

¹²⁰ La importancia del coraje y su relación con el temor en Arendt es algo que Degerman también nota (2019, 159-164). Esta comprensión particular del coraje y heroísmo que Arendt introduce acá nos permite matizar aquellas lecturas que tienden a sobre enfatizar el carácter heroico o agonal de La condición humana. Para una discusión sobre este asunto, véase Lederman (2014).

¹²¹ Véase también Arendt ([1967] 1971, 99).

miedo”, los antiguos consideraban que dado que ambas son tan naturales “al ser puramente pasivas, hacen imposible la acción” ([1959] 1990, 25). Si interpretamos ese rasgo de “pasiva”, volvemos sobre esa distinción de lo biológico con lo humano. La compasión, al igual que otras emociones que nos embargan por su intensidad, es pasiva no por el tipo de reacción que genera, que de hecho puede ser significativamente violenta, sino que en tanto nos llevan a reaccionar desde el dolor, es decir, el espíritu se ve dominado por ese dolor.¹²²

5. Ahora bien, justamente en contraste a la pasividad de la compasión, al igual que a la celeridad e impotencia de la rabia, consideramos acá, podemos situar la dimensión afectiva de la felicidad pública. Esta categoría, como hemos caracterizado en el capítulo anterior, está imbuida de actividad: hace referencia a una reacción afectiva generada por la acción, y por tanto sería propia de la pluralidad. La felicidad pública da cuenta de una experiencia afectiva que no abruma por su intensidad sino que es modulada por el espíritu y promueve una reiteración de la acción. Esta interpretación se refuerza si dirigimos nuestra atención a otro de los afectos que Degerman (2019) nota como complementarios y constructivos para la política, a saber, la alegría, en particular a través de la indicación de Arendt respecto de esta como locuaz. Nos dice la autora que “parece evidente que compartir la alegría [joy] es absolutamente superior en este aspecto que compartir el sufrimiento. La alegría [gladness] y no la tristeza es locuaz y el verdadero diálogo humano difiere de la mera conversación o incluso de la discusión en que está impregnado por el placer en la otra persona y lo que dice” ([1959] 1990, 25-26). En otras palabras, el gozo de la acción que describe la expresión de felicidad pública podría concebirse como vinculado — o a lo menos plantea una resonancia— con esa alegría locuaz que dirige al verdadero diálogo humano en tanto que está imbuido en el otro.

Bourgault (2017) y Bodziak (2020), dos estudiosos que también han buscado interpretar el posible rol político de las emociones en el pensamiento de Arendt, han visto en estas palabras de Arendt un elemento fundamental para sustentar su interpretación sobre la “base afectiva” de su pensamiento político. Bodziak (2020), de hecho, ha interpretado la felicidad pública en la

¹²² Ahora bien, este énfasis en la intensidad somática de la emoción no quiere decir que el espíritu no tenga participación. Como hemos indicado, en el caso de los seres humanos la posibilidad de diferenciar taxativamente entre el alma y el espíritu se vuelve altamente complejo, pues contamos con ambas de manera integral. Así, reiteremos que la rabia “no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales”, sino que “solo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican. Solo reaccionamos con rabia cuando es ofendido nuestro sentido de la justicia” ([1969] 2015, 121), lo cual da cuenta, al menos en cierto nivel, una modulación por parte del espíritu. De modo similar, el amor puede experimentarse y manifestarse de muchas formas, pero eso no necesariamente lo vuelve político.

clave de la “alegría locuaz”, y la describe como una experiencia “de placer sostenida por la alegría del diálogo” (422-423). Efectivamente, si volvemos sobre las palabras de Adams que Arendt recoge, en las que afirmaba que “«lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo»” ([1963] 2006a, 269), podemos notar que la experiencia afectiva de la felicidad pública da cuenta de que a la acción parece serle inherente un tipo de placer o goce. Justamente a la luz de su relación con la acción y la pluralidad, podemos imaginar, la felicidad pública nos plantea una diferencia con otras emociones tales como la compasión, a la cual, como hemos señalado, Arendt define como muda.

6. En un esfuerzo por dar respuesta al problema de los afectos en el pensamiento político de Arendt, en particular en lo referente a la oscuridad del corazón, tanto Degerman (2019), por una parte, como Bourgault (2017) y Bodziak (2020), por otra, convergen en una convicción similar respecto de su innegable base afectiva. Sin embargo, sus diferentes aproximaciones y por tanto marcos interpretativos los llevan a esgrimir argumentos distintos. Veamos esto brevemente. En primer lugar, Bourgault (2017) y Bodziak (2020) plantean que dependiendo del modo en que ciertas experiencias afectivas se relacionen con esa alegría locuaz determina si éstas promueven el diálogo y la acción. Desde dicha posición, este último autor intenta salir del problema de la oscuridad del corazón argumentando que “si hay, pues, un aspecto afectivo en el pensamiento político de Arendt, y está visceralmente conectado con el placer generado por la experiencia de una esfera pública con libertad política, también hay que señalar que este estímulo no se origina en la persona, ni en su dolor, ni en ningún otro afecto alojado en su corazón; la alegría locuaz sólo se genera por el espacio entre lo creado y lo mantenido por el diálogo” (422-423).

Como expondremos con mayor detención en el capítulo siguiente, el marco interpretativo desarrollado tanto por Bourgault (2017) como Bodziak (2020) presentan diversas problemáticas, las cuales de hecho pueden —y deben— nutrirse desde el ya expuesto marco desarrollado por Degerman (2019). Pese a esto, consideramos pertinente señalar en este punto que la aproximación de los primeros, en particular en el caso de Bodziak (2020), logra integrar un elemento fundamental de la comprensión arendtiana de los afectos que estamos examinando: la diferencia entre emociones provenientes de la pluralidad y aquellas originadas de la individualidad. Así, aunque a nuestro juicio es Degerman (2019) quien avanza de manera más sistemática y apropiada en un marco interpretativo sobre la vida interna y su fondo emocional en el pensamiento político de Arendt, queda atrapado e insiste hasta el final en el problema de la

oscuridad del corazón. Nos dice que “cuando represento una experiencia emocional a otras personas, éstas no pueden confirmar la emoción que he experimentado”, que “lo que es intersubjetivamente cierto o real no es mi emoción, sino la representación que he hecho de ella”, que “la oscuridad del corazón persiste obstinadamente en torno a la emoción subjetiva” (158). Uno de los motivos por los que este autor queda atrapado en dichas conclusiones es porque no logra salir de la experiencia afectiva de la compasión, y si bien está en lo correcto en interpretar que “no podemos basar la acción política en la compasión porque la política requiere pluralidad y diálogo, y la compasión es singular y sin palabras” (165), no logra integrar el hecho de que la situación con la felicidad pública, con el placer de actuar, a la luz de su relación con la alegría locuaz —la cual él mismo visualiza— plantea una situación diferente a la compasión.

No sólo la apelación al gozo parece serle integral a la felicidad pública, sino que es un gozo que proviene de un lugar totalmente diferente al de la compasión. Los americanos sabían que la felicidad pública consistía en la “participación en los asuntos públicos”, que sólo por medio de dicha actividad podían acceder a ese “sentimiento [feeling] de felicidad inaccesible por cualquier otro medio”, que cuando las personas iban “a las asambleas municipales” lo hacían “no sólo por cumplir con un deber ni, menos aún, para servir a sus propios intereses, sino, sobre todo, debido a que gustaban [enjoyed] de las discusiones, las deliberaciones y las resoluciones” ([1963] 2006a, 157). Esta diferencia, queremos dejar señalado acá, es vital para comprender la categoría de felicidad pública. Sin embargo, antes de proceder con este asunto, es necesario abordar la segunda dimensión de la felicidad pública, esta es, la de principio de acción.

3. Inspiración y guía de la acción: la dimensión de principio

1. En lo que va del capítulo hemos deslizado algunas indicaciones sobre los principios de acción, principalmente a la luz de la interpretación que se ha hecho de la pasión de la compasión y su relación con el principio de solidaridad. Lo hemos visto particularmente a partir de la interpretación común sobre el tránsito que correspondería desde afectos (compasión) hacia los principios de acción (solidaridad), o, en otras palabras, y siguiendo el marco presentado por Degerman (2019), desde lo somático propio del alma hacia lo reflexivo o deliberado por medio del espíritu. A continuación, nos enfocaremos en la visión de Arendt sobre los principios de acción, dando cuenta de su lugar como una categoría particularmente importante y recurrente en su pensamiento político, así como su rol mediador entre los rasgos de novedad e impredecibilidad de la acción y los parámetros o criterios que la guían. Hecho esto,

estableceremos algunas conexiones tentativas con la dimensión de principio de la felicidad pública, para finalmente abordar algunos de los conflictos que se generan al intentar conjugar los principios de acción con la dimensión afectiva.

Los principios de acción encuentran su origen en la figura de Montesquieu, cuyo pensamiento, como mencionamos anteriormente, le significó a Arendt un gran insumo para tematizar la naturaleza dinámica de la acción y así salir de la relación medios-fines, del poder como dominio, etc.¹²³ Un primer acercamiento a esta concepción puede encontrarse en su *Diario filosófico*, donde ya tempranamente Arendt reconoce entre los “grandes descubrimientos” de Montesquieu “que no se conformó con la esencia de las formas de gobierno, con lo que hace que ellas sean lo que son, sino que por la introducción de su «principio» las eleva a la condición de corporaciones que actúan históricamente” ([1952] 2006c, 175-176). Montesquieu, indica en una nota posterior, “reconoce el plural como algo originariamente dado”, segundo, que “no busca lo político en el dominio, sino que en cierta manera lo busca en el estilo del contacto”, y tercero, que “no establece el interés como principio de la acción” ([1953] 2006c, 317-318). Estas ideas aparecerán extensamente desarrolladas en sus conferencias sobre Marx de 1953, en donde reitera que de la preocupación central de Montesquieu “por el fenómeno de la acción como dato central de todo el ámbito de la política” lo llevó a “distinguir entre la naturaleza del gobierno (...) y su principio”. Lo que logra Montesquieu es cambiar el criterio para diferenciar las estructuras, pues “necesitan cada una un «principio» diferente que las ponga en movimiento”, que sin tales principios “estas estructuras en sí mismas están muertas y no corresponden a las realidades de la vida política y a las experiencias de los hombres que actúan”. Estos principios de acción, agrega, aparecen como “principio de movimiento”, y con eso Montesquieu “introdujo la historia y el proceso histórico en estructuras que —debiendo su existencia al pensamiento griego— habían sido concebidas originalmente como inmóviles e inamovibles” (1953a, box 75, 56¹²⁴).

Es justamente ese rasgo animador de los principios de acción lo que Arendt pone de manifiesto en su segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo* (1958). En dicho contexto se plantea “el problema del cuerpo político y las acciones de sus ciudadanos”, en otras palabras, que las leyes civiles no podían por sí solas explicar las acciones tanto de los ciudadanos como

¹²³ Para una reconstrucción de la influencia de Montesquieu en la comprensión arendtiana de los principios de acción véase los trabajos de Canovan (1995), Hilb (2015) y Sirczuk (2018).

¹²⁴ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>

de los gobiernos particulares, puesto que los marcos legales simplemente prescriben qué *no* se puede hacer, es decir, “impone limitaciones a las acciones, pero no las inspira”. Es ante tal problemática que, a su juicio, Montesquieu se habría planteado la siguiente pregunta: ¿cómo se explica que las diferentes comunidades políticas se caractericen por modos de acción diferentes unos de otros? Para explicar “el movimiento necesario de un cuerpo político” se requiere de lo que él denominó como “«principio de acción» que, diferente en cada forma de gobierno, inspiraría al Gobierno y a los ciudadanos en su actividad pública y serviría como un criterio, más allá de la medida simplemente negativa de la legalidad, para juzgar toda acción en los asuntos públicos” ([1958] 1998, 374).¹²⁵ Así, al elemento dinámico se le añade integralmente la inspiración y guía de la acción, al igual que el criterio con el cual juzgar la acción.¹²⁶

2. Ahora bien, Arendt indica que Montesquieu asoció un principio de acción con cada forma de gobierno que tematizó, y nos plantea que estos son “la virtud en una república, el honor en una monarquía y el miedo en una tiranía”. Estos principios constituirían, como ya hemos venido indicado, “los criterios con arreglo a los cuales se juzgan todas las acciones públicas y que articulan el conjunto de la vida política”. Ella lo ejemplifica de la siguiente manera:

Si el principio del miedo inspira todas las acciones en una tiranía, esto significa que el tirano actúa porque teme a sus súbditos y los oprimidos porque temen al tirano. Así como es el orgullo de un súbdito en una monarquía distinguirse y ser honrado públicamente, es el orgullo del ciudadano en una república no ser más en los asuntos públicos que sus conciudadanos; ésta es su «virtud». De esto no se deduce que los ciudadanos de una república no sepan lo que es el honor, ni que los súbditos de una monarquía no sean «virtuosos», ni tampoco que todas las personas tengan que comportarse en todo momento de acuerdo con las reglas del gobierno bajo el que les ha tocado vivir; sólo significa que la esfera de la vida pública siempre está determinada por ciertas reglas que todos los que actúan dan por sentadas, y que estas reglas no son las mismas para todas las formas de cuerpos políticos. (1953a, box 75, 57-58¹²⁷)

Estos principios, como podremos notar, determinan o marcan la pauta bajo la cual se dan las acciones de todos quienes componen una determinada comunidad política. No sólo los ciudadanos, sino también los gobernantes. Así, como los elementos integrales que dan vida a estas estructuras, y como ya habíamos adelantado, “si estas reglas ya no son válidas, si los principios de acción pierden su autoridad de modo que ya no se cree en la virtud en una república

¹²⁵ Primero apareció como un artículo titulado *Ideology and terror: a novel form of government*, publicada en *The Review of Politics* (1953, 313-314), que posteriormente es incluido en el último capítulo de la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*.

¹²⁶ Véase también sus conferencias de Marx (1953a, box 75, 31. <https://www.loc.gov/item/mss1105601249>).

¹²⁷ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244> Véase también *Los orígenes del totalitarismo* ([1958] 1998, 374).

o en el honor en una monarquía o si, en una tiranía, el tirano deja de temer a sus súbditos o los súbditos ya no temen a su oponente, entonces cada una de las formas de gobierno llega a su fin” (1953a, box 75, 58¹²⁸).

Ahora bien, hemos dicho que una de las características del pensamiento de Arendt es su apropiación y reinterpretación de las categorías conceptuales que nutren su obra (Villa 1996). En ese sentido, y como Canovan (1995) lo resalta, Arendt “tomó y amplió el término de Montesquieu para articular su creciente sentido del dinamismo de la acción política” (172). Por una parte, ella recoge la idea de Montesquieu de que los principios se fundan sobre una forma de “amor”, pero lo hace con ciertas reinterpretaciones propias. Nos dice que

Bajo las observaciones poco sistemáticas y a veces incluso casuales de Montesquieu sobre la relación entre la naturaleza de los gobiernos y sus principios de acción se esconde una visión [insight] aún más profunda de lo esencial de la unidad en civilizaciones históricamente determinadas. Su «*esprit général*» es lo que une la estructura del gobierno con su correspondiente principio de acción (...) Su espíritu general unificador es ante todo una experiencia básica de los hombres que viven y actúan juntos que se expresa simultáneamente en las leyes de un país y en las acciones de los hombres que viven bajo esta ley. En este sentido, la virtud se basa en el «amor a la igualdad» y el honor en el «amor a la distinción». En la igualdad se basan las leyes de una república, y el amor a la igualdad es la fuente de la que brotan las acciones de sus ciudadanos, mientras que las leyes monárquicas se basan en la distinción, de modo que el amor a las distinciones debe inspirar las acciones públicas de la ciudadanía. Ambas, distinción e igualdad, son experiencias básicas de toda vida comunal humana. (1953a, box 75, 58-60¹²⁹)

Como podremos notar, eso que Montesquieu llama “amor”, ella opta por reformular como “experiencia fundamental”. Así también, eso que por momentos ella llama como los dos rasgos de la “vida comunal”, en otros se articula como “los dos rasgos fundamentales e interconectados de la condición humana en su pluralidad” (1953a, Box 75, 33).¹³⁰ Esto, como podrá recordarse, es lo que luego aparece en *La condición humana* bajo la siguiente tesis fundamental: “la pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción” ([1958] 2003, 200-201). De este modo, la virtud surge justamente de nuestra experiencia fundamental, de nuestra relación con la dimensión de igualdad propia de la condición humana de la pluralidad, y “la igualdad republicana no es lo mismo que la igualdad de todos los hombres ante Dios o el destino igual de todos los hombres ante la muerte (...)

¹²⁸ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>

¹²⁹ <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>

¹³⁰ <https://www.loc.gov/item/mss1105601249>. Como lo reconoce Sirczuck (2018), una parte importante de la literatura secundaria no considera esta dimensión a la hora de aproximarse a los principios de acción, quedándose simplemente la cualidad inspiradora y diferenciadora de regímenes (177).

Políticamente, nacer igual significa una igualdad de fuerza independiente de todas las demás diferencias” (1953a, box 75, 33¹³¹).

Esta apropiación le permite disputar la propia concepción a Montesquieu. En los manuscritos de su obra inconclusa, *Introducción a la política*, plantea que Montesquieu fue el *primero* en descubrir —no inventar— los principios de acción, y que “si se quiere entender este principio psicológicamente, puede decirse que se trata de una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí”. A su vez, que si bien “se nos han transmitido en gran número (...) Montesquieu sólo reconoce tres —el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas y el temor en la tiranía” ([1956-1959] 2013, 134). El fondo del asunto, dirá en *La vida del espíritu*, es que si bien “probablemente Montesquieu tenía razón al suponer que cada una de estas entidades se movía y actuaba de acuerdo con un principio de inspiración distinto, reconocido como el criterio último para juzgar los actos y omisiones de la comunidad”, su enumeración “guiada por la más antigua distinción entre las diversas formas de gobierno (...) es inadecuada para la rica diversidad de seres humanos que viven juntos en la tierra” ([1978] 2002, 435).

A los tres principios básicos de Montesquieu, ella incorpora muchísimos más. En el mismo contexto de la recién referida *Introducción a la política*, nos dice que puede “también fácilmente contarse la *gloria* tal como la conocemos en el mundo homérico o la *libertad* tal como la encontramos en la Atenas de la época clásica o la *justicia* pero también la *igualdad* si la entendemos como la convicción de la originaria dignidad de todos los que tienen aspecto humano” ([1956-1959] 2013, 134. Cursivas añadidas). Pero también encontramos las ya referidas felicidad pública, libertad pública y solidaridad. Si bien autores como Cane (2015) han intentado dar cuenta de un listado de los principios de acción que Arendt presenta, lo que podemos pensar más bien es que, siguiendo las palabras de Totschnig (2019), para ella “no puede haber una enumeración completa de principios adoptables porque los seres humanos son capaces de introducir nuevos principios” (194), o, en otras palabras, su apropiación de esta categoría le permite una apertura a tantos principios de acción como formas de relación comunal existan.¹³²

3. Llegados a este punto, y con estos diversos elementos a la mano, podemos preguntarnos: ¿cómo interpretar el principio de felicidad pública? Un primer acercamiento es a

¹³¹ <https://www.loc.gov/item/mss1105601249>. Véase también *La condición humana* ([1958] 2003, 236).

¹³² En *Sobre la revolución*, por ejemplo, ella menciona la ya comentada solidaridad, al igual que las “promesas mutuas”, “deliberación común”, “espíritu público”, y especialmente importante para nosotros las ya mencionadas “libertad pública y felicidad pública”. Cane (2015) enumera alrededor de 15 principios, entre los cuales recoge la felicidad pública.

través de lo que nos dice en el *Prefacio a Entre el pasado y el futuro*, a saber, que la felicidad pública americana tenía la connotación de “virtud” y “gloria” ([1961] 1996, 11). Ambos principios, como indicamos recientemente, son reconocidos por Arendt: la virtud como propia de la experiencia republicana, y la gloria como propia de la experiencia homérica. Si a esto sumamos lo que anteriormente habíamos indicado respecto de que “las acciones de los hombres de las revoluciones estuvieron inspiradas y dirigidas de forma extraordinaria por los ejemplos de la antigüedad romana” ([1963] 2006a, 269) —pero reconociendo también que en sus horizontes no estaban sólo los romanos sino que también el mundo griego—, encontramos una clara relación con el mundo clásico. Así, cabría preguntarse: ¿es en el fondo la felicidad pública un compuesto de los principios de virtud y de gloria? De ser así, ¿cómo compatibilizar la igualdad republicana y su principio de virtud con la gloria homérica y su énfasis en la distinción? E incluso más, ¿por qué este principio llevó dicha denominación y no simplemente virtud y gloria?

Una acotación fundamental que permite matizar nuestra aproximación a la virtud y gloria puede encontrarse en la siguiente precisión de Arendt: “los principios que inspiran la acción no solamente no son los mismos en las diversas formas de gobierno y épocas de la historia: más bien lo que era principio de la acción en un período puede convertirse en meta [goal] a que orientarse en otro o también en fin [end] que perseguir” ([1956-1959] 2013, 134-135).¹³³ Teniendo esto en consideración, la relación con el mundo clásico puede matizarse y avanzar hacia una interpretación que ponga énfasis en el tipo de “experiencia fundamental” en que se funda dicho principio. Desde esta perspectiva, podemos señalar que la experiencia americana se funda en este vínculo con la igualdad y el modo en que se experimenta la acción que surge de dicha relación. Así, tanto la virtud como gloria —en especial esta última— debe enmarcarse bajo dicha condición basal de la experiencia de los actores.

Junto con esto, una dimensión ineludible y que hemos señalado insistentemente consiste en el reconocimiento explícito de los revolucionarios del gozo o felicidad que les generaba la acción. El reconocimiento de Adams respecto de que las personas iban “a las asambleas municipales (...) no sólo por cumplir con un deber ni, menos aún, para servir a sus propios intereses, sino, sobre todo, debido a que gustaban [enjoyed] de las discusiones, las deliberaciones y las resoluciones” ([1963] 2006a, 157), su reconocimiento de que “«lo que constituye nuestro

¹³³ A la luz de esto, Cane (2015) ha planteado que los principios de acción se “regeneran” y “rearticulan” (69).

placer es la acción, no el reposo» (269), nos presenta justamente una integración entre la convicción común sobre que lo que animaba sus actos y recurrencia en las asambleas públicas era ese gusto o gozo de la discusión. Si bien esto nos permite acercarnos a una primera interpretación razonable del principio de felicidad pública, nos pone de nuevo, aunque ahora desde otra dirección, frente a la problemática que planteamos en el punto anterior: ¿cómo puede una convicción fundamental o principio de acción basarse en un afecto?

4. Ya hemos señalado que lo más problemático del tratamiento de las emociones por parte de Arendt es su denuncia sobre que pertenecen a la oscuridad del corazón, y que el paradigma de dicho conflicto se representa con la compasión. Dicho problema se ve profundizado si ponemos atención a las diversas distinciones que ella expone al momento de caracterizar los principios de acción. En *Introducción a la política*, Arendt plantea que en la acción se distinguen cuatro componentes. El *fin* (end), que responde a la categoría medios-fines, la *meta* (goal) que cada actor de manera individual tiene en mente y persigue, el *sentido/significado* (meaning) de la acción, que se revela en la performance misma y que sólo dura mientras dure la acción. En cuarto lugar, cierra Arendt, estaría el ya referido *principio*, que “aun sin ser nunca el impulso inmediato de la acción es lo que propiamente la pone en marcha”, lo que la inspira. Los principios, nos dice, “mueven al hombre a la acción” y a la vez constituyen la constante fuente que “nutre constantemente” a la acción ([1956-1959] 2013, 133-134).

Sumado a lo anterior, indica en *¿Qué es la libertad?* que una acción verdaderamente libre debe serlo tanto de los “motivos” (motives) como de la “meta” (goal). Al igual que con los elementos anteriormente distinguidos, no se trata de desconocer el lugar integral que tienen algunos de ellos en la acción, sino simplemente que esta última es libre en la medida que logra “trascenderlos” ([1961] 1996, 163), es decir, que no debe estar determinada ni guiada por ellos. En otras palabras, nos dice Arendt, la acción no debe encontrarse bajo el mandato ni del “intelecto” (intellect), que se propone una meta u objetivo futuro para la acción, ni tampoco por la “voluntad” (will). Al igual que con los motivos y las metas, el intelecto y la voluntad “son necesarios para la ejecución de cualquier meta particular”, sin embargo, para ser verdaderamente libre, la acción debe ser guiada y surgir de los *principios*, los cuales “no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos (...) por decirlo así, se inspiran desde fuera, y son demasiado generales para indicar metas particulares, aunque cada fin particular se puede juzgar a la luz de este principio, una vez que la acción está en marcha”. El principio inspirador se distingue del

“juicio intelectual que precede a la acción” y del “mandato de la voluntad que la pone en marcha” en la medida que “se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución [performance]” (164). A diferencia de la meta, el principio se puede repetir “una y otra vez, es inagotable, y a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal, no está unida ni a una persona ni a un grupo particulares” (164-151). Por eso es que “la manifestación de los principios sólo se produce a través de la acción, pues resultan evidentes en el mundo mientras la acción dura, pero no después” (164).

Ahora bien, ¿cómo determinar cuando algo es un motivo o cuándo es un principio? ¿En qué sentido la acción no pueden estar bajo el mandato del intelecto ni la voluntad? ¿Si el principio no es el impulso inmediato, cómo es que pone en marcha la acción? ¿Qué diferencia el impulso del poner en marcha? Como ha indicado Cane (2015), las distinciones que Arendt desarrolla entre los principios de acción con estos otros elementos ocurren en breves y “densos pasajes teóricos”, y en realidad no ofrece un análisis “sostenido” sobre ellos (60). No es, por ende, nuestro interés entrar en una discusión sobre cómo articular estos diversos elementos, sino quedarnos con la intención que subyace a sus distinciones. Arendt, como se podrá notar, está esforzándose por asociar los principios de acción con la libertad y distinguirlos de los otros diversos elementos que también le son integrales a la acción humana. Todos tenemos metas, fines, motivos, intelecto, voluntad, etc. Ella no desconoce eso, sino que de lo que trata es de advertirnos sobre los peligros de que algunos de ellos, como los fines, que responden a la categoría medios-fines y por tanto al uso de la violencia, puedan intervenir y así interrumpir la *performance* libre de la acción. Las metas existen, pero no se llegan a desarrollar, pues la acción opera en una red (web) de actores que hacen del resultado de la acción algo impredecible.

5. Estas diversas distinciones de Arendt nos permiten notar que la vida afectiva, al menos del modo en que la hemos visto acá, muy posiblemente caerían dentro de la categoría de *motivos*, de eso interno, y que por tanto se diferencian de los principios. Estos últimos, como podremos recordar, operan desde afuera, pero las emociones provienen de la “oscuridad del corazón”. Como plantea en *Sobre la revolución*, toda acción “tiene sus motivaciones, al igual que su meta [goal] y su principio”, sin embargo, si bien puede anunciar su meta y hacer manifiesto su principio, la acción nunca “revela la motivación íntima del agente” ([1963] 2006a, 130. Cita mod.). Volvemos, así, sobre las palabras referidas al inicio del capítulo de Arendt respecto de que “independientemente de cuál sea la naturaleza de las pasiones y las emociones, y cualquiera

que sea la conexión existente entre pensamiento y razón, lo cierto es que se encuentran localizadas en el corazón humano”. A esto ella agrega lo siguiente:

Por profundamente sincero que sea un motivo, una vez que se exterioriza y queda expuesto a la inspección pública, se convierte más en objeto de sospecha que de conocimiento [insight]; cuando la luz pública cae sobre él, se manifiesta e incluso brilla, pero, a diferencia de los hechos y palabras, cuya misma existencia depende de la exposición, los motivos que existen tras tales hechos y palabras son destruidos en su esencia por la exposición; cuando se exponen sólo son «meras apariencias» tras las cuales, una vez más, pueden esconderse nuevos y ulteriores motivos, tales como la hipocresía y el engaño (127).

Motivos y metas —por ser subjetivos e internos— nunca pueden aparecer a la luz pública. Por el contrario, “en la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa” ([1963] 2006a, 130). Al intentar hacer aparecer la compasión y transformarla en una virtud política compartida, los revolucionarios franceses se encontraron con la presencia de la *piEDAD*, que no es más que la “perversión de la compasión” (117). Esta última, aunque se puede poner en diálogo con los otros, sigue perteneciendo al fuero interno del sujeto. Los motivos siempre “permanecen en la oscuridad, no brillan sino que permanecen ocultas, no sólo para los demás, sino, las más de las veces, para sí mismo y no son ni siquiera descubiertos por la introspección. De aquí que la búsqueda de las motivaciones, la exigencia de que todo el mundo despliegue sus motivaciones íntimas en público, transforma, por tratarse en realidad de algo imposible, a todos los actores en hipócritas” (130). Frente a este manto de dudas y suspicacias promovidas por la presencia de la *piEDAD* surgió la hipocresía y la persecución de unos contra otros, se abrió la puerta al terror y, finalmente, a la muerte de la revolución. Como recalca Degerman (2019), el problema es que en tanto fenómeno político, la *piEDAD* generó a la larga que se dieran cuenta “de que la muestra de lástima de una persona podría ser simplemente un esfuerzo por enmascarar la ausencia de sentimientos en su interior”, esto a raíz de que “la única evidencia de este “bien” existe dentro de la oscuridad del corazón de un individuo, nunca podemos saber con certeza si una persona lo tiene” (166). Cabe preguntarse, sin embargo, ¿qué pasa con el caso de la felicidad pública? ¿Cómo puede este principio serle de manera tan integral el reconocimiento afectivo y no abrir la puerta al terror generado por la compasión? ¿Por qué la felicidad pública, a diferencia de la solidaridad, sí puede serle integral el gozo, alegría, diversión?

*

Habiendo dado cuenta tanto de la dimensión afectiva como la de principio de acción, y en especial frente al problema de que estos le son integrales a la felicidad pública, podemos notar que el esfuerzo por conjugar ambos elementos se enfrenta a diversas complejidades internas de la obra de Arendt. Hemos podido rastrear no sólo que Arendt no niega la presencia de las emociones en nuestra vida, sino que cumplen una función integral en la misma. Hemos visto que debemos ser “afectados” para actuar, que las emociones en muchas ocasiones no sólo responden a una condición biológica, sino que le son inherentes a ciertos hechos, como en el caso del miedo, la ira, la rabia o la compasión, y que intentar suprimirlas sería deshumanizarnos. Hemos visto, incluso, que ciertos estados afectivos parecerían ofrecer una función complementaria para condiciones tan esenciales para la acción como lo sería el “diálogo locuaz”. Junto con esto, hemos notado cómo la felicidad pública constituyó una convicción común que llevaba a los hombres de la revolución americana a la participación pública, y que uno de los elementos que ellos reconocen como fuente de su motivación a asistir era la convicción común del gozo o alegría que sólo ahí podían encontrar.

Esto, sin embargo, se ve complejizado por su constante alusión a la oscuridad del corazón como el lugar de las emociones, sumado a su taxativa —aunque compleja y confusa— distinción entre principios y metas, fines, sentido y motivos, volviendo así compleja la posibilidad de situar en las emociones un rol activo en la acción política guiada. La lectura que más consenso ha conciliado respecto de esta problemática relación, como hemos indicado, es la que se ha hecho a partir de la compasión y su tránsito a la solidaridad, y que encontramos bien representada en la exposición anteriormente referida de Degerman (2019), a saber, que finalmente, incluso reconociendo las condiciones basales de la afectividad, el mundo de las apariencias que le corresponde a la acción no puede depender de apelaciones emocionales. La acción, al ser plural e intersubjetiva, requiere de algo que sí pueda ser compartido por todos, e incluso si emociones como la compasión pudiesen estar operando en muchos de nosotros, lo hacen en la oscuridad, lo único que verdaderamente podemos compartir es lo que puede aparecer: el discurso y la acción. Como señala Arendt a través de las palabras de Schelling: “«Las emociones son gloriosas mientras permanecen en las profundidades, pero no cuando salen a la luz del día y quieren formar parte de lo esencial y gobernar»” ([1978] 2002, 59. Cita mod.). O también que “la verdad pura y simple es que ningún hombre puede actuar solo, a pesar de que los motivos para la acción sean ciertos designios, deseos, pasiones y metas [goals] que sólo a él le pertenecen” (413. Cita mod.).

V

La felicidad pública como *experiencia republicana*

Lo expuesto en el capítulo anterior, consideramos acá, nos pone en una posición muy compleja para interpretar la categoría de felicidad pública. Tanto en lo que respecta a las propias indicaciones de Arendt como los aportes de la literatura secundaria, la posibilidad de explicar el modo en que la felicidad pública conjuga exitosamente su dimensión afectiva con la de principio de acción, parece haber llegado a un punto muerto. De este modo, y llegados a este punto, la pregunta es cómo proceder: ¿se debe asumir esta incompatibilidad y por tanto dejar hasta acá la posibilidad de integración? ¿asumimos estas inconsistencias y procedemos a intentar pensar la felicidad pública sin hacer referencia a dichas problemáticas? Ambas formas significan, a nuestro juicio, una merma y daño a la comprensión de un elemento tan importante como lo es esta categoría para su proyecto republicano. De este modo, cabe preguntarse, ¿cómo proceder hacia una integración?

La clave, sugerimos en este punto, está en el ya referido modo que Canovan (1995) ha interpretado el pensamiento de Arendt, a saber, su “construcción asistemática de sistemas” (5). Bajo la perspectiva de Canovan, como hemos indicado en la introducción, aunque el estilo del pensamiento de Arendt lleve a sus lectores a “esperar que sus pensamientos no sean particularmente coherentes”, la situación es, “sin embargo, que Arendt tenía una mente naturalmente sistemática que tendía por sí misma hacia la coherencia y la síntesis”. En otras palabras, que “los trenes de pensamiento que ella misma tejía se enlazaban como por su propia voluntad en una elaborada y ordenada tela de araña de conceptos, unidos por hilos que no eran más débiles por ser difíciles de ver” (6). Así, si partimos de la base de que Arendt no estaba interesada en presentarnos un sistema y por tanto nos podemos encontrar con dimensiones que presentan conflictos internos, lo que corresponde, para quienes vemos en su obra en su conjunto un proyecto coherente, es avanzar hacia un trabajo interpretativo que intente superar esas barreras y, sin ignorar esas tensiones, ver desde qué otros puntos se puede iluminar el problema.

Como destacamos anteriormente, Arendt considera que el pensamiento “surge de la actualidad de los incidentes, y los incidentes de la experiencia viva deben seguir siendo los puntos de referencia por los que se orienta si no quiere perderse en las alturas a las que se eleva el pensamiento”, se trata de que la “curva” del pensamiento “debe permanecer ligada a los

incidentes como el círculo permanece ligado a su foco” ([1960] 2018a, 201-202). Estas palabras, podemos considerar, son una indicación de la consistencia que debemos pedir a la interpretación de su pensamiento y, en particular para nuestro interés, a la categoría de felicidad pública. Esta última, como argumentaremos en lo que sigue, consiste propiamente en una *experiencia* unitaria en la que coexisten y se necesitan mutuamente tanto la dimensión afectiva como la de principio de acción.

Antes de proceder, señalemos una última advertencia. Si ya el capítulo anterior introducía diversos argumentos exploratorios enmarcados en problemáticas aún en debate y todavía lejos de ofrecer una interpretación consolidada, el presente capítulo intensifica dicho enfoque. La siguiente aproximación constituye un ensayo que se nutre tanto del propio pensamiento de la autora como de los aportes que la literatura secundaria ha desarrollado sobre el asunto. En lo que sigue, ofreceremos lo que consideramos como una de las tantas posibilidades por medio de la cual interpretar su pensamiento, y aunque nos inclinamos por esta lectura, no se pretende agotar las posibilidades interpretativas, sino que por el contrario, ampliar dicha discusión.

1. Sobre la complementariedad entre afectos y principios: Arendt y la experiencia fundamental de la pluralidad

1. Hacia el término del capítulo segundo referimos al “presupuesto cuasi ontológico sobre el ser del hombre, cuya naturaleza es esencialmente política”, que Vallespín (2006) identificaba en la categoría de felicidad pública, al igual que el “universalismo antropológico” que Wellmer (1999) recogía de la comprensión arendtiana de la libertad. Dichos elementos, a nuestro juicio, encuentran una clave fundamental de profundización o esclarecimiento a partir de uno de los puntos que ella plantea justamente a la luz de eso que vimos como la “experiencia fundamental” de igualdad del ciudadano republicano (1953a, box 75, 33¹³⁴). Nos dice que “la experiencia sobre la que descansa el cuerpo político de una república es el estar junto a mis iguales en fuerza, y su virtud que rige su vida pública es la alegría [joy] de no estar solo en el mundo. Pues sólo en la medida en que estoy entre mis iguales, no estoy solo (...) En este sentido, el amor a la igualdad que Montesquieu llama virtud es la gratitud de ser humano, y no de ser como Dios” (33-34). En ese mismo manuscrito, pero unas páginas más adelante, reitera que “lo que la igualdad significaba originalmente en sentido positivo era la tremenda alegría [joy] de la

¹³⁴ <https://www.loc.gov/item/mss1105601249>.

compañía” (43), y toma justamente como modelo la república romana en tanto que “el espíritu de la política florece” en su experiencia, y que de hecho “encarna y exalta —a un grado que nos resulta difícil recuperar— la enorme alegría [joy] desbordante del compañerismo entre iguales” (46). Este planteamiento, como podremos notar, nos pone frente a un reconocimiento fundamental por parte de Arendt, a saber, que la experiencia de los ciudadanos en las repúblicas está marcada por una alegría (joy) que surge de estar con otros iguales, una alegría *desbordante* de agradecimiento de no estar solos en el mundo.

Ahora bien, hemos de notar que estas ideas no se encuentran expresadas en los mismos términos en sus obras publicadas en vida, lo que podría llevarnos a pensar si habrán quedado circunscritas solamente a sus conferencias sobre Marx y la tradición a inicio de los 50'.¹³⁵ Frente a esta posibilidad, sin embargo, si dirigimos nuestra atención a los fragmentos que expusimos de *La condición humana* (1958) y *Verdad y política* (1967), encontramos una resonancia y similitud indudable. En ellos, como podremos recordar, nos hablaba sobre el “júbilo [joy] de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos” ([1958] 2003, 263. Cursivas añadidas), al igual que su pregunta por el “verdadero contenido de la vida política, de la *alegría* [joy] y la *gratificación* que nacen de estar en compañía de nuestros iguales” ([1967] 1996, 277. Cursivas añadidas). Estas citas, que corresponden a tres contextos diferentes que van desde inicios de los 50' hasta fines de los 60', nos plantean, al menos a primera vista, una continuidad en lo que respecta a la idea de que el estar con otros genera júbilo o alegría.

La continuidad de estas ideas se refuerzan si notamos que mientras sus primeras indicaciones parecen más apegadas a la obra de Montesquieu (a saber, las correspondientes a sus tempranos trabajos sobre Marx), las últimas aparecen claramente enmarcadas con las articulaciones fundamentales que ella desarrolla como parte de su concepción *normativa* de la política. En *La condición humana*, donde nos habla de que la “pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política” ([1958] 2003, 22), y que “el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción” (230), son esas las condiciones que permiten que surja dicho júbilo de habitar con otros.¹³⁶ De modo similar, nos dice en *Verdad y política*

¹³⁵ A lo largo de este estudio, hemos recurrido tanto a obras publicadas en vida de Arendt como a aquellas compiladas y publicadas póstumamente. Si bien consideramos fundamental complementar ambas, es igualmente importante siempre priorizar y regresar a aquellos trabajos que ella misma dio a conocer en vida.

¹³⁶ Esto último, como es característico de *La condición humana*, es algo que ella diagrama del mundo antiguo.

que ese júbilo y gratificación de estar con otros iguales surgen de “actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo” ([1967] 1996, 277). Así, y tomadas en su conjunto, estas diversas indicaciones nos ponen de frente a lo que podemos considerar como una *tesis fuerte* en Arendt, a saber, el reconocimiento de una dimensión afectiva integral e insoslayable de nuestra condición humana de la pluralidad, la tremenda alegría o gozo que sólo podemos encontrar cuando nos vinculamos y actuamos con otros.

2. Sumado a lo anterior, al decir que actuar con otros genera gozo, en particular si consideramos que, como hemos indicado, para Arendt la forma primaria de la acción es el diálogo, podemos pensar que ese gozo surge justamente del diálogo; en otras palabras, podemos pensar que ese gozo es, en origen, *locuaz*. Hemos empleado intencionalmente este último término justamente porque consideramos que esta tesis fuerte de Arendt nos permite volver sobre lo que anteriormente habíamos visto respecto de la “alegría locuaz”. Como podremos recordar, Arendt planteaba que “compartir la alegría [joy] es absolutamente superior en este aspecto que compartir el sufrimiento”, que “la alegría [gladness] y no la tristeza es locuaz y el verdadero diálogo humano difiere de la mera conversación o incluso de la discusión en que está impregnado por el placer en la otra persona y lo que dice” ([1959] 1990, 25-26). La alegría es locuaz porque al diálogo, en tanto expresión de la acción junto a otros, le es inherente una vivencia de gozo.

Anteriormente indicamos que tanto Bourgault (2017, 216) como Bodziak (2020, 422) han argumentado que la concepción arendtiana de la política tiene una indiscutible “base afectiva”, y que una de las referencias clave a la cual ambos han recurrido para sostener su interpretación del rol de los afectos en su pensamiento ha sido justamente la argumentación de Arendt sobre la “alegría locuaz”. A su vez, hemos indicado que Bodziak (2020) ha ido un paso más allá y ha interpretado la categoría de felicidad pública a partir de dicho marco —este es, el de la alegría locuaz. Ahora bien, si a esa apreciación le sumamos lo que acá hemos visto respecto de su *tesis fuerte*, podemos notar que existiría correspondencia en esa idea, a saber, que la felicidad pública constituiría una categoría del pensamiento arendtiano idónea en tanto pone de relieve el gozo inherente a la discusión y acción. Pero aunque esto parece corresponderse armónicamente con la felicidad pública, el problema, sin embargo, es que tanto Bourgault (2017) como Bodziak (2020) han tomado la “alegría locuaz” como clave interpretativa para *toda* la base afectiva del pensamiento político de Arendt. Esto último, consideramos, sin que necesariamente

sea errado del todo, presenta diversos problemas. En lo que sigue señalaremos algunos de esos problemas para luego, procediendo con nuestra interpretación, hacernos cargo de ellos.

Por un lado, ¿cómo se explica que Arendt hable de que un elemento integral de la acción implica que también la “sufrimos”? ([1958] 2003, 208, 210 y 213; Degerman 2019, 162). A su vez, ¿cómo se explica que el coraje, el cual tendría a su base el miedo, esté anudado en la clave de la alegría? E incluso más, en el caso de la acción solidaria que actúa frente a la desgracia de otros, ¿dónde estaría el gozo o alegría? Si bien el punto de Bodziak (2020) es que el gozo radica en el hecho de dialogar y estar con otros, cuestión que de hecho compartimos, el asunto es, bajo nuestra interpretación, que eso no llega al fondo de lo que Arendt quiere plantear con la felicidad pública. ¿Por qué si todas las experiencias de acción generan esa alegría locuaz algunas se expresan como coraje, otras como solidaridad y sólo una de ellas como felicidad pública? ¿Qué diferencia a esta última del resto?

En segundo lugar, tanto Bourgault (2017) como Bodziak (2020) toman la expresión empleada por Arendt en *Sobre la revolución* respecto de las “pasiones políticas” y lo extienden laxamente a diversos afectos. Bodziak (2020), de hecho, llega a asociar la solidaridad como pasión política (420). El hecho, sin embargo, es que Arendt no incluye la solidaridad como tal, a diferencia de la felicidad pública ([1963] 2006a, 381). ¿Qué hace que esta última sea tanto pasión política como principio, mientras que la primera sólo sea principio? Un primer punto importante de diferenciación, consideramos, radica en que mientras la solidaridad “puede ser promovida por el padecimiento (...) no es guiada por él” (118), o, en otras palabras, que la compasión —y por tanto el padecimiento que esta genera— no es integral a la solidaridad, mientras que a la felicidad pública sí le es el integral el gozo o alegría de la acción.

En tercer lugar, nuevamente basándose en la tesis de la base afectiva de la “alegría locuaz”, Bodziak (2020) plantea una interesante distinción entre lo que sería el placer de hablar, que a su juicio es a lo que Arendt estaría aludiendo, y no de un placer basado en hablar del placer; en otras palabras, lo que generaría placer es la actividad de hablar y no hablar acerca del placer. Esta apreciación, consideramos, va en la dirección correcta. El problema, sin embargo, y a nuestro juicio, es que el modo en que el autor defiende dicha tesis presenta algunos problemas, lo cual se expresa justamente en las siguientes palabras de Arendt sobre las que él se basa: “el verdadero diálogo humano”, nos dice ella, “está impregnado por el *placer* en la otra persona y lo que dice”, y unas líneas más adelante añade que “el *placer* y el dolor, al igual que todo lo

instintivo, tienden al mutismo, y a pesar de que pueden llegar a producir sonidos, no producen un discurso y menos aún un diálogo” ([1959] 1990, 25-26. Cursivas añadidas). Como podremos notar, en ambas citas Arendt emplea el término “placer”, pero lo hace en dos sentidos opuestos. ¿Cómo entender el marco que subyace a ambos empleos del término *placer*? ¿Por qué uno es locuaz y el otro tiende al mutismo?

Bodziak (2020) omite referirse explícitamente a esta evidente complejidad terminológica y opta por proponer otra distinción —también terminológica—: establece un paralelo entre el placer y la compasión como pasiones, y la alegría y piedad como sentimientos, para lo cual se basa en algunas de las indicaciones de Arendt en *Sobre la revolución*. Esto, sin embargo, plantea muchos problemas, de los cuales podemos enumerar a lo menos dos. Primero, Bodziak (2020) asume directamente como que sería posible interpretar de manera sistemática y coherente el vocabulario que ella emplea para referir a los afectos, cuestión evidentemente compleja para cualquiera que rastree los usos que ella hace a lo largo de sus obras, y que de hecho ya ha sido reconstruido de manera acuciosa por algunos de sus estudiosos, entre ellos la propia Bourgault (2017).¹³⁷ En segundo lugar, se aventura sin mayor sustento a asumir que la piedad, que a juicio de Arendt es una perversión de la compasión, reflejaría la alegría de la felicidad pública. E incluso, y siguiendo con esto último, asume que el placer siempre sería mudo, y si bien eso se sostiene, lo hace sólo en parte, pues la propia Arendt habla de cómo a la alegría locuaz le está incluida de manera integral el placer en el otro.

3. Las diversas problemáticas recién planteadas, consideramos, pueden encontrar luces si conjugamos, por una parte, la *tesis fuerte* sobre el gozo inherente a la experiencia fundamental de igualdad que surge de la condición humana de la pluralidad, con el marco interpretativo desarrollado por Degerman (2019) respecto de la relación entre alma y espíritu, por otro. La *tesis fuerte*, sumada al marco interpretativo de este último, consideramos, ofrecen la posibilidad de ensayar una integración más satisfactoria sobre la base afectiva arendtiana, su concepción de las pasiones políticas, la distinción entre el mutismo de un tipo de placer y la locuacidad de otro y,

¹³⁷ En su investigación, que dicho sea de paso es una de las que el propio Bodizak (2020) emplea para su trabajo, Bourgault (2017, 223-225) hace notar que del empleo terminológico que desarrolla Arendt no se sigue un trabajo sistemático. Para una constatación sobre la falta de sistematicidad en el uso terminológico de Arendt, véase también Degerman (2019), Cane (2015), y la propia Arendt ([1958] 2003; [1963] 2006a; [1969] 1972; [1978] 2002, 58).

más ampliamente, la posible relación complementaria entre afectos y principios de acción. Veamos estos asuntos en lo que sigue.

Si partimos por el ejemplo anteriormente expuesto sobre ambos usos de *placer* por parte de Arendt, podríamos considerar que el primero —el del “verdadero diálogo humano”— está imbuido, o más bien, es integral a una experiencia de acción, en particular al del diálogo con otros; es en sí mismo locuaz, es en sí mismo un placer propio del diálogo. El segundo, por su parte, es mudo en tanto que pertenece a un estadio puramente sensitivo o somático. Esto, que como hemos indicado es notado por Bodziak (2020) y que intenta resolver por medio de la distinción entre pasión y sentimientos, puede explicarse de modo más satisfactorio argumentando a que el placer mudo es el que pertenece al alma, mientras que el segundo, al estar imbuido en la pluralidad, le corresponde al espíritu. Ahora bien, recordemos lo que anteriormente habíamos indicado respecto de la relación entre alma y espíritu como complementarias. Aunque la primera, a saber, el alma, es realmente donde se *sienten* las emociones mientras que el espíritu no experimenta afectos, los humanos somos los únicos capaces, reiterando las palabras de Arendt, de “*expresar* otredad e individualidad”, de “distinguirse y comunicarse *a sí mismo*, y no meramente algún afecto” ([1967] 2018a, 304). En otras palabras, sólo nosotros tenemos una necesidad de presentarnos “de obra y palabra” ([1978] 2002, 58) a partir de eso que sentimos, y además debemos ser *afectados* para actuar ([1969] 1972, 122), de modo que la relación entre alma y espíritu parece ser de necesidad entre ambas.

A la luz de lo anterior, podemos pensar que, al menos en primera instancia, el placer *qua* placer siempre es mudo en tanto pertenece a lo somático del alma, y que nos hacemos conscientes de dicho placer por medio del espíritu. Así, cuando el espíritu reconoce que el placer viene del diálogo, es decir, lo reconoce como estando integralmente en el otro, mantiene la dinámica del “verdadero diálogo humano” por medio de una reiteración de la acción. Es más, lo que vuelve locuaz a este tipo de placer es que en su origen proviene del diálogo como forma de acción. Si, por el contrario, dicho placer tiene como fuente lo singular, como lo sería el dolor generado por la compasión de ver a otros sufrir —aunque también podríamos pensar como posibles ejemplos los *hobbies* o proyectos personales que no impliquen a la pluralidad—, también se puede expresar, puede ponerse en palabras, pero dado que su origen no está anudado en el otro, es decir,

no surge del diálogo y de lo que compartimos con otros, no puede ir más allá de la “la mera conversación” ([1959] 1990, 25-26).¹³⁸

A la luz de estas distinciones, podemos volver sobre la interrogante respecto de lo que Arendt quiere decir con “pasiones políticas”: ¿por qué habla de pasiones políticas exclusivamente para la felicidad pública o el coraje, y deja afuera a la solidaridad? Una explicación posible encuentra su origen si dirigimos nuevamente nuestra atención a la tesis “cuasi ontológica” del gozo o alegría que surge de estar con otros, a saber, que ciertas experiencias plurales, en particular la experiencia republicana de igualdad, evocan determinados estados afectivos. Sumado a eso, lo que volvería dichos estados afectivos “pasiones políticas” es que habría un reconocimiento común entre los propios actores que configuran una determinada comunidad de que sólo por medio de esas experiencias surgen dichos estados afectivos. Y ya que dichas experiencias y sus reacciones afectivas se anudan en la acción y el diálogo, se les reconoce como pasiones políticas. No se trata, entonces, de que ciertas emociones sean inherentemente malas, como ya hemos mostrado en el capítulo anterior, sino que lo que no las vuelve *políticas* es que no se reconoce en ellas una fuente u origen plural, y que por tanto no compartirían la cualidad del diálogo. Justamente como constatación de esta raíz plural de las pasiones políticas, Arendt resaltaba en su conferencia *Revolución y libertad* (1961) que ese “amor a la libertad”, que comprendía las “pasiones por la distinción, la emulación, la significación y el ser visto en acción” tenían, para Adams, un “significado político, y no psicológico” (2018a, 350-351).

Dada la complejidad de esta articulación, intentemos ilustrarla a partir de ejemplos. Si la compasión, que como hemos indicado es natural, no se vuelve política por varios motivos: 1) no surge de la pluralidad, sino de dolerse físicamente producto del padecimiento de otro. Es decir, está circunscrita primordialmente al alma y por tanto es pasiva; 2) dado que su origen es individual y carente de palabras, al intentar salir a la luz *qua* emoción se pervierte porque sigue estando anudada a algo individual, y por tanto oscuro; 3) volverse política implica que transite,

¹³⁸ Esto permite pensar cómo es que los diferentes tipos de experiencias, e incluso más, de qué manera nuestra disposición frente a otros determinan el tipo de interacción y lo que podemos llegar a compartir con el resto. ¿Qué diálogo se genera cuando hablamos simplemente desde nuestros intereses individuales? ¿Qué resultados políticos se generan cuando no somos capaces de situar nuestro interés en la pluralidad y, por el contrario, persiste el interés personal? Si somos incapaces de discutir sobre lo común, el placer no podrá situarse en el diálogo con los otros y, por tanto, las posibilidades de experimentar felicidad pública se ven limitadas.

por ejemplo, al principio de solidaridad, que si bien puede tener a su base la compasión, no depende de ella pues debe amplificarse a algo compartido como son ideas y el diálogo.

Por otro lado, la felicidad pública, que a nuestro juicio representa el gozo republicano de estar y actuar junto a otros, es en su origen plural, proviene del estar-entre (in-between), de la actividad más plural que hay: hablar con otros. Si bien, tal y como hemos indicado, esto ha sido resaltado por Bodziak (2020), el porqué se podría explicar más profundamente a través de la siguiente dinámica: 1) el placer que se siente surge de la pluralidad y de hablar con otros, de modo que si bien es el alma la que experimenta somáticamente dicho placer (al igual que es aquella que experimenta el dolor de la compasión), es el espíritu el que lo interpreta como surgiendo de la acción. Sólo si se reconoce el placer como originario de la pluralidad, y más específicamente, como proveniente del diálogo con otros, es que se puede tematizar como alegría locuaz o gozo de la acción; 2) dado que se reconoce el placer como proveniente de la pluralidad, de la luz de lo público, en otras palabras, de lo común, puede ser compartida en tanto que depende de una reiteración de la acción y no simplemente de una apelación al placer; 3) la cuestión es, por tanto, seguir reconociendo ese origen plural y reiterar dicha dinámica, es decir, continuar el “verdadero diálogo con otros” para así continuar experimentando el gozo o alegría de la acción, y no dialogar del placer *qua* placer. Esto último, de hecho, nos permite notar por qué Arendt argumenta que la pérdida de la experiencia de felicidad pública por parte de los americanos radicó en la incomprensión de que esa forma de felicidad solamente surgía de la reiteración de su participación en la esfera pública y no de la vida privada.

Si bien la situación con el coraje no es exactamente igual que el de la felicidad pública, entre otras cosas porque no constituye un principio de acción sino una virtud o actitud política elemental ([1958] 2003, 47 y 201), podemos pensar que plantea un tránsito relativamente similar en tanto que las personas reconocen una moción afectiva basal común que les permite valorar esa disposición política a la cual denominan coraje. El coraje importa como pasión política porque reconocemos que en el fondo hay —o debería haber, ya que nunca podemos estar seguros— miedo ante algo que atenta a nuestra integridad, y que se le hace frente apareciendo en la esfera pública junto a otros. De manera similar, la felicidad pública importa como pasión política ([1963] 2006a, 381) porque sabemos que en el fondo hay —o debería haber— gozo por estar y actuar con otros, y que por eso las personas siguen acudiendo a la fuente de dicho gozo, a saber, el espacio público. Ambas, de hecho, en su propia expresión apelan al reconocimiento

común de una emoción como algo basal: felicidad pública como alegría o gozo surgido de lo público, coraje como una disposición política fundamental que se posiciona en la esfera pública surgiendo del miedo.¹³⁹ La solidaridad, por el contrario, si bien representa un valor político como principio de acción, no es una pasión política porque no se sostiene integralmente en que el resto asuma que sentimos compasión por otros —se puede ser solidario sin dolerse por los demás, mas no hablar de felicidad pública si no se reconoce el gozo que genera el encuentro con otros, o de coraje si no se asume que la persona decide aparecer en el espacio público incluso frente al riesgo que puede existir hacia la integridad del actor—, e incluso si así fuese, no se reconoce a la compasión como una pasión que provenga o lleve a la pluralidad, sino que su intensidad se anuda en lo somático, en el dolor, es carente de palabras.

Este marco, consideramos, también podría aplicarse a la anteriormente mencionada ira. Si bien una exposición acabada de esta emoción nos extendería en demasía, consideramos pertinente destacar una valiosa dirección que López (2014) justamente se planteaba tiempo atrás respecto de la indignación e ira en el pensamiento de Arendt, a saber, “¿podría tener la indignación un sentido específicamente político?” (249). Aunque López no desarrolla un argumento muy extenso sobre el tema, plantea que la necesaria forma de conciliar dicho asunto “tendría que cumplir con los estrictos requisitos que el espacio de lo político impone a las acciones y actores”. Ofrece, por tanto, tres rasgos que tendría que cumplir dicha indignación política: primero, “resguardar el carácter de “entre” del espacio público” (250), segundo, que esa indignación revele a los “actores políticos determinados”, es decir, que “sentimientos y pasiones serían engendradas por el mismo entramado de las acciones y palabras, estas permitirían aunque sea de manera indirecta, la revelación de alguien que se muestra en el espacio público”. Y tercero, que dicha indignación “debería no detener sino que alimentar las acciones y palabras” (251). Estos tres requisitos, que finalmente la autora deja propuestos como reflexiones o direcciones tentativas, adelantan la dirección que, consideramos acá, nuestro marco debe respetar.

¹³⁹ Aquí discrepamos con Degerman (2019), quien considera que lo que importa no es si realmente experimentamos miedo o no, sino lo que decidimos mostrar ante el resto. Si bien coincidimos en que para Arendt lo fundamental es lo que se muestra o hace frente y junto al resto, bajo nuestra interpretación la concepción de *emociones políticas* en Arendt, dentro de la cual no todos los estados afectivos entrarían, sí importaría la identificación común que el resto hace de una emoción. Independientemente de si la persona está experimentando verdaderamente la emoción, se trata de un reconocimiento común de ciertos estados afectivos como propios de la pluralidad y por tanto como algo valioso. El coraje, por definición, supone la existencia del temor, ante lo cual se le hace frente y se decide salir al encuentro con otros. La felicidad pública supone un gozo o placer por el diálogo libre e igual con otros.

4. Ahora bien, el modo en que hemos expuesto el asunto hasta acá podría parecer que todo este proceso ocurriría de manera lineal, consciente e incluso excesivamente individualizado, como que al encontrarnos y actuar con otros un *yo* se haría consciente inmediatamente que dicha acción genera placer, que se reconocería dicho placer como surgiendo de lo plural, y que por tanto se le conceptualiza como gozo o alegría, e incluso como felicidad pública. Una interpretación así, sin embargo, no sólo presenta complejidades en lo que respecta a una integración entre afectos y principios que vimos hacia el término del capítulo anterior, sino que en realidad pierde el foco de lo que Arendt intentaría transmitir —e incluso más profundamente pierde el estilo de pensamiento arendtiano—. No es sencillo explicar o más bien interpretar la dinámica que Arendt está presentando acá y cómo en particular se integran ambas dimensiones de la felicidad pública —y de hecho como hemos visto sus distinciones no lo hacen más sencillo—, sin embargo, una posible clave para avanzar en nuestra interpretación está en entender o más bien en dirigir nuestra atención hacia algo más elemental o basal que opera tanto en la experiencia afectiva de gozo como el principio de acción de felicidad pública. Nos referimos acá al que a su juicio constituye “el principio más importante de toda la vida política”, esta es, la *libertad* ([1967] 1971, 132).

Por un lado, el gozo republicano que surge de nuestra relación con la experiencia fundamental de la pluralidad, en particular con su énfasis en la igualdad, sólo puede darse en la acción, y como hemos indicado, “los hombres *son* libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa” ([1961] 1996, 165). Por otro lado, Arendt señala que “en la medida en que es libre, la acción” surge de los principios de acción (164). Esta relación integral entre ambas dimensiones con la libertad no implica una relación causa-efecto, pues así como la “libertad “no es un predicado” de los principios, sino que “coincide con la acción” ([1960] 2018a, 224-225)¹⁴⁰, algo similar ocurre con el gozo, alegría o felicidad de la acción. En una nota del año 69’ de su *Diario filosófico*, tiempo en que estaba en pleno trabajo sobre lo que luego sería su obra *La vida del espíritu*, indica que “la dicha [happiness] de la acción es solamente un pensamiento tardío [afterthought]: sé que yo era feliz. Si hubiese pensado sobre mi felicidad, habría paralizado la acción” ([1969] 2006c, 739. Cita mod.). Esa felicidad ocurre en la acción, pero nos hacemos

¹⁴⁰ Esto último lo decía en su conferencia *Freedom and politics* (1960), que luego transformó, con algunas pequeñas diferencias, en su ensayo *Qué es la libertad*, que fue publicado como parte de *Entre el pasado y el futuro* ([1961] 1996, 165).

conscientes de ella una vez finalizada la acción. Los principios operan, pero nos hacemos conscientes de ellos una vez finalizada la acción.

El punto detrás de estas complejas indicaciones responde a algo que ya habíamos adelantado, a saber, que su concepción de libertad, al igual que la acción, se caracteriza por no estar determinada por factores externos de dominio ni tampoco por haber sido preconcebida. La libertad, como podremos recordar, se diferencia de la lógica medios-fines, es inherentemente impredecible, es fuente de nuevos comienzos, etc. Esto se expresa apropiadamente en sus siguientes palabras:

La libertad como elemento inherente a la acción quizá esté mejor ilustrada por el concepto de virtud de Maquiavelo¹⁴¹, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la fortuna. Su significado se expresa mejor con el término «virtuosismo», es decir, la superioridad que atribuimos en las artes interpretativas [performing arts] (distintas de las artes creativas del hacer), en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado la existencia. La calidad de virtuosismo de la virtud de Maquiavelo en cierta medida nos recuerda el hecho —desconocido por este personaje— de que los griegos siempre usaron metáforas como la de tocar la flauta, bailar, curar y navegar para diferenciar las políticas de las demás actividades, o sea que tomaron sus comparaciones de las artes en las que es decisivo el virtuosismo en la ejecución. ([1961] 1996, 165)¹⁴²

Aunque no es un asunto sencillo de comprender, al aludir a las artes escénicas o performativas, Arendt está intentando mostrar que la libertad es lo que ocurre en la acción misma, es *praxis*, es decir, un acto que no tiene un fin productivo ni predeterminado, es *energeia*, es decir, está siendo en acto. Es en la performance que encontramos los *principios* y también el modo en que se *experimenta* (siente) la acción. Como indicaba en cierta ocasión, “si consideramos la actividad política, la actividad política como *energeia*, tiene más que ver con las artes escénicas (...) que con las artes productivas. He dicho con frecuencia: «No sabemos lo que estamos haciendo», y la razón, por supuesto, es que sólo podemos actuar en conjunto [in concert]. Y como sólo podemos actuar juntos, dependemos de las metas [goals] de nuestros compañeros. Así que lo que realmente queríamos, nunca sale como lo concebimos originalmente” ([1973] 2018a, 482-483).

A la luz de estas indicaciones y, siguiendo las palabras de Totschnig (2014), “puesto sin rodeos”, se trata de que “en la libertad reside la felicidad” (269). Hemos dado cuenta de la

¹⁴¹ En su conferencia del año anterior incluía antes de explicar su concepción de virtud lo siguiente: “Maquiavelo redescubrió este aspecto de la libertad, propio de la Antigüedad, antes que Montesquieu, y lo formuló conceptualmente” ([1960] 2018a, 225).

¹⁴² En su conferencia del año anterior asociaba esto al ἀρετή ([1960] 2018a, 225).

comprensión que tiene Arendt de la libertad como una performance, como un estar siendo, como algo que ocurre mientras actuamos, lo cual si bien ilumina el trasfondo de su comprensión, la posibilidad de transmitir efectivamente la felicidad pública en tanto *experiencia* presenta diversas dificultades. El ya referido Totschnig (2014) reconoce la dificultad de describir la felicidad pública “para quienes no lo han experimentado” (269), y en un intento por expresar justamente la experiencia fenoménica que subyace a ella, lo plantea de la siguiente manera:

Creo que es similar a la felicidad que se experimenta en otras actividades creativas: la felicidad de crear una obra de arte, de hacer un descubrimiento científico o de resolver un problema filosófico. Arendt no establece esta comparación y tal vez se resistiría a ella, dadas sus distinciones opuestas entre acción, arte, ciencia y filosofía. Sin embargo, lo que tienen en común estas actividades es que proporcionan la felicidad de aportar algo nuevo, de marcar la diferencia. En la acción, en el ámbito de la política, esta felicidad adquiere un carácter especial, ya que es inmediatamente una experiencia compartida, compartida con los conciudadanos con los que se actúa. Si alguna vez has participado en un esfuerzo político, de cualquier forma o tamaño, seguro que has experimentado al menos un atisbo de ella. Y entonces, con toda probabilidad, ya no querrás renunciar a ella. (269-270)

Este esfuerzo de Totschnig por dar cuenta de la manera en que, a su juicio, se experimentaría la felicidad pública refleja lo que subyace a la reconstrucción y rastreo que hace Arendt de esta experiencia a través de todos aquellos actores que la poseyeron. Tanto Char, Adams, Jefferson, y todas aquellas fuentes en quienes Arendt se enfoca son ejemplos de figuras que con más o menos dificultad intentan transmitir y hacer sentido a dicha *experiencia*.

Ahora bien, ese rasgo inherente de la libertad y la acción como estar siendo, de ser impredecible, de ser una fuente de constantes nuevos comienzos, no significa que esta se desenvuelva y juzgue de manera antojadiza, sin rumbo o, como hemos ya indicado, sin una *guía* que inspire la *performance*. El modo en que se desenvuelva la libertad, es decir, los criterios bajo los cuales la juzguemos, al igual que el modo en que la experimentamos, podemos pensar, depende del “estilo del contacto” ([1952] 2006c, 318) con mis pares, el cual viene determinado por los principios de acción, que inspiran y guían, mas no prescriben resultados. De esta manera, Arendt nota que la aristocracia “descansa en la experiencia de ser diferente, en el hecho de que cada uno de nosotros es irrevocable e intercambiamente único, de donde surge el impulso [urge] de distinción, la alegría [joy] de llegar a ser uno mismo midiéndose con sus iguales” (1953a, box 75¹⁴³). De esa experiencia fundamental y su énfasis en la distinción surgen principios

¹⁴³ <https://www.loc.gov/item/mss1105601243>

que apuntan a la distinción, tales como el “honor” o “gloria” ([1960] 2018a, 225; [1961] 1996, 164-165).

Por otro lado, el fuerte arraigo de las repúblicas en la experiencia fundamental de la igualdad los lleva a guiar sus acciones bajo el valor o principio de la *virtud*, es decir, aparecer virtuosamente *junto con* y *gracias a* los otros como una respuesta a la gratitud y gozo de no estar solos en el mundo. Esto, consideramos acá, es lo que expresa la experiencia de felicidad pública, a saber, la convicción fundamental compartida respecto de la dimensión ineludible de la acción política entre iguales. La situación de la igualdad americana, como Arendt indica en reiteradas ocasiones a lo largo de *Sobre la revolución*, se retrotrae a los primeros colonos, una comunidad que se funda en los pactos o promesas mutuas —a las cuales también reconoce como principio o inspiración de los revolucionarios ([1963] 2006a, 242)— como la manera de establecer un vínculo y confianza entre ellos. Solos en tierras nuevas y frente a un nuevo comienzo, unidos por la confianza en sus pactos, estuvieron frente a una libertad marcada por la experiencia fundamental de la igualdad, y así pudieron experimentar ese gozo de la acción que luego llamaron felicidad pública.

Las notas de virtud y gloria de la felicidad pública que anteriormente señalamos ponen de relieve los dos rasgos centrales de la experiencia americana. La primera, entendida como virtuosismo, se expresa en que “lo que les movió fue”, en palabras de Adams, “«la pasión por la distinción»” ([1963] 2006a, 157). Ahora bien, como hemos señalado, Arendt considera que la igualdad y distinción son dos rasgos inherentes a la condición humana de la pluralidad, de modo que estos se presentan en diferentes grados en cualquier comunidad política. El énfasis en la igualdad no quiere decir que no haya deseo de distinguirse y aparecer, que es de hecho integral a la esfera pública, sino que es un tipo de distinción profundamente republicano, pues “el deseo de superación determina que los hombres amen el mundo y gocen de la compañía de sus iguales, y los lleva a los asuntos públicos” (158).

El deseo, a su vez, de dar sentido y continuidad a eso que vivían los llevó a la antigüedad. Algunos buscaron “medirse con la vara de la grandeza antigua”, como lo reflejan las palabras de Thomas Paine en que apunta a que “«lo que Atenas fue en miniatura, América lo será a gran escala»” ([1963] 2006a, 269-270), o las palabras de James Wilson respecto de que la “«gloria de América rivalizará y eclipsará la gloria de Grecia»” (270). Esto explica, como podremos notar, el rasgo de *gloria* que también se asoció a la felicidad pública, y que encontraba continuidad por

medio de Maquiavelo, con quien de hecho reaparece “la gloria de las grandes acciones”, su criterio para la acción política era “la gloria, el mismo que la antigüedad clásica” (82). Esta relación, sin embargo, debe ser matizada. Más que medirse con la vara de la grandeza, lo que predominó fue más bien la “conciencia de emular la virtud antigua” (270), pues como hemos indicado, “las acciones de los hombres de las revoluciones estuvieron inspiradas y dirigidas de forma extraordinaria por los ejemplos de la antigüedad romana” (269). La experiencia de la república romana, en quienes como hemos indicado anteriormente “el espíritu de la política florece”, nos ponen de manifiesto “la enorme alegría [joy] desbordante del compañerismo entre iguales” (46).

5. Considerando todo lo hasta acá expuesto, podemos considerar que la felicidad pública, emanada de la experiencia de libertad republicana, nos presenta de manera integral tanto la dimensión afectiva como de principio, o, en otras palabras, que la pasión de felicidad pública es concomitante con el principio de felicidad pública. Cuando Adams afirma que “«lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo»” ([1963] 2006a, 269), lo que está haciendo, por tanto, es reconocer que el gozo de felicidad pública se experimenta sólo como resultado de la pluralidad e igualdad republicana. Cuando todos siguen yendo a las discusiones refuerzan la convicción sobre este gozo inherente a la igualdad republicana y las formas de acción que de ella se siguen. La *experiencia* de felicidad pública se sustenta no sólo porque otros la han experimentado, sino más profundamente porque están convencidos de que la acción les permite acceder a esa dimensión de su vida. Es por toda esta significación que tuvo para los hombres de la revolución americana que podemos comprender la siguiente afirmación de Arendt: “el necesario sacrificio de los intereses individuales en aras del bien común —en el caso más extremo, el sacrificio de la vida— se compensa con la felicidad pública, es decir, con el tipo de «felicidad» que los hombres sólo pueden experimentar en el ámbito público” ([1974] 2018a, 509).

2. La necesidad de institucionalización

1. La experiencia de felicidad pública no estaría completa —e incluso no sería posible— sin uno de los elementos fundamentales de cualquier experiencia republicana, a saber, el marco institucional en que se desenvuelve la acción. Hemos señalado que los revolucionarios americanos, incluso frente a la “pasión por la distinción”, con su deseo de sobresalir, de ser

mejores, de brillar frente a sus pares, experimentaron una forma de libertad que llevó por nombre felicidad pública, la cual expresa el énfasis en la igualdad, en el agradecimiento de no estar solos en el mundo, de gozar con la compañía de mis pares. Lo que explica que esto haya resultado así y no de otra manera, podemos considerar, radica en su inclinación hacia la experiencia romana. Veamos esto a la luz del contraste entre estos últimos con la experiencia griega.

A juicio de Arendt, dado que “la vida de la polis griega se inspiró en el espíritu agonial, su forma de convivencia siguió siendo aristocrática, aunque no se tratara de una oligarquía en la que sólo un grupo minoritario ostenta el poder” (1953a, box 75¹⁴⁴). Estos “rasgos aristocráticos, esta pasión por la distinción y su concomitante individualismo temerario” los llevó, finalmente, “a su perdición, porque hicieron casi imposibles las alianzas”. En contraste con esto, “se convirtió en la grandeza de la virtud romana poner la *salus rei publicae*”, es decir, “el bienestar de la República, por encima de toda gloria individual, controlar la ambición apasionada de llegar a ser plenamente uno mismo y de adquirir gloria inmortal, en aras de una igualdad que sólo allí se convirtió en un principio de funcionamiento, en una forma de vida, y no, como en Atenas, en una especie de trampolín desde el que iniciar la propia distinción” (1953a, box 75, 2). Así, si volvemos sobre la “pasión por la distinción” americana, en especial a través de las palabras de Adams, notamos la clara resonancia con esa grandeza de la virtud romana. Como lo pone Arendt, “a la virtud correspondiente a esta pasión [por la distinción] la llamó «emulación», «deseo de superación», y a su vicio «ambición», porque «apunta al poder como medio de distinción»” ([1963] 2006a, 158. Cita mod.). La grandeza de Roma, el “genio político de Roma”, como Arendt lo planteaba en *La condición humana*, se basó en la “legislación y la fundación” ([1958] 2003, 218). La salud y bienestar de la república, su virtud como resultado de su relación con la experiencia fundamental de la igualdad, se logró justamente por una organización institucional republicana. En palabras de Adams, “«la Constitución romana conformó el más noble pueblo y el mayor poder que nunca ha existido»” (270).

El lamento de Arendt ante el fracaso de los revolucionarios americanos en lo que respecta a la segunda tarea revolucionaria, a saber, “el afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación”, la realización del principio que la inspiró” ([1963] 2006a, 166. Cita mod), se explica por la exasperante situación bajo la cual ella interpreta el desarrollo de las experiencias

¹⁴⁴ <https://www.loc.gov/item/mss1105601243>

revolucionarias, a saber, que todas las revoluciones de la libertad han tenido entre sus manos, aunque sea en ciernes y sin gran claridad, la respuesta institucional a ese tesoro, que así como “bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo” ([1961] 1996, 10). Esto, a su juicio, es especialmente claro en el caso de la Revolución americana, pues, bajo el “propio testimonio” de Adams, “«la revolución fue realizada antes de que comenzase la guerra»”, es decir, “que los habitantes de las colonias «se hallaban integrados, por disposición legal, en corporaciones o cuerpos políticos» y poseían «el derecho a reunirse [...] en sus concejos a fin de deliberar sobre los negocios públicos»”, que “«en estas asambleas municipales o de distrito se forjaron, por primera vez, los sentimientos del pueblo»” ([1963] 2006a, 156). Se trata, en otras palabras, de que los americanos tuvieron, con anterioridad a la revolución, las instituciones y orgánicas de participación que los llevó a experimentar la felicidad pública: “sabían que las actividades relacionadas con este asunto no constituían ninguna carga, sino que proporcionaban a quienes las desempeñaban en público un sentimiento [feeling] de felicidad que no podían adquirir en ningún otro lugar” ([1960] 2018a, 214; [1963] 2006a, 157).

Así, y como ya indicamos anteriormente, por más paradójico que pueda parecer, “el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien más preciado”. El fracaso, hemos indicado, se dio cuando no incorporaron “los municipios y las asambleas municipales”, los cuales con anterioridad a la revolución constituían los “manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país”. Lo exasperante, como hemos anunciado, es que “puesto que el pueblo disfrutaba pacíficamente de aquellas instituciones que habían sido las semillas de la Revolución, difícilmente podían darse cuenta del error fatal cometido por la Constitución al no saber incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública” ([1963] 2006a, 330).

2. En su distintivo —aunque no siempre fácil de notar— estilo de revelar la luz en medio de la oscuridad, cuando Arendt expresa su pesar por la pérdida del tesoro, al mismo tiempo nos muestra una de las vías que vislumbra para evitar esa pérdida. Frente a la generalizada falta de conciencia de lo que perdían por parte de los hombres de la revolución americana, Arendt recoge, en particular, a la figura de Jefferson, para quien la tarea del afianzamiento del espíritu revolucionario “fue considerada (...) como de suma importancia para la supervivencia del nuevo

cuerpo político” ([1963] 2006a, 166). A su juicio, “nadie ha percibido este defecto, al parecer inevitable, de la estructura de la República con mayor claridad y preocupación más apasionada que Jefferson” (321). El problema era que “la Revolución, si bien había dado la libertad al pueblo, no había acertado a procurar un espacio donde pudiese ejercerse esta libertad”. La libertad, la posibilidad de actuar, esa categoría que hemos visto como fundamental de la experiencia americana de felicidad pública, había quedado relegada solamente como algo que podían ejercer “los representantes del pueblo, no el pueblo mismo”. Así, al “eclipsar en autoridad a los municipios y a sus asambleas (...) podría pensarse incluso que existían menos oportunidades para el ejercicio de la libertad pública y el goce de la felicidad pública en la república de los Estados Unidos que las que habían existido en las colonias británicas de América” (324-325).

A la luz de lo anterior, Arendt reitera que “entre los fundadores”, Jefferson fue el único que “advirtió claramente esta tragedia y su mayor temor procedía de que «el sistema político abstracto de la democracia careciese de órganos concretos” ([1963] 2006a, 325). Jefferson habría transitado por diversas convicciones. Desde las “revoluciones recurrentes” (322-324) a, posteriormente, “una vez que aprendió la lección que se desprendía de las catástrofes de la Revolución francesa (...) dejó de identificar la acción con la rebelión y la destrucción, para identificarla ahora con la fundación y la construcción” (323), es decir, transitó a la convicción sobre la tarea Constitucional. Lo que Arendt recoge de él era su interés y preocupación transversal por “procurar una repetición exacta de todo el proceso operacional que había acompañado a la Revolución” (324), y dicha preocupación habría sido la que lo llevó, ya hacia el final de su vida, a abogar por lo que sería, en sus propias palabras, “«el principio más querido»” (322), a saber, el *sistema de distritos o repúblicas elementales*.

3. Ese principio más querido de Jefferson, que “significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república” ([1963] 2006a, 346)¹⁴⁵, se basaba en que “la ausencia de una subdivisión tal del país constituía una amenaza vital para la existencia de la república”. Esto sería justamente lo que representaba el sistema de distritos, que contenía como “requerimiento” fundamental “«...la división de los condados en distritos»”. Este principio o requerimiento fundamental de Jefferson plantea la misma estructura que ya con anterioridad Arendt había

¹⁴⁵ Continúa diciendo sobre Jefferson que “todas sus explicaciones del sistema de distritos comenzaba con un recordatorio del papel desempeñado por las «pequeñas repúblicas» en la «energía que en su origen animó a nuestra revolución», de la forma en que «pusieron a toda la nación en plena actividad»” ([1963] 2006a, 346).

rescatado de la Revolución húngara, a saber, el *sistema de consejos*. Como plantea en *Sobre la revolución*, un aspecto de los fenómenos revolucionarios es “la aparición regular, durante el curso de la Revolución, de una forma nueva de gobierno que se parecía de manera asombrosa al sistema de distritos de Jefferson y parecía reproducir, cualesquiera que fuesen las circunstancias, las sociedades revolucionarias y los consejos municipales que se habían propagado por toda Francia después de 1789” ([1963] 2006a, 353).

Arendt enumera diversas instancias en que reaparecería el sistema de consejos, cuya única continuidad es su carácter espontáneo, ser espacios de acción y libertad, anular la presencia de los partidos políticos, ser estructuras de poder, y no estar basados en teorías preconcebidas.¹⁴⁶ En todos estos casos, nos dice,

al igual que los primitivos pactos, «coasociaciones» y confederaciones de la época colonial de Norteamérica, aquí vemos surgir el principio federal, el principio de liga y alianza entre entidades independientes, a partir de las condiciones elementales de la acción misma (...) El objetivo común era la fundación de un nuevo cuerpo político, un nuevo tipo de gobierno republicano que reposase sobre las «repúblicas elementales» de tal modo que su poder central no despojase a los cuerpos constituyentes de su originario poder constituyente. En otras palabras, los consejos, celosos de su capacidad para la acción y para la configuración de la opinión, estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder así como su consecuencia más importante: la necesaria separación de poderes dentro del gobierno ([1963] 2006a, 369-370).

Lo llamativo de estas estructuras es que conjugan eso que antes habíamos indicado como la “gramática de la acción” y la “sintaxis del poder” ([1963] 2006a, 240), es decir, que al surgir de la propia acción, para respetar su propio funcionamiento dividieron los espacios de una forma que permitiera que ésta se mantuviera; los consejos, nos dice, “siempre fueron tanto órganos de orden como de acción” (363). Así, al generar múltiples órganos, operó también la separación del poder, que lejos de ser una merma, genera más poder. Como indicaba en un panel de discusión del cual participó en 1969, “el poder sólo puede ser controlado por el poder, como decía Montesquieu, y como sabían muy bien los padres fundadores; a saber, sólo el poder puede controlar al poder sin destruirlo (...) controlar al poder mediante el poder significa que después el poder no es destruido” (1971, 208).¹⁴⁷

¹⁴⁶ Arendt enumera diversos hitos de aparición de los consejos, desde la Revolución francesa de 1789 hasta la Revolución húngara ([1963] 2006a, 361-362). Véase también López (2021, 35-37).

¹⁴⁷ Afirmaba un poco antes que “este país se fundó sobre la división de poderes, y fue poderoso mientras esta división funcionó (...) Hay muchas fuentes de poder en este país y cada una controla a la otra, sin frenarla, sin destruirla. Sin embargo, nos convencimos de que para ser más “poderosos” necesitábamos la centralización” ([1969] 1971, 179-180).

4. La apropiación, o más bien, la adscripción de Arendt a estas estructuras políticas es algo que reiterará en diversas oportunidades a lo largo de su vida. Una de las oportunidades en que alude más frontalmente a dicha adscripción es con motivo de su entrevista de 1970 con Adalbert Reif. En ella afirmaba que “los simples rudimentos que yo vislumbro para un nuevo concepto del Estado pueden ser hallados en el sistema federal”, y agrega que el “modelo” a partir del cual se podría delinear tal sistema sería particularmente el “sistema de consejos”. Un sistema de consejos organizado federalmente tendría la gran virtud de que “el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y controlen mutuamente sus poderes”. Reitera la idea de que “desde las revoluciones del siglo XVIII, todo gran levantamiento ha desarrollado los rudimentos de una forma de gobierno enteramente nueva, que surgió independientemente de todas las anteriores teorías revolucionarias, directamente del curso de la misma revolución, es decir, de las experiencias de la acción y de la resultante voluntad de los ejecutantes para participar en el desarrollo posterior de los asuntos públicos”. Y si bien reconoce que “ha perecido cada vez y en cada lugar”, le parece, “sin embargo, la única alternativa que ha aparecido en la historia y que ha reaparecido una y otra vez”. Es en ese contexto que Arendt nuevamente conecta con toda la tradición revolucionaria que ha analizado, desde la Revolución francesa, pasando por “Jefferson en la Revolución americana”, hasta la Revolución húngara. En todos ellos, a su juicio, “la organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó”. El punto es que “jamás llegaron a existir como consecuencia de una tradición o teoría conscientemente revolucionarias, sino que surgieron de forma enteramente espontánea en cada ocasión, como si jamás hubiera existido nada semejante. Por eso, el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de esta” ([1970] 2015, 174-175).¹⁴⁸

5. El sistema de consejos arendtiano ha sido un asunto que ha llamado la atención de manera persistente por parte de sus especialistas. Las posturas han variado, desde acusaciones de “irresponsabilidad” y “utopía” (Canovan 1978, 8) hasta otros que han intentado argumentar que éste representa su “ideal político” y que sería una proposición “convinciente y pertinente” (Totschnig 2014, 266-267). Más en el centro, encontramos casos como el de Wellmer (1999), que considera que el sistema de consejos en Arendt sería, más que una propuesta concreta, una

¹⁴⁸ Muldoon (2016b) ha rastreado el germen de los consejos en Arendt ya entre 1930 con los consejos judíos, aunque ella recién argumentará definitivamente en favor de tal sistema a partir de sus reflexiones sobre la Revolución húngara.

metáfora que le permite conciliar formas democráticas de participación civil con instituciones políticas formales (214), o también Muldoon (2012), que considera que por medio del sistema de consejos, Arendt ofrece una teorización atractiva y novedosa frente al paradigma de la soberanía (397), pero que igualmente plantearía problemas importantes. En lo referente a la posibilidad de implementar un sistema democrático tal como el que ella propone, Wellmer (1999) argumenta que se abren múltiples interrogantes, y que la forma en que ella hizo frente a tal problemática es “cuestionable en diversos aspectos” (221). En una posición similar, Muldoon (2012) señala que “el problema de la toma de decisiones y la capacidad de actuar de modo coordinado” sigue siendo una importante dificultad para el sistema político de Arendt (415).

Muchas de las críticas o desarrollos que se han hecho sobre el sistema de consejos de Arendt, consideramos acá, se desvían del fondo del asunto. Desde quienes han apuntado a su utopismo hasta quienes la quieren defender a ultranza, confunden la libertad del pensamiento arendtiano y esperan hacer surgir de ella una suerte de sistema. Más bien, lo que ella articula con los consejos es, por una parte, la constatación de un hecho concreto —e histórico— que surge en los contextos revolucionarios, y, por otra, el intento de pensar en modos de no perder esa experiencia elemental de la acción. El pensamiento de Arendt no se abandera, sino que se mueve libremente, y así como en algunos momentos declaraba su “romántica simpatía con el sistema de consejos” en tanto que es un sistema que “se construye a sí mismo desde la base, de modo tal que realmente se pueda decir *potestas in populo*, esto es, que el poder viene de abajo y no de arriba” ([1972] 2018a, 465), en otros también advierte que “no debemos olvidar que [los consejos] siempre han perecido. Y deberíamos preguntarnos con toda seriedad por qué perecieron. Además, dudo mucho que esas formas tengan validez hoy en estas ciudades en desintegración con sus tipos de habitantes” ([1969] 1971, 218-219).

Qué tan practicable sea el sistema de consejos no es el fondo de nuestro problema, y difícilmente lo habría sido para Arendt. El punto está en no perder el germen que comparten el sistema de consejos, el sistema de distritos, y las diversas estructuras posibles, a saber, la experiencia de la acción política como algo disponible para todos los ciudadanos conjugado con un necesario enmarque institucional. A su vez, que la acción política, para ser verdaderamente libre, para experimentarse en plenitud y acceder al gozo y alegría que le es inherente, no debe

ser confundida con relaciones de dominio ni tampoco con asumir que esta constituye exclusivamente tareas productivas o administrativas.¹⁴⁹

A ella le interesaba, siguiendo a Villa (2008), “encontrar formas de revivificar el amor a la «felicidad pública»”, y justamente tal forma de felicidad “fluye de la participación en el gobierno” (14). El punto es, siguiendo nuevamente las palabras de Vallespín (2006), que el “frontispicio a toda filosofía política republicana” (117) que se sigue del pensamiento de Arendt consiste en conjugar nuestra naturaleza “esencialmente política” con las necesarias instituciones sin las cuales “no puede haber hombres capaces de ejercer su libertad” (118). Se trata, si volvemos sobre las palabras que ella argüía en *Sobre la revolución*, que “el postulado básico del sistema de distritos, lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público” ([1963] 2006a, 352).

Así como el principio de felicidad pública se mantiene, alimenta y protege por medio de una institucionalidad que garantice una forma de acción y distinción enmarcada en la experiencia fundamental de igualdad republicana y no el enfrentamiento agonal, pues siguiendo a Cane (2015), “la regeneración de los principios a lo largo del tiempo depende no solo de su manifestación periódica en la acción, sino también de su preservación como fuentes de inspiración en instituciones y artefactos relativamente estables” (70), lo mismo ocurre con la dimensión afectiva que le es integral a la felicidad pública. El gozo o alegría que surge de la plenitud de la acción republicana se da, siguiendo las palabras de Adams, en tanto que “«en estas asambleas municipales o de distrito se forjaron, por primera vez, los sentimientos del pueblo»” ([1963] 2006a, 156).

¹⁴⁹ Como afirma en su entrevista con Adelbert Reif, “lo que protege la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico” ([1970] 1972, 161). Esto último es un asunto frecuentemente cuestionado por parte de la recepción crítica de su obra, se suele cuestionar qué contenido queda a la actividad política propiamente tal. Actualmente tales discusiones han sido en gran medida superadas, y siguiendo a Allen (1999), podría pensarse que la visión entre público y privado, al igual que lo social y lo político en Arendt consiste en un asunto de enfoque o actitud (110-112).

CONCLUSIÓN

EL HORIZONTE DEL REPUBLICANISMO ARENDTIANO DESDE LA FELICIDAD PÚBLICA

“Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional [tentative]. Considero que todo pensamiento —el modo en que yo me lo he permitido es quizás un poco desmesurado, extravagante— tiene la reserva de ser experimental [tentative]”.
(Arendt [1972] 1995, 171)

1. Al inicio de este trabajo indicamos que uno de nuestros propósitos centrales consistía en argumentar que la obra de Arendt, mirada en su conjunto, nos daba cuenta de un proyecto. Dijimos, a su vez, que una forma de entender dicho proyecto era por medio de dos coordenadas centrales de su pensamiento: la revolucionaria y republicana. Y que, como consolidación o consagración de ese proyecto, encontramos la felicidad pública.

Indicamos, también, que para entender este proyecto, e incluso más elementalmente, para pensar en un proyecto en Arendt, se hacía necesario, primero, comprender el porqué de Arendt: qué la movía, cuál era su objetivo, por qué concebía el pensar de la manera que lo hizo. Partimos, por tanto, dando cuenta que detrás de sus trabajos y de todo lo que nos legó operaba en ella algo muy personal como lo era la necesidad de comprender y pensar como las únicas formas de reconciliarse y estar en casa en el mundo.

Fue sobre esta base que pudimos situar uno de los hitos fundamentales que determinaron en particular los criterios metodológicos que abrazó y que la han transformado en una pensadora, a la vez que cautivante, esquiva. Determinada por los terribles hechos de su tiempo, emprendió la tarea por comprender los totalitarismos. Fue, en particular, cuando se dio cuenta de que para ello requería estudiar la tradición, volver a los orígenes del pensamiento político occidental, que reconstruyó la “gran tradición” y se le hizo evidente la hostilidad que desde la inauguración platónica habría operado hacia la acción, la vida pública y la experiencia.

Mantenerse vinculada a la experiencia, no alienar el pensamiento de su origen incidental, pensar sin barandillas, hacer un esfuerzo por recordar y recordar, fue eso otro de lo que había hecho la “gran tradición” de la filosofía política occidental. Volver al pasado, la antigüedad griega y romana, el cristianismo temprano y medieval, las revoluciones modernas americana y

francesa, fue lo que Arendt ya tempranamente revisitó, con ojos no nublados por la filosofía, para así iluminar aquellas experiencias de la acción que habían sido oscurecidas por la tradición. Esta incursión al pasado, mediada por su enfoque histórico hermenéutico republicano, le permitió recuperar las categorías fundamentales de su concepción normativa de la política, narrar una historia diferente y así así encontrar esa “otra” tradición. Esta era, para ella, la única manera posible de estar en casa en el mundo.

2. La importancia del acto vivo, de la libertad, los presupuestos cuasi ontológicos de la condición humana de la pluralidad y de la necesaria institucionalización de esta, que ya tempranamente se articulaban como parte de su narrativa, encontraron a través de la esperanza revolucionaria húngara el impulso fundamental para reactivar su interés en los fenómenos revolucionarios, particularmente el de independencia americano y el francés, ahora bajo el rótulo de revoluciones de la libertad. Y fue como resultado del complejo entramado que significa su pensamiento que su esperanza se cristalizó en un descubrimiento nuevo, distinto, esperanzador, y este es el tesoro revolucionario republicano de la felicidad pública. Un tesoro que encuentra en los Padres Fundadores americanos, en sus escritos, sus declaraciones, sus ensayos constitucionales, todos los cuales mostraban esa experiencia común de felicidad pública.

Sobre la premisa del esfuerzo por comprender y reconciliarse con el mundo por parte de Arendt, la felicidad pública, consideramos, y fue lo que mostramos, da cuenta de esa consagración. Una categoría que da cuenta de esa “alegría tan intensa al actuar”, del gozo del discurso, de preferir morir incluso antes que perderla, y que aparece conectada con su comprensión narrativa anterior. Su continuidad y coherencia se anuda, como hemos visto, en su enfoque histórico hermenéutico republicano y en sus convicciones fundamentales respecto de nuestra condición humana de la pluralidad, de la acción y de la libertad. La felicidad pública, como frontispicio de su proyecto republicano, le permite hacerla sentir en casa, le permite, llegado el momento, aceptar la invitación a estar en casa en el mundo. Es una categoría que, siguiendo a Cavarero (2021), “lejos de referirse exclusivamente a las revoluciones del siglo XVIII, es inherente a la propia experiencia de actuar en concierto” (35).

Pero reconciliarse y estar en casa para ella no significaba una empresa individual o personal. Así como en *La condición humana* nos dice que su humilde interés es a invitarnos a “pensar en lo que hacemos” ([1958] 2003, 18), o en *Sobre la revolución* a hacer un esfuerzo por

rememorar y recordar el tesoro de la revolución ([1963] 2006a, 387), le decía a Gaus en 1964 que “si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa” (2005, 19). Todo el trabajo de Arendt es una constante invitación a ser capaces de encontrar nuevas formas de pensarnos, a estar en casa en el mundo juntos.

Estar en casa juntos no significa simplemente que compartamos lo que el resto piensa irreflexivamente. No hay nada más alejado del *ethos* arendtiano que eso. Con motivo de su participación en el congreso organizado sobre su pensamiento indicaba lo siguiente: “han dicho bastante amablemente que yo quiero compartir”, confirmaba que “es verdad, quiero compartir y no adoctrinar. Esto es realmente cierto. No quiero que nadie acepte cualquier cosa que yo pueda (pensar)” ([1972] 1995, 169). Por el contrario, dirá un año más adelante que “todo ser humano es un ser pensante y puede reflexionar tan bien como yo y, por tanto, puede juzgar por sí mismo, si quiere” ([1973] 2018a, 498).

Su análisis de las revoluciones, su marco republicano, al igual que su categoría de felicidad pública, es el esfuerzo por comprender de Arendt. No es, como hemos indicado en la introducción, un sistema ni nada menos. Por el contrario, en su última intervención en la ya referida actividad de 1972, describía en retrospectiva todo el trabajo que había desarrollado a lo largo de su vida de la siguiente forma: “desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional [tentative]. Considero que todo pensamiento —el modo en que yo me lo he permitido es quizás un poco desmesurado, extravagante— tiene la reserva de ser experimental [tentative]”. (1995, 171).

3. Si su pensamiento constituye en última instancia un ensayo, un ensayo del pensar, un ensayo por medio del cual Arendt logró reconciliarse con el mundo y sentirse en casa en él, es a nosotros que nos corresponde juzgarlo. Esta investigación, que ha sido una primera apuesta por leer e interpretar de manera sistemática la felicidad pública, no representa un valor exclusivamente por su pertinencia académica, por su aporte a los estudios arendtianos —del cual, por cierto, consideramos que lo es—. Nos ofrece, más ampliamente, un lente para dirigirnos *hacia y con* Arendt, e incluso *más allá* de Arendt. Constituye, en última instancia, una fuente de comprensión sobre nuestra vida en comunidad.

Nos permite, por una parte, dirigirnos *hacia* Arendt con un marco interpretativo por medio del cual comprenderla y aproximarnos al conjunto de su obra y a ciertos asuntos complejos de su pensamiento e iluminarlos. Nos permite volver hacia sus tempranos trabajos de Marx, a su concepción normativa de la política en *La condición humana*, a su extenso trabajo posterior sobre las revoluciones modernas, y mostrar la coherencia y pertinencia que significa su categoría de felicidad pública. Nos permite, por otro lado, y *con* Arendt, pensar en la dimensión de gozo y alegría de la vida plural, del encuentro con los otros, de la necesaria participación en el poder, de la institucionalización de ella, de no confundirla con la felicidad privada, que si bien forma parte de la felicidad completa, es una parte de ella.

O también, nuevamente yendo *hacia* Arendt, el marco que aquí hemos presentado de la felicidad pública nos permite iluminar y nutrir otras indicaciones fundamentales de su pensamiento y que acá no hemos alcanzado a explorar, como por ejemplo la *philia politike* aristotélica que ella recoge en reiteradas ocasiones. Esa “igualación política, no económica, [que] es la amistad”, que no implica “que los amigos se identifiquen o se hagan iguales el uno al otro, sino más bien que lleguen a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común, que juntos constituyan una comunidad”, como lo menciona en *Philosophy and politics* (1954, box 76, 37-38¹⁵⁰). Una “«amistad» sin intimidad ni proximidad”, a la vez que “una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo”, como agregará en *La condición humana* (1958), o también, como lo reiterará en *Sobre la revolución* ([1963] 2006a), “esa curiosa forma de amistad que según [Aristóteles] debía existir en la base de las relaciones entre los ciudadanos” (44). Una forma de convivencia política fundamental que también se cristaliza en Sócrates, y que de hecho ella luego conecta con la esperanza de Jefferson en la felicidad pública. Nos permite, por otra parte, *con* Arendt, pensar en que para que se pueda generar la felicidad pública, para que la acción política se experimente como gusto por encontrarse con otros, se requiere de ese reconocimiento de los otros como diferentes pero integrales en nuestra vida.

La felicidad pública nos permite ir *hacia* Arendt e interpretar su comprensión de la democracia. Cuando nos habla de “la activa cogestión de los asuntos públicos y no sólo el mantenimiento de ciertos derechos fundamentales” ([1963] 2018a, 256), y por ello propone una

¹⁵⁰ <https://www.loc.gov/resource/mss11056dig.051980/?st=pdf&pdfPage=51>. Traducción tomada del compendio póstumo editado por Kohn bajo el título *La promesa de la política* (Arendt 2008, 54-55).

forma de democracia en que exista “el derecho de todos a participar en los asuntos públicos y a aparecer en el espacio público y hacerse valer” (260), esa *activa cogestión*, ese interés que permanece, no puede ser simplemente por ir a discutir lo común, sino que debe ser impulsado por el reconocimiento de que en esos espacios y por medio de esa actividad completamos una parte integral de nuestras vidas, una parte de nuestra felicidad completa. Nos permite, *con* Arendt, pensar en que el hastío, desprestigio y desconfianza frente a la sola idea de la política, el “agotamiento de las categorías con las que pensamos nuestros regímenes políticos” (Hunziker y Smola 2022, 79), encuentra una luz en su categoría de felicidad pública.

Pero, a la vez que nos permite ir *hacia* y movernos *con* Arendt, nos debe empujar a ir *más allá* de Arendt. Nos debe obligar a pensar situadamente en las condiciones actuales de nuestro tiempo, en nuestra realidad social, en los cambios culturales y tecnológicos. Nos debe empujar a pensar, *con* Arendt, en los supuestos fundamentales de la felicidad pública, pero a la vez, *más allá* de Arendt, cómo esos supuestos serían, por ejemplo, replicables hoy a un “modelo de democracia”, siguiendo la concepción de Macpherson (1997). Bajo el prisma de la felicidad pública, y siguiendo a este último, podemos y debemos preguntarnos de manera seria: ¿cuáles son los presupuestos “acerca de toda la sociedad en que ha de actuar el sistema político democrático”? ¿Qué presupondría tal modelo “acerca del carácter esencial de las personas que han de hacer que funcione el sistema”? (14).

REFERENCIAS

Obras de Hannah Arendt:

- Arendt, Hannah. (1929) 2001. *El concepto cde amor en San Agustín*. Traducido por Agustín Serrano. Madrid: Encuentro.
- . (1945) 2005. “Culpa organizada y responsabilidad universal”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Traducido por Agustín Srrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- . 1951. *The burden of our time*. London: Secker & Warburg.
- . (1951) 2004. *Los orígenes del totalitarismo* (4. ed). Taurus.
- . 1953a, box 75. “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, lectures”, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J., 1953. En *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures*. Retrieved from the Library of Congress:
First drafts; 1 of 4. <https://www.loc.gov/item/mss1105601242/>.
First drafts; 2 of 4. <https://www.loc.gov/item/mss1105601243>
First drafts; 3 of 4. <https://www.loc.gov/item/mss1105601244>
Second draft; Preface. <https://www.loc.gov/item/mss1105601246>
Second draft; Part I. <https://www.loc.gov/item/mss1105601247>
Second draft; Part II. <https://www.loc.gov/item/mss1105601248>
Second draft; Part III. <https://www.loc.gov/item/mss1105601249>
- . 1953b, box 22. “Correspondence, 1938-1976; Organizations, 1943-1976; John Simon Guggenheim Memorial Foundation, 1952-1975”. En *Hannah Arendt Papers*. Manuscript/Mixed Material. <https://www.loc.gov/item/mss1105600376/>.
- . 1953c, box 72. “Breakdown of Authority, a lecture”. En *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures*, New York University, New York, N.Y., 1953. [Manuscript/Mixed Material] Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/mss1105601177/>.
- . (1953) 2007a. “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”. En *Karl marx y la tradición del pensamiento político occidental, seguido de Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Traducido por M. López & A. Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.
- . (1953) 2005. “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Traducido por Agustín Srrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- . (1954) 2005. “Sueño y pesadilla”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Traducido por Agustín Srrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- . (1954) 1990. Philosophy and Politics. *Social Research* 57, núm. 1, 73-103. <http://www.jstor.org/stable/40970579>.

- . 1955, box 58. “History of Political Theory, lectures”. En *Hannah Arendt Papers: Subject File, 1923-1975*; Courses; University of California, Berkeley, Calif.; Introduction. - 1975. [Manuscript/Mixed Material] Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/mss1105600982/>.
- . (1955) 2018a. “Authority in the Twentieth Century”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1956-1959) 2013. *Qué es la política?* Traducido por Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós; I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- . (1958) 2007a. “Reflexiones sobre la Revolución húngara”. En *Karl marx y la tradición del pensamiento político occidental, seguido de Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Traducido por M. López & A. Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.
- . (1958) 2003. *La condición humana*. Traducido por R. Gil Novales. Buenos Aires: Paidós.
- . (1958) 2018b. *The human condition* (Second edition). The University of Chicago Press.
- . (1958) 2018a. “Totalitarianism”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1959) 1996. “¿Qué es la autoridad?”. En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Península.
- . (1959) 1990. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing”. En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducido por Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa
- . (1960) 2018a. «Action and the “pursuit of happiness”». En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . 1960. Revolution and Public Happiness. *Commentary Magazine*. <https://www.commentary.org/articles/hannah-arendt/revolution-and-public-happiness/>
- . (1960) 2018a. “Freedom and politics. A lecture”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . 1961. “Freedom and politics”. En *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*. Editado por Albert Hunold. Dordrecht: A. Springer.
- . (1961) 2018a. “Revolution and freedom, a lecture”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1961) 1996. “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”. En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Península.

- . (1961) 1996. “¿Qué es la libertad?” En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Península.
- . (1963) 2006a. *Sobre la revolución*. Traducido por Pedro Bravo. Madrid: Alianza.
- . (1963) 2006b. *On revolution*. New York: Penguin Books.
- . 1963. *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, 1923-1975; Essays and lectures; «Founding Fathers,» lecture, 1963* [Pdf]. Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA. <https://www.loc.gov/item/mss1105601210/>
- . (1963) 2018a. “Nation-State and Democracy”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1964) 1965. “Hannah Arendt’s induction speech into the National Institute of Arts and Letters”. En *American Academy of Arts and Letters. (1965). Proceedings of the American Academy of Arts and Letters and the National Institute of Arts and Letters (Second Series)*. New York: Spiral Press.
- . (1964) 2005. “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós.
- . (1966-1967) 2018a. “The Freedom to be Free. The Conditions and Meaning of Revolution”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1967) 2018a. “Labor, Work, Action”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1967) 1995. “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”. En *De la historia a la acción*. Traducido por Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós. Original en: <https://www.loc.gov/item/mss1105601256>
- . (1967) 1971. “The Legitimacy of Violence as a Political Act?” En *Theatre for Ideas / Discussions No. 1: Dissent, power, and confrontation*, editado por Alexander Klein. McGraw-Hill.
- . (1968) 1996. “Verdad y política”. En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por Ana Poljak. Barcelona: Península.
- . (1969) 1971. “The impotence of power”. En *Theatre for Ideas / Discussions No. 1: Dissent, power, and confrontation*, editado por Alexander Klein. McGraw-Hill.
- . (1969) 2015. “Sobre la violencia”. En *Crisis de la república*. Traducido por Guillermo Solana Alonso. Madrid: Trotta.
- . (1970) 2015. “Desobediencia Civil”. En *Crisis de la república*. Traducido por Guillermo Solana Alonso. Madrid: Trotta.

- . (1970) 2015. “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”. En *Crisis de la república*. Traducido por Guillermo Solana Alonso. Madrid: Trotta.
- . (1971) 2007b. “El pensar y las reflexiones morales”. En *Responsabilidad y juicio*. Traducido por Miguel Candel & Fina Birules, 161-84. Barcelona: Paidós.
- . (1972) 1995. “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”. En *De la historia a la acción*. Traducido por Fina Birulés. Barcelona: Paidós.
- . (1973) 2018a. “Remarks”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1973) 2018a. “Interview with Roger Errera”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1974) 2018a. “Public rights and private interests. A response to Charles Frankel”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1974) 2018a. “Preliminary remarks about The Life of the Mind”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1974) 2018a. “Remembering Wystan H. Auden, who died in the night of the twenty-eighth of September, 1973”. En *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*, editado por Jerome Kohn, First edition, 157-59. New York: Schocken Books.
- . (1975) 2007b. “A casa a dormir”. En *Responsabilidad y juicio*. Traducido por Miguel Candel & Fina Birules, 161-84. Barcelona: Paidós.
- . 1975. *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, -1975; Essays and lectures; Sonning Prize speech, Copenhagen, Denmark, 1975*. [Manuscript/Mixed Material] Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/mss1105601305/>.
- . (1978) 2002. *La vida del espíritu*. Traducido por Carmen Corral. Barcelona: Paidós.
- ., & Jaspers, Karl. 1992. *Hannah Arendt/Karl Jaspers correspondence, 1926-1969*, editado por Lotte Kohler & Hans Saner. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- ., & Blücher, Heinrich. 2000. *Within four walls: The correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*. Harcourt.
- . 2006c. *Diario filosófico. Tomo 1: 1950—1973*, editado por Ursula Ludz & Ingeborg Nodrmann. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- . 1951. *Hannah Arendt Papers: Correspondence, -1976; Organizations, 1943 to 1976; Rockefeller Foundation; 1951 to 1959. - 1959*. [Manuscript/Mixed Material] Retrieved from the Library of Congress, <https://www.loc.gov/item/mss1105600415/>.
- . 2008. *La promesa de la política*, editado por Jerome Kohn. Barcelona: Paidós.

Bibliografía general:

- Abensour, Miguel. 2007a. “¿Hannah Arendt contra la Filosofía Política?”. En *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. Traducido por S. Pinilla & J. Riba. Anthropos Editorial.
- , & Breugh, Martín. 2007b. “Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt’s Reading of Plato’s Cave Allegory”. *Social Research* 74, no. 4: 955-982. <http://www.jstor.org/stable/40972036>.
- Ahmed, Sara. 2014. *The cultural politics of emotion* (Second edition). Edinburgh University Press.
- Allen, Amy. 1999. “Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory”. *Philosophy & Social Criticism* 25, no. 1: 97-118. <https://doi.org/10.1177/019145379902500105>
- Aristóteles. 1998. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe (V. García Yebra, Ed.; 2. ed. revisada). Gredos.
- . 2015. *Ética Nicomaquea*. Traducido por Eduardo Sinnot. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Block, Mav. 2020. *The Federal System of Hannah Arendt: A Structure Built Upon Participation*. Capstone project, Duke University. Retrieved from <https://hdl.handle.net/10161/21080>.
- Bacci, Claudia. 2012. “Lecturas al sesgo sobre violencia y política”. En *Lecturas de Arendt: Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, editado por Claudia Smola, Claudia Bacci, & Paula Hunziker. Córdoba: Editorial Brujas.
- . 2005. “Sobre la revolución, de Hannah Arendt: De la felicidad pública al desencanto moderno”. *Revista Argentina de Sociología* 3, no. 4: 155-168.
- Benhabib, Seyla. 2003. *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (New ed). Rowman & Littlefield.
- Bernstein, Richard. 2002. *Radical evil: A philosophical interrogation*. Polity Press.
- Berkowitz, Roger. 2016. VRG: Between Past and Future 2016 Ep.#1, «Preface: The Gap Between Past and Future». <https://www.youtube.com/watch?v=GUIL8C0cEnc>
- Birmingham, Peg. 2003. “The pleasure of your company: Arendt, Kristeva, and an ethics of public happiness”. *Research in Phenomenology* 33, 53–74.
- . 2006. *Hannah Arendt and Human Rights: The predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bodziak, Paulo. 2020. «O menino na areia: uma reflexão arendtiana sobre a solidariedade». Síntese: Revista de Filosofia 47 (148): 413. <https://doi.org/10.20911/21769389v47n148p413/2020>.
- Bourgault, Sophie. 2017. “«Compassion and the Public Sphere: Hannah Arendt on a Contested Political Passion»”. En *Emotions, community, and citizenship: cross-disciplinary perspectives*, editado por Rebecca Kingston, James McKee, Yi-Chun Chien, Constantine Christos Vassiliou, y Kiran Banerjee, 215-40. Toronto: University of Toronto Press.

- Buckler, Steve. 2011. *Hannah Arendt and political theory: Challenging the tradition*. Edinburgh University Press.
- Cane, Lucy. 2015. "Hannah Arendt on the principles of political action". *European Journal of Political Theory* 14, no. 1, 55-75. <https://doi.org/10.1177/1474885114523939>
- Canovan, Margaret. 1978. "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought". *Political Theory* 6, 5–26. <http://dx.doi.org/10.1177/009059177800600102>
- . (1998) 2018b. "Introduction". En: *The human condition* (Second edition). The University of Chicago Press
- . (1992) 1995. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge Univ. Press.
- Cavarero, Adriana. 2021. "Public Happiness". En *Surging democracy: Notes on Hannah Arendt's political thought*. Traducido por M. Gervase. Stanford University Press.
- . 2023. "Hannah Arendt: Interacting Pluralities and Political Emotions". En *The Politics of Beginnings: Hannah Arendt Today*, conference, ICI Berlin, 15–16 February 2023. <https://doi.org/10.25620/e230215>
- ., & Forti, Simona. 2016. *Public Happiness and the Affects of Refusal*. Conference, Centro di Studi Politici "Hannah Arendt" de la Universidad de Verona
- Degerman, Dan. 2019. "Within the heart's darkness: The role of emotions in Arendt's political thought". *European Journal of Political Theory* 18, no. 2, 153-173. <https://doi.org/10.1177/1474885116647850>
- Duarte, André. 2012. "Hannah Arendt y el pensamiento de la comunidad: hacia el concepto de comunidades plurales". En *Lecturas de Arendt: Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*, editado por Claudia Smola, Claudia Bacci, & Paula Hunziker. Córdoba: Editorial Brujas.
- Figueroa, Maximiliano. 2006. "Totalitarismo, banalidad y despolitización. La actualidad de Hannah Arendt". En *Totalitarismo, banalidad y despolitización: La actualidad de Hannah Arendt*, editado por Carlos Pressacco. Santiago: LOM Editores.
- Forti, Simona. 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Traducido por Irene Romera & Miguel Ángel Vega. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Giannini, Humberto y López, María José. 2014. "Comunicación, promesa y política: el poder de las promesas mutuas". *Atenea*, p. 63-77.
- Guaraldo, Olivia. 2018. "Public Happiness: Revisiting an Arendtian Hypothesis". *Philosophy Today* 62, no. 2, 397-418. <https://doi.org/10.5840/philtoday201866218>
- Hamilton, Alexander, Madison, James & Jay, John. (1788) 2004. *The Federalist with Letters of "Brutus"*, editado por T. Ball. Cambridge University Press.
- Hayden, Patrick & Saunders, Natasha. 2019. "Solidarity at the Margins: Arendt, Refugees, and the Inclusive Politics of World-Making". En *Arendt on Freedom, Liberation, and*

Revolution, editado por Kei Hiruta. Oxford: Philosophers in Depth. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-11695-8_7

- Held, David. 2009. *Modelos de democracia*. Traducido por María Hernández. Madrid: Alianza.
- Heuer, Wolfgang. 2018. "Plurality". *Arendt Studies*, no. 2, 51-60. <https://doi.org/10.5840/arendtstudies201821>
- Hilb, Claudia. 2015. "El principio del initium". En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt: Reflexiones críticas*, editado por M. Estrada Saavedra & M. T. Muñoz, 67-102. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Hill, Melvin. A, ed. 1979. *Hannah Arendt, the recovery of the public world*. St. Martin's Press.
- Hill, Samantha Rose. 2021. *Hannah Arendt*. Reaktion books.
- Hoggett, Paul & Thompson, Simon, eds. 2012. *Politics and the emotions: The affective turn in contemporary political studies*. Continuum
- Honig, Bonig. 1993. *Political theory and the displacement of politics*. Cornell University Press.
- Hunziker, Paula, & Smola, Julia. 2022. "Participación política y libertad del pueblo: Apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente". *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy* 11, núm. 1, 79-88. <https://doi.org/10.5209/ltdl.77047>
- Jacobson, Norman. 1983. "Parable and Paradox: In Response to Arendt's On Revolution". *Salmagundi* 60, 123-139.
- Keenan, Alan. 1994. "Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt". *Political Theory* 22, no. 2, 297-322. <http://www.jstor.org/stable/192148>.
- Kalyvas, Andreas. 2008. *Democracy and the politics of the extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge University Press.
- Kateb, George. 1983. "Arendt and Representative Democracy". *Salmagundi* 60, 20-59.
- . 1984. *Hannah Arendt, politics, conscience, evil*. Rowman & Allanheld.
- . 2000. "Political Action: its nature and advantages". En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, editado por Dana Villa, 130-48). United Kingdom: Cambridge University Press.
- Jefferson, Thomas. 2019. *Thomas Jefferson. Complete works*. Delphi Classics.
- King, Richard. H. 2015. *Arendt and America*. The University of Chicago Press.
- Kohn, Jerome. 2005. "Introduction". En Arendt, H. *Essays in understanding, 1930-1954: Formation, exile, and totalitarianism* (J. Kohn, Ed.). Schocken Books.
- . 2018. "Introduction". En Arendt, H. *Thinking without a banister: Essays in understanding, 1953-1975*. (J. Kohn, Ed.). Schocken Books.

- Laqueur, Walter. 1998. "The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator". *Journal of Contemporary History* 33, no. 4, 483–496. <http://www.jstor.org/stable/260982>
- Lederman, Shmuel. 2014. "Agonism and Deliberation in Arendt". *Constellations* 21, no. 3, 327–337. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12096>
- López, María José. 2006. "Espacio público y revolución: la modernidad republicana según Hannah Arendt". En *Totalitarismo, banalidad y despolitización: La actualidad de Hannah Arendt*, editado por Carlos Pressacco. Santiago: LOM Editores.
- . 2012. "La historia secreta de las revoluciones". *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, no. 13.
- . 2014. "Indignación política: Reflexiones desde el pensamiento de H. Arendt". *Alpha*, 38, pp. 243-252.
- . 2021. "Repensar la política: poder, revolución y constitución según Hannah Arendt". *Estudios públicos* 161, 7-42.
- Macpherson, C. B. (1997). *La democracia liberal y su época* (F. Santos, Trad.). Alianza.
- Montesquieu, C. (1749) 2011. *The Spirit of the Laws*. Translated by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press. Sobre este tema véase también Sirczuk, M. (2018). Look at Politics With Eyes Unclouded By Philosophy: The Arendtian Reading of Montesquieu. *Arendt Studies*, 2, 171-191. <https://doi.org/10.5840/arendtstudies201862013>
- Muldoon, James. 2012. "The Lost Treasure of Arendt's Council System". *Critical Horizons* 12, no 3, 396-417. <https://doi.org/10.1558/crit.v12i3.396>
- . 2016a. "Arendt's Revolutionary Constitutionalism: Between Constituent Power and Constitutional Form". *Constellations* 23, no. 4, 596-607. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12179>
- . 2016b. "The Origins of Hannah Arendt's Council System". *History of Political Thought* 37, no. 4, 761-789.
- Nisbet, Robert. 1977. "Hannah Arendt and the American Revolution". *Social Research* 44, no. 1, 63-79.
- O'Brien, Mary. 1986. *The politics of reproduction*. Routledge & Kegan Paul
- Passerin d'Entrèves, M. 1994. *The political philosophy of Hannah Arendt*. Routledge.
- Pocock, J. G. A. 2002. *El momento maquiavélico: El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (E. García & M. Vázquez-Pimentel, Trans.). Tecnos.
- Roodt, Vasti. 2008. "Nietzsche and/or Arendt?" En H. Siemens & V. Roodt, *Nietzsche, power and politics: Rethinking Nietzsche's legacy for political thought* (pp. 411-429). de Gruyter.
- Schell, Jonathan. 2006. "Introduction". En *On revolution*, de Hannah Arendt, xi-xxix. New York: Penguin Books.

- Sirczuk, Matías. 2018. "Look at Politics With Eyes Unclouded By Philosophy: The Arendtian Reading of Montesquieu". *Arendt Studies*, 2, 171-191. <https://doi.org/10.5840/arendtstudies201862013>
- Sitton, John. 1987. "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy". *Polity* 20, no. 1, 80-100. <https://doi.org/10.2307/3234938>
- Smola, Julia. 2017. "Acción e institución en el pensamiento político de Hannah Arendt: Lecturas de Sobre la Revolución". *Estudios Ibero-Americanos* 43, no. 3, 581. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2017.3.26144>
- Soni, Vivasvan. 2010. "A classical politics without happiness? Hannah Arendt and the American Revolution". *Cultural Critique* 74, 32-47.
- Tchir, Trevor. 2017. *Hannah Arendt's theory of political action*. Springer Berlin Heidelberg.
- Tocqueville, Alexis de. 2003. *Democracy in America, and Two essays on America* (G. E. Bevan, Trad.). Penguin.
- Totschnig, Wolfhart. 2014. "Arendt's argument for the council system: a defense". *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1, no. 3, 266-282. doi: 10.1080/23254823.2014.992114
- . 2019. Unpredictable yet Guided: Arendt on Principled Action. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50(3), 189-207. <https://doi.org/10.1080/00071773.2018.1539437>
- Vigo, Alejandro. 2011. *Aristóteles: Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad, (IES).
- Villa, Dana. R. 1996. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton University Press.
- . 1999. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 2000. "Introduction: The development of Arendt's political thought". En D. Villa (Ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt* (pp. 1-19). Cambridge University Press.
- . 2008. *Public freedom*. Princeton University Press.
- . 2021. *Arendt*. Routledge.
- Vallespín, Fernando. 2006. "Hannah Arendt y el Republicanismo". En *El siglo de Hannah Arendt* (pp. 107-138). Barcelona: Paidós.
- Voegelin, Eric. 1953. "The Origins of Totalitarianism". *The Review of Politics* 15, no. 1.
- Wellmer, Albrecht. 1999. "Hannah Arendt On Revolution". *Revue Internationale de Philosophie* 53, no. 208, 207-222.
- Young-Bruehl, Elizabeth. (1982) 1993. *Hannah Arendt*. Traducido por Manuel Lloris Valdés. Valencia: Alfons El Magnànin.
- . 2006. *Why Arendt matters*. Yale University Press.