

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

A la sombra de los republicanismos en flor: lecturas de *Sobre la revolución*

Autora: Carolina Rusca

Pertenencia institucional: Conicet/UNC

Introducción

En esta ocasión la propuesta de trabajo que presentamos conforma un primer esbozo de los avances iniciales de nuestra investigación de Doctorado. Nos propusimos comenzar por la reconstrucción crítica del proyecto filosófico-político de Hannah Arendt orientándonos hacia su republicanismo y las particularidades que reviste, para lo cual vamos a centrarnos en lo que consideramos su obra de pensamiento político más relevante para esta cuestión: *Sobre la Revolución*. Si bien en esta obra la preocupación central se encuentra en las revoluciones como fenómeno político moderno, encontramos en ella las nociones centrales para reconstruir elementos claves de un republicanismo arendtiano que difieren del republicanismo aristotélico con el que muchas veces se la identifica, en palabras de Simona Forti, como “una idealización anacrónica de la polis” (Forti, 1996, p.42). Esta insistencia en la recuperación de una teoría republicana en Arendt en su lectura de la modernidad política expuesta en *Sobre la revolución*, nos permite además ver la manera en la que ella explora en lo profundo de los conceptos propios, muchos de los cuales atraviesan casi la totalidad de su obra, de modo tal que

adquieren una especificidad resultante del diálogo con determinados autores modernos, particularmente en la tensión entre el pensamiento de Tocqueville y Montesquieu. Durante la Edad Moderna, emerge un republicanismo incipiente, distinto de la República griega, que cuenta con un problema propio, debe dar cuenta del fenómeno de la revolución. Dicho de otro modo: así como según su especificidad el totalitarismo es estrictamente contemporáneo, la revolución es estrictamente moderna. Y de la misma manera, este republicanismo primario cuenta entre sus componentes esenciales el imperativo de pensar lo nuevo, de hacer expresable una novedad que interpela directamente a la tradición filosófica. La elección de Tocqueville y Montesquieu por otra parte, no se extingue en una comparación arbitraria, ni en la superposición de ideas sobre cuestiones comunes. Pensadores modernos contra sí mismos, la modernidad es un problema político en sus obras, así como lo es para Arendt.

En la segunda parte, nos hemos propuesto contrastar esta reconstrucción con el análisis de archivo de las recepciones y reseñas de la obra *Sobre la revolución* al momento de su edición. Si bien es sabido que este libro quedó de alguna manera invisibilizado por el estallido de la polémica que suscitó el caso Eichmann en el mismo año de su publicación, hubo una cantidad nada menor de reseñas y análisis críticos, la mayoría de 1964 y 1965, que Arendt guardó cuidadosamente y que nos otorgan una imagen bastante acabada del modo en que *Sobre la revolución* fue leída en aquellos tiempos, y el lugar que ocupó en el mapa de discusión política de los sesenta.

Los elementos del republicanismo arendtiano

Las profundas objeciones de Tocqueville al proceso revolucionario francés se dirigen en gran medida a las abstracciones teóricas de aquellos llamados hombres de letras, y al modo en el que favorecieron al fracaso de la acción política colectiva. Su polémica idea de una continuidad entre antiguo régimen y revolución, de la ausencia de un cambio real en la sociedad europea a partir de lo sucedido –y de allí su demanda de una nueva ciencia política– se debe en gran medida, a que habían actuado bajo el comando de la *política literaria*:

Al no poder manifestarse en los asuntos públicos, todo el espíritu de oposición política a que dieron lugar los vicios del gobierno se había refugiado en la literatura, y que los escritores se habían constituido en verdaderos jefes del gran

partido que buscaba derribar todas las instituciones sociales y políticas del país.
(Tocqueville, 1998, p.233)

Sin intervención alguna en el espacio público, ejerciendo la plena libertad en el ámbito privado, reclusos en las disquisiciones y los debates de salones, estos hombres aportaron al lenguaje político lo meramente abstracto. Se dedicaron a examinar la sociedad sin que esto significara que ocupasen algún lugar en el poder ni se interesaran por entrar en la arena política, mucho menos que encarnaran el espíritu revolucionario. Precisamente en ese encuentro promovido por el retiro a la vida privada, veían nacer y crecer grandes ideas y teorías generales sin la oportunidad de contrastarlas en la experiencia, no había realidad alguna que pudiese desafiar su pensamiento.

Si bien Arendt indaga atentamente en la crítica de Tocqueville, a sus ojos el juicio sobre estos sujetos políticos es más complejo dado que encuentra allí, pese a todo, una figura llamativa para pensar la narración de la experiencia, para la comprensión histórica de las ambigüedades de la praxis política, y específicamente la revolucionaria, surgida bajo condiciones absolutistas. Encuentra en ellos una parte imprescindible para la comprensión política que Tocqueville deja escapar en su crítica absoluta: fueron quienes pensaron y trajeron al centro de la escena la causa *política* de la revolución, aplacada progresivamente por la liberación social. Aunque el poder de la acción no haya sido pensado por *les hommes de lettres*, y no hicieron más que perpetuar el abismo cimentado entre aquélla y el pensamiento, es cierto también que, debido a su mismo conocimiento de la antigüedad política, estos hombres dieron cuenta de una cuestión desconocida en aquel momento: el carácter *público* de la libertad. En palabras de Arendt:

[...] lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente a la voluntad libre o al pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde San 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 ni 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. (Arendt, 2004, p. 163)¹

Por supuesto, todo esto no implica negar el aspecto crítico de la lectura arendtiana de los *hommes de lettres*; parafraseando a Arendt, esto no significa eliminar la sospecha vinculada a la completa inocencia de la filosofía frente a la novedad.

La «clave moderna» del pensamiento político de Tocqueville según Arendt radica en que se congrega en ese grupo de escritores que advirtieron, en el germen de la revolución, una ausencia que no tenía nada nuevo, pues es remontable a la polis griega y la res romana. La desafortunada coincidencia entre el asombro mudo del que surgen las grandes cuestiones filosóficas, y la absolutización de ese silencio de la filosofía en su retirada del mundo político – y del horror posible que puede emerger de él – representa, sin embargo, una ocasión para que el pensamiento emprenda una búsqueda en las tradiciones relegadas por la misma historia. La crítica arendtiana de la filosofía resulta ser el detonante para la reconstrucción de algunos elementos constitutivos de una tradición oculta, de un legado no heredado, no transmitido por siglos de cristianismo y de posterior absolutismo: la herencia republicana, que ubica en su centro una noción de libertad que es colectiva, cuya realización sólo tiene lugar en la esfera pública.

En segundo lugar, uno de los aportes fundamentales para el pensamiento arendtiano fue la distinción entre naturaleza y principio que Montesquieu coloca en la base de la reflexión política y que concibe como aquella totalidad en la que el principio, lo que pone en movimiento la acción, es la condición de la vida específica de un gobierno. Ya en los años cincuenta según sus notas², Arendt había descubierto en el barón de Brède

¹ El problema no obstante, permanece en este pensar la causa política sin la mediación histórica de la experiencia a la que hacíamos referencia. La reflexión arendtiana sobre el papel de *les hommes de lettres* da cuenta de una doble dimensión de la experiencia, cuya ambigüedad nos conduce a interrogarnos por la figura del narrador, en principio como un punto-vértice en el que convergen acción e historia. Arendt muestra cómo la experiencia de la filosofía con el mundo de los asuntos humanos parece haberse expresado siempre en términos de conflictividad. Pero si invertimos la perspectiva y observamos la filosofía desde la política, inevitablemente caemos en la historia, una historia que es filosófica (Hegel) y no política. Es entonces la narración lo que viene a darle sentido a la historia, es un completamiento que no clausura; por el contrario, irrumpe para decir algo sobre la acción y así abre las posibilidades de relato. Quien narra, lo hace desde una perspectiva de la que puede dar cuenta del sentido de lo sucedido, como componente imprescindible de la acción humana, y sólo a través de la narración el actor se reconoce como tal. La narración es un momento político, tiene que ver con una incorporación de sentidos en disputa, dirigidos a las subjetividades, a los distintos “quiénes” que habitan el espacio público. Este espacio público funciona como una articulación de narrativas, que tienen como referencia a los actores y que emerge del desvelo por lo público, configurando así un flujo de disputas y controversias sobre el que se forman los criterios de juicio político del presente.

² Cfr. “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 corporaciones que actúan históricamente. Aquí se muestra el sentido histórico de Montesquieu, y no en las observaciones del clima,

una inquietud dirigida a la necesidad de volver politizar la historia mediante el protagonismo de la acción, una clave de lectura para la comprensión histórica de lo público, partiendo de la idea de que las estructuras necesitan un principio que las pone en movimiento. Luego, en *Sobre la revolución*, aparece con más fuerza la urgencia de pensar la acción en relación a la estabilidad del poder constituido, como disposición del ámbito público. Cito a Arendt: “[...] quizás nos resulte útil que dirijamos de nuevo nuestra atención al espíritu público que, como ya vimos, fue anterior a las revoluciones y tuvo su primera expresión teórica más en James Harrington y en Montesquieu que en Locke y Rousseau” (Arendt, 2004, p.309).

El diagnóstico sobre el espíritu público perdido en permanente tensión con una preocupación real por el problema de la estabilidad, conllevan a la necesidad de recuperar al hombre clásico, el hombre de acción que salta al espacio público, pero en el marco de un republicanismo propiamente moderno que se manifiesta en gran medida, en el rasgo distintivo de la virtud montesquevina: no tiene nada que ver con el individuo, no deviene en pública sino que es esencialmente pública, tal como lo advierte años atrás de escribir *Sobre la revolución*: “Su grandeza está en que no define la virtud como un dominarse, etc. sino que la define sin referencia a sí mismo, y reconoce el plural como algo originariamente dado” (Arendt, 2011, p. 318). Algo semejante ocurre con el lugar que Arendt le otorga a la idea montesquevina de ley como *relación* – como aquello que emerge de la acción concertada y se establece como institución –, que a su modo de ver, es inconcebible por fuera de una idea de libertad pública y de la teoría del poder divisible. El punto de encuentro entre la ley entendida de este modo – que Arendt denomina directamente como republicana – y la acción se expresa de la siguiente manera, dice Arendt: “[...] sin la ley humana el espacio entre los hombres sería un desierto o, más exactamente, sería un espacio sin relaciones” (Arendt, 2004, p.203, n.18).

Las revoluciones a uno y otro lado del Atlántico se enfrentaron por primera vez a la necesidad de fundar instituciones estables que contuviesen el espíritu revolucionario, el poder de generar lo nuevo sin sucumbir ante tal necesidad, sobre los cimientos de la propia dinámica la libertad republicana, la participación ciudadana en el escenario de lo público. Pero ninguna de las dos se resistió a la búsqueda de un principio absoluto que legitimara la constitución del nuevo sistema de gobierno. Los revolucionarios franceses depositaron este nuevo absoluto en la voluntad general e indivisible de las masas

etc.” (Arendt, 2011, p.175).

empobrecidas, cuya inestabilidad inherente a la violencia de la necesidad extrema encarnó el curso de los acontecimientos hasta el fracaso; la precipitada construcción y destrucción de instituciones violentadas por el reclamo material derrotó el sentido originario del proceso, la libertad política, el debate público y la deliberación común sobre el destino de la nación. Los hombres de la revolución norteamericana por otra parte, sí lograron consolidar ese poder revolucionario, sostuvieron su sentido en el tiempo a través de la constitución como artificio trascendente del que derivaba toda autoridad. Pero su derrota llegó más tarde, cuando el acto fundacional no fue acompañado de la libertad republicana, la participación en los asuntos políticos y la permanente actualización de la acción común, dejando como resultado instituciones agonizantes, dotadas de unos pocos privilegiados con poder representativo y un pueblo abocado a la garantía de su libertad privada y su bienestar social. De una u otra manera, la modernidad revolucionaria se enfrentó con el problema de la estabilidad política de las instituciones, y en su fracaso Arendt encuentra el mayor valor político de la época, un componente de la fisura democrática: la singularidad de la acción política que sólo puede arraigarse en la trama histórica si se quiere dar lugar a un espacio público constituido por instituciones durables, que al mismo tiempo permitan la constante aparición de la novedad resultante de la libertad política. En este contexto, la insistencia de Arendt sobre la comprensión histórica encuentra resguardo, en primer lugar, en el reclamo tocquevilleano por un pensamiento que verse sobre la acción política y le devuelva su trans-historicidad. En segundo lugar, también aquí cobra sentido la presencia de Tocqueville y Montesquieu en *Sobre la revolución*. Si dejamos de lado la diferencia radical en el registro de ambos autores – el primero ofrece una narrativa sociológica de las revoluciones, mientras que el segundo escribe una suerte de tratado sobre el espíritu de las leyes y la naturaleza del poder – aparece la primacía de la dimensión histórica de la libertad política, en torno a la creciente complejidad que adquieren las relaciones de toda comunidad política a lo largo del tiempo. A partir de la configuración de esta tensión constitutiva entre institución y acción, o institución y libertad política si se quiere, ya no es posible pensar en ambas esferas en el marco de un antagonismo, tampoco en la primacía del poder irruptivo de la acción o del orden de lo instituido. La reflexión debe partir de esta tensión para encontrar aquello que, parafraseando a Arendt, “perdimos en la Revolución”, una institución adecuada para el espíritu de dar origen a algo nuevo. En tanto esa institución da lugar a la libertad republicana, a la participación en los asuntos públicos, emerge la discusión por la

definición misma de las instituciones, su articulación con el poder del Estado, los límites de los elementos comunes entre instituciones públicas e instituciones sociales, que tienen que ver con un modo específico de comprender la política. En principio, esa comprensión se reafirma en la existencia de un poder público, y allí se despliega contra uno de los supuestos básicos del dispositivo liberal, en palabras de Arendt, contra la idea de que “«gobierno y coerción son inseparables» y la coerción por definición «es exterior al constreñido»” (Arendt, 2004, p. 373). Esta noción de poder público socava de raíz el presupuesto liberal, contra el que atenta la versión montesquevina de Arendt. Es decir, la instauración de una república como el gobierno de las leyes, en donde las leyes que resultan del debate y la participación pública son, al mismo tiempo, lo que relaciona a los sujetos en el espacio público, por ende, ellos mismos instituyen las condiciones en las que actúan y ejercen su libertad política.

Recepciones de *Sobre la revolución*

Hemos analizado en nuestro trabajo de archivo veintisiete reseñas de esta obra³, entre artículos de revistas, notas en diarios y la transcripción de un programa radial o televisivo de la BBC llamado “The Critics”, todos ellos del año 1964 y 1965, la gran mayoría en idioma inglés (algunas en alemán o francés). Tenemos entonces, un conjunto de material que nos permitiría hablar de la recepción de su libro en aquella época y de las discusiones que suscitó, algunas ya conocidas. Para comenzar, ninguna de las casi treinta reseñas recopiladas por Arendt ubica al libro en la órbita de la teoría republicana. Ninguna menciona, menos aún, algo parecido a un republicanismo arendtiano; tampoco hay alguna que identifique elementos republicanos en su análisis de las revoluciones. De hecho, la palabra *república* o alguno de sus derivados no aparece –más que para nombrar a Francia o a Estados Unidos–, a excepción de una reseña: “Revolution vs. Freedom”, de Bernard Crick, teórico político británico y socialdemócrata. En aquel momento, Crick –docente de Ciencia Política en la London

³ Todas las reseñas analizadas han sido extraídas del material contenido en los archivos *Hannah Arendt Collection at the Bard College Research* y *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (sede New School Social Research). En mayo de 2017 la Dra. Paula Hunziker, la Dra. Julia Smola y la Lic. Claudia Bacci realizaron un relevamiento en ambas sedes. En la primera se relevaron libros de la biblioteca personal de Hannah Arendt y Heinrich Blücher que no se encuentran digitalizados aún para su consulta a través del sitio web del Bard College. En la sede de la NSSR se consultaron archivos de la Serie “Speeches and Writings File, 1923-1975” que no se encuentran disponibles a través del sitio web de la Library of Congress. De la selección extraída hemos podido acceder a las reseñas de *Sobre la Revolución*, en formato de recortes de diarios y revistas que Arendt guardaba cuidadosamente en una carpeta particular.

School of Economics– dejaba en claro en su artículo en el diario dominical británico *The Observer* de febrero de 1964, que era un lector de Arendt y que conocía sus obras editadas hasta el momento. Dice su artículo: “la idea de la revolución fue una vez un regreso a la edad de oro –de las libertades romanas y republicanas–; pero esto se ha perdido en la marcha moderna hacia adelante al ritmo de las leyes inexorables de la historia.” Eso es todo lo que tenemos, apenas una caracterización de las libertades que habitaban la idea de la revolución. Por lo demás, el artículo de Crick sigue la línea de los demás, que por motivos de espacio y tiempo sería imposible analizarlos aquí, pero si nos interesa mostrar un espíritu general, un análisis que aparece casi sistemáticamente en todas estas recepciones, que acompaña la ausencia de cualquier esbozo de republicanismo arendtiano y que vamos a intentar resumir en algunas características principales seguidas de las intervenciones que las sustentan.

La primera tiene que ver con la crítica a la metodología arendtiana –siempre acompañada, sin embargo, de un elogio de su escritura– presuntamente desprovista del conocimiento histórico o del análisis sociológico adecuado de las revoluciones. Dice Anthony Arblaster en “God save America and her revolution”, también en febrero de 1964: “Arendt es una teórica política brillante [...] Este es, como todos sus libros, una mezcla irritante entre perversidad/malicia y percepción.”. Sus críticos en el debate de la BBC del mismo año comentan: “No tiene sentido histórico. [...] Está obsesionada con la etimología y queda atrapada en el significado cambiante de las palabras”; “Son juegos de palabras, juegos semánticos y juegos de ideas”; “Es un trabajo dogmático, de mente cerrada”; “Argumentos sin conclusiones, conclusiones sin evidencia. Brillante por momentos, irritante por otros”; “Dice cosas extrañas y se contradice (...) Para ser justos con ella, es muy irritante” El historiador marxista Eric Hobsbawm en “History and Theory” del año ‘64, dice: “El libro se sostiene o se derrumba no por descubrimientos o perspectivas de la autora sobre un fenómeno histórico específico, sino por el interés en sus ideas generales e interpretaciones. [...] Tiene méritos, y no son insignificantes: un estilo lúcido, a veces arrastrado por la retórica intelectual, pero siempre lo suficientemente transparente como para permitirnos reconocer la genuina pasión de la escritora, una inteligencia fuerte, una lectura amplia, el poder de una perspicacia ocasional del tipo más acorde, puede parecer, al terreno vago que hay entre la literatura, la psicología y lo que, a falta de una palabra mejor, es llamada ‘profecía social’.” Dentro de las críticas metodológicas a su obra cabe destacar además, la objeción compartida por casi todas las reseñas trabajadas tiene que ver con el hecho de que Arendt haya

escrito un libro llamado *Sobre la revolución* y haya obviado otras revoluciones como la China, la inglesa, la cubana, las sudamericanas y la rusa.

Esta crítica sobre su falta de rigurosidad histórica o sociológica aparece, en el mejor de los casos, ligada a una confusión producto de la atribución de existencialismo o a su metafísica. Dice Anthony Quinton en “Time to Revolt”, año 1964: “Su erudición y su seriedad son formidables. [...] Pero su modo de pensar es intolerablemente difuso y errado. [...] A veces excitante, pero por momentos arbitrario y ocasionalmente absurdo, y perversamente presentado como ‘necesidades lógicas’. El error radica en la admiración de la señorita Arendt por Karl Jaspers, el más indulgente e impreciso de los existencialistas, a quien el libro es dedicado.” Alan Brien en la BBC: “*Sobre la revolución* no es moderno, no más que el siglo XVIII, es filosófico, pero no es político, es casi teológico”. Hobsbawm de nuevo: “La primera dificultad con la que se encuentran los estudiantes de sociología o historia de las revoluciones en la señorita Arendt es una cierta metafísica y una cualidad normativa de su pensamiento [...] un idealismo filosófico antiguo [...] al precio de que sea imposible considerarlo un estudio serio”

Por otra parte, y ya en lo que remite al análisis político de Arendt, las críticas expresadas apuntan de lleno a la cuestión de lo social, o a la autonomía de lo político, puntualmente del concepto arendtiano de libertad política. El foco de la polémica se concentra en el fragmento varias veces citado en las reseñas (aquel en donde Arendt dice: “Aunque todo el historial de revoluciones pasadas demuestra sin lugar a dudas que todo intento de resolver la cuestión social con medios políticos conduce al terror, y que es el terror el que envía a las revoluciones a su perdición, difícilmente se puede negar que evitar este error fatal es casi imposible cuando las revoluciones estallan en condiciones de pobreza de masas” (Arendt, 2004). Dice Hobsbawm: “Podemos inferir además que, con la excepción parcial de la revolución americana que, como ella argumenta, tuvo la suerte de estallar en un país libre de habitantes pobres, ninguna revolución fue ni podría haber sido capaz de instituir la libertad”. Eugene Kamenka expresa en su artículo *Revolution in our time*, ya del año 1965: “La revolución americana sentó las bases de una libertad política genuina, argumenta Arendt, porque se refería a las condiciones bajo las cuales los hombres podrían volverse políticamente activos. No se preocupaba por la pobreza, porque, al no darse cuenta de los 400.000 esclavos que vivían en América, encontró a los dos millones de blanco, a menudo pobres, pero nunca miserables”. Jacobs, en la *National Review* de enero de 1964: “Ella es la filósofa política cuando señala que todo intento de resolver la cuestión social con

medios políticos conduce al terror, pero es una proveedora de la ideología dominante cuando persiste en la idea de que las revoluciones del siglo XX tienden inherentemente a terminar en dictaduras de partido único”. Por último, Anthony Arblaster: “La raíz del problema parece ser la inmensa brecha que ella establece entre las cosas sociales y las cosas políticas. Porque piensa en la libertad en términos exclusivamente políticos, y porque ve las revoluciones como acontecimientos políticos. [...] Pero tampoco cabe duda de que la pasión por la liberación ha producido transformaciones sociales y ha arrasado con las tiranías. Parece pedante insistir en su esterilidad. Puede que tenga razón al pensar que la política ‘pura’ sólo es posible cuando se ha respondido a la pregunta social, pero hasta ese feliz día la política está inevitablemente dominada por ella. No tiene sentido lamentar esto, y si, como ella afirma, es desastroso resolver la cuestión por medios políticos, ¿de qué otra manera se puede hacer?”

A la sombra de los republicanismos

Como hemos adelantado al comienzo, no hemos podido encontrar en las recepciones más o menos inmediatas a la obra de Arendt ninguna reflexión que recupere su lectura republicana o la sitúe dentro de esta tradición. Arendt será ubicada dentro de las coordenadas del republicanismo mucho más tarde, por una amplia gama de autores (tal como la obra de Margaret Canovan, Brunkhorst, entre otros). Difícilmente esta ausencia en pleno debate de los años sesenta pueda ser atribuida a una novedad no percibida en la lectura republicana que Arendt hace de la revolución americana, puesto que en aquella época ya era una hipótesis de lectura instalada y discutida, como lo demuestra la obra de Caroline Robbins a finales de los '50⁴, de la cual no tenemos constancia de que Arendt la haya conocido. Quien sí conocía la obra de Robbins es John Pocock –la menciona en un ensayo de 1962–, y se reconoce deudor de las investigaciones de Hans Baron y Felix Gilbert, alemanes exiliados en Estados Unidos, historiadores precursores de los estudios sobre el humanismo cívico republicano, principalmente Gilbert (*Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton, N.J. 1965), cuya obra Arendt conocía. Las referencias de Pocock a la obra de Arendt, si bien escasas, aparecen ya a comienzos de los años '70 en su artículo “Virtue and Commerce in the Eighteenth Century” y constituye la excepción a la ausencia de lecturas republicanas de nuestra autora. ¿Qué es lo que encuentra Pocock, referente de toda una línea del republicanismo atlántico, que no logra ver ninguno de los receptores de esta

⁴ Cfr. Shalhope (1972, pp. 49-80).

obra, de los más críticos a los más elogiosos? ¿Dónde encuentra Pocock el republicanismo arendtiano?⁵.

Luego del recorrido aquí desarrollado y del trabajo de archivo de las recepciones tempranas, nuestra hipótesis de lectura se sostiene en la idea de que, con su obra *Sobre la revolución*, Arendt anticipa un republicanismo que no puede respirar en la atmósfera política del momento. Ello en tanto los republicanismos todavía anidan a la sombra, y no pueden sostenerse hegemonícamente en el clima de discusión política e histórica de la época. En los sesenta, como vemos en las reseñas, el campo de discusión académica mediada por lo político, pendulaba entre el sostenimiento de los valores liberales como salida al mundo pos-totalitario, por un lado; y por otro, sobre la expectativa en la revolución social que en sus distintas expresiones se encontraba en plena marcha en diversos países y a lo largo de todos los continentes. El republicanismo atlántico –cuyas características, entre otras, sostienen la recuperación de un sentido de lo público y un concepto de libertad, la centralidad de la virtud cívica, la temporalidad secular y estabilidad del cuerpo político, etc.– cobrará fuerza recién luego de los ‘70, tras haber perdido vitalidad el ideal revolucionario, al borde de la derrota total (en este aspecto, remito en Argentina a las discusiones sobre la “derrota” revolucionaria iniciadas en el exilio en plena dictadura). Solo el anticipo de Pocock, referencia republicana recién una década después de *Sobre la Revolución* (*The machiavellian moment* es del año 1975), y por los sesenta era un representante de la incipiente historia intelectual como metodología del estudio de la política, pondrá sobre la mesa la singularidad clave de lectura republicana que ofrece Arendt.

En un artículo del año 2013, titulado “Things fall apart: Pocock, Arendt and the politics of time”, Mira Sielgelberg da una posible pauta de lectura de esta recepción, haciendo innecesaria una influencia “oculta” de Arendt sobre Pocock, sino más bien explicar en el momento de surgimiento de la tradición republicana cuán extendida estaba la sensación de que la república se enfrentaba a la posibilidad de su extinción:

Aunque se ha sugerido que la sensación de crisis se intensificó en la academia estadounidense, donde los disturbios estudiantiles se combinaron con la caída de los salarios, la idea de que Estados Unidos estaba experimentando un período

⁵ Una de las hipótesis de lectura para la comprensión de los límites y los alcances de este vínculo de Arendt con el neo-republicanismo y más precisamente con Pocock es sin duda la figura de Maquiavelo, a lo cual no vamos a dedicarnos aquí, pero que ha sido desarrollado en “¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución”, de Sebastián Torres Castaños (2016, pp.123-140).

genuino de inestabilidad no era exclusiva de Arendt o de unos pocos eruditos perdidos. El ojo de Pocock estaba claramente entrenado en aquellos que insistían en la fragilidad de la república y la precariedad de su futuro. Para estos individuos, las lecciones de la crisis del petróleo, la caída de Nixon en 1973 y el declive de la economía estadounidense y la industria eran claras: la estabilidad y permanencia del experimento americano estaban lejos de estar garantizadas (Siegelberg, 2013, pp 109-134).

Siguiendo esta línea de análisis, la discusión sobre el republicanismo que comienza a tener un efecto académico y político bajo este contexto norteamericano ya entrados los '70, aparece como un intento de repolitización y reactivación del conflicto político, puesto en paréntesis por la subsistencia del liberalismo político como contracara a la derrota de la revolución. Arendt ve el peligro del liberalismo como proceso de desertización de lo público, acentuado más aún por las posibilidades de un imperialismo progresivo, al mismo tiempo que advierte en las revoluciones circundantes –aquellas que supuestamente desatiende o ignora– procesos que se enfrentan, más temprano que tarde, al problema de la fundación de un orden político capaz de sobrevivir a la tensión entre institución y acción, sin una resolución adecuada. Esta es la razón por la cual, desde nuestra perspectiva, recurre a las madres de todas las revoluciones para leerlas además bajo el lente de estos escritores políticos, no solo porque encuentra en ellos herramienta para visibilizar la fragilidad de todo el lenguaje político canónico escindido de la praxis, sino porque toma distancia de la gran teoría política clásica que algo se ha perdido en su lectura de la temporalidad secular de la política moderna. En este sentido, *Sobre la revolución*, esa obra “incomprensible, irritante, confusa”, pasa a ser un texto pionero en el que Arendt advierte años antes una preocupación genuinamente republicana por el destino de una comunidad política, por la estabilidad y la permanencia de un cuerpo político sin renunciar, o con la capacidad de albergar en sus instituciones y en la luz del espacio público, la desmesura propia de la acción política y su carácter imprevisible, irreversible, sostenida en el ejercicio de la libertad republicana. Nos queda la pregunta acerca de, por qué una vez rehabilitado este neorpublicanismo de finales de los setenta en adelante, ninguno de los grandes teóricos del llamado republicanismo atlántico hace justicia con la obra arendtiana, más que unas escasas referencias. Quizás esa resistencia de estos autores de un determinado canon o consolidados en cierta corriente teórica –sea del republicanismo o de tantas otras– pueda

hallarse la riqueza más grande del pensamiento arendtiano: la imposibilidad de encerrar cómodamente su filosofía en una tradición política ni en una escuela de pensamiento. Es lo que Raymond Aron supo decir de Tocqueville: no hay ni habrá nada parecido al tocquevillianismo y eso es quizás su mayor legado. Para el caso de Arendt, el republicanismo anticipatorio de *Sobre la revolución* es un camino posible –uno más entre otros– en la reconstrucción de sus problemas sobre recorridos heterogéneos, sobre distintas expresiones de la acción y la reflexión. Finalmente nos gustaría destacar –algo sobre lo que seguimos trabajando– el intento de Arendt con esta obra, de introducir el republicanismo como política revolucionaria justamente en la década de las revoluciones (sociales, pero también anticolonialistas, estudiantiles, antirraciales, etcétera).

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2011). *Diarios Filosóficos*. Herder: Barcelona.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Alianza: Madrid.
- Arendt, H. (2007) The Great Tradition, I: Power and Law. Hannah Arendt Bluecher Literary Trust. *Social Research*, 74(3), 713-726.
- De Tocqueville, A. (1998). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Forti, S. (1996). *Vida del Espíritu y tiempo de la polis*. Madrid: Cátedra.
- Pocock, J.G.A. (1962). Los orígenes de los estudios sobre el pasado: un enfoque comparado. En Pocock, J.G.A. *Pensamiento político e historia: Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- Pocock, J.G.A. (1972). Virtue and Commerce in the Eighteenth Century. *The journal of interdisciplinary History*, 3(1), 119-134.
- Shalhope, R. (1972). Toward a Republican Synthesis: The Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography. *The William and Mary Quarterly*, 29(1), 49-80.
- Sielgelberg, M. (2013). Things fall apart: J. G. A. Pocock, Hannah Arendt and the politics of time. *Modern Intellectual History*, 10, doi: 10.1017/S1479244312000364
- Torres Castañón, S. (2016). ¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución. *Cadernos de Filosofía Alemã*, 21(3), 123-140.

