

La revolución pendiente: aproximaciones a *On revolution* de Hannah Arendt

*The Pending Revolution: Approaches to
Hannah Arendt's On Revolution*

ANTONIO ROMERO PÉREZ

Profesor (IES N° 1, Ordes) e Investigador independiente

RESUMEN

Del análisis que proponemos se infiere que el concepto de revolución de Hannah Arendt es una elaboración *a posteriori* condicionada por su idea de la política. Definida ésta como la acción en común de los hombres iguales y, al tiempo, diversos, para abrir un ámbito de libertad, la revolución no puede ser sino la más clara manifestación práctica de esa acción en la búsqueda de tal objetivo. Esto es lo que, a decir de la autora, debe ser una revolución pero esa imagen no se corresponde con la concreción histórica del hecho revolucionario sino con el bosquejo de una utópica revolución deseada, todavía pendiente, que incorpora además un trascendente tono ético.

Palabras clave: Hannah Arendt, Revolución, Política, Utopía.

ABSTRACT

From the analysis we offer it can be inferred that Hannah Arendt's concept of revolution is *a posteriori* to her idea about politics. If politics is defined as common action by men who are equal, but at the same time diverse, and aimed at opening up a space for liberty, revolution is the most explicit manifestation of the desire to achieve this aim. According to the author, this is what revolutions should be about, although it does not correspond to historical reality but rather to a Utopian projection of a desired revolution, still to come, which moreover entails an transcendental ethical tone.

Keywords: Hannah Arendt, Revolution, Politics, Utopia.

INTENCIÓN Y ARGUMENTO

Si hay un lugar común en ciencias humanas al que siempre resulta ilustrativo volver es al concepto de revolución en el mundo contemporáneo. Se trata de uno de esos tópicos de encrucijada por el que es conveniente pasar en el camino hacia cualquier conclusión acerca de lo social y lo político en la contemporaneidad y que, por lo tanto, habrá de

intentarse dilucidar, fáctica y/o especulativamente, para la comprensión de ese momento histórico que arranca precisamente con una revolución¹.

Lo dicho podría ser suficiente para justificar aún unas palabras más sobre el tema: las de este artículo que aborda la ya muy transitada aportación al respecto de Hannah Arendt y que, aunque tal vez no vaya más allá de intentar dar razón una vez más del origen y el sentido de la misma, haciéndolo aborde al tiempo explicativamente el concepto e incorpore una perspectiva distinta. De no ser así, quedémonos con que todo análisis debe ser tarea compartida, fundamentada en un diálogo en el que no debieran sobrar nunca voces, o, en palabras de la propia autora, un esfuerzo para la comprensión del mundo (espacio entre hombres), solo posible si “muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas”².

Arriba adelantábamos que podemos examinar –sin que ello suponga crearlas fronteras infranqueables– la revolución desde la consideración de lo sucedido, los hechos, o desde la esencia del concepto, lo especulativo. En este sentido, intentaremos avanzar en la idea de que Hannah Arendt hizo sobre todo lo segundo, llegando a conclusiones que delimitaban un fenómeno revolucionario no fáctico sino utópico³; o dicho más directamente: su acercamiento a *lo sucedido* es más bien una declaración de lo que *debería haber sucedido*, de lo que sería *bueno* que hubiese sucedido y, más aún, que tal perspectiva forma parte necesaria de su ambicioso esfuerzo por establecer algo parecido a una “teoría política” de utilidad para un siglo en el que lo común, desde su punto de vista, ha sido el fracaso de todas las formas de vida colectiva y para el que es necesario establecer un nuevo modelo de convivencia. Considerada así, su propuesta, además de un notable esfuerzo esclarecedor, es en sí mismo una especie de protocolo para la revolución pendiente que ofrece pautas para un posible y deseable *nuevo origen*, para la re-instauración de la política y, por ende, la libertad, como ámbito propio de los hombres.

Mezcla entonces su visión la teoría y la *praxis*, incorporando la acción revolucionaria como un elemento más de ese espacio vasto y complejo que es la estructura de su concepción de la política, la cual, lejos de ser mera especulación, es una aportación, de mucho calado a nuestro entender, a lo que *se debería* hacer, sustentando así todo su pensamiento sobre sólidos fundamentos de razón práctica.

A la postre, parecería que su concepto de revolución es una conclusión *a posteriori*, una consecuencia, muy restrictiva, de su minuciosa construcción del concepto de política: la revolución es el medio para la apertura del espacio de libertad y concordia, condición mínima de posibilidad para la política; las revoluciones históricas, en mayor o menor

1 Decía P. Vilar “toda ciencia exige un vocabulario” (en el penúltimo párrafo de su prólogo de 1979 a *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona, 1980, p. 12), y –añadimos nosotros– todo intento de comprensión hace necesaria la explicación de conceptos, su delimitación exacta, pero, al mismo tiempo, que todo no acabe ahí, antes bien, que sea ahí donde todo propiamente pueda arrancar.

2 Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 79.

3 En su cuestionable rigor histórico se centraron las primeras críticas a *On Revolution*, cf. por ejemplo la reseña que le dedicó E. Hobsbawm (*History and Theory*, 1965, vol. 4, n° 2, pp. 252-258).

medida, han fracasado a la hora de favorecer o consolidar tal apertura; por lo tanto, la revolución arendtiana es aquello todavía no sucedido, el anhelo de la revolución emancipadora, humanizadora, todavía pendiente.

ACOTACIONES A UN PENSAR SIN PAUSA

A finales de 1962 Hannah Arendt entrega a su editor *On Revolution*. La propia autora reconoce, en la nota que precede al ensayo, que el tema le fue sugerido en el transcurso de un seminario impartido en la Universidad de Princeton en la primavera de 1959 y que trabajó sobre él en diferentes períodos a lo largo de los dos primeros años de la nueva década⁴. El resultado fue un texto muy sugerente, casi siempre más intuitivo que argumentativo, poco riguroso en lo que concierne al análisis histórico aunque muy consistente y congruente con otros trabajos de ese período en los que conforma eso que hemos denominado, tal vez solo provisionalmente y a falta de mejor modo, el *corpus* de su teoría política.

La biografía de la autora es esencial para comprender su pensamiento⁵. Su formación filosófica en el existencialismo de Heidegger y Jaspers, y el exilio tras el triunfo del nazismo en Alemania, son elementos esenciales en la determinación de sus intereses intelectuales, de esa curiosidad por comprender y explicar el mundo, ámbito que se conforma como “espacio entre” los hombres y en donde se despliegan todos los asuntos humanos⁶. Sus preocupaciones se irán decantando así más hacia el análisis sociológico y político que hacia el puramente filosófico, fruto de lo cual –en estrecha relación con sus propias circunstancias como decíamos– irán apareciendo, desde inicios de la década de los 50, una serie de obras en las que someten a análisis conceptos centrales de la modernidad para “renovar” la tradición, reformulando lo esencial de las estructuras de la experiencia humana⁷: los totalitarismos, que se alimentan de la alienación del individuo contemporáneo; la condición humana, con la puesta en valor de la acción –la *vita activa*–, y la superación de la perspectiva más estrictamente existencialista; la revolución, definida restrictivamente como acto emancipador capaz de re-humanizar a los hombres a través de la creación de un espacio común para la política y la libertad; los fundamentos y

4 Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2013 (traducción de P. Bravo; la primera traducción al castellano es de 1968 y fue publicada en la *Revista de Occidente*).

5 Al respecto, hemos de considerar también el propio contexto histórico en el que se va conformando su obra: en el exilio americano y al amparo de sus instituciones académicas, en un espacio dañado de posguerra y *post-Auschwitz*, en los inicios de la guerra fría y de la bipolaridad, con la amenaza nuclear –la posibilidad de la destrucción total– como telón de fondo: un mundo que repensar y restañar.

6 Arendt, H., *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 57.

7 Arendt, H., “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 33-66. Cf. Birulés, F., “Introducción”, en Arendt, H., *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 11-13. Intenta ofrecer “una nueva ciencia política” para “un mundo nuevo”, según expresaba su estimado Tocqueville (*La Democracia en América*, FCE, México, 2005, p. 34).

condiciones de posibilidad de la propia política; y la violencia, como fracaso y clausura de todo lo propiamente humano⁸.

Su obra, decantación lenta de un pensar independiente, erigido con toda intención al margen de cualquier corriente establecida, ha dado lugar a muy diversas interpretaciones. Se ha dicho, utilizando una ilustrativa metáfora –muy acertada habida cuenta del incremento póstumo de su obra–, que el *corpus* arendtiano configura un amplio continente sumergido del cual únicamente emergen en forma de publicaciones algunas islas⁹. Esta interpretación es coherente con aquella otra que se deriva de propio análisis de sus textos, caracterizados por lo general por ser antes expositivos que argumentativos, en los que se van desplegando ideas que no siempre alcanzan a ser pensadas en toda su extensión y clausuradas, que permanecen antes bien como meros apuntes pendientes de reflexión, tal como si su interés fuese construir pensamiento, activar posibilidades y, ocasionalmente, dejarlas por escrito más que concretar teorías. Por lo tanto, cabría sopesar si el acercamiento que a menudo hacemos a su obra se ajusta a lo que ésta demanda, si no erramos al someter a análisis sus aportaciones dando por sentado que son elaboradas propuestas teóricas sin serlo. En este sentido, a modo de ejemplo y por no carecer de interés para nuestro asunto, dejemos constancia aquí de aquellas lecturas que sitúan a Hannah Arendt en un ámbito discursivo crítico con la modernidad, que se expresaría en algunas líneas difusas o evidentes que suelen atravesar sus textos: el reproche hacia ciertos ingredientes de la Ilustración, su nostalgia del pasado clásico en la lectura aristotélica, la caracterización de los totalitarismos como un asunto propiamente moderno, la preeminencia que concede a la libertad frente a la igualdad, lo que la mantiene todavía en un cierto existencialismo político y desprende un hálito de elitismo, etc. Todo ello da como resultado que sus *teorías* parezcan oscilar entre lo propiamente revolucionario y un plausible conservadurismo, entre una filosofía política de inspiración kantiana y antiplatónica que han sido definida como emancipadora y libertaria, y un nuevo esfuerzo un tanto oblicuo de legitimación del parlamentarismo liberal.

Tal vez lo que quepa derivar de esta diversidad de interpretaciones de la obra de la autora judía –a la que contribuyen también su intrínseca ambigüedad e inconclusión– sea que con frecuencia dan lugar a construcciones fundamentadas en sus sugerencias al

8 No es lugar para analizar la compleja y amplia obra de la autora judía para nuestro propósito consideraremos en especial, además de las ya citadas: Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993; *La promesa de la política*, Austral, Barcelona, 2015 y *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2013. Al respecto de todo esto es de notable interés *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (*¿Qué queda? Queda la lengua materna*), entrevista realizada para la televisión alemana en 1964 por Günther Gaus, donde la autora reafirma su interés en la *teoría* política y su deseo de acercarse al fenómeno “con ojos no enturbiados por la filosofía”. Cf. Gaus, G., *Zur Person*, Feder Verlag, Munich, 1965 (en castellano: *Revista de Occidente*, 220, IX, 1999, pp. 83-110; Arendt, H., *La última entrevista y otras conversaciones*, Página Indómita, Barcelona, 2016, entre otras). Enegrén, A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, París, 1984; Lessnoff, M., *La filosofía política del siglo XX*, Akal, Madrid, 2001, pp. 93-139.

9 Cf. Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1995, p. 3.

margen de su intención y no a la consideración profunda de su aportación que, por otro lado, es cierto que no es siempre coherente, ni está inspirada por una intención cerrada y perfectamente definida por más que sí arranque de una cierta motivación liberadora y sea expresión de su responsabilidad cívica, aquella que la lleva a contribuir a un discurso en el que se busca dar razón plausible o verosímil de algo, antes que cerrarlo en una rígida teoría que arruinaría a la postre su valor para la comprensión del mundo¹⁰.

LA REVOLUCIÓN ARENDTIANA

On revolution no está al margen de esa problemática, al contrario, es perfecta expresión de la misma. El ensayo se enmarca en el ambicioso intento de Hannah Arendt por re-situar la política en el mundo moderno, lo que en este caso –y casi paralelamente a las reflexiones sobre el concepto en sí que va esbozando y repensando por esos mismos años¹¹– comporta la consideración crítica de las experiencias revolucionarias pasadas. Su contenido permite inferir que su idea de la revolución está al servicio de su percepción de la política: la desarticulación del concepto y su penetración en el acontecimiento se organizan pues desde ese centro conceptual que es la política del que ha ido pasando también a otros tópicos vinculados a ella (la libertad, el espacio público, la violencia, el diálogo...), estableciendo una red conceptual que en cierto modo condiciona la longitud del propio análisis. La centralidad de la política es muy evidente en toda la producción de Hannah Arendt; no cesa en su empeño a lo largo del tiempo de dar vueltas a la idea, extremando cada vez más su juicio, lo que ha dado lugar a un acercamiento polémico al mismo: aparece constreñido, bien porque pueda ser considerado una cierta idea de política determinada por una preestablecida filosofía, bien por poder ser interpretado como

-
- 10 Cf. Enegrén, A., *Op. cit.*, pp. 9 ss.; Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2003, pp. 35 ss.; Wolin, R., *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Madrid, 2003, pp. 99 ss.; Canovan, M., “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Birulés, F., (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 71 ss. Hannah Arendt “está dispuesta a pensar en contra de sus propias lealtades”: Birulés, F., “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, en Prior Olmos, Á.–Rivero Rodríguez, Á. (coord.), *La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Universidad de Murcia, Murcia, 2009, pp. 4 ss. También Kohn, J., “Introducción”, en Arendt, H., *La promesa de la política*, *op. cit.*, p. 26; Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens&Tonka, París, 2006; Rivera García, A., “La última Hannah Arendt: ¿nueva filosofía o nueva legitimación del parlamentarismo liberal?”, en Prior Olmos, Á.–Rivero Rodríguez, Á. (coord.), *Filosofía, Historia y Política en Agnes Heller y Hannah Arendt*, Universidad de Murcia, Murcia, 2015, pp. 219-236.
- 11 Nos referimos a su proyecto de los últimos años de la década de los 50 de componer un ensayo que habría de titularse *Einführung in die Politik (Introducción a la política)*, del que solo llegó a componer fragmentos dispersos, recuperados y ordenados por Ursula Luzd y publicados como *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, Múnich, Piper Verlag, 1993 (en castellano, *¿Que es la política?*, *op. cit.*, cf. la “Introducción» a cargo de Fina Birulés, p. 9 ss.; también en *La promesa de la política*, *op. cit.*, pp. 131-224, “Introducción”, en este caso, de J. Kohn).

toda una filosofía impuesta por una determinada concepción de la política¹². Todo esto parece corroborar lo dicho acerca de que no es la suya una estructura intelectual rígida a pesar de las apariencias, sino un construir pensamiento escribiéndolo y reescribiéndolo con un claro sentido narrativo, que parte de la necesidad de aceptar la fragilidad y contingencia de los asuntos humanos y de su responsabilidad hacia el mundo, para contribuir a modificarlo sin pretender dominarlo¹³.

Para la alemana, la política (*bios politicos*) es acción que, tomando impulso en el hecho de participar, estar juntos, en la pluralidad y la diversidad, abre el único ámbito posible para la libertad. Libertad y política son, por lo tanto, espacios de relación recíproca que han de expresarse y sustentarse mutuamente de un modo necesario en esa “brecha entre” que es el mundo –el lugar del *Dasein* como un “ser-con”– donde todo lo humano sucede y que se conforma precisamente como preocupación central de la política¹⁴. La acción se da entre hombres libres sin la mediación de los objetos y sin el imperativo de la necesidad, a ellos corresponde su ejercicio en exclusiva y “es *conditio per quam* de toda vida política”; por otro lado, la acción no produce nada tangible y su resultado es incierto, difícilmente predecible en sus mínimos detalles aunque tienda a suponer una renovación, un traer “lo nuevo”, algo no presente hasta el momento y casi desconocido¹⁵.

Es notable pues la interrelación de elementos en el trinomio acción-política-libertad que se afirma en un ámbito ideal de no violencia, diálogo, ausencia de necesidad aunque no de cierta condicionalidad, intrínseca a todo lo humano. La libertad es la libertad política –antítesis de la libertad interior– y, así como es inconcebible fuera del espacio público (solo ahí precisamente puede aparecer), así mismo no se puede abordar la *res publica* sin la libertad, puesto que ella “es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política”¹⁶. Este interés de Hannah Arendt por recuperar la política, con su connotación de acción propiamente humana, está en estrecha relación con la idea de que es precisamente su olvido o su “débil” implantación en las sociedades contemporáneas lo que está en la raíz del sometimiento y la negación del individuo, y de su ulterior deshumanización que lo sitúa en disposición de asumir el rol de víctima e incluso el de verdugo¹⁷.

Bajo este prisma restrictivo aborda Hannah Arendt el fenómeno revolucionario. De un modo simplificado podríamos decir que lo hace por el procedimiento de sustituir “acción” por “revolución” en el trinomio al que aludíamos arriba. La revolución más que

12 Cf. Esposito, R., *Categorías de los impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp.139 ss.

13 Birulés, F., “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, *op. cit.*, pp. 4 ss.; Cf. también: *Id.*, *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Episteme, Valencia, 1996.

14 Arendt, H., *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, frag. 1, p. 47 y frag. 2b, pp. 57-58.

15 Arendt, H., *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 22 ss.; *Id.*, *¿Qué es la libertad?*, *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, pp. 227 ss.

16 *Ibid.*, p. 227.

17 Rondamos aquí una de las aportaciones más populares y polémicas de la autora: la banalidad del mal, conclusión del informe que realizó sobre el juicio a Adolf Eichmann (Cf. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalem*, Lumen, Barcelona, 1999).

un simple cambio, es un acto de corrección deliberado aunque incierto, renovador, que re-sitúa a los hombres en el mundo donde podrán expresar todo su potencial político. No es una rebelión, ni una revuelta, ni un cambio de gobierno por traumático que sea, sino el momento singular y privilegiado de la acción común en el sentido de abrir un ámbito nuevo de libertad (la *constitutio libertatis*) y, por lo tanto, de posibilidad para la política, para la participación de todos en los asuntos que se dirimen en el espacio público. En tal sentido, solo pueden considerarse revoluciones las del siglo XVIII, la Americana y la Francesa, y posteriores, puesto que los procesos históricos previos no comparten los elementos que son centrales en el concepto arendtiano de revolución¹⁸. Pero sí cierto es que las revoluciones modernas y contemporáneas son momentos merecedores de elogio por su noble intención de realizar la *constitutio libertatis*, no lo es menos, al tiempo, que se trata de rotundos fracasos (algo menos la Americana) puesto que no alcanzan su objetivo de un modo completo: el espíritu revolucionario es incapaz de reponer el *tesoro* perdido de la libertad al no hallar su institución adecuada y dejarse arrastrar, en el caso francés, hacia el lastimoso intento de solución de la cuestión social¹⁹.

Un aspecto problemático, casi paradójico como veremos, de esta simplificación es la constatación del vínculo que la violencia –lo precisamente no-político– establece entre la revolución y la guerra, “temas políticos principales de nuestro tiempo”²⁰; e incluso más lo es precisamente el hecho de que eso, la violencia, también acción pero no en el sentido de propiciar lo político sino justamente en el contrario, pueda permitir a la postre lo que niega. En la revolución, la violencia mantiene su tradicional carácter instrumental: es medio para el fin de la apertura ulterior de ese espacio privilegiado de comunicación y política. Para superar esta situación, Arendt se esfuerza por disociar violencia y revolución a través de la consideración de dos momentos en el proceso revolucionario: uno, de enfrentamiento, de violencia y ausencia de comunicación, de revuelta liberadora de la opresión; otro, propiamente inaugural, fundador de la libertad, de lo nuevo, el diálogo y la política. Ahondará en esta idea con una minuciosa distinción entre violencia y poder. La violencia posee elementos que permiten calificarla como “acción”: es imprevisible, irreversible y tiene capacidad de traer lo nuevo, pero es en sí misma anti-política puesto que no abre el espacio de la libertad duradera sino que lo cierra en el silencio, el no-diálogo, e interrumpe el ejercicio lícito del poder²¹.

18 Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 42 ss.

19 *Ibid.*, p. 256 y pp. 354 ss. Sobre los méritos que atribuye a la revolución americana frente a la francesa, tópico muy revisado ya, nada añadiremos.

20 *Ibid.*, p.13.

21 *Ibid.*, pp. 25 ss.; Arendt, H., *Sobre la violencia*, op. cit., pp. 48-76, disociación entre violencia y poder; pp. 103 ss.: a la postre “la violencia no promueve causas, ni la historia ni la revolución, ni el progreso ni la reacción, pero sirve para dramatizar agravios y llevarlos a la atención pública”; Hilb, C., “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, año 16, 47, 2001, pp. 11 ss. y p. 43; Sirczuk, M., “Revolución”, *Taula, quaderns de pensament*, 43, 2011, pp. 109 ss. Esta correlación arendtiana entre violencia y silencio, que comparte con Habermas y Apel, es cuestionable por cuando pueden darse

Por lo tanto, la política y todo aquello que confluye a ella (la libertad, el diálogo, el discurso, la no violencia, la revolución como acción posibilitadora...) adquieren una intensa orientación moral. El espacio político es común, intersubjetivo, y en él se discute sobre la cosa pública con la intención de construir lo colectivo entre todos iguales y diversos. Aristóteles sitúa la *bios políticos* entre las formas del vivir feliz, la vincula a la *areté*, la virtud, y la caracteriza como acción (no como conocimiento) que, ocupándose de cosas nobles y justas, llega a conformar algo a través de la convención y el acuerdo de todos los miembros de la comunidad, esta misma “constituida con miras a algún bien”²². Si la idea de política de Hannah Arendt toma los rasgos del modelo aristotélico, toma también su sentido moral, en especial, su argumento de acción virtuosa, con una finalidad benefactora, redentora de los errores en los que incurre el individuo contemporáneo despojado de su dignidad. Pero por ese camino, no estaríamos tanto en la moral del contrato del individuo consigo mismo sino en la moral intersubjetiva, colectiva, social, que requiere para expresarse de acuerdos y mayorías fruto del diálogo igual entre iguales y diversos al tiempo, en una especie de ética dialógica de corte habermasiano, de cooperación competitiva, también trascendental y asimismo utópica²³.

Son la crítica del presente y la pretensión de superarlo elementos de toda utopía. En este sentido, no se considera tanto la simple mejora de algún aspecto del deleznable presente, atendiéndolo críticamente de un modo parcial y subrayando apenas alguna posible mejora, cuanto el creer firmemente que es posible a través del esfuerzo humano alcanzar un lugar definitivo e inmejorable²⁴. El lugar de la post-revolución exitosa arendtiana es ese “buen lugar”, con un orden de vida verdadero y justo, y el proceso que lleva a él, camino hacia la emancipación y liberación humanas: la apertura al *novum* que refiere Bloch, lo aún-no-llegado-a-ser pero posible en una realidad inconclusa que reafirma la voluntad

hechos de comunicación cargados de violencia, al respecto cf. Exposito, R., “Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 38, 2006, pp. 61-69.

- 22 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1998 (Introducción de Emilio Lledó, traducción y notas de Julio Pallí Bonet), Libro I, 1094a y b, y 1095a. A este género de vida le dedica los libros II al IX. También Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988 (Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés), libro I, 1252a, 1. Wellmer, A., “Hannah Arendt: sobre la revolución”, *Areté*, 1, 1998, p. 71.
- 23 Cf. Habermas, J., “Ética discursiva”, en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (Carlos Gómez editor), Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 174-183 (originalmente “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, cap. I, apdo. 9, pp. 70-78). No está de más recordar que si existen elementos en común entre ambos, también hay diferencias, algunas expresadas por el propio Jünger Habermas, cf. por ejemplo: “La historia de las dos revoluciones” y “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 200-204 y 205-222 respectivamente. En relación al tema es también de interés del mismo autor: *Historia y la crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, G. Gili, Barcelona, 1981. Para un comparación entre las aportaciones al respecto de ambos autores: Bolandera Cucurella, M., “La opinión pública en Habermas”, *Anàlisis*, 26, 2001, pp. 51-70.
- 24 Kolakowski, L., “La muerte de la utopía: reconsideración”, en *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta, México, 1990, p. 188.

de utopía²⁵. La utopía no entendida por lo tanto en su vertiente abstracta, negativa, de no-lugar estricto, sino como lugar deseable, todavía no alcanzado, pero factible, una posibilidad real y efectiva de cambio. En este sentido, la aportación de Arendt entronca de nuevo con algunos aspectos relevantes de ese heterogéneo *corpus* que es la Teoría Crítica frankfurtiana, en su vertiente de plan de cambio posible, proyectivo y emancipador²⁶.

LAS OTRAS REVOLUCIONES

Apartémonos momentáneamente de la perspectiva de Hannah Arendt y propongamos un análisis somero del concepto de revolución a partir de lo que parece que puede deducirse del análisis de las revoluciones históricas, en cierto modo, a partir de “las tradiciones” que nuestra autora quiere superar²⁷.

Podemos considerar un determinado tipo general de revolución (síntesis de diversos elementos) como intensificación o énfasis en un proceso de evolución de las sociedades que supone, no tanto simplemente acelerar el paso hacia algún nuevo lugar, cuanto sobresalto, cambio radical en un tiempo corto de las estructuras sociales, económicas y políticas a través de un movimiento social dirigido que implica a grandes masas de población y comporta cierto grado de violencia.

El cambio comporta una re-escritura del modelo, una deconstrucción de lo existente y la fundación de lo nuevo: el “nuevo origen” de Arendt, el sustituir una constitución por otra de Aristóteles²⁸. El lapso de tiempo que transcurre entre una cosa y otra será breve en relación al tradicional modo de movimiento de las estructuras; la revolución termina cuando se ha demolido lo viejo, el poder ha cambiado de manos y se ha puesto en marcha, siquiera parcialmente, lo nuevo. La transformación debe ser radical, profunda y, *aquello* que arranca, que se inaugura, nuevo en tanto que todavía no ensayado en la práctica y, a la vez, no del todo desconocido por circular previamente en la teoría, donde evidentemente no todo está previsto ni prefijado, e incluso –por eso– presentará aquello también los rasgos de lo azaroso e incierto. El inicio del movimiento de transformación no suele ser sin

25 Bloch, M., *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, I, pp. 188 ss.; Horkheimer, M., “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”, en *Historia, metafísica, escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 16 ss.; Gómez, C., “Ética y utopía”, en Gómez, C.–Muguerza, J., (editores), *La aventura del moralidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 480-509.

26 Cf. Horkheimer, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 23-79; Cortina, A., *La Escuela de Frankfurt: ética y utopía*, Síntesis, Madrid, 2014.

27 La tradición ha abordado el concepto de un modo muy diverso, todo lo cual cae fuera de nuestras posibilidades que no de nuestro interés. Para centrar algunas controversias cf. Galindo, C.–Gallegos, E. G. (coord.), *Revolución en tiempos de democracia (a propósito de On Revolution de Hannah Arendt)*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2015, en especial: Bolaños Guerra, B., “Crítica de las críticas de Hannah Arendt y François Furet a las revoluciones sociales”, pp. 127-146, y Pérez Pérez, G., “¿Coincidencias postmodernas? Hannah Arendt y su crítica a la teoría de la revolución en Marx”, pp. 147-163.

28 *Aristóteles, Política, op. cit.*, libro V, 1301 ss.

embargo casual sino consecuencia de una planificación previa, de un esbozo al menos, y del aprovechamiento de alguna circunstancia favorable, con expresión del punto de llegada y final precisamente porque no es un movimiento continuo e infinito. Existe pues un grupo que organiza y dirige el proceso, que ya ha ido legitimando sus aspiraciones con anterioridad y que se guía por unos intereses que no suelen ser generales sino particulares. Por lo tanto, tiene que haber necesariamente una construcción ideológica previa, motivadora, legitimadora al servicio de los revolucionarios en donde el pensamiento particular se vaya transformando en ideología común. Pero el éxito del proceso depende además de la participación de la *mayoría* como vehículo de presión y demolición del modelo que se pretende sustituir, que presentará cierto grado de resistencia ante tal pretensión. Al lado de los revolucionarios, dirigentes, se sitúa entonces una parte heterogénea y mayoritaria de la comunidad, los rebeldes, resuelta muchas veces más a contribuir a la destrucción de un sistema caduco, que ha ido aprendiendo a detestar, que a defender la implantación de lo nuevo, al que su violencia en todo caso hace sitio. Según Hannah Arendt, el énfasis en esto quiebra el proceso revolucionario en el caso francés, pero resulta innegable que la cuestión social es motor del cambio: la desigualdad es causa de las revoluciones²⁹ o, al menos, su combustible y, por lo tanto, el objetivo de la revolución, si se diera el caso de que fuese solo uno y claro, podría serlo la igualdad en la misma medida que la libertad, porque la ausencia de ambas estimula el sentimiento de injusticia.

Las revoluciones históricas, en una acepción preliminar y sinóptica del concepto, presentan rasgos como los citados y su éxito se cifra en que los grupos rectores y promotores de las mismas logren acceder al lugar central en la estructura de poder e inicien el proceso de implantación de un modelo inédito, que posteriormente habrán de consolidar y perpetuar para lo cual, en esa fase ya no de insurrección sino de construcción y consolidación, abandonarán su ser revolucionario y tomarán su ser conservador en sentido estricto.

Así como no todos sufren su perjuicio, no todos estarán en disposición de usufructuar los beneficios de la revolución: de tal modo, la “totalidad” que actúa en el proceso no obtiene, por lo general, más ventajas que las que el nuevo sistema pueda ofrecerle por casualidad o por la necesidad de consolidar apoyos. Al contrario de lo que sugiere Arendt, no es en la práctica objetivo de la revolución mejorar la situación de “todos”, ni de la mayoría, lo que no impide que pueda derivarse algún beneficio general de la apropiación privada del poder en términos de igualdad, libertad o satisfacción de injusticias, por más que éstos no fuesen objetivos primordiales del proceso³⁰.

Si considerásemos significativo que, en la práctica, los resortes de todo poder político, social y económico han estado siempre, en buena medida, en manos de grupos minoritarios y que, por lo tanto, todo sistema –también los que han nacido de los procesos

29 *Ibid.*, 1301b, 11: “en todas partes, pues, la sublevación tiene por causa la desigualdad”.

30 Es problemática la idea arendtiana de “totalidad” referida al cuerpo social; parece remitir limitativamente a un conjunto de individuos activos y responsables liberados de las necesidades de subsistencia y en condiciones, por ello, de actuar en el espacio público.

revolucionarios— pudiese por ello ser definido como oligárquico, caeríamos en una simplificación que por serlo no carecería de alguna capacidad clarificadora, suficiente para constatar que el camino de construcción de lo “nuevo” no va en el sentido de favorecer la emergencia de lo común (participación de todos, iguales y diversos) sino en el de mantener la parcelación jerárquica de las sociedades, lo que a la postre provocará la instauración débil e insuficiente de la política, entendida en sentido arendtiano, y un alto grado de desafección o desinterés hacia ella por parte de los miembros de la comunidad³¹.

Entre otras muchas posibilidades de descomposición del concepto, podríamos diferenciar aún, por ejemplo, entre “revolución deseada”, modelo de lo que una revolución debería ser, de lo que la construcción intelectual del concepto afirma que debe ser; y “la revolución real”, el hecho histórico verificable, mejor o peor reconstruido por la ciencia histórica pero “suficientemente” conocido como para poder sobre él ejercer alguna crítica esclarecedora. En este sentido, Arendt se preocupa sobre todo del primero, de esa revolución emancipadora que parece no haber tenido su momento todavía o, al menos, no ha logrado consolidar su cambio o este ha sido efímero y aplastado pronto y sin miramientos por la contrarrevolución. Porque, como adelantábamos, lo que las revoluciones históricas han demostrado perseguir no es otra cosa que la posibilidad de detentar el poder político, favoreciendo el acceso de sus promotores al lugar central de decisiones de la comunidad, único lugar desde donde es factible el cambio, su consolidación y el establecimiento de los contornos mínimos de legitimidad, convenciendo a cuantos más mejor que ya se ha llagado a donde se tenía que llegar y que ese es un destino “normal”, suficiente, o incluso una *non plus ultra*. El cambio no suele ser pues un comenzar de cero estricto sino una sustitución; no un renacer sino un paso adelante que se origina en el relevo de quienes detentaban el poder y que, conformada una nueva oligarquía, avanza con la incorporación de modificaciones, más o menos drásticas, en el sistema de un modo controlado, en función de las posibilidades y necesidades del proceso.

Entonces, en este sentido —al contrario de lo que sostiene Hannah Arendt—, las revoluciones del XVIII y del XIX, dirigidas por la burguesía, fueron exitosas puesto que produjeron un cambio suficiente para poder hablar desde entonces de un *novum*, una especie de *constitutio aequalitatis* al servicio de una nueva clase rectora que usó su poder para introducir modificaciones en el ámbito político (consolidación de sistemas representativos, con reconocimiento de la igualdad jurídica), económico (impulso al capitalismo), social (establecimiento de una sociedad de clases abierta) e ideológico (consolidación de Ilustración como ideario “normal”, común y ejemplo de civilización). No fracasaron pues en su intención de instaurar la libertad simplemente porque esa no era su intención sino la apertura (por no abandonar al lenguaje arendtiano) de un ámbito político de diálogo condicionado, mediado por organizaciones que monopolizaron la representatividad y fundamentado en la participación solo ocasional, y a veces muy restrictiva, del ciudadano

31 Cf. Arendt, H., *¿Qué es política?*, *op. cit.*, pp. 49 ss., frag. 2A; *Id.*, *Sobre la violencia*, *op. cit.*, pp. 104 ss.

en la toma de decisiones. A la burguesía (por el procedimiento de conferir rango de universal a lo particular) le bastó, todo lo más y no fue poco, con introducir en el lenguaje de todos la idea del *iusnaturalismo*, que cristalizó en un modelo limitado de emancipación jurídica del individuo-ciudadano muy adecuado a sus intereses y aspiraciones, confrontadas a la tiranía absolutista, y de trascendentales consecuencias en todos los ámbitos de la vida colectiva.

A MODO DE SÍNTESIS

Así pues, desde su experiencia, Hannah Arendt actúa, tal vez en satisfacción de su propia necesidad de comprensión –y casi de redención, que se manifiesta en la necesidad de “ofrecer algo al mundo”, de “reconocer el presente como propio”³²–, en favor de todos al reflexionar sobre los aspectos esenciales de la vida en común, sobre la fragilidad de los asuntos humanos, con un pensar profundo y novedoso (en tanto que superador de la tradición) del que emanan ideas sugerentes, posibilidades, que se expresan a través de textos que hemos convenido en considerar –sin su permiso– una “teoría política”³³. Y ésta toma el aspecto difuso de una construcción no sistemática, en continuo rehacerse y casi obsesiva, que se sustenta en la fuerte correlación acción-política-libertad, de intensa vocación emancipadora y reestructuradora del mundo como ámbito de hombres. Ahí se enmarca su concepción de la revolución, no tanto el suceso histórico cuando su imagen válida configurada en los márgenes de la correlación de ideas citadas. No se trata solo de que el concepto de revolución arendtiano esté inserto en su concepción de la política sino que está seriamente constreñido por este, de tal modo que aparece concebido como una idea *a posteriori* que no puede ser otra cosa que eso que es por más que resulte forzada y, en cierta medida, ahistórica.

Irrumpe entonces la revolución como lo todavía no hecho y que es necesario hacer: lo utópico, lo conveniente, lo absolutamente nuevo que, sin embargo, toma rasgos *cuasi* historicistas al sugerirse un retorno al mundo griego de donde cabe deducir que lo nuevo no es lo no realizado todavía sino un recuperar lo perdido, el *tesoro* pasado por alto en la aciaga modernidad. Arendt quiere pensar los conceptos centrales de esa modernidad desde fuera de la tradición pero lo hace tomando elementos de la propia tradición, de su vertiente olvidada en la práctica política, oculta tras la frondosa y estridente razón ilustrada.

Las revoluciones históricas –las del siglo XVIII, por movernos en el ámbito de la autora– no suceden para instaurar la libertad sino un determinado tipo de igualdad y, ante todo, para favorecer un cambio en la élite dirigente, por lo tanto, son exitosas. A pesar de las resistencias, la complejidad de los procesos y las enormes dificultades, alcanzaron

32 Birulés, F., “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, *op. cit.*, pp. 4 s.

33 Cf. Kohn, J., “Introducción”, en Arendt, H., *La promesa de la política*, *op. cit.*, pp. 23 ss. “Nada de teorías”, exclama la propia autora, sin embargo, tal negación es propiamente el inicio de una teoría.

su objetivo y lo consolidaron. Pero ya sabemos que el tema arendtiano no es la igualdad, ni tan siquiera la justicia, sino la libertad que toma un cariz absoluto y es fundamento de la posibilidad de que los hombres vivan como tales en comunidad, lo que se expresa en participación, diálogo entre iguales y acuerdos: “es el universalismo de una posibilidad, la posibilidad de construir, dentro de las condiciones históricas contingentes, un espacio de libertad pública”³⁴ que salve a los hombres de tiranías deshumanizadoras. Cabría preguntarse además si no son estos, los capacitados para construir, un grupo de hombres conformado a partir de sujetos trascendentales sin entidad histórica, de corte kantiano, protagonistas también en determinadas corrientes éticas contemporáneas de raíz dialógica, y de responder positivamente, si ello no ahonda en la consideración en exceso especulativa de la política por parte de nuestra autora y, por ende, de la acción que abre propiamente ese espacio idealizado de libertad: la revolución. Por lo tanto, en rigor, si persistimos en denominar *revolución* a la construcción arendtiana, habríamos de buscar un nombre alternativo para –por poner un ejemplo– los procesos que permiten el acceso de la burguesía al control de los estados occidentales europeos y americanos en la primera parte de la edad contemporánea, o viceversa.

Así pues, la aproximación conceptual de la autora alemana a la revolución no explica las revoluciones históricas; ninguna de ellas encaja en unos esquemas de análisis de las que sin embargo se nutren. Hannah Arendt toma del proceso y sus detalles, de las voces e ideas de sus protagonistas, lo que necesita, como si de una cantera se tratase, para fundamentar la *teoría* de su fracaso y sacar provecho interpretativo, construyendo sobre todo ello el modelo alternativo y difuso de la revolución “deseada”: aquella que, aun compartiendo tal vez en el inicio los elementos clásicos de las revoluciones modernas (violencia, movimiento de masas, improvisación...), no se quedará ahí, antes bien, sabrá mantenerse firme frente a la tentación de abandonar la recta senda política hacia la instauración universal de la libertad; aquella que está todavía pendiente, que asume los rasgos utópicos comunes de lo por hacer y un acentuado sentido moral y, en cierto modo, finalista, como posibilidad de apertura hacia lo totalmente “bueno” para los hombres.

34 Wellmer, A., “Hannah Arendt: sobre la revolución”, *op. cit.*, p. 82.