

La tradición revolucionaria y su tesoro perdido

FINA BIRULÉS*

Resumen: Este artículo parte de la complejidad de la concepción arendtiana de la acción y trata de mostrarla como punto en el que convergen líneas y preocupaciones de orden muy diverso. En *Sobre la revolución* emerge el dilema al que Arendt se enfrentó: por una parte, el carácter contingente, imprevisible y espontáneo de la acción la inhabilita para fundar instituciones durables y, por otra, las instituciones durables parecen imponer límites a cualquier acción futura, entendida como acto de interrupción o como nuevo inicio. Y, al hilo del tratamiento de este dilema, este artículo pretende mostrar que en esta obra Arendt entiende también la acción revolucionaria como interrupción de los modernos procesos modernos derivados de la propia acción humana pero que adquieren un carácter quasi-natural.

Palabras clave: Revolución, libertad, política, acción, performatividad, autoridad.

Abstract: This paper starts from the complexity of the arendtian conception of the action and tries to show it as a point in which different and heterogeneous lines and concerns converge. In *On revolution* Arendt faces up to the following dilemma: in on the one hand, the contingent, unpredictable and spontaneous character of action disables it for creating lasting institutions and on the other lasting institutions seem to set limits to any future action if we understand it as an act of interruption or as a new beginning. And in the course of the analysis of this dilemma, the article tries to show that in this work Arendt also thinks on revolution as an interruption of the modern processes and the automatism started by human action but running out of control.

Key words: Revolution, Freedom, Politics, Action, Performativity, Authority.

1. Sobre la revolución

En 1961, en el prólogo a su libro *Entre el pasado y futuro*, Hannah Arendt escribió:

La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el de 1789 en París al otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica con detalle la historia secreta de la Edad Moderna, podría ser contada, en forma de parábola, como la leyenda de un viejo tesoro que, en las más diversas circunstancias, aparece súbita e inesperadamente y desaparece de nuevo, en condiciones misteriosas diversas, como si se tratara de una fatamorgana¹.

Fecha de recepción: 2 julio 2002. Fecha de aceptación: 5 septiembre 2002.

* Universitat de Barcelona, birules@trivium.gh.ub.es

1 Arendt, Hannah, «La brecha entre el pasado y el futuro», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996. Cito este texto según la traducción que figura en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 77.

Dos años después, publicaba una obra acerca de ese tesoro perdido: la libertad o felicidad pública. *Sobre la revolución*² es uno de los libros que ha generado y genera mayor incomodidad entre los intérpretes de Arendt. Una incomodidad que deriva de motivos de muy diverso orden, entre los que cabe mencionar, en primer lugar, el hecho de que —tal como ella misma reconocía en una carta a Jaspers³— sus muy poco ortodoxas interpretaciones habían llevado a historiadores y a científicos sociales como E. J. Hobsbawm o R. Nisbet⁴ a criticar duramente las carencias de la reconstrucción histórica de las revoluciones modernas. Además, a poco que atendamos al texto, descubrimos que en él afloran buena parte de las aporías de la concepción arendtiana de la acción, de modo que el libro de 1963 se convierte en observatorio privilegiado para ver hasta dónde es iluminadora o productiva la pretensión medular de Arendt de distinguir la acción del trabajo y de la labor para situarla en el centro de su pensamiento político. De modo que no resulta extraño que, por ejemplo, J. Habermas⁵ en 1966 enfatizara, quizás exageradamente, que en la estructura de la obra actuaba una distinción, totalmente ideológica, entre una revolución «buena», la americana de 1776, y una «mala», la francesa de 1789, lo cual convertiría el pensamiento arendtiano en poco apto para dar cuenta de o para orientar las transformaciones políticas y sociales necesarias. Pero, paradójicamente y a pesar de la reseña de Habermas, *Sobre la revolución* fue muy leído por los estudiantes interesados en teoría política a mediados y fines de la década de 1960. Como recuerda la biógrafa de Arendt,⁶ en Berkeley esta obra, junto con *El hombre rebelde* de Albert Camus, eran de lectura obligada en un momento en que «la revolución se había convertido en uno de los fenómenos más corrientes de la vida política de casi todos los países y continentes»⁷.

Más allá de las lagunas de su reconstrucción histórica⁸, la provocadora tesis que vertebraba todo el escrito —a saber: las revoluciones nada tienen que ver con la cuestión social ni con su solución— inaugura un territorio nuevo, como parecieron entender los estudiantes de la década de los sesenta, para repensar la especificidad de la política y la acción tras las duras experiencias de los hechos del totalitarismo⁹ del siglo XX. Un territorio que tiene que ver con «la historia secreta de la modernidad», a la que se alude en el fragmento citado al principio de estas páginas, y que Arendt va desbrozando a través de una reconsideración del entramado conceptual en el que se inscriben términos como «revolución», «libertad» o «poder».

2 Arendt, Hannah, *On Revolution*, Nueva York, The Viking Press, 1963. Cito por la edición castellana de Alianza, Madrid, 1988.

3 Carta del 14 de abril de Arendt a Karl Jaspers en *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969* (Kohler, L. & Saner, H. eds.), Munich, Piper GMBH & Co., KG, 1985, carta n° 324.

4 Hobsbawm, E. J., Reseña de Hannah Arendt, *On Revolution*, en *History and Theory*, IV, n° 2, 1965, pp. 252-258; Nisbet, R., «Hannah Arendt and the American Revolution», en *Social Research*, XLIV, n° 1, 1977, pp. 63-79.

5 Habermas, Jürgen, «La historia de las dos revoluciones» (1966), en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 200 y ss.

6 Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt*, València, Alfons el Magnànim, 1993, p. 513.

7 Arendt, Hannah, o.c., p. 223.

8 Anne Amiel (*Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 124.) considera que, en la medida en que Arendt, pese a la erudición de su libro, no pretende hacer una obra de historia y toma alguna distancia de los hechos, se puede cuestionar si el estatus de *On revolution* es el de la *story-telling*, el del relato.

9 Margaret Canovan, en su *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought* (Glasgow, Cambridge University Press, 1992), considera que Arendt dirige su mirada a la revolución americana en busca de una tradición política que no ha triunfado y que podría haber sido una posible fuente de resistencia al totalitarismo del siglo XX, que, en cambio, no pudo ser combatido con las herramientas de la revolución que se ha convertido en modelo de cualquier cambio en la segunda modernidad, la francesa.

En esta obra, Arendt, fiel a la idea según la cual pensar tiene que ver con distinguir, trabaja aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos; así que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado. En este contexto, el pensar es casi un acto de memoria o de recuerdo. Esto es, Arendt trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos, hasta llegar a las experiencias concretas y, en general, también políticas que les dieron vida. Este tipo de pensamiento, que se traduce en continuas distinciones conceptuales, no sólo intenta remediar el hecho obvio de que, en palabras de Mary McCarthy, «en el mundo moderno la mayoría de discursos están rodeados de una suerte de contorno verbal borroso»¹⁰, sino que sugiere que el empleo correcto de las palabras no es una mera cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, ya que, en términos de Arendt, una «cierta sordera a los significados lingüísticos... ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden»¹¹.

Arendt nos recuerda que la palabra «revolución», en su sentido literal, significa un movimiento recurrente, cíclico, un retorno¹²; en sus orígenes, como término astronómico, alcanzó una importancia creciente en el ámbito de las ciencias naturales, gracias a la obra de Copérnico, *Sobre las revoluciones de los orbés celestes*. En este contexto, designaba el movimiento rotatorio de los cuerpos celestes, regido por leyes ajenas a cualquier influencia del poder humano, algo que concedía a las revoluciones un carácter de irresistibilidad. Por decirlo con palabras de Octavio Paz:

Revolución es una palabra que contiene la idea de tiempo cíclico y, en consecuencia, la de regularidad y repetición de los cambios. Pero la acepción moderna no designa la vuelta eterna, el movimiento circular de los mundos y de los astros, sino el cambio brusco y definitivo, el tiempo cíclico se rompe y un nuevo tiempo comienza, rectilíneo... un haz de significaciones nuevas: preeminencia del futuro, creencia en el progreso continuo y en la perfectibilidad de la especie, racionalismo, descrédito de la tradición y la autoridad, humanismo¹³.

Así, pues, inicialmente en la primera modernidad a la palabra revolución le eran extrañas dos características que, en el vocabulario heredado del siglo XIX, aparecen asociadas a ella: la novedad y la violencia.

2. La libertad entra en escena

Así, Arendt subraya que si bien los revolucionarios europeos y americanos del XVIII fueron quienes aplicaron metáforicamente la palabra revolución al ámbito político, entendían todavía sus acciones en términos de restauración de un orden de cosas pasado, de un retorno. Y escribe que únicamente «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 iné-

10 Palabras de Mary McCarthy en «On Hannah Arendt» (Hill, M. A., comp., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press. Existe trad. cast. en *De la historia a la acción*, pp. 139 y ss.).

11 Véase *On Violence*, Nueva York, Harcourt Brace and World 1969; actualmente en Arendt, Hannah, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 145-6.

12 Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 70 y ss.

13 Paz, Octavio, *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1981, p. 151.

dita», y añade que fue en aquel momento que «la propia palabra «revolución» había adquirido ya su nuevo significado»¹⁴. Esto es, al tomar conciencia de la imposibilidad de reanudar el hilo de la tradición, los revolucionarios se apercibieron de la novedad absoluta, de la posibilidad de instituir un nuevo orden político. De este modo, ya desde el siglo XVIII, la idea central de revolución apuntaba a la instauración de la libertad, o lo que es lo mismo, la fundación de un cuerpo político que garantizase el espacio en el que la libertad pudiera manifestarse, aparecer. Oigamos de nuevo a Arendt:

Desde el momento en que las revoluciones habían iniciado su marcha y mucho antes que aquellos que estaban comprometidos en ellas pudiesen saber si su empresa terminaría en victoria o en desastre, la novedad de la empresa y el sentido íntimo de su trama se pusieron de manifiesto tanto a sus actores como a sus espectadores. Por lo que se refiere a su trama, se trata incuestionablemente de la entrada en escena de la libertad¹⁵.

A partir de estas palabras resulta claro que el fenómeno de la revolución moderna no es asimilable a un mero cambio de gobierno, a una insurrección o a la guerra civil, a pesar de la incapacidad de los revolucionarios para teorizar sus propias acciones. En su libro, Arendt parece celebrar la revolución como una manifestación de la capacidad casi milagrosa de los seres humanos de iniciar, de hacer aparecer lo inédito, de hacer saltar por los aires el *continuum* histórico. El acento está, pues, en el establecimiento de un nuevo origen, en el inicio, en la fundación, en la introducción de algo nuevo en el mundo, pero al mismo tiempo la revolución es entendida también como el gesto de interrupción de procesos desencadenados por la propia acción humana¹⁶.

Como decía antes, con la revolución entra en escena la libertad. Pero aclaremos que, en el contexto de las reflexiones arendtianas, no se trata de la libertad como un atributo del pensamiento o de la voluntad; cuando Arendt habla de libertad, en tanto que realidad política, no está indicando unas condiciones o atributos relativos a un individuo para ser considerado libre, sino unos prerrequisitos del ámbito público. La libertad política se da como realidad cuando los individuos tienen la posibilidad de aparecer y de distinguirse en un espacio de pares por medio de la palabra (*lexis*) y de la acción (*praxis*). Ser libre y actuar son una y la misma cosa, de modo que la libertad se convierte en un atributo de la acción y por extensión del espacio donde es posible la acción. La esfera público-política, recordémoslo, es la esfera del estar en común, y no porque quienes en ella habitan tengan un único y común objetivo, sino fundamentalmente porque todos los que en ella participan tienen algo en común: comparten el mundo. En la esfera pública secularizada el mundo es el espacio que hay entre los hombres, y no hay que olvidar que el mundo, a diferencia de los espacios que son resultado del trabajo de nuestras manos, no sobrevive a la realidad del movimiento que lo genera: no sólo se desvanece cuando los humanos desaparecen, sino también con la desaparición de sus acciones. De

14 Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, p. 46.

15 *Sobre la revolución*, p. 29.

16 No hay que olvidar que Arendt se toma realmente en serio el carácter contingente de la acción y su fragilidad. Basta recordar cómo en *La condición humana* (Paidós, Barcelona 1993, § 25 y § 32) subraya las frustraciones de la acción —su carácter ilimitado, imprevisible e irreversible— y escribe que por medio de la acción «se inician procesos cuyo resultado no se puede vaticinar, de manera que la inseguridad más que la fragilidad pasa a ser el carácter decisivo de los asuntos humanos». En este sentido puede entenderse (y así lo hace Margaret Canovan, «Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption» en Tassin, Etienne, ed., *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, París, l'Harmattan 2001, pp. 109 y ss.) la acción revolucionaria como interrupción de los modernos procesos que amenazan el mundo humano.

modo que el espacio de la política se da potencialmente allí donde las personas se reúnen, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre. Se trata pues de una posibilidad, no limitada a un tiempo o a un espacio preciso, y Arendt lo sitúa en los momentos de interrupción de la historia: los consejos húngaros, la revolución de los estudiantes, los episodios de desobediencia civil, etc.

En *Sobre la revolución* Arendt hace coincidir este concepto de acción libre con la acción revolucionaria, y distingue entre «liberación» —cuyos frutos serían la ausencia de coerción y la posesión del «poder de locomoción»— y «libertad». Así, podemos leer:

La liberación de la necesidad puede ser condición de la libertad, pero en modo alguno conduce directamente a ella. Si hay una idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por ello, la intención de liberar no se identifica inmediatamente con el deseo de libertad¹⁷.

Ni la libertad es, pues, resultado automático de la liberación, ni el nuevo orden es consecuencia automática del fin del antiguo. Sólo se puede hablar de revolución cuando la libertad está instituida, esto es, el concepto de libertad positiva remite a la capacidad coral de dar vida y de participar en un nuevo orden político. De este modo, Arendt parece decidida a afrontar la idea de un poder frágil, siempre potencialmente presente e identificado con la libertad. De manera que el carácter potencial del espacio político queda reforzado por la noción arendtiana de poder. En tanto que *dynamis*, el poder no es poseído por los individuos individualmente considerados, sino que, como hemos visto, consiste en relaciones y vive de ellas. Y, precisamente por este motivo, no puede ser cedido o delegado en otros. A partir de ahí se entiende la crítica o el alejamiento de Arendt de ideas tales como las de soberanía y representación, o de la tradición contractualista. El único modo de pavimentar un espacio nuevo, de generar islas de seguridad en un océano de inseguridades o de interrumpir los procesos que amenazan el mundo humano es mediante el poder de hacer promesas mutuas, alianzas. Así, Arendt distingue nítidamente entre el *contrato social* y el *contrato mutuo*: el llamado contrato social es suscrito entre una sociedad y su gobernante y consiste en un acto ficticio e imaginario en el que cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su consentimiento a ser gobernado. En cambio el contrato mutuo, mediante el cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad y «su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una *societas*, en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de *promesas libres y sinceras*»¹⁸. Hay, pues, que entender la libertad como liberación del dominio y no como la mera liberación de la necesidad.

En opinión de Arendt, en el mundo moderno la auténtica política se manifiesta sólo en aquellas grietas de la historia en las que parece suspenderse, interrumpirse, la progresión temporal¹⁹; la libertad política tiene que ver, pues, con los momentos que se sustraen al orden de la dominación más que con algún tipo de utopía política. Así, podríamos explicar su lectura de la revolución «buena», la

17 *Sobre la revolución*, p. 30.

18 *Sobre la revolución*, pp. 174-175.

19 De modo que la política tendría algo que ver con el establecer límites o diques con capacidad para interrumpir procesos derivados de la propia acción y que en la Modernidad amenazan «con subyugar y destruir no al propio hombre, sino a las condiciones bajo las que se le dio la vida» (*La condición humana*, § 33).

americana, como uno de estos frágiles períodos de libertad política. Por decirlo con sus propias palabras: lo que el siglo XVIII denominó felicidad pública significa que cuando el individuo toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de la experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la «felicidad» completa²⁰.

3. La modernidad o la pérdida de la autonomía de la política

A la luz de estas consideraciones veamos, aunque sea someramente, el tratamiento concedido a las dos revoluciones. La diferencia fundamental entre 1776 y 1789 radica en el hecho de que, en Estados Unidos, la fundación permanece centrada sobre la felicidad pública y la libertad política, mientras que en Francia, después de un periodo inicial, la revolución cambia de dirección: ya no mira a la libertad, sino al bienestar del pueblo. La miseria de las masas supuso, en la interpretación de Arendt, una desviación de la revolución política hacia la cuestión social. En Francia el sufrimiento del pueblo irrumpió en la escena revolucionaria, con lo que el despotismo de la naturaleza, de la necesidad, apareció en escena con su fuerza para destruir y con su incapacidad para generar poder, para dar lugar a un espacio plural. Así, la violencia nació en el momento en que los «necesitados» fueron confundidos con una necesidad histórica ineluctable, a la que la virtud revolucionaria debía sacrificarlo todo. De modo que los revolucionarios franceses, por espíritu de compasión²¹, permitieron que el espacio público fuera invadido por preocupaciones privadas, domésticas y administrativas, por asuntos de administración y no de persuasión. El objetivo de la revolución dejó de ser la libertad para convertirse en la abundancia. La necesidad invadió el campo político, el ámbito en que los seres humanos pueden ser libres. Bajo la presión de la violencia despótica de la necesidad se habría dado en el curso de los actos revolucionarios la sustitución del *zoon politikon* por el *animal laborans*.

A diferencia de Francia, donde la indigencia absoluta era moneda corriente, en las trece colonias británicas reinaba una prosperidad relativa (a excepción de los esclavos negros) que permitió la generación de instituciones políticas duraderas. Oigamos de nuevo a Arendt:

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas... La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria²².

Arendt centra su atención en la búsqueda de la felicidad, que Jefferson incluyó entre los derechos enunciados en la Declaración de Independencia, y la identifica con la felicidad pública de la que la América prerrevolucionaria tenía experiencia a través de la participación espontánea de los colonos

20 Arendt, Hannah, «Pensamientos sobre política y revolución», en *Crisis de la república*, p. 205.

21 De gran interés son los comentarios de Hannah Arendt acerca del carácter apolítico y destructor del espacio mundano de la compasión y el análisis que lleva a cabo de la figura de Billy Budd, de Melville, y de la parábola del Gran Inquisidor, de Dostoievski (*Sobre la revolución*, p. 82 y ss.). Para el tratamiento de esta cuestión, véase Illuminati, A., *Esercizi politici*, Roma, Manifestolibri, 1994, y Amiel, Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, París, PUF, 2001.

22 *Sobre la revolución*, p. 93.

en los asuntos públicos. Según los historiadores, una intensa actividad contractual reinaba en las colonias; las decisiones eran tomadas por los colonos reunidos en asambleas locales o provinciales, que representaban amplios estratos de la opinión pública. Esta práctica contractual tenía para Arendt su punto de inicio en el Mayflower Compact y, sin interrupciones, su espíritu fue recogido por los fundadores. De modo que la fundación no fue el resultado de una teoría elaborada con anterioridad, sino fruto de la experiencia.

Se diría, pues, que la valoración de las dos revoluciones tiene que ver con la tesis de la incompatibilidad entre lo político y lo económico, entre lo político y lo social, entre la política y la naturaleza. O, por decirlo de nuevo con palabras de Arendt: «Lo que protege la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico, o, por decirlo en lenguaje de Marx, el hecho de que el Estado y su constitución no sean superestructuras»²³.

Es así como Arendt lee en la degeneración de la revolución francesa la contradicción que, desde su inicio, marca la política moderna. Si, por una parte, la modernidad ha reafirmado la importancia de la *praxis* —y las revoluciones han sido, al menos en su fase inicial, el espacio-tiempo en que la acción, con todas sus implicaciones, llegó a ser redescubierta en la edad moderna—, por otra, la modernidad conduce a la pérdida completa de autonomía de la política²⁴.

Ahora bien, la degeneración del espíritu revolucionario se manifiesta también en el hecho de que la revolución americana no tuvo herederos, cayó en el olvido; América dejó de simbolizar el país de la libertad para convertirse casi exclusivamente en la tierra prometida de los pobres. En la década de 1960, Arendt afirmó que la felicidad pública había sido sustituida por la felicidad privada, es decir, que la prosperidad y la sociedad de masas amenazaban en Estados Unidos todo el ámbito político; y escribió con dureza acerca de la vida política norteamericana, donde la preocupación por el bienestar, habiéndose situado en el centro, habría eliminado el elemento de participación directa. En su opinión, el olvido del espíritu revolucionario de los Padres Fundadores ha posibilitado el apoyo norteamericano a los regímenes más reaccionarios y la apología de la libre empresa en lugar de la de la libertad. De ahí la virulencia de los escritos arendtianos sobre los Papeles del Pentágono o su discurso del bicentenario. En cambio, la revolución francesa sí tuvo herederos: se convirtió en modelo para todas las revoluciones posteriores²⁵.

Desde esta perspectiva podemos entender que Arendt hable del «tesoro perdido de la tradición revolucionaria», o que no cese de citar el verso de René Char: «Nuestra herencia nos fue legada sin testamento alguno». La experiencia de la revolución americana, del mismo modo que el movimiento de los Consejos Húngaros, no constituyen los elementos de una utopía política, sino que son leídos como testimonios que nos ayudan a recordar que en los márgenes de la tradición hegemónica, han existido y todavía existen potencialidades políticas que se sustraen al orden del dominio²⁷.

4. Un legado sin testamento

Por último, desearía acabar mostrando algo más del legado de la revolución americana que Arendt quiere recuperar. Para introducirlo, empleo unas palabras de Paul Ricoeur escritas en relación

23 *Crisis de la república*, p. 214.

24 Véanse las pp. 287 y ss. de la excelente monografía de Simona Forti, *Vida de la mente, tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001.

25 Para Arendt, la revolución rusa aprendió de la revolución francesa la *necesidad* de la historia y no la *libertad* de la acción.

26 «Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus», Munich, Piper, 1958 (trad. cast., *Debats*, nº 60, 1997).

27 Véase Forti, Simona, o.c., p. 317.

el concepto de lo político como el lugar donde se vinculan lo duradero y lo frágil. Según Ricoeur, Arendt nos muestra «unos seres perecederos capaces de pensar la eternidad, pero que no gozan de inmortalidad alguna, son seres que pueden procurarse en un proyecto político la única cuota de inmortalidad a su alcance»²⁸.

Esta cuota de inmortalidad tiene que ver, sí, con el papel de la memoria²⁹ tantas veces señalado por la propia Arendt, pero también y fundamentalmente con la posibilidad de dar vida a instituciones estables. Pero, ¿cómo es posible concebir, en un ámbito público secularizado, instituciones dotadas de autoridad sin derivar esta autoridad de alguna ley de leyes, esto es, de una fuente extrapolítica, tal como, por ejemplo, la divinidad o algún absoluto? Volvamos a la especificidad del concepto de acción:

La gramática de la acción —la acción es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres— y 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, quizás constituyen la facultad humana superior³⁰.

Recordemos que el acto de prometer era para Austin un ejemplo de acto performativo, esto es, de acto de habla que, en el momento de ser pronunciado, da lugar a algo que no existía con anterioridad. Arendt no sigue a Austin, si bien para ella la promesa es ejemplo de su concepto de acción política, dada su capacidad de añadir algo nuevo al mundo, así como una de las vías para darle estabilidad. En *La condición humana*, como hemos visto, se refiere a las promesas, a los pactos y a los contratos mutuos en términos de islas de seguridad en un océano de inseguridad.

En una época que ha rechazado las legitimaciones externas y los fundamentos trascendentes, las ambiguas palabras del Preámbulo a la Declaración de Independencia («Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas»), debidamente interpretadas por Arendt, nos ofrecen la posibilidad de pensar la fundación sin anclarla en una instancia absoluta que la justifique o de pensar una autoridad no violenta de gobierno. La grandeza de la Declaración de Independencia no consistiría tanto en su filosofía, ni tampoco en el hecho de ser un argumento en favor de una acción, cuanto en el hecho de constituir el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras. Arendt afirma: «Puesto que tratamos aquí de la palabra escrita y no de la hablada, es el momento de decir que nos enfrentamos a uno de esos momentos raros en la historia en que el poder se basta para levantar su propio monumento»³¹.

La revolución americana dio con una solución al problema, a pesar de que sus protagonistas no eran conscientes de la novedad de su gesto; la revolución les habría cogido por sorpresa y trataron de

28 Ricoeur, Paul, «De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt», *Debats*, Septiembre 1991.

29 «Si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y se destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización», afirma Arendt en *Sobre la revolución*, pp. 227-228.

30 *Ibid.*, p. 180.

31 *Ibid.*, p. 131. Sobre el papel de los performativos en el pensamiento de Arendt, véase Honig, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993; Vatter, Miguel E., «La fondazione della libertà», en Forti, Simona (comp.), *Hannah Arendt*, Milán, Bruno Mondadori, 1999. Desde perspectivas distintas, véanse también Esposito, Roberto, *El origen de la política*, Barcelona, Paidós, 1999, y Negri, Antonio, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/prodhufi, SA.

mitigar su radical contingencia hablando de restauración, de verdades autoevidentes o de Dios. Arendt toma la parte performativa «Afirmamos» de la incongruente frase de Jefferson —«Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas»— y no concede mayor importancia a la parte constativa, la relativa a las verdades autoevidentes, de modo que puede considerar que el Preámbulo es la única fuente de autoridad de la que deriva la legitimidad de la Constitución. Y ello porque el «Afirmamos» constituye, como hemos visto a lo largo de estas páginas, el único tipo de poder que descansa en la reciprocidad y que surge sólo cuando los hombres se unen entre sí mediante promesas y convenios mutuos con el propósito de actuar.

Para tener éxito, los performativos requieren espectadores —es decir, deben ser presenciados, juzgados y recordados— si deben dar lugar a algo que no existiera con anterioridad. Así, y en la medida en que ciertos actos de habla y de escritura constituyen una suerte de acción, cabe la posibilidad de considerarlos como fuente de autoridad o como origen de un nuevo orden político.

A lo largo de este recorrido, hemos visto la enorme importancia que Arendt concede al lenguaje. En primer lugar, a través de su concepción según la cual el pensar tiene que ver con el distinguir, ya que, como hemos dicho, cierta sordera a determinados significados lingüísticos indica alguna ceguera ante las realidades o experiencias a las que corresponden. Y, en segundo lugar y como acabamos de ver, porque hay acciones que sólo se pueden realizar a través del lenguaje, en un espacio de aparición, en un espacio público.

Cabría la posibilidad de argüir que existen algunos actos que el lenguaje solo no puede realizar. Arendt lo sabe y lo expresa con su provocadora tesis, enunciada al principio: las revoluciones nada tienen que ver con la cuestión social ni con su solución. Sabe que no se puede mejorar la vida de los pobres declarándolos ricos³², pero también advierte, y es en este punto donde coloca el acento, que *para la política son más importantes las palabras y su uso que todas las demás armas*³³.

32 Gates, Henry L. Jr., citado por Judith Butler en *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, Nueva York, 1997, p. 126.

33 Koselleck, R., o.c., p. 85.