

## ¿Cómo prolongar el acontecimiento? acción e institución en Hannah Arendt

*Sólo lo que es susceptible de ser continuado  
puede llamarse comenzar*

### RESUMEN

Este artículo propone que en el pensamiento político de Hannah Arendt se encuentran tres maneras de comprender la relación entre institución y acontecimiento y, de la mano con esto, tres formas de pensar la acción misma y la temporalidad de lo político: una lectura dicotómica, una cierta interpretación mítica y una concepción crítico-relacional. El artículo defiende también que esta tercera opción es más adecuada para pensar el carácter paradójico de la acción y a la vez la manera en que ella, como brecha, puede prolongarse y tener efectos sobre el mundo común.

**Palabras-clave:** Arendt; Acción; Acontecimiento; Institución.

### ABSTRACT

The purpose of this article is to argue that in Hannah Arendt's political thought one could find three different ways to understand the relationship between institution and event and, in connection to this, three ways to think political action and the temporality of the political: a dichotomous reading, a kind of mythical interpretation and a critical-relational understanding. The article argues that this third alternative is more adequate to think the paradoxical character of action and the way that it, being a gap, could prolong itself and have effects on the common world.

**Keywords:** Arendt; Action; Event; Institution.

---

\* Profesora Asociada, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Email: lquintan@uniandes.edu.co

Quisiera proponer en este texto que la relación entre acción e institución puede recibir, en el pensamiento político arendtiano, una triple lectura: o bien, una interpretación dicotómica de acuerdo con la cual lo que se da entre ambos términos es precisamente una no-relación, pues la acción como acontecimiento excedería por completo todo trazado institucional, y éste no haría sino “ordenar”, “fijar”, “normalizar” la emergencia de la libertad política que se pone en juego en la acción en plural (lectura 1); o bien, una cierta perspectiva mítica<sup>1</sup>, según la cual ciertos órdenes institucionales, particularmente el sistema de consejos revolucionarios, pueden entenderse como espacios en los que la libertad política encontró por fin su morada en el mundo y pudo entonces realizarse (lectura 2); o finalmente, una lectura “crítica-relacional” que parte por asumir la no síntesis entre acción y orden constituido<sup>2</sup>, insistiendo en pensar que entre ambos se da una conexión interna, tensa pero productiva, e intentando reconsiderar el poder instituyente de la acción, en el sentido en que lo que ésta instituye puede verse también como un trazado, como una matriz de relaciones que, sin poder encarnar o condicionar por completo la libertad política en formas legales, abre espacios para intervenciones que tienden a confrontar o re-modular esas formas, y a dejar inscritas en éstas nuevas relaciones que abren también nuevas posibilidades de acción (lectura 3).

A mi modo de ver, estas tres lecturas sobre la relación o no-relación entre acción e institución responden a diferentes formas de comprender la acción política, o si se quiere, para decirlo más matizadamente, a acentos y problemáticas diferentes a las que se enfrenta Arendt al describir los rasgos de aquella: (i) ya sea como un acontecimiento radical que irrumpe en un orden dado de sentido, como lo no ordenable o fijable que excede toda condición de posibilidad previsible y asignable; (ii) ya sea, como una forma de relación en la que una pluralidad de actores puede vincularse horizontalmente para discutir con otros sobre los asuntos que se encuentran entre ellos; (iii) ya sea en términos de intervenciones plurales, colectivas, con el carácter de interrupción de lo acontecimental, que más que exceder por completo los órdenes de sentido dados, reconfiguran el tejido de lo común. Sin negar que una elaboración cuidadosa de estos tres registros

---

<sup>1</sup> Entiendo por ‘mítica’ una narración sobre el origen, o sobre una fundación que se pretende originaria y fundante, dada su vinculación con tal origen (Nancy, 2001, p. 86). En el apartado 2 podrá entenderse mejor por qué Arendt, tan insistente en muchos aspectos en la importancia de interrumpir el mito, puede hasta cierto punto caer en él.

<sup>2</sup> En este punto encuentro grandes coincidencias con la perspectiva de Vatter (2012).

de la acción permita mostrar que no son necesariamente excluyentes, tengo la impresión de que un énfasis radical en el primero puede sugerir una contraposición dicotómica y con ello una no-relación entre acción e institución; que un acento en el segundo puede implicar que la acción puede ser posibilitada y organizada por ciertos espacios institucionales; y que una comprensión de la acción desde el tercer registro permite establecer una relación interna – a la vez de exceso y de condicionamiento – entre acción e institución.

A la vez considero que esta madeja de cuestiones se anuda con otra que atraviesa las reflexiones de Arendt: el problema de la temporalidad de lo político, teniendo en cuenta tanto el asunto de las “condiciones” de la acción como de sus efectos sobre el mundo. Sin embargo, aquí se abre una triple dificultad que no se traslapa ni corresponde con los tres puntos de vista antes sugeridos, aunque se encuentra vinculada con ellos. En primer lugar y, como ha sido muchas veces sugerido<sup>3</sup>, hay que tener en cuenta que las reflexiones de Arendt apuntan a desarticular una historia cíclica, procesal-teleológica, o causal, que al inscribir todo evento en un orden de sentido previsible o calculable hace impensable el acontecimiento. Y por esto mismo, Arendt intenta desarticular una manera proyectista de pensar el tiempo – fácilmente transformable en ideológica<sup>4</sup> –, de acuerdo con la cual aquello por mor de lo cual se actúa es un proyecto a ser realizado poco a poco, como parte de una estrategia revolucionaria.

Ahora bien, como puede entreverse, al enfatizar el carácter acontecimental de la acción, pueden abrirse tres formas de pensar su temporalidad: o se asume, desde la lectura de la no-relación entre acción e institución, que el acontecimiento es un inicio absoluto y una irrupción radical que no deja ningún efecto institucional por su radical excedencia o porque es fácilmente apropiable y absorbible por el tiempo homogéneo de la dominación; o se asume, desde la lectura mítica, que la acción puede ser un momento fundador, constituyente, que ha de ser repetido e incrementado en las reformas venideras, de modo que el tiempo de lo político sería el tiempo del religar, de la repetición de ese mismo y único evento fundacional; o se asume, finalmente, desde la lectura crítica-relacional que el tiempo del acontecimiento es el de la interrupción, el

---

<sup>3</sup> Ver por ejemplo: (ESPOSITO, 1988; 1999), (BEINER, 1993), (BAZZICALUPO, 1996), (BOELLA, 2000), (LEIBOVICI, 2007).

<sup>4</sup> Como es sabido, para Arendt, la ideología es una visión comprensiva del mundo (la lógica de una idea), que no tiene en cuenta de ninguna manera la contingencia y la complejidad de la realidad, al pretender explicarla desde la lógica de un proceso único y coherente. Al respecto véase: “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” (En: *Los orígenes del Totalitarismo*) o “Comprensión y política”.

de la apertura de brechas, y que esas brechas pueden ser prolongadas y potenciadas por las inscripciones que ellas mismas trazan en las instituciones que confrontan, y en la historia fragmentaria y discontinua que ellas también pueden instituir.

A continuación presentaré de manera más precisa estas tres lecturas y cómo se anudan con la cuestión de la temporalidad de lo político, para argumentar que la tercera lectura arriba esbozada no sólo es más consecuente con ideas fundamentales del pensamiento arendtiano sino que abre, a mi juicio, posibilidades más interesantes para repensar lo político hoy.

## 1 El acontecimiento de la acción

Podríamos decir que la comprensión arendtiana de la acción como acontecimiento está muy vinculada con la manera en que la autora se confronta con la tradición de pensamiento político y con la manera en que, desde esa tradición, diagnóstica críticamente su presente. En relación con esto último, el problema más apremiante para la autora es que en la modernidad la política se conciba como un medio para la gestión de la vida (ARENDR, 1958, p. 45) y que con ello, para decirlo en términos muy generales, los criterios puramente técnicos-económicos se tiendan a imponer a otros modos de relación interhumanos: aquellos que precisamente hacen emerger un mundo común y permiten reconfigurarlo, y aquellos que posibilitan la irrupción de lo que no estaba y tampoco podía calcularse. Pues con la administración de la vida un único interés se impone sobre todas las esferas de existencia, y un interés - la productividad y el consumo - que no puede unir y distanciar a los seres humanos, y que no hace emerger, por consiguiente, la pluralidad de puntos de vista que constituyen un mundo común. (ARENDR, 1958, p. 57).

Como es bien sabido, para la autora, esta concepción moderna tiene tras de sí una larga historia de olvido del acontecimiento de la acción, en la que se habría impuesto un único modelo para pensar la política: la identificación de ésta última con la idea de "gobierno de unos sobre otros", es decir, con el dominio o relación vertical jerárquica entre los que saben frente a los que no saben y sólo ejecutan (ARENDR, 1958, 222ss); su reducción a un medio para neutralizar el conflicto y garantizar un fin extra-político (la libertad negativa, la vida, la productividad de una población); el supuesto de que la supresión del conflicto requiere pensar la comunidad como una gran familia que gestionar; la asunción de que la libertad tiene que ver con la soberanía de un sujeto capaz de

autodominio, o con la autosuficiencia de un pueblo soberano, unitario e idéntico a sí mismo; y la pretensión, por último, de que la pluralidad y contingencia del mundo pueden ser ordenadas normativamente o justificadas desde explicaciones totalizantes (causales, teleológicas, proyectivas) que pretenden poseer el "monopolio del sentido".

Sabemos también que dada esta continuidad que Arendt establece entre la administración de la vida y la tradición de pensamiento político, un análisis crítico de aquella requiere desarticular tal tradición y reconstruir a la vez categorías y distinciones que permitan interrumpir el olvido del acontecimiento de la acción. Frente al predominio del modelo del gobierno y de la homogeneidad familiar, se trata de articular una política alternativa entendida desde la acción-en-común que emerge entre quienes logran distinguirse como singulares, asumiéndose a la vez como iguales. Y esto implica reivindicar la posibilidad de una política que no se identifique con el uso de la coerción y de la violencia; de una ley que no se entienda meramente en términos de un imperativo al que hay que someterse; de una libertad que no es nunca la posesión de un sujeto, o de una voluntad general capaz de reabsorber o reintegrar toda diferencia, sino el poder de actuar y de hablar que se actualiza entre una pluralidad. Esto es, un poder que no es violencia, fuerza instrumental, mecanismo de coerción, pero tampoco estrategia de moldeamiento o conducción, sino la potencialidad que se genera en las acciones y palabras de una pluralidad humana. Así lo que está en juego es exponer la posibilidad de una acción que no es actividad estratégica, funcional, sino *acontecimiento* que irrumpe en el tejido social dado, haciendo visible en palabras y gestos<sup>5</sup> algo que no se veía en el mundo compartido: en particular, la singularidad de los actores y los problemas que esos actores pueden poner de manifiesto en su singularidad.

Este carácter acontecimental y visibilizador de la acción tiene que ver con que al actuar los individuos logren expropiarse de sus condiciones de pertenencia, de lo que son ("*what somebodyis*"), de los papeles, roles, lugares asignados, para exponerse ante otros, y revelarse como "quienes" ("*who somebodyis*"), como únicos y singulares. (ARENDR, 1958, p. 181-2). En este sentido, frente a la previsibilidad que introduce la administración de la vida, al imponer por doquier la lógica de un proceso calculable, Arendt subraya el poder de comenzar de la acción: el

---

<sup>5</sup> No me detengo aquí en la importante cuestión de la inseparabilidad de acción y discurso, con todo lo que esto implica; a saber, la idea de que la acción supone y está atravesada por la posibilidad de discusión; que la acción requiere de ciertas palabras para ser narrada y recordada por otros; y que hay palabras también que revelan realidades, y que pueden considerarse también como formas de acción.

que ésta, emergiendo desde unos individuos desidentificados, pueda hacer visible lo que no estaba, ni podía predecirse. O en los términos de la autora, aquí está en juego el que la acción permita ese segundo nacimiento de la singularidad que proviene de la misma condición de que el mismo ser humano es “un comienzo, un inicio” y de que de ese comienzo único se puede esperar lo inesperado (ARENDR, 1958, p. 178). Así que al actuar, al iniciar algo junto a otros y al relacionarse discursivamente, los seres humanos pueden dar lugar a lo nuevo e imprevisible, y pueden desarrollar las posibilidades de ser distintos, y distinguirse; dando vida con ello a la misma pluralidad humana y a un mundo en común que emerge de esa pluralidad (ARENDR, 1958, p. 176).

Podríamos decir además que es para destacar este poder irruptivo-singularizante (acontecimental), y a la vez, configurador de mundo de la acción, en particular, dada la pérdida de mundo que caracterizaría a las sociedades modernas, que Arendt enfatiza las distinciones entre lo público y lo privado, entre lo que merece aparecer ante otros y permite constituir un espacio de visibilidad, y aquello que se resiste a la luz pública; y entre lo político y lo social, es decir entre un ámbito en el que los seres humanos pueden actuar, con todo lo que esto implica, y otro en el que se relacionan completamente asimilados a sus funciones, y estableciendo entre ellos, y con respecto a las cosas que se encuentran entre ellos, una racionalidad funcional o estratégica. Como ya se señaló, se trata de distinciones que proceden de las diferenciaciones más fundamentales que Arendt plantea entre acción y trabajo (técnica), poder y violencia, igual-libertad<sup>6</sup> y lógica del gobierno.

Ahora bien, sin perder de vista la potencia crítica de estas distinciones y sin pretender problematizarlas directamente<sup>7</sup>, quisiera sugerir que a partir de ellas se puede construir una narrativa según la cual, por un lado, habría una historia de cómo se habría olvidado y ocultado la acción y por el otro, unas historias fragmentarias de esos raros acontecimientos de la acción que, de tanto en tanto, habrían podido romper el olvido y emerger en medio de aquella otra historia unitaria. Pero desde una narrativa tal, no sería claro cómo estas interrupciones habrían logrado afectar ese continuo olvido del poder acontecimental de la acción, o cómo el tiempo de la interrupción podría modificar el tiempo

---

<sup>6</sup> Coincido, en efecto, con Balibar (2007) en que para Arendt la posibilidad de que los actores suspendan entre ellos las relaciones de mando-obediencia y se reconozcan como iguales, es inseparable del poder de unos y otros para actuar en concierto.

<sup>7</sup> Aunque desde lo que aquí se mostrará puede derivarse una cierta desestabilización de algunas de estas diferenciaciones, no puedo ocuparme directamente de eso en este texto.

procesual, homogéneo, predecible de la dominación. Puestas las cosas en otros términos, podríamos decir que al enfatizar la completa excedencia de la acción con respecto a la lógica del gobierno, sin indicar la manera en que la primera puede atravesar e inscribirse en la segunda, alterándola, no queda claro cuál sería al fin de cuentas el poder transformativo de la acción. Para decirlo con mayor precisión: no es claro cómo esas relaciones que la acción instituye no sólo crean huellas impredecibles e imborrables en el mundo – algo en lo que Arendt insiste – sino cómo pueden transformarlo en sus límites, y en lo que se asume como presuntamente común en ese mundo dado; o en otros términos, cómo es que esa fuerza destituyente del acontecimiento puede instituir a su vez relaciones que transforman los órdenes institucionales dados.

Radicalizando estas consideraciones parecería entonces que la acción puede brillar tan sólo en acontecimientos imprevisibles en los que la pluralidad se manifiesta, haciéndose visible y haciendo visible lo no visto de manera intermitente; momentos de interrupción frágiles en los que palabras y actos resisten provisionalmente a las pretensiones de dominio. Más aún, cuando Arendt se refiere a estos acontecimientos fulgurantes como “tesoros perdidos” (ARENDR, 1958, 4s)<sup>8</sup>, también pareciera advertir que cada vez que estas formas de interrupción pretenden instituir nuevas relaciones, espacios o formas de organización, o bien tienden a traicionarse a sí mismas transformándose en lo contrario de lo que manifestaban inicialmente, o bien parecen ser reabsorbidas o reintegradas por los mecanismos que intentaban fracturar (ARENDR, 2006 (1), cap. 6). De modo que, a la luz de esto, las posibilidades de resistencia a la dominación en el mundo de la praxis parecerían esquivas, muy esporádicas y fácilmente reabsorbibles.

Así, de acuerdo con esta lectura, la acción no sólo sería completamente antagónica con respecto a toda lógica de gobierno, sino que sería lo no institucionalizable de suyo, lo que se opone a toda forma institucional en tanto que ésta no haría sino apropiarse, fijar y normalizar la fuerza disruptiva de la acción; como si toda forma institucional, a la vez, incluso aquellas relaciones instituidas por la misma acción, fueran órdenes de sentido que terminarían reproduciendo las relaciones verticales y jerarquizantes del gobierno, que la acción misma había apuntado a dislocar. Se trata de una conclusión preliminar que no puede sino dejarnos enfrentados a una serie de espinosas preguntas: en primer

---

<sup>8</sup> Veremos, sin embargo, más adelante que esta no es la única manera, ni necesariamente la más productiva, de interpretar la idea arendtiana del “tesoro perdido”.

lugar, si la radicalidad crítica del acontecimiento sólo puede pensarse en términos de un antagonismo con respecto a la institución – en su dimensión de lo instituido y de lo instituyente – ¿cómo puede “conservarse” o “mantenerse viva” la estructura confrontacional, disruptiva, destituyente que anima a la acción política? ¿Cuál es la efectividad del acontecimiento, cómo afecta el ser-en-común si él es traicionado por todo reparto institucional que intenta inscribirlo, y si él excede por completo toda forma instituyente que garantice una cierta permanencia? ¿O es que el destino de la acción política es ser “traicionada” todo el tiempo, al ser apropiada por formas institucionales que la incorporan, o por el contrario apagarse fácilmente como una luz muy frágil y efímera que no logra afectar el mundo común? ¿Acaso no podría darse una institucionalidad destituyente que fuera la otra cara de esa destitución instituyente que es la acción política?

A continuación quisiera sugerir que en los textos de Arendt pueden encontrarse dos respuestas para estas preguntas. Una, a la que he llamado tentativamente “mítica” que anhela una síntesis posible entre acción e institución y piensa su relación en términos de la posible realizabilidad de la una en la otra (lectura ésta derivable de una cierta interpretación de la noción arendtiana de revolución y de la apuesta que estaría en juego, a la luz de esta interpretación, en los consejos revolucionarios). Y otra que desde una lectura alternativa de la idea del “tesoro perdido”, y desde la desestabilización de la interpretación mítica apunta a repensar el poder instituyente de la acción, asumiendo la no síntesis entre ésta y el poder instituido de los órdenes de gobierno, así como una relación tensa pero productiva entre ambos.

## 2 Una síntesis anhelada: la constitución de la libertad política

[...] sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la *constitución de la libertad*, sólo entonces podemos hablar de revolución. (ARENDETT, 2006, p. 45).

Desde la lectura arriba esbozada, no puede sino producir perplejidad que Arendt defina el acontecimiento de la revolución por la pretensión de que la libertad *pueda ser constituida* a través de la formación de un nuevo *cuerpo* político y de una constitución legal; asimismo, puede resultar algo sorprendente que, subrayando la idea de



comienzo absoluto, muchos autores (FORTI, 2001, p. 292) hayan llegado a pensar que la revolución, con su anhelo “de liberar y de construir una nueva morada donde poder albergar la libertad” sea para la autora el paradigma moderno de la acción. En efecto ¿no es acaso la “lógica de la acción” contraria a la lógica del gobierno? ¿No sería ya muy paradójico, desde un punto de vista arendtiano, pensar que puede fundarse un gobierno que garantice y realice la libertad política, si ésta ya siempre se da como exceso con respecto a la idea misma de gobierno, incluso cuando ésta se entiende como “autogobierno? Además, ¿por qué asumir que la revolución, definida en los términos señalados, es el “acontecimiento por excelencia.” (FORTI, 2001, p. 292)? ¿No sería propio del acontecimiento el ser una interrupción de una continuidad del tiempo, y no tanto una ruptura absoluta, como pretenderíaserlo la revolución, que aspira a dar lugar a una nueva continuidad del tiempo?

Como bien lo reconoce Miguel Vatter, el problema al que Arendt se enfrenta con sus reflexiones sobre la revolución tiene que ver con la pregunta de si es posible garantizar constitucionalmente que puedan conformarse formas de organización política que no simplemente otorguen a los ciudadanos libertades negativas, sino que les permitan vivir bajo las condiciones de no mandar (ARENDR, 2006, p. 38). En este sentido, se trataría de la inmensa dificultad de pensar en la posibilidad de un gobierno sin mando: la fundación de un nuevo poder desde el inicio infundable de la acción, la constitución de un poder, hasta ahora inédito, que pudiera acoger la libertad política sin transformarse en un nuevo orden vertical de dominación (ARENDR, 2006, p. 199). Y esto supondría, para Arendt, una forma de organización que pudiera estabilizar la libertad política, a través de un sistema de leyes entendidas no meramente como límites de la acción sino como relaciones que pudieran posibilitar la participación política y potenciar con ello el mismo poder, que habría emergido de la experiencia revolucionaria.

Ahora bien, más allá de lo paradójico que pueda resultar pensar que el poder de la acción puede ser posibilitado y potenciado a partir de un cierto orden institucional, lo que resulta más significativo, por lo pronto, es que Arendt termine identificando el problema de la estabilidad de la libertad política con el problema de la *autoridad* del nuevo cuerpo político que pretendería fundar tal libertad. Es como si por esta vía Arendt buscara una síntesis entre libertad y autoridad, entre poder constituyente y poder constituido, entre permanencia de la libertad y su incalculable comienzo o, en palabras de Vatter, “la implementación bien fundada o autoritativa de lo anárquico”. Se trata de una pretensión que, como bien lo reconoce la misma Arendt, no puede sino abrir una

diversidad de complejas preguntas: ante todo, ¿en qué sentido un comienzo absoluto puede ser fuente de autoridad? Y, de la mano con esto ¿cómo es que un cuerpo político *infundable* en principios universales normativos, o sanciones trascendentes, puede hacer duradera la libertad de acción?; más aún, ¿qué es lo que permitiría que en ese cuerpo político el nuevo comienzo de la acción se conserve, se prolongue, se potencie?

La respuesta más convincente a estas preguntas parece encontrarla Arendt en la idea según la cual “conservar el poder” de esos nuevos cuerpos políticos “era tanto como conservar intacta la fuente de su propia autoridad.” (p. 225). De modo que lo que estabilizaría al nuevo cuerpo político y permitiría “albergar” a la vez con ello el “poder colectivo de la acción” es que tal cuerpo lograra “mantener intacto” el poder del cual emergió (p. 239-240). Así se pone en juego la idea según la cual, la autoridad y estabilidad el cuerpo político se puede derivar de su origen (p. 273, 276). Y a la vez, con ello se asume que lo que salva de su arbitrariedad al acto de fundación, como origen absoluto de un cuerpo político, sería precisamente que ese origen trajera consigo el principio de la libertad que aquel orden político precisamente pretende conservar. En este sentido, “lo que salva al acto de origen de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio”. Y esto supone que origen y principio son “coetáneos”, en el sentido en que ese inicio absoluto de la fundación traía consigo su propio principio, el de la libertad política. Sin embargo, no hay que perder de vista que esta respuesta implica también que el “principio” le otorga autoridad a otros inicios: como si ese principio que salva al origen de su arbitrariedad fuera también lo que tendría que conservarse, inspirando los hechos que van a seguirlo (p. 291). De ahí que en este punto Arendt adhiera a Platón cuando afirma: “El origen, debido a que contiene su propio principio, es también un dios que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo.” (p. 294).

La autoridad del cuerpo político entonces no se fundaría ni en una ley trascendente, ni en una evidencia axiomática, ni en la voluntad variable de la nación, sino en la idea romana según la cual, “la autoridad no es otra cosa que una clase de aumento necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan.” (p. 278); es decir, la autoridad tendría que ver con el hecho de que ese cuerpo político pudiera verse como repetición que se religa a la fundación-constitución del mismo cuerpo político, es decir, a su comienzo. Pero esto implica, como acertadamente lo destaca Vatter, que la autoridad del cuerpo político supone la repetición de lo mismo, que meramente aumenta

homogéneamente, conservándola, la constitución original (VATTER, 2012, p. 57).

Parecería entonces que al reducir la pregunta por cómo puede potenciarse la libertad política en el mundo a la cuestión de cómo puede estabilizarse ésta en un cuerpo político, el problema se transforma en la cuestión de cómo puede aumentarse y preservarse la autoridad de la fundación. Y sin embargo, lo paradójico de esta respuesta es que con su énfasis en el religar, y en la conservación del origen, Arendt absolutiza este comienzo y cierra la posibilidad de que puedan emerger otros comienzos, otras rupturas, otras brechas, que permitan interrumpir la continuidad de la tradición.

Esta conclusión tan paradójica como problemática se relaciona también, como lo comentamos antes, con el anhelo mítico de que la revolución hubiera podido encontrar la institución perdurable que hubiera podido conservar “el espíritu revolucionario”, y con él, la “felicidad pública” (ARENDR, 2006, p. 320), evitando el “error fatal”, cometido por las constituciones revolucionarias, de “no saber incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública.” (p. 330). Es decir, el error de no saber integrar en los sistemas políticos producidos por las revoluciones, lo que Arendt parece considerar como la única forma de gobierno que ha emergido de la misma revolución: el sistema de consejos. Sin pretender detenerme en las razones que la autora ofrece para que este fuera el caso, y sin discutir tampoco si este sistema permite potenciar el poder, despotenciando las relaciones de mando-obediencia o posibilitando una democracia radical que suspenda la verticalidad del gobierno, me interesa enfatizar que la pretensión de Arendt de que el sistema de consejos permite encarnar la felicidad pública, termina reduciendo la libertad política, y con ello, el acontecimiento de la acción, a “las actividades de ‘expresión, discusión y decisión” (2006, cap. 6) que pueden desplegarse entre una pluralidad de actores, dentro de un marco institucional constituido para tal fin. Y esto supone perder de vista el poder irruptivo y destituyente de la acción, esto es, que la acción no sólo supone la comunicación entre una pluralidad de actores y, en particular, la discusión sobre los asuntos que les conciernen como parte de un mundo dado en común, sino hacer más plural ese mundo asumido como común, haciendo visibles daños a la igual-libertad que los mismos órdenes institucionales producen.

Esta no es, empero, una omisión casual. En efecto, en la medida en que se asuma que puede darse una institución de la acción que permita realizar la libertad política, no puede sino perderse de vista el poder

destituyente de la acción y la relación interna, tensa pero productiva que más bien ésta puede guardar con todo orden institucional, por más plural y libre que pretenda ser. No es casual tampoco que en un texto posterior a *Sobre la revolución* (1963), como "Sobre la desobediencia civil" (1970), tal vez cuando Arendt ha repensado "el tesoro perdido" de la revolución, enfatice precisamente la relación interna entre acción y orden institucional, insistiendo a la vez con ello en el poder destituyente de la acción: en su capacidad para instituir nuevas relaciones y para producir modificaciones en el tejido de relaciones dado, desde su mismo poder de destitución.

A continuación, quisiera precisar un poco más esta interpretación que he denominado "crítica-relacional", teniendo en cuenta la manera en que ella permite repensar la temporalidad de lo político, y la cuestión acerca de cómo puede prolongarse y aumentarse el poder de la acción.

### 3 El tesoro perdido y los rastros de la acción

Todo esto, y probablemente mucho más, lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución –un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo– no logró encontrar su institución adecuada. No hay nada que pueda compensarnos de esta pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo (ARENDR, 2006, p. 387).

Quisiera sugerir entonces en esta última parte del ensayo, que la manera en que Arendt piensa la relación entre acción y orden constituido en un texto como "Sobre la desobediencia civil" puede vincularse con sus reflexiones posteriores centradas en el problema de pensar un juicio, una forma de narración, y con ello una historia de los acontecimientos que permita iluminar sus rastros y prolongar así sus huellas.

A mi modo de ver, lo que vincula estas dos vertientes de reflexión es el reconocimiento del carácter trágico de la acción, "su tesoro siempre perdido", pero sobre todo el asumir que esta dimensión trágica, esa pérdida, no se refiere tanto al fracaso de la revolución para encontrar su institución duradera sino a la constatación de que esta imposibilidad atraviesa a la misma acción, de que ésta es un tesoro atravesado siempre por la pérdida, como aquello que es también lo que la hace posible<sup>9</sup>. En términos más concretos podría decirse que la tragedia se refiere en gran

<sup>9</sup> Para una lectura transversal de la obra de Arendt desde la noción de "tesoro perdido" ver el ya clásico libro de Etienne Tassin (1999).

medida al carácter paradójico de la acción: el que ésta tenga que emerger ya siempre de nuevo, reiterarse, precisamente porque excede todo orden institucional que pretende realizarla, o en otros términos, porque la pretensión de institucionalizarla está siempre destinada a fracasar. Y lo paradójico es también que la acción requiera en gran medida de la estabilidad que un orden institucional puede garantizar, aunque irrumpiendo también en esa estabilidad, desestabilizándola, para hacer ver lo que no se veía, para hacer posible el cambio, para posibilitar – en fin - lo otro en la reiteración del acontecimiento que es la misma acción.

Al reconocer este carácter paradójico de la acción en un texto como "Sobre la desobediencia civil", Arendt no sólo reconoce una tensa relación interna entre acción e institución, sino que deja ver también en qué sentido se trata de una relación productiva, que permite hacer visibles los efectos de la acción sobre el mundo dado. En este texto, en efecto, Arendt es muy clara en reconocer la imposible síntesis entre acción y orden institucional (constituido o legal), cuando destaca que la primera tiene que ver con el cambio, mientras que el segundo con la necesidad de estabilidad, aduciendo a la vez con ello que la existencia humana requiere de ambos para desplegar su pluralidad. En efecto, según Arendt, la estabilidad es fundamental porque sin ella no puede darse un mundo que acoja a los seres humanos, que permita establecer un espacio entre ellos, una distancia, unos límites y unas formas de relación que favorezcan la emergencia de la pluralidad y con ello la misma acción<sup>10</sup>. Pero el cambio se requiere para hacer visible los puntos de vista, problemas y singularidades de los recién llegados al mundo, y de aquellos que no logran ser vistos por las coordenadas establecidas del mundo dado. El cambio, sin embargo, no puede producirse por medios legales, según Arendt, sino que requiere de la acción que excede siempre todo orden legal, aunque pueda en parte presuponerlo: el cambio, en sus palabras, "es siempre resultado de una acción extra-legal." (ARENDR, 1998, p. 87), bien porque el verdadero cambio, aquel que implica hacer ver lo que no puede visibilizarse por los mecanismos meramente dados, es precisamente aquel que no puede ser producido por los canales "normales" establecidos para producir modificaciones; o bien porque lo que se quiere hacer ver son contradicciones que el mismo

---

<sup>10</sup> El caso extremo que puso de manifiesto – por negación – la necesidad de la estabilidad para hacer posible la misma acción fue la experiencia totalitaria: una experiencia que pretendió desvalorizar toda ley positiva, y con ello eliminar la capacidad delimitadora y relacional de las leyes, intentando constituir un todos-Uno (Lefort-Abensour), un cuerpo compacto, no plural. Ello indica que la emergencia de la pluralidad requiere entonces de unos ciertos límites y relaciones que posibilitan a la vez un mundo dotado de una cierta estabilidad.

orden instituido produce cuando quebranta las mismas fronteras y reglas que lo sostienen (ARENDR, 1998, p. 82). Parecería entonces que el cambio, posible por el poder de la acción, requiere en cierta medida de la estabilidad del mundo, pero ésta a su vez requiere del cambio, pues sin la posibilidad de que la acción pueda emerger, el mundo pierde la posibilidad de pluralizarse, de dividirse y con ello de potenciarse como un mundo común. De modo que ambos han de equilibrarse mutuamente, si el anhelo de estabilidad puede llevar a la repetición de lo mismo que anula la emergencia de lo otro, y si el cambio propiciado por la acción introduce también una imprevisibilidad y una irreversibilidad que pueden amenazar el espacio del mundo.

Pero a la vez es claro que este mutuo equilibrio esta posibilitado por las mismas limitaciones de la pretensión de estabilidad y del anhelo de cambio: puesto que el primero no puede predecir, anticipar ni controlar lo por venir, y puesto que la acción emerge también siempre desde un pasado, dado que es inicio pero no comienzo *ab ovo* (ARENDR, 1998, p. 86). Asimismo, esta relación interna entre acción y orden instituido permite poner de manifiesto su productividad, la manera en que esta tensión permite transformar el mundo dado; así lo pone claramente de manifiesto Arendt a través del caso de los movimientos pro-derechos civiles en Estados Unidos, durante la década de los '60s:

era «responsabilidad del Tribunal Supremo enfrentarse con las leyes estatales [de los Estados Unidos] que negaban la igualdad racial», lo cierto es que el tribunal decidió hacerlo sólo cuando los movimientos de desobediencia civil produjeron un cambio drástico, tanto en las actitudes de los ciudadanos negros como en las de los blancos. No fue la ley sino la desobediencia civil la que llevó a la luz el «dilema americano» y la que, quizá por primera vez, obligó a la nación a reconocer la enormidad del crimen [...] cuya responsabilidad había heredado el pueblo, junto con muchas mercedes, de sus antepasados. (ARENDR, 1998, p. 89).

De esta manera, Arendt subraya que los movimientos de desobediencia civil no sólo permiten movilizar unos derechos escritos pero no reconocidos, para hacerlos valer y exigir su aplicabilidad, sino que dejan ver también las contradicciones de una sociedad, en particular, las exclusiones que sus pretendidos límites comunes producen, llegando al punto de afectar y transformar las actitudes de las personas, sus identidades asumidas y las relaciones que establecen con los otros (ARENDR, 1998, p. 87). Paradójicamente entonces que la acción pueda tener efectos sobre el mundo y lo obligue de tanto en tanto a transformarse

implica reconocer también su irrealizabilidad, el que no pueda ser encarnada ni realizada plenamente por ningún orden instituido. Y esta misma irrealizabilidad es lo que trae consigo también la necesaria reiteración de la acción, y el que la libertad política que en ella se produce “solo pueda existir dentro de la dimensión esencialmente iterable del acontecimiento.” (VATTER, 2012, p. 89).

Pero si la acción se resiste a su realizabilidad ¿cómo prolongar entonces el acontecimiento? ¿cómo potenciar su ocurrencia reconociendo su carácter “excesivo”? No se trata por demás de una cuestión esquivable si se tiene en cuenta que una tal prolongación tiene que ver con la misma posibilidad del nuevo comienzo que es todo acontecimiento, puesto que según Arendt “sólo lo que es susceptible de ser continuado, proseguido, puede llamarse comenzar.” (LEIBOVICI, 2007, p. 204). Ahora bien, como lo señalaba arriba, considero que la preocupación arendtiana por pensar una historia que haga justicia al acontecimiento tiene que ver precisamente con esta pregunta por su prolongación. Más exactamente, estas reflexiones sobre la historia tienen que ver, para Arendt, con la pregunta por los rastros del acontecimiento, por cómo esos rastros pueden potenciar la ocurrencia de comienzos libres, y por cómo esas huellas permiten instituir en cierto sentido el poder destituyente de la acción.

Se trata ante todo de una historia que, como lo destaca la autora en sus consideraciones sobre la Revolución Húngara, pueda acoger la grandeza trágica de la acción, asumiendo que su “envergadura no dependerá de la victoria o de la derrota.” (ARENDR, 2007, p. 67). Y esto en dos sentidos: por una parte, precisamente porque la acción, como ya lo vimos, en cierto sentido es ya siempre derrotada, está ya siempre perdida, pero puede vencer precisamente en esta derrota, en su exceso con respecto a toda pretensión de realizarla e inscribirla en un orden instituido. Pero también porque incluso cuando parece derrotada en el sentido en que parece haber sido olvidada o invisibilizada, puede ser recuperada por el recuerdo y, en particular, por ciertos ejercicios de rememoración (en este sentido puede tal vez entenderse la última parte de la cita con la que se abrió este apartado: “No hay nada que pueda compensarnos de esa pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo”).

A la luz de lo dicho cabría decir incluso que la rememoración, como ejercicio ya siempre inacabado de comprensión de la acción, se convierte en una actividad fundamental, pues sin ella pueden perderse en el olvido las huellas de la acción, y esta puede ser fácilmente capturada por narraciones totalizantes que niegan su carácter acontecimental. De ahí que, según Arendt, la comprensión pueda considerarse como “la

otra cara de la acción.” (ARENDR, 1953, p. 321-322), pues es precisamente porque somos capaces de acción, porque somos un comienzo y tenemos el poder comenzar, que podemos aceptar también la novedad de un acontecimiento; pero, a la vez, el ejercicio interminable y expuesto a la perplejidad que es el comprender es lo que nos permite aceptar que seamos un comienzo, que podamos actuar, iniciar algo nuevo, en lugar de subsumirlo en categorías establecidas, o en explicaciones causales que lo insertan en un proceso predecible. Cierta ejercicio de la rememoración se requiere entonces para poder revelar el poder de la acción, salvarla de la insignificancia e inscribir también en cierto sentido sus huellas. Pues sin una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ellos y recordar; sin la articulación llevada a cabo por el recuerdo, los acontecimientos con su fuerza de colisión, con su obstinada factualidad y novedad se perderían en el olvido. Y con ello, como se afirma en “Verdad y política”, el campo político quedaría privado “no sólo de su principal fuerza estabilizadora sino del punto de partida desde el cual cambiar, empezar algo nuevo.” (ARENDR, 2006, p. 254). Pero ¿qué tipo de rememoración es esa que permite instituir en cierto sentido el poder destituyente de la acción y prolongar sus brechas? ¿Qué tipo de historia es esa que puede romper con el tiempo homogéneo de lo que se inserta en la continuidad de una tradición?

Parece tratarse, en primer lugar, de una historia que pretende instituir otra “herencia”, una “herencia que no procede de ningún testamento” (“nuestra historia no procede de ningún testamento” repite Arendt tomando palabras prestadas de René Char) (2006, p. 3); es decir, que no busca deducir lo que aconteció de lo que fue, ni consignar (o entregar en testamento) lo que aconteció al futuro de un proyecto por realizar, sino iluminar lo que fue desde lo que aconteció pensando en la fuerza de irradiación del evento: en la manera en que él también llama – sin calcularlo o predecirlo - lo porvenir. Una historia que permita entonces situarnos en la brecha entre pasado y futuro, en la que el ser humano, particularmente en la modernidad, como el “Él” de la parábola de Kafka, se encontraría enfrentado en sus posibilidades presentes, estando en medio de la esperanza y el miedo del futuro, y a la vez en medio de la nostalgia y del peso del pasado (ARENDR, 1978, p. 205).<sup>11</sup> En efecto, cuando – como según Arendt ocurre en la modernidad - se rompe el hilo de la tradición, cuando el pasado no puede iluminar más el futuro,

---

<sup>11</sup> Parábola a la que Arendt ya se había referido en *Between Past and Future* (2006, 7-15), para aludir a la perspectiva que adopta en los ensayos consignados en este texto, moviéndose justamente en la diagonal de fuerzas, que puede emerger de la brecha entre el pasado y el futuro.



se hace más que nunca visible esa brecha, que no es otra que la de la finitud del ser humano, la de tener un comienzo y una muerte, y la de estar arrojado en una infinitud de tiempo que se extiende tanto en el pasado como en el futuro (ARENDR, 1978, p. 201). ¿Pero cómo asumir esta brecha? La respuesta que Arendt propone se despliega precisamente en su lectura de la mencionada parábola de Kafka.

Como es sabido, el escenario de esta parábola es un campo de batalla en el que chocan las fuerzas del pasado y del futuro. En este punto de choque se para aquél a quien Kafka se refiere meramente como "él". "El", según Kafka, sueña con una región que esté por encima del frente de batalla, ese espacio intemporal del pensamiento tematizado por la tradición filosófica. Sin embargo, según Arendt, esta no es la única alternativa, sino que "él" puede abrir un sendero, trazar una diagonal que emerge del choque de las dos fuerzas enfrentadas, como la diagonal en un paralelogramo de fuerzas. Así, al caminar por esta diagonal, limitada en todo caso por las fuerzas del pasado y del futuro, el "él" de Kafka no tendría que evadirse del frente de batalla, para estar por encima de la lucha, sino que, permaneciendo enraizado en la tempestad de la temporalidad (ARENDR, 1978, p. 208), podría intentar comprender el acontecimiento en su singularidad. Esto es, sin rebajarlo a mero momento de un permanente devenir, ya reduciéndolo al peso muerto del pasado, ya remitiéndolo a una explicación teleológica que redima del miedo ante la imprevisibilidad del futuro. Así, lo que ante todo estaría en juego en esta preocupación por la historia es

no traicionar el presente, no intentar fugas utópicas o débiles desencantos, permanecerle fiel, [...] sin introducirlo en la continuidad del tiempo, sin adherir 'positivamente' al flujo de la historia, sin llenar 'proyectivamente' la laguna excavada entre pasado y futuro. (ESPOSITO, 1988, p. 123s).

y con esto lo que estaría en juego es asumir el carácter anárquico del acontecimiento, su resistencia a ser reducido a algún principio normativo o sentido unitario.

Pero lo que se juega en esta historia es también la prolongación del acontecimiento como repetición de lo que ya siempre está listo a renacer "dados los obstáculos que reencuentra." (ABENSOUR, 2009), y que es ya siempre es otro, en tanto abre posibilidades inéditas por venir; comienzo entonces que no procede de la nada, pero que tampoco es derivable de lo dado, sino que cristaliza rastros dejados por otros acontecimientos, impulsado por las inscripciones que otras acciones han posibilitado. El acontecimiento se prolonga entonces en una historia fragmentaria de

interrupciones que reclaman su reanudación, al ser reabsorbidas y derrotadas siempre de nuevo; inscripciones apropiables de manera impropia en esas nuevas luchas que resisten a la evidencia de lo dado, abriendo nuevas brechas, que dividen y pluralizan el mundo común; brechas que instituyen una historia fragmentaria de acciones en las que se traza la excedencia de la libertad política como resistencia a toda forma de mando y dominación, haciendo ver y dislocando los límites de la representación, las exclusiones y reducciones de una política que se concibe en términos de gobierno; una historia que es prolongación de lo discontinuo, historia de tesoros ya siempre perdidos, que vuelven repitiéndose otros, reiterándose en su singularidad; monumentos fragmentarios “que no celebran” meramente lo pasado, sino que lo exponen fragmentariamente – sin la pretensión de una continuidad plena de sentido; perlas de acciones vivas, de acciones entonces que no desaparecen, sino que sufren un “cambio marino” y se transforman en “algo rico y extraño”<sup>12</sup>, al ser pescadas, arrancadas de una tradición que ha tendido a olvidarlas, y movilizadas en nuevas historias y formas de acción por venir, que producirán “nuevas formas y configuraciones cristalizadas.”<sup>13</sup>

Así, y ya para finalizar, pienso que esta lectura puede iluminar mejor que las otras aquí esbozadas, el carácter paradójico y trágico de la acción, así como sus efectos, la manera en que ella puede instituir y potenciar la emergencia de nuevas acciones plurales que dividan al mundo. Pues, en contraste con la lectura mítica, esta interpretación no pierde de vista el carácter excesivo y acontecimental de la acción, sino que reconoce que ella es sobre todo interrupción, poder destituyente que excede siempre los órdenes instituidos que pretenden realizarla. Pero a diferencia de la perspectiva dicotómica piensa que estas brechas pueden también prolongarse, instituirse y afectar las coordenadas dadas del mundo común. Se trata de una lectura que tal vez abra posibilidades para repensar la política hoy, si hoy sigue estando en juego, como así lo

---

<sup>12</sup> Full fathom five thy father lies;  
Of his bones are coral made;  
Those are pearls that were his eyes:  
Nothing of him that doth fade  
But doth suffer a sea-change  
Into something rich and strange.  
(Shakespeare, *The Tempest*)

<sup>13</sup> (ARENDR, 1968, p. 206). Como Arendt misma lo reconoce en este mismo lugar textual perteneciente a texto sobre Benjamin en *Men in Dark Times*, la imagen del pescador de perlas, a la que la autora vuelve en *The Life of the Mind* para pensar la relación del pensamiento crítico con la tradición metafísica, está inspirada en la comprensión de la historia de Walter Benjamin.

considero, repensar lo política más allá de la lógica proyectista revolucionaria, y de la lógica reformista que reitera el tiempo de la dominación. Si lo que aún nos queda por imaginar es un tiempo de la prolongación de los momentos de interrupción y con ello otra imagen de lo político.<sup>14</sup>

## Bibliografía

ABENSOUR, M. "Insistances démocratiques: entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière". *Vacarme* 49, 2009. <http://www.vacarme.org/article1772.html>

ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

\_\_\_\_\_. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Inc, 1978.

\_\_\_\_\_. "Understanding and Politics". *Essays in Understanding (1930-1954)*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, NY: Schocken books, 1994.

\_\_\_\_\_. *Crisis de la República*. México D.F: Taurus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Los Orígenes del totalitarismo*. México D.f: Taurus, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. London: Penguin Classics, 2006.

BALIBAR, E. (2007): "El derecho a tener derechos y la desobediencia cívica" En: *Erytheis*, 2, [http://idt.uab.es/erytheis/balibar\\_es.htm](http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm)

BAZZICALUPO, Laura. *Hannah Arendt: la storia per la politica*. Napoli: edizioni scientifiche italiane, 1996.

BEINER, Ronald. *Political Judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, traducción de Carmen Corral, Barcelona: Paidós, 2003, p. 157-270.

BOELLA, Laura. "Qué significa pensar políticamente". *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés [compiladora], traducción Xavier Calvo et al., Barcelona: Gedisa, 2000.

ESPOSITO, Roberto. *Categorie dell' impolitico*, Bologna: Il mulino saggi, 1988.

\_\_\_\_\_. "Polis o communitas". In: *Hannah Arendt*, introduzione e cura di Simona Forti, Milano: Mondadori, 1999, p. 94-106.

<sup>14</sup> Hago eco aquí de una afirmación de Rancière contenida en la entrevista que sirve de prefacio a la versión en español de *La noche de los proletarios*.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Angel Vega Cernuda, Madrid: Cátedra, 2001.

LEIBOVICI, Martine. "En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad? - Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia. In: *Al margen*, n. 21-22, 2007.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada* [traducción de Pablo Pereira]. Madrid: Arena Libros, 2001.

PIRRO, Roberto. *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.

TASSIN, Etienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. París: Payot, 1999.

VATTER, Miguel. "Legalidad y resistencia. Arendt y Negri entorno al poder constituyente". En: *Constitución y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*, Santiago: Universidad Diego Portales, 2012, p. 37-94.