



República, narración histórica y pensamiento. Hannah Arendt intérprete de la revolución americana

Republic, historical narrative and thought. Hannah Arendt as interpreter of the American Revolution

LAURA ARESE¹

Resumen: A lo largo de su obra, Hannah Arendt desarrolla desde distintos ángulos un persistente interés en torno al vínculo entre pensamiento, narración histórica y política. Más precisamente, la autora se interroga sobre la posibilidad y la importancia de alcanzar, a través de cierto ejercicio del pensamiento, una perspectiva política de la historia, que sea apropiable por el campo de la *praxis*. El presente trabajo se detiene en un momento de esta línea de su pensamiento, situado en el libro *Sobre la revolución*, de 1963. Sostenemos que en esta obra es posible reconocer una apuesta por la politización de la práctica de la narración histórica, que profundiza a la vez que supone novedades en relación a la tematización de este tópico en la obra arendtiana de la década del cincuenta.

Palabras clave: Arendt, república, narración, historia, política

Abstract: Throughout her work, Hannah Arendt develops from different angles a persistent interest in the link between thought, historical narrative and politics. More precisely, she wonders about the possibility and importance of reaching, through a certain exercise of thought, a political perspective of history that can be appropriated by the field of praxis. The present work focuses on a particular moment in this line of thought, located in the book *On Revolution*, of 1963. We argue that in this work it is possible to recognize a commitment to the politicization of the practice of historical narration, which deepens at the same time introduces novelties in relation to the thematization of this topic in the Arendtian work of the fifties.

Keywords: Arendt, republic, storytelling, history, politics

Cómo citar: Arese, L. (2020). República, narración histórica y pensamiento. Hannah Arendt intérprete de la revolución americana. *Cuadernos Filosóficos*, 17. DOI: <https://doi.org/10.35305/cf2.vi17.117>

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 31/07/2021
Fecha de aprobación: 03/09/2021

¹ Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Córdoba, Argentina).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0278-2283>. arese.laura@gmail.com

I. Introducción

A lo largo de su obra, Hannah Arendt desarrolla desde distintos ángulos un persistente interés en torno a la articulación entre pensamiento, narración histórica y política. Podríamos decir que este interés despunta ya en sus escritos tempranos en torno a la cuestión judía (2000, 2007b), abocados a indagar críticamente las raíces históricas y filosóficas del vínculo despolitizante que los judíos europeos han mantenido con su propio pasado². En los cincuenta, *Los orígenes del totalitarismo* (2010b) y los debates que se sucedieron luego de su publicación en 1951, constituyen un nuevo momento, central (y quizás el más visitado por los intérpretes), de esta línea de reflexión. Al enfrentar los desafíos que supone la comprensión del fenómeno totalitario, la autora se pregunta por la clase de narraciones que hacen justicia a, y por tanto permiten pensar, el mundo de la acción en su historicidad política. Desarrolla entonces una trama de nociones (cristalización, imparcialidad, comprensión, narración, natalidad, ruptura del hilo de la tradición) sobre la que asienta una forma singular de la comprensión de lo histórico, a distancia tanto de la historiografía científica, como de las principales corrientes filosóficas contemporáneas. Como ha señalado Seyla Benhabib (2003, pp. 175-180), en el corazón de esta constelación de nociones y reflexiones, se encuentra la intuición de que bajo el horizonte posttotalitario, nuestro vínculo con el pasado exige un modo de pensamiento capaz, no sólo de restablecer una relación epistémica con él, sino, ante todo, una relación de carácter ético-político³.

Durante la década del cincuenta, el interés por la posibilidad y la importancia para el campo de la *praxis* de alcanzar un pensamiento político sobre la historia, da impulso a distintas líneas de reflexión, que también están presentes en la obra de Arendt más importante de estos años, *La condición humana* (2009a), aunque no son su tema central. Como se sabe, el foco de este libro, aparecido en 1958, está puesto en la *vita activa* y, en lo que respecta al problema de la historia, avanza en esclarecer la singularidad de la estructura temporal de la acción y su diferencia en relación a otras dimensiones de la condición humana: el trabajo y la labor. Con

2 Entre los estudios sobre este tópico en la obra de Arendt podemos mencionar el trabajo de Dagmar Barnouw, *Visible Spaces Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (1990), el de Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (1996), y los trabajos de Martine Leibovici, *Arendt's Rahel Varnhagen: A new kind of narration in the impasses of German-Jewish assimilation and Existenzphilosophie* (2007), y *Hannah Arendt y la tradición judía: El judaísmo a prueba de la secularización* (2005).

3 Además del trabajo de Benhabib, se destaca el tratamiento que Margaret Canovan propone de la importancia del estudio sobre el totalitarismo para el diagnóstico arendtiano sobre el vínculo entre modernidad e historia. Cf. especialmente el primer capítulo de *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought* (1994).

todo, el desarrollo de esta fenomenología de la temporalidad da mayor densidad filosófica y acentúa la toma de distancia en relación a la “historia científica”⁴ y su artillería conceptual y argumentativa. Si a partir de su estudio del régimen totalitario, Arendt pone en evidencia el modo en que la “historia científica” termina por ocultar los rasgos básicos del objeto que interesa pensar y comprender, esto es, la historia en tanto escenario de lo político, *La condición humana*, por su parte, avanza en la delimitación de los elementos que permitirían dar cuenta de la historia entendida desde esta perspectiva: la novedad y espontaneidad de los nuevos comienzos, la trama intersubjetiva en que las acciones se sostienen, nacen y perecen, su imprevisibilidad y sus aporías. Por esta vía, Arendt intenta restablecer los marcos de interpretación bajo los cuales la historia pueda ser narrada y pensada como “teatro de la libertad”, es decir, como espacio en el que se despliega la frágil, pero siempre capaz de recomenzar, acción humana.

Sin embargo, el posible lugar del *pensamiento* como actividad humana singular, en relación a la problemática de la historia, queda apenas sugerido en algunos momentos de *La condición humana*, y aunque, como sugiere el capítulo final, la investigación de esta “facultad” es central para comprender críticamente el devenir del mundo político contemporáneo, su indagación cae por fuera de los límites del campo de estudio que se propone abarcar este libro (2009a, p. 348).

De todos modos, sería errado creer que debemos esperar hasta *La vida del espíritu* (Arendt, 2010a), obra póstuma que quedó inacabada, para encontrar una profundización del vínculo entre pensamiento, narración histórica y política. Las reflexiones sobre la temporalidad de la vida activa que alcanzan su mayor desarrollo en la gran obra del ‘58, son acompañadas y sucedidas por una meditación, quizás menos protagónica pero también intensa, sobre el pensamiento. En el arco temporal que se va desde *Los orígenes del totalitarismo* a *Sobre la revolución* (2009b), antes de abocarse a lo que será a su proyecto de investigación más importante sobre “la vida del espíritu” en los sesenta y primera mitad de los setenta, Arendt retoma y se enfrenta al interrogante que la inquieta con creciente intensidad desde sus primeros escritos: ¿en qué consiste un *pensamiento* que se ocupe de la historia sin perder una perspectiva política sobre ella? El interrogante resulta tanto más acuciante, en cuanto que la autora encuentra difícil hallar respuestas posibles en la propia tradición filosófica europea, tan

4 Sobre este término cf. Stone, 1979, p. 5. A finales de los setenta, Stone refiere con él a un conjunto amplio de distintos paradigmas historiográficos de la posguerra que comprenden desde el marxismo a las ciencias sociales cuantitativas behavioristas, y comparten la aspiración de fundar una disciplina histórica capaz de formular leyes generales que permitan explicar el cambio social.

inclinada, aun en la riqueza de sus múltiples vertientes, a concepciones despolitizadas de la historia y del propio pensamiento (cf. especialmente Arendt, 2005b, 2005c).

Sobre este trasfondo, *Sobre la revolución*, de 1963, representa un momento central para el tópico que nos ocupa. Esta obra no se interesa por el pensamiento entendido en sentido estrictamente filosófico, ni parte del modo en que éste fue tematizado por la tradición filosófica. Allí, Arendt opta por perseguir su interrogante por un camino alternativo, que da un rodeo por un registro no filosófico. Se trata de un camino que toma como referencia la historia de las revoluciones, encuentra impulso en su lectura de la tradición republicana moderna (una tradición de "escritores políticos", mas bien que de "filósofos", Arendt, 1965, p. 023453), y se nutre de una reflexión sobre el propio ejercicio narrativo arendtiano en torno a los acontecimientos revolucionarios.

Aunque en los tempranos sesenta es posible reconocer con nitidez perspectivas e ideas que surgieron de los desafíos que implicó la escritura de *Los orígenes del totalitarismo*, identificamos también en estos años algunos nuevos sentidos relativos a la articulación entre pensamiento e historia que no estaban todavía sugeridos en la gran obra histórica de 1951, ni en *La condición humana*. En efecto, el gesto de politización de la historia que nace en *Los orígenes...*, y cristaliza en una teoría de la temporalidad política en *La condición humana*, se profundiza significativamente y encuentra nuevos sentidos en *Sobre la revolución*. En este libro la politización del pensamiento en torno a lo histórico no sólo involucra a la narración histórica *per se* (lo cual podría rastrearse en una reflexión sobre los aspectos estructurales o metodológicos de la narración, en los que no ahondaremos aquí⁵), sino que implica también, y más explícitamente, una politización de la narración histórica entendida como *práctica* en relación con la esfera de la acción.

El presente trabajo se propone explorar este gesto de politización de la narración histórica en *Sobre la revolución*. Sostendremos que este libro parte de la asunción de que, para alcanzar una perspectiva política, la narración histórica debe establecer un nuevo vínculo, no sólo con la acción pasada, que es su objeto, sino también con el campo contemporáneo de la *praxis* y su temporalidad, que es su propio espacio de aparición. Así, creemos que, sobre el telón de fondo del conjunto de problemas trazado en los años cincuenta, pero dando un paso adelante en su propuesta, Arendt plantea una nueva perspectiva sobre el alcance de la necesaria

5 Algunos trabajos que han explorado desde enfoques diferentes y muy enriquecedores estos aspectos de la práctica narrativa arendtiana son: Benhabib, 1990; Disch, 1993; Di Pego, 2013; Hunziker, 2017; Young-Bruehl, 1977.

politización de la historia, que desde *Los orígenes del totalitarismo* intuye ya necesaria. De acuerdo a nuestra reconstrucción, en *Sobre la revolución* la autora sugiere que la temporalidad problemática de la república en el tiempo secular, vuelve necesario al narrador histórico para el desarrollo de un pensamiento apropiable por el propio campo de la *praxis*. Arendt dibuja de este modo los contornos de una clase de pensamiento que nace de la narración histórica, pero que no es un asunto puramente teórico, sino fundamentalmente político, pues asiste a la república a la hora de enfrentar secularmente los dilemas de su existencia temporal siempre amenazada.

I. República, narración histórica y pensamiento en *Sobre la revolución*

En *Sobre la revolución*, Arendt se interesa por encontrar en las experiencias revolucionarias ciertos artificios (“remedios” en los términos de *La Condición Humana*, 2009a, p. 218) que la acción es capaz de poner en marcha para volver el tiempo histórico, siempre incierto, inseguro, imprevisible, de algún modo soportable, habitable por los agentes. En este marco, la autora destaca los aciertos de los revolucionarios estadounidenses⁶; entre ellos, especialmente, una concepción del poder y un principio político, *potestas in populo*, a partir del cual crearon algunas de sus instituciones (cf. especialmente 2009b, pp. 233-245). Sin embargo, el ensayo no deja de advertir también las dificultades que se hicieron manifiestas en el decurso posterior de la república estadounidense. Como destacan con acierto las y los intérpretes, una de las más relevantes es la dificultad para institucionalizar, en el cuerpo político naciente, espacios de participación que brinden a la ciudadanía en general la oportunidad sostenida de ejercer la libertad pública. Ahora bien, Arendt destaca también que los estadounidenses fueron incapaces de superar otra dificultad no menor que aquella, y que concierne al pensamiento. Nos interesa detenernos aquí. Esta dificultad, paradójicamente, se encuentra estrechamente relacionada con su “gran acierto”: la constitución.

El principio de autoridad que, en el caso de la Revolución Francesa, fue depositado en la voluntad una del pueblo, en el caso de la Revolución americana, argumenta Arendt, descansaba

6 La autora utiliza el término ‘americano’ y no ‘estadounidense’, tal como se notará en algunos pasajes que citamos a continuación. En nuestra reconstrucción preferimos el término estadounidense, aunque nos resignamos a conservar ‘Revolución americana’ por tratarse de una denominación estandarizada de tal acontecimiento histórico. En todo caso, no quisiéramos dejar de advertir las cuestionables connotaciones políticas en relación al resto del continente americano que conlleva este uso del gentilicio y que no creemos necesario reproducir en nuestra reconstrucción.

en la constitución, documento que condensa el acto fundador que dio origen a la república⁷. Esto implicó que el principio de la autoridad permaneciera en un espacio inmanente al propio campo de la política y, en ese sentido, afirma Arendt, “el buen éxito que los fundadores americanos pudieron anotarse... fue decidido en el preciso instante en que comenzó a «darse culto» a la Constitución” (2009b, p. 273). En la medida en que los estadounidenses continuaron reverenciando la constitución, reafirmaron un principio de autoridad inmanente y ello tuvo —y todavía conserva—, cree Arendt, un efecto estabilizador para la república:

Uno está tentado a concluir que la conmemoración del propio acontecimiento —la fundación deliberada por el pueblo de un cuerpo político— ha continuado sumiendo el resultado de este acto, al propio documento, en una atmósfera de temor reverente que ha protegido al acontecimiento y al documento contra las embestidas del tiempo y la alternación de las circunstancias. Se podría incluso predecir que la autoridad de la república estará a salvo y se conservará intacta mientras que el acto, el origen en cuanto tal, se sigan conmemorando, cada vez que se plantean problemas constitucionales, en el sentido estrecho. (2009b, p. 280)

Si bien en líneas como estas, Arendt parece ver con buenos ojos este vínculo de los estadounidenses con su pasado político fundacional, expresado a través del “culto” a la constitución, la autora también encuentra allí algunas aristas problemáticas. Los pasajes sobre este punto no son de interpretación sencilla, y es necesario recorrer varias páginas de *Sobre la revolución*, para alcanzar el punto en el que el filón crítico se hace explícito. El núcleo quizás se encuentre en el siguiente fragmento. Lo transcribimos con cierta extensión por su complejidad:

A muchos historiadores, especialmente del presente siglo, les ha parecido desconcertante que la constitución [...] se convirtiese, de la noche a la mañana, en el objeto de “un culto indiscriminado y prácticamente ciego”, como dijo una vez Woodrow Wilson⁸. [...] Ahora bien, la fuerza con que el pueblo americano se adhirió a su constitución no fue la fe cristiana en un Dios revelado, ni la obediencia hebrea al Creador [...]. Si su actitud frente a la Revolución y la Constitución ha de llamarse religiosa, entonces la palabra “religión” debe ser entendida en su sentido original

7 Arendt concibe la constitución no como un mero instrumento legal, sino como una especie de núcleo institucional que constituye el corazón del orden político. Se trata de una creación del poder revolucionario para trascenderse a sí mismo en el tiempo. Fue el artificio que permitió a los estadounidenses plasmar en un objeto durable aquel ‘origen’ revolucionario y legarlo a las siguientes generaciones. Desde el mismo punto de vista, la autora se interesa también por otras instituciones de la Revolución americana, como la Corte Suprema, el Senado, y la división de poderes en sí misma. En particular la Corte Suprema es destacada por la autora como depositaria del principio de autoridad, pero esto en la medida en que su función es la de ser una intérprete máxima de la constitución; cf. Arendt, 2009b, p. 275. Sobre el Senado: 2009b, p. 312 y ss.

8 Presidente de los Estados Unidos entre 1913 y 1921.

romano, en cuyo caso su piedad consistiría en *religare*, en religarse a un origen, del mismo modo que la *pietas* romana consistía en sentirse religado al origen de la historia romana, la fundación de la ciudad eterna. [...] desde un punto de vista político, habían acertado cuando hicieron derivar la autoridad y estabilidad de un cuerpo político de su origen; el inconveniente había sido que sólo pudieron concebir el origen como algo que había ocurrido en el pasado remoto. Woodrow Wilson, aun sin saberlo, llamó al culto americano de la Constitución ciego e indiscriminado debido a que sus orígenes no estaban ocultos por el halo del tiempo; quizás el genio político del pueblo americano, o para decirlo de otra forma, la buena fortuna que sonrió a la república americana, consistió precisamente en esta ceguera, o si queremos expresarlo con otras palabras, en la capacidad extraordinaria para contemplar el pasado con vista de futuro. (2009b, pp. 272-273)

Por una parte, la autora repite aquí algo en lo que insiste bastante a lo largo de su análisis: que la perspectiva con la que los estadounidenses encararon la tarea de la fundación, fue centralmente romana (2009b, p. 278). Su culto a la constitución es una especie de retorno permanente y reverencial en relación al origen fundacional. Al igual que en la república romana, cada enmienda constitucional se considera como un “aumento” del acto de los padres fundadores representado por el documento constitucional, el “pilar” de la república (2009b, pp. 276-278). Pero, por otra parte, Arendt señala también que en la modernidad el vínculo con el pasado ya no puede descansar en el *religare* romano, en donde el pasado fundacional conservaba un vínculo intrínseco con la religión y la autoridad política⁹. Ya no es posible la actitud romana hacia la historia, que consideraba “como modelo al pasado por el mero hecho de serlo”, y tomaba “a los antepasados en todos los casos, como ejemplos inspiradores de sus descendientes” (2003b, p. 297). El pasado en el que la fundación romana se basaba era un origen sacro y estaba en realidad fuera de la historia; siempre “había sido objeto de las leyendas fundaciones en las que la imaginación trataba de penetrar [...]y llegar hasta un acontecimiento al que la memoria no alcanzaba” (2009b, p. 281). Pero en el caso de la república naciente del norte, esto era diferente. La fundación que antes había sido sólo legendaria, que había estado “cubierta por el misterio y ha sido objeto de especulación”, “ahora, por primera vez, se había producido a la luz del día” y de ella “podían dar testimonio todos los que se hallaban presentes” (2009b, p. 281). En otras palabras, la historicidad moderna de estos hombres y mujeres de acción hacía imposible reconducir la fundación a un pasado mítico, no histórico. En este sentido, los estadounidenses, aun creyendo estar repitiendo a los romanos, dieron lugar a una forma de vínculo del cuerpo político con su

⁹ Sobre la concepción romana del vínculo entre religión, fundación y autoridad cf. "El concepto de historia: antiguo y moderno" (Arendt, 2003a, p. 192).

propia fundación y su historia que era completamente novedosa. La “ceguera americana” consistió entonces en no comprender la propia novedad —de “la cual quizás fueron débilmente conscientes” — porque “fueron atrapados inevitablemente por algo para lo que ni la verdad histórica ni legendaria de su tradición podía ofrecer ninguna ayuda ni precedente” (2009b, p. 293)¹⁰.

¿Pero en qué sentido esta ceguera fue “la buena fortuna” de la revolución? La ceguera o inconsciencia de su propia novedad permitió a los “padres fundadores” encontrar una tradición —la romana— en la cual inscribirse, y a las generaciones posteriores, un marco tradicional a partir del cual pudieron asentar la relación con su propio pasado fundacional. Gracias a ese vínculo la república conquistó cierta continuidad y finalmente no sucumbió ante la dificultad de superar lo que Arendt llama el “problema del absoluto” (aunque de todos modos tuvo que enfrentarse y lidiar con él): esto es, la tentación de depositar el fundamento del cuerpo político en un principio trascendente (2009b, p. 214 y ss.). Sin embargo, esta ceguera tuvo también un enorme costo: que la novedad estadounidense, esto es, la fundación del cuerpo político en un acontecimiento enteramente mundano, no mítico ni trascendente, nunca llegara “expresarse en un pensamiento conceptual” (2009b, p. 280). Si la experiencia de los actores políticos fue de una enorme originalidad, señala la autora, “no se puede decir lo mismo de su razón o, mejor dicho, de su raciocinio”, pues,

su razón, tanto en estilo como en contenido, había sido configurada por la época de la Ilustración, conforme se había propagado a ambos lados del Atlántico; razonaban de igual modo que sus colegas franceses o ingleses y hasta sus desacuerdos fueron, en términos generales, discutidos dentro de un esquema de referencia y conceptos comunes. [...] Esta falta de claridad y precisión conceptuales respecto de las experiencias y realidades del mundo ha sido el azote de la historia occidental desde que, en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y, especialmente, de la realidad y experiencias políticas. La gran esperanza de los tiempos y de las revoluciones modernas ha sido, desde su comienzo, que pudiera salvarse este abismo; una de las razones por las que no se ha realizado, hasta ahora, esta esperanza, por la que, en palabras de Tocqueville, ni siquiera el Nuevo Mundo fue capaz de crear una nueva ciencia política, consiste en la enorme fortaleza y elasticidad de nuestra tradición de pensamiento. (2009b, p. 243)

¹⁰ Traducción corregida por el cotejo con el original en inglés (Arendt, 1990). Esta “consciencia tenue” a la que Arendt alude tiene algunas manifestaciones concretas, aunque no alcanza una expresión conceptual. La autora apunta: “Cuando los americanos decidieron alterar el verso de Virgilio de *magnus ordo saeculorum* a *novus ordo saeculorum*, habían admitido que ya no se trataba de fundar «Roma de nuevo», sino de fundar «una nueva Roma», que el hilo de continuidad que religaba la política occidental a la fundación de la Ciudad Eterna y ésta, a su vez, a los recuerdos prehistóricos de Grecia y Troya, había sido roto y no podía ser restaurado” (2009b, p. 292).

Arendt encuentra aquí una paradoja: junto a la memoria reverencial de la constitución crece cierto “fallo [*failure*] americano para recordar” (Arendt, 2009b, p. 302). El problema está en que la rememoración reverencial que se expresa en el culto a la constitución, fue incapaz de incorporar polémicamente los aspectos más valiosos del legado de la Revolución americana a la tradición política ilustrada de la cual esta abreva. Mientras que la Revolución francesa ha marcado a fondo la tradición revolucionaria que llega hasta el siglo XX (2009b, pp. 74, 360-361), los sentidos y singularidades más importantes de la experiencia estadounidense han caído en el olvido y no encontraron un marco conceptual que los preservase. Podríamos decir que, para Arendt, el culto a la constitución es una memoria no pensante y por ello, en sentido político, es una desmemoria. Pues: “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 destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización” (2009b, p. 303). Dicho de otra manera, si bien, “lo que salva a los asuntos del hombre moral de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos”, esta rememoración a su vez, “sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura” (2009b, pp. 303-304). La relación de los revolucionarios estadounidenses con la historia, entonces, se volvió problemática precisamente porque falló en este punto. Al hacer uso de la “elasticidad conceptual” del pensamiento político tradicional, capaz de aplicarse sobre fenómenos novedosos y desdibujar su novedad, no dio lugar a un pensamiento capaz de “condensar” y legar una memoria reflexiva de los hallazgos de su propia experiencia. Tampoco las generaciones subsiguientes lograron afrontar este problema y por ello la narrativa histórica “no pensante” que prevaleció desde entonces, tiene importantes consecuencias que llegan al presente.

Para empezar, la autora cree que esta “falta de memoria y, con ella, falta de comprensión” (2009b, p. 298) en relación a la propia historia revolucionaria, es la razón por la cual la gesta de los *founding fathers* fue interpretada luego en los términos contractualistas liberales clásicos¹¹. Desde esta perspectiva, la horizontalidad de las promesas mutuas que, en la interpretación

11 Cuando Arendt formula esta crítica, se estaba desarrollando en el campo historiográfico un interesante debate en torno a las raíces liberales de la Revolución americana, debate del que presumiblemente Arendt tenía conocimiento (cf. al respecto Souroujon, 2011). Sin embargo, es importante notar que para la autora éste no es el único problema de la historiografía sobre la Revolución americana. También considera críticamente las interpretaciones que resaltan la importancia de corrientes religiosas como el puritanismo o de los padres peregrinos en la gestación de la ‘República americana’ (cf. Arendt, 2009b, p. 303), o aquellas que enfatizan el papel que jugó en la revolución el desarrollo económico y social de Estados Unidos (cf. Arendt, 2009b, p. 31). En todos estos casos, creemos, el problema que advierte Arendt es una disolución del componente político de la historia que se pretende narrar.

arendtiana, incrementa el poder de cada uno y hace posible la fundación de un nuevo cuerpo político en un sentido republicano, fue interpretada, en cambio, como un pacto vertical, por medio del cual los individuos consintieron en renunciar a parte de su poder, para obtener protección de una instancia superior representada en un nuevo gobierno. Así, la debilidad para romper el esquema conceptual de la tradición cedió el terreno a la historiografía y la tradición de pensamiento liberales (2009b, pp. 242-243).

Es cierto que la autora señala que esta dependencia en relación a la tradición no determinó “el destino real de la República americana en la misma medida en que dominó las mentes” de los revolucionarios. Si tal hubiera sido el caso, apunta Arendt, la república “se hubiera desmoronado ante la arremetida de la modernidad [...] al igual que las demás revoluciones” (2009b, p. 269). Esto no sucedió porque la originalidad de los estadounidenses en la práctica del cultivo de un nuevo espíritu público, superó su falta de originalidad en términos de pensamiento. Con todo, el problema no es nada menor. Algunos pasajes acentúan la gravedad del caso, señalando que no se trata sólo un problema del pensamiento, sino que conlleva consecuencias políticas. En efecto, la confusión sobre lo que los propios fundadores habían logrado, sobre la clase de fundación y república a la que dieron lugar, se hizo sentir en el devenir posterior de la república, al punto que la autora llega incluso a afirmar que “es evidente que lo que se perdió, como consecuencia de esta incapacidad para el pensamiento y el recuerdo, fue el espíritu público identificado con los principios llamados: libertad pública, felicidad pública, espíritu público” (2009b, pp. 304-305). Así, la interpretación contractualista de la experiencia estadounidense se vio acompañada —no casualmente, parece sugerir Arendt—, por un progresivo desplazamiento hacia la valoración de la *felicidad privada*, ligada al bienestar material e individual, como fin de la política, en detrimento de la afirmación de la *felicidad pública*, identificada con la participación en los asuntos comunes, que había inspirado a los colonos primero y a los padres fundadores después. Formulado en los términos de otra distinción conceptual central para Arendt: la falta de una memoria pensante acerca de la historia estadounidense, dejó a la república indefensa frente al ascenso de lo social: “Lo que quedó de ellos [de los principios revolucionarios] en América, una vez que había sido olvidado el espíritu revolucionario, fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública [...]” (2009b, p. 305).

Arendt piensa aquí ya no en términos puramente históricos, sino que dirige su mirada, con perspectiva histórica, a problemas de su propio presente. Aunque advierte que la pérdida del espíritu público nunca fue total (“las ideas revolucionarias de felicidad *pública* y de libertad

política no han desaparecido nunca por completo de la escena americana”, 2009b, p. 184), su preocupación por el deterioro de la cultura política en Estados Unidos se acentúa en distintos escritos de finales de los sesenta y comienzo de los setenta¹². La retórica anticomunista, que ya se había hecho sentir durante el macartismo, y la agresividad de la gran potencia del norte con los movimientos revolucionarios nacientes, especialmente en el continente, se alimentaban, a los ojos de Arendt, de perspectivas claramente anti-republicanas, ancladas en la defensa de valores de la vida privada y/o el mundo del capital. En esta línea, con un entusiasmo de fondo sobre las primeras noticias de la revolución cubana¹³, la autora señala:

En los últimos tiempos, cuando la revolución se ha convertido en uno de los fenómenos más corrientes de la vida política de casi todos los países y continentes, el hecho de no haber sabido incorporar la Revolución americana a la tradición revolucionaria se ha vuelto como un bumerán contra la política exterior de los Estados Unidos, que comienzan a pagar de este modo un precio exorbitante por la ignorancia de los demás y su propio olvido. [...] Esta falta de memoria es, en buena medida, la causa del extraordinario temor que suscita en Estados Unidos la revolución [...]. El miedo a la revolución ha constituido el *leitmotiv* oculto que ha guiado a la política exterior americana después de la guerra en su intento desesperado por estabilizar el *status quo*, con el resultado de que usase y abusase del poder y prestigio americanos para apoyar regímenes políticos anticuados y corrompidos que se habían traído, desde hacía mucho tiempo, el odio y el desprecio de sus propios ciudadanos. (2009b, p. 298)

Llegados a este punto se comprende el sentido de una frase que, desde la perspectiva del recorrido trazado, podemos interpretar como una definición programática acerca de la escritura de *Sobre la revolución*: “En nuestro caso tal olvido no sería puramente académico, pues significaría literalmente el fin de la República americana” (Arendt, 2009b, p. 31). El libro entonces, no se limita a constatar el olvido de la singularidad de la experiencia fundacional estadounidense, sino que se propone como ejercicio activo de una memoria pensante; pretende producir una narración que logre recoger de las experiencias los conceptos que sean capaces de pensarlas. En este sentido, la autora se sitúa en continuidad con quienes hicieron las

12 El pesimismo de Arendt sobre la política norteamericana se acentúa a partir del asesinato de Kennedy y no deja de profundizarse con el correr de la guerra de Vietnam. Cf. Young-Bruehl, 2006, pp. 477-484. Sus escritos más críticos sobre la política exterior estadounidense son: “Thoughts on politics and revolution” (1972), “A casa a dormir” (2007a), “Revolution and Freedom” (2016); y “Revolution, violence, and power: A correspondence” (Arendt y Benedict, 2009).

13 Sobre el entusiasmo de Arendt en este sentido, cf. Young-Bruehl, 2006, p. 484. Rafael Rojas (2016) ha sugerido que es posible que Arendt asistiera a una conferencia de Fidel Castro en la Universidad de Princeton el 20 de abril de 1959.

revoluciones, para retomar una tarea en el orden del pensamiento que estos dejaron sin completar.

En suma, al tiempo que un conjunto de artificios políticos, tales como una constitución, la división de poderes, cierta forma de la legalidad, o la institucionalización de espacios descentralizados y federales de participación, son necesarios, ninguno de ellos garantiza por sí mismo la preservación del 'espíritu de la libertad'. Junto a estos artificios, es fundamental que la república pueda sostener cierto vínculo con su propia historia. Aunque Arendt no es explícita en relación a este punto, podemos sugerir que apunta a la creación de narraciones que se despliegan bajo la forma de la reinterpretación, la interrogación y la imaginación entendida en el sentido arendtiano de hacer presente lo ausente en relación al propio pasado. Y aunque en este retorno la fundación aparece como un momento central, la complejidad del devenir histórico que la autora presenta, permite imaginar un retorno a los comienzos, concebidos en plural, que constituyeron a la comunidad política como un espacio posible para la libertad¹⁴.

En otro trabajo hemos desarrollado la importancia que tiene en estos años para las reflexiones arendtianas sobre la historia, el diálogo sostenido con la tradición republicana (Arese, en prensa). Para finalizar, quisiéramos dejar aquí apenas apuntada la notable afinidad de esta idea de retorno con el imperativo republicano de retorno a los 'principios', en la doble connotación que tiene esta palabra, en el sentido montesquevino, y como origen o momento fundacional¹⁵. Según Felix Gilbert, a quien Arendt sigue en varios puntos en su lectura de Maquiavelo¹⁶, éste había elaborado una intuición clave a este respecto. Para el florentino,

volver a los comienzos era un proceso continuo. Significaba mantener vivo el espíritu que se encuentra detrás de las instituciones de una sociedad. En un mundo rápidamente cambiante era necesario sujetar las instituciones a una examinación

¹⁴ La idea de la pluralidad de los comienzos en la gestación de la república es sugerida por Arendt de manera lateral en su crítica a Maquiavelo. En "¿Qué es la autoridad?", la autora señala que, si bien Maquiavelo es el primero que saca a la luz un problema teórico central de la modernidad política, la fundación, la concibe con medios tradicionales e inadecuados. El florentino imagina la fundación como una fabricación violenta y por ello debe entenderse a Robespierre como su legítimo sucesor y a ambos como inscriptos en una tradición platónica (cf. Arendt, 2003c, p. 222). Pero, desde esta perspectiva, la interpretación de Maquiavelo indirectamente sugiere y no responde una pregunta: ¿cómo es posible una fundación plural, no realizada por uno como una obra, sino iniciada por alguno/s, pero sostenida y llevada a su fin por otros en una acción en concierto? En las notas de Arendt sobre Maquiavelo vemos que la inquietud aparece de nuevo solapadamente en su tratamiento de lo que sería en el pensamiento maquiaveliano la "virtud del pueblo". Esta virtud no consiste en el salir a la luz que emprende el príncipe o *condotiero*, sino que descansa en la propia pertenencia de los muchos a una ciudad, (cf. Arendt, 1955a, p. 024019). Así, queda abierta la pregunta por la pluralidad en el comienzo y, eventualmente, la de los comienzos plurales, que los muchos sostendrían con su virtud a lo largo de la existencia del cuerpo político.

¹⁵ Sobre este doble significado de 'principio', cf. Arendt, 2009b, p. 293.

frecuente para testificar la eficacia de su sentido original: el desarrollo de la *virtú* (Gilbert, 1965, p. 185).

En sus apuntes para el curso “History of Political Theory”, Arendt recupera precisamente una cita que refiere a este aspecto de la filosofía de Maquiavelo, y la acompaña con transcripciones de pasajes similares de representantes del republicanismo de otras épocas. Estos republicanos modernos recuperan el gesto romano de retorno. Las anotaciones sugieren que a ella le interesa reinterpretar y reapropiarse de este movimiento republicano, de reminiscencia romana, pero transformado bajo un horizonte secular. A la luz de esta apropiación quizás puede entenderse el proyecto general de *Sobre la revolución*, en tanto narración histórica y ejercicio de pensamiento político:

Montesquieu: *Esp. Des Lois*, viii, 12: “Cuando una república está corrompida, no podemos remediar ninguno de los males que nacen sino quitando la corrupción y recordando los principios” / Machiavelli, *Disc. III*, “I: Es claro como la luz que estos cuerpos políticos no duran a menos que sean renovados. El modo de la renovación es... traerlos de nuevo a sus principios” / Bolingbroke, *The Craftsman*, 170: “Estos (gobiernos) son los mejores que, por el efecto natural de su propia constitución, son frecuentemente renovados o remontados a sus primeros principios” (Arendt, 1955b, p. 024194).

2. *Sobre la revolución* en el horizonte de la década del cincuenta y consideraciones finales

Algunas inquietudes que nacieron en torno a la escritura de *Los orígenes del totalitarismo* se dejan vislumbrar detrás de estas reflexiones.

Para empezar, el alcance del señalamiento crítico sobre la incapacidad de los estadounidenses para comprender la novedad de su propia historia, puede ser mejor entendido en relación a algunas indicaciones en torno a la narración histórica de la década anterior. En *Comprensión y política*, ensayo fechado poco después de la aparición de *Los orígenes del totalitarismo*, y centrado en reflexiones nacidas de la escritura y el debate sobre

¹⁶ Hemos presentado una indagación sobre el alcance y los límites de la recepción de Felix Gilbert en la lectura arendtiana de Maquiavelo en: Arese, 2018. Allí presentamos algunas hipótesis, teniendo en cuenta la lectura por parte de Arendt que hemos podido constatar en relación a este autor. En los apuntes para el curso “From Machiavelli to Marx” (1965, 023453) Arendt recomienda como bibliografía obligatoria la obra de GILBERT *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*, (1965). En las notas manuscritas “Machiavelli, Niccolo” (1955a) encontramos referencias a tres artículos del autor, también dedicados a la figura del florentino: Gilbert, 1939, 1951, 1954.

este libro, Arendt confronta los enfoques históricos que privilegian las continuidades y la globalidad explicativa de los procesos por sobre las rupturas y las singularidades, y a ellos contraponen el acento en una idea de 'novedad' cuya raíz es la propia condición humana. Así, una mirada histórica centrada en la novedad, señala, es aquella que recupera en los acontecimientos el "factor que yace en el reino de la libertad humana" (Arendt, 2005a, p. 389), es decir, aquella mirada que hace justicia al elemento de espontaneidad que recorre la historia. Al mismo tiempo, esta perspectiva implica dar cuenta de la característica fundamental que comprensión y acción comparten: ambas enraízan en la capacidad humana para comenzar. A diferencia de las operaciones cognitivas que generan conocimiento a partir de inferencias —causales, legales o analógicas—, la comprensión de lo histórico precisa renunciar a 'categorías preconcebidas', a reglas científicas o un marco de inferencia ideológico. Es decir, para dar cuenta de lo extraordinario y lo novedoso de la historia, la comprensión debe poner en obra ella misma un elemento de espontaneidad, consistente en generar una aprehensión del singular prescindiendo de la derivación o subsunción inferencial. En otras palabras, con la recusación de las explicaciones causales, analógicas y legales, en los cincuenta, y con estas observaciones críticas sobre la Revolución estadounidense, en los sesenta, Arendt precisa y da contenido por distintas vías a la preocupación ético-política sobre la historia que constituye su punto de partida e inquietud central. En ambos casos, se trata de una 'repolitización' de la comprensión histórica en dos sentidos, pues implica restituir la dimensión de espontaneidad constitutiva, *tanto* al pasado que se estudia, *como* a la tarea de comprenderlo.

Por otra parte, *Sobre la revolución* avanza sobre algunas inquietudes que *Los orígenes del totalitarismo* dejó planteadas en torno a los peligros y las posibilidades de la experiencia histórica secular en el campo de lo político. Ante la destrucción de los artificios por los cuales tradicionalmente las comunidades políticas habían encontrado un modo de alojarse en la historia¹⁷, y ante el avance de la temporalidad imperialista primero y la totalitaria después, Arendt dejaba sugerida en *Los orígenes...*, la pregunta sobre cómo es posible una experiencia del tiempo político en la que la historia no se aliene de la acción y, al mismo tiempo, le dé la profundidad temporal desde la cual ésta puede emerger como novedad. La idea de que las repúblicas deben contar con el ejercicio de una memoria pensante de sus propias experiencias, es una de las intuiciones a las que llega conducida por este interrogante que recién adquiere realmente espesura en el estudio histórico de *Sobre la revolución*. Sin duda, esta intuición no

¹⁷ Estos artificios están vinculados a algunos aspectos de la institucionalidad estatal y a las formas específicas de la cultura y la territorialidad propios del Estado Nación. Cf. especialmente el segundo tomo, "Imperialismo", de *Los orígenes del totalitarismo*.

constituye una respuesta suficiente y no agota la complejidad del problema. Sin embargo, permite afirmar la perspectiva de que, si bien el tiempo secular expone a la fundación política a una contingencia radical y a unos peligros específicos que desafían permanentemente su duración, la república y sus artificios no se encuentran, por decirlo así, completamente inermes ante esta adversidad. En su auxilio puede acudir el ejercicio de una narración pensante, capaz de recuperar, con una perspectiva política en torno a la propia historia, los 'principios' que animan al cuerpo político.

Por último, señalamos que la perspectiva general de *Sobre la revolución* implícitamente retoma, desde un nuevo punto de vista, reflexiones de *La condición humana*, donde la fenomenología de la acción se desarrolla con especial atención a la experiencia griega antigua. En particular, a la luz de *Sobre la revolución*, es posible reinterpretar el sentido del desencuentro entre narradores de historias y actores políticos en la *polis* ateniense que resalta la obra sobre la *vita activa*. El episodio al que la autora refiere se localiza en *El Discurso Fúnebre de Pericles*, de Tucídides:

La *polis* —si confiamos en las famosas palabras de Pericles en la *Oración Fúnebre*—, garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse en escenario de su bravura que ésta no quedaría sin testimonio, y que no necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras; sin ayuda de otros, quienes actuaran podrían sentar el imperecedero recuerdo de sus buenas o malas acciones, inspirar admiración en el presente y en futuro. (Arendt, 2009a, p. 220)

La *polis* dio lugar a narraciones como las de Homero o Tucídides, quienes hicieron posible una mirada 'imparcial' sobre los hechos humanos, esto es, para Arendt, una mirada capaz de comprenderlos desde un punto de vista múltiple, acorde a la pluralidad¹⁸. También fueron estos narradores los primeros en descubrir el carácter comprensivo de la narración (es decir, su capacidad para dar lugar a modos de la comprensión) (Arendt, 2003a, p. 73). Pero, al mismo tiempo, Arendt detecta en el mundo griego, y de manera asociada a su modelo agonal de la acción (2009a, p. 217), cierta prescindencia de parte de la política en relación a estas miradas sobre el pasado. En *La condición humana* esta tensión se plantea pero no se resuelve, y conserva para la autora una importancia hermenéutica en sus reflexiones posteriores en

¹⁸ Arendt se refiere aquí a una "imparcialidad homérica", muy diferente a la idea moderna y científica de objetividad. Se trata de una mirada sobre los acontecimientos pasados que se nutre y nace de la experiencia dialógica de la *polis*, y adopta como principio el valor de la pluralidad de perspectivas, lo cual se expresa en la capacidad de "cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles" (2003a, pp. 83-84).

relación al vínculo entre historia y pensamiento. El análisis que propone de las revoluciones modernas en el '63 vuelve sobre esta vieja cuestión, para reafirmar la perspectiva de que la pretensión de autosuficiencia de la acción en relación a la narración histórica es peligrosa o conduce al fracaso. En el análisis de *Sobre la revolución* se hace claro que, para que el espacio de aparición sea en sí mismo una suerte de “recuerdo organizado”, como pretendía ser la *polis* de Pericles, es imprescindible su articulación con cierto ejercicio de la narración histórica. Teniendo en cuenta esto, es posible asociar el divorcio entre Pericles y Homero en *El discurso fúnebre*, al momento en que, según *Sobre la revolución*, como citamos más arriba, “los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y, especialmente, de la realidad y experiencias políticas”, momento ubicado, significativamente, “en las postrimerías de la época de Pericles” (2009b, p. 243).

La narración que le interesa a Arendt en *Sobre la revolución* no se confunde con la propia acción, aunque tampoco es idéntica al pensamiento sin más. Es una forma particular del pensamiento que, aunque se dirige a, y se ocupa de lo político, no se despliega bajo la lógica de la *praxis*. De este modo, la narración histórica aparece más bien como un tercer término articulador de esos dos ámbitos, y, en este sentido, es una forma de contrarrestar aquella separación “entre los hombres de acción y los hombres de pensamiento”. La temporalidad problemática de la república convoca al narrador histórico para hacer posible un pensamiento que no sólo ilumine la *praxis* sino también que sea apropiable por el espacio en el que ella se despliega. Así, el narrador de la historia reformula el sentido de su tarea al verse atravesado por el problema de la temporalidad política en un marco secular. Desde esta perspectiva, la narración histórica no funciona meramente como un desestabilizador al socavar los fundamentos normativos tradicionales; centralmente es lo que acompaña la posibilidad de encontrar un sostén no absoluto para lo político y su frágil e insegura duración en el tiempo.

Al comenzar, dijimos que a partir de los años cincuenta, Arendt inicia una exploración que, rebalsando el registro de la filosofía, se adentra en tradiciones y formas de pensamiento que permitan vislumbrar salidas a las aporías en las que tradición filosófica había quedado atrapada con su concepción del vínculo entre pensamiento, historia y política. Aquí nos propusimos recuperar uno de los recorridos que nacen desde este punto de partida. El registro no filosófico que Arendt indaga, en este caso, es la narración histórica, y su recorrido recupera las huellas y posibilidades del legado revolucionario-republicano en el presente político contemporáneo. Esperamos que la presente exposición haya contribuido a precisar un sentido

singular en el que este recuperación, que es también una reapropiación creativa, se lleva a cabo.

3. Referencias

- Arendt, H. (1955a). *History of Political Theory / Machiavelli, Niccolò* (series: Subject File, 1949-1975). Curso en University of California, USA; The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.
- Arendt, H. (1955b). *History of Political Theory / Montesquieu, Charles de Secondat* (series: Subject File, 1949-1975). Curso en University of California, USA; The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.
- Arendt, H. (1965). *From Machiavelli to Marx* (series: Subject File, 1949-1975). Curso en Cornell University, Ithaca, N.Y.; The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.
- Arendt, H. (1972). Thoughts on politics and revolution. En *Crisis of the Republic* (pp. 199-234). Hartcourt Brace Jonavich.
- Arendt, H. (1990). *On revolution*. Penguin.
- Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen: Vida de una mujer judía* (D. Najmías, Trad.). Lumen.
- Arendt, H. (2003a). El concepto de historia: antiguo y moderno. En A. Pljak (Trad.), *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión filosófica*. (pp. 67-144). Península.
- Arendt, H. (2003b). La crisis en la educación. En A. Pljak (Trad.), *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión filosófica*. (pp. 269-302). Península.
- Arendt, H. (2003c). ¿Qué es la autoridad?. En A. Pljak (Trad.), *Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión filosófica*. (pp. 145-226). Península.
- Arendt, H. (2005a). Comprensión y política (las dificultades de la comprensión). En A. Serrando de Haro (Trad.), *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 371-394). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005b). La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo. En A. Serrando de Haro (Trad.), *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 515-538). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2005c). ¿Qué es la filosofía de la existencia? En A. Serrando de Haro (Trad.), *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (pp. 203-231). Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2007a). A casa a dormir. En J. Kohn (Ed.), *Responsabilidad y juicio* (pp. 237-252). Paidós.
- Arendt, H. (2007b). *The jewish writings*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2009a). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2009b). *Sobre la revolución* (P. Bravo, Trad.). Alianza.
- Arendt, H. (2010a). *La vida del espíritu*. (C. Corral y F. Birulés, Trad.) Paidós.
- Arendt, H. (2010b). *Los orígenes del totalitarismo*. (S. Catalá, F. J. Lorente, Trad.). Aguilar.
- Arendt, H. (2016). Revolution and Freedom. *Cadernos de Filosofía Alemã*, 21(3), 165-186.

- Arendt, H. (s/f). *Machiavelli, Niccolo* (series: Speeches and Writings File, 1923-1975). Fragmentos y notas sin fecha; The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress.
- Arendt, H., & Benedict, H. J. (2009). Revolution, violence, and power: A correspondence. *Constellations*, 16(2), 302-306.
- Arese, L., (en prensa). La república en el tiempo. Hannah Arendt, lectora moderna de la tradición clásica. En P. Hunziker, y J. Smola, (Eds.), *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones*. Universidad de General Sarmiento.
- Arese, L., (2018) Indagaciones documentales en torno a algunas reflexiones arendtianas sobre la historia. Arendt lectora de Felix Gilbert, ponencia en las *VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La Condición Humana*, Centro de Posgrado de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 22-24/08/2018.
- Barnouw, D. (1990). *Visible Spaces Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Johns Hopkins University Press.
- Benhabib, S. (1990). Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *Social Research*, 57(1), 167-196.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield.
- Bernstein, R. J. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish question*. Mit Press.
- Canovan, M. (1994). *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press.
- Di Pego, A. (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Disch, L. J. (1993). More truth than fact: Storytelling as critical understanding in the writings of Hannah Arendt. *Political Theory*, 21(4), 665-694.
- Gilbert, F. (1939). The humanist concept of the prince and "The Prince" of Machiavelli. *The Journal of Modern History*, 11(4), 449-483.
- Gilbert, F. (1951). On Machiavelli's Idea of virtù. *Renaissance News*, 4(4), 53-55.
- Gilbert, F. (1954). The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince. *Studies in the Renaissance*, 1, 38-48.
- Gilbert, F. (1965). *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*. Princeton University Press.
- Hunziker, P. (2017). Memoria, historia y tragedia: Dilemas de la narración en la reflexión política de Hannah Arendt. *Revista Poiesis*, 14(1), 14-36.
- Leibovici, M. (2005). *Hannah Arendt y la tradición judía: El judaísmo a prueba de la secularización* (E. Cohen & S. Rabinovich, Trads.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leibovici, M. (2007). Arendt's Rahel Varnhagen: A new kind of narration in the impasses of German-Jewish assimilation and Existenzphilosophie. *Social Research: An International Quarterly*, 74(3), 903-922.
- Rojas, R. (2016). *Traductores de la utopía: La Revolución cubana y la nueva izquierda de Nueva York*. Fondo de Cultura Económica.

- Souroujon, G. (2011). Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana. *Fragmentos de filosofía*, 9, 13-30.
- Stone, L. (1979). The revival of narrative: Reflections on a new old history. *Past & Present*, 85, 3-24.
- Young-Bruehl, E. (1977). Hannah Arendt's storytelling. *Social Research*, 44(1), 183-190.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt: Una biografía*. Paidós.