

PACIENCIA DE LA ACCIÓN, HANNAH ARENDT¹

Jordi Carmona Hurtado²

En el título de esta tesis no se encontrará ninguna proposición estratégica particular. “La paciencia de la acción” es una fórmula no inmediata cuyo sentido querría desplegar esta tesis. Dicha fórmula resume la intención de un trabajo que consiste, más propiamente, en una investigación filosófica del sentido de la pluralidad - noción introducida efectivamente por Arendt -, que en una monografía sobre Arendt. Podemos elucidar este título en función de diversos estratos de análisis. Y algunas consideraciones sobre los mismos, en tres puntos, pueden dar, en mi opinión, una aproximación suficiente a las problemáticas de este trabajo: a sus hipótesis, al recorrido realizado, sus preguntas, sus intuiciones, sus límites.

I. En primer lugar, este título señala una singularidad histórica que a su vez remite a un momento político. Pues el título es una variación a partir de otro: “Una paciencia activa” (*Aktive Geduld*). Se trata de un artículo firmado por Hannah Arendt, publicado en la revista *Aufbau* en 1941, momento en el que el gobierno inglés rechazaba una vez más la formación de un ejército judío. Arendt describe esta paciencia activa de la siguiente manera:

Suponiendo que la política pudiera compararse con la lenta perforación de una tabla muy dura (Max Weber), la paciencia representaría en política la

1 Esta sinopsis está basada en la exposición de defensa de tesis de título “Patience de l'action, Hannah Arendt”, que tuvo lugar el 14 de Diciembre de 2012 en la Université de Paris 8, frente a un jurado compuesto por Stéphane Douailler (Paris VIII), Gabriel Aranzueque (UAM), Martine Leibovici (Paris VII), Cristina Sánchez (UAM), Frédéric Brahami (Franche-Comté) y Antonio Gómez (Carlos III). La tesis será publicada próximamente por la editorial *L'Harmattan*.

2 Doctor en filosofía por Paris VIII y la Universidad Autónoma de Madrid. Bolsista Pós-doc CAPES na Universidade Federal do Rio Grande do Norte

perseverancia y la asiduidad y no la espera pasiva de un milagro. El milagro no pertenece a este mundo, pero incluso las tablas más duras pueden atravesarse. (ARENDRT, 1987, p. 50).

La paciencia activa anticipa un tipo de trabajo que afectaría a la comprensión de las problemáticas mismas de la lucha y a los sujetos que toman parte en ella. Es un tipo de trabajo, según las palabras de Arendt misma, que tendría como finalidad reforzar la conciencia-de-sí judía y debilitar el orgullo judío: un trabajo, por lo tanto, filosófico o “ideológico”, en el seno de una lucha política precisa. Arendt afronta esta tarea a partir del análisis de la cuestión de los pueblos sin Estado; también a partir de la distinción, en el seno de la cultura judía, de las figuras del paria y del advenedizo; y por último, a partir del descubrimiento del derecho a tener derechos. Con ello toma forma lo que debe denominarse, teniendo en cuenta el modo en el que el Estado de Israel se ha fundado efectivamente, pero teniendo también en cuenta la trayectoria de aquéllos que simplemente pasaron del orgullo comunista o proletario al orgullo sionista o judío, una verdadera utopía política judía: la utopía de un pueblo como los otros.

Si el pueblo judío, según Arendt, podía ser por primera vez un pueblo como los otros, sería a partir de una política que transformara precisamente la política de los otros pueblos, de aquellos pueblos que no son completamente como los otros, y más específicamente, la estructura moderna del Estado nación soberano y securitario. Para Arendt, el pueblo judío tenía no sólo la oportunidad de mostrar la vía de emancipación al resto de pueblos sin Estado, cada vez más desprovistos de sus derechos de ciudadanía en el conjunto de Estados europeos entre los que se encontraban en minoría, sino también de destruir o de deconstruir cierta idea racial de la política, la de soberanía nacional. ¿Qué es un pueblo políticamente, si no es una minoría, si no es una nación soberana? Ésta es la cuestión que, según Arendt, tenía que formular la política judía, entendida en sentido amplio como la cuestión de la emancipación de los pueblos sin Estado, o incluso, como la cuestión subjetiva del paria consciente, que tiene su gran modelo en la aventura de K en *El Castillo* de

Kafka; que determina el compromiso político de Arendt, y a partir de este compromiso, los análisis que llevó a cabo en *Los Orígenes del Totalitarismo*.

Estas consideraciones, que no tienen nada de circunstancial, tienen su importancia porque muestran el anclaje de una práctica de la reflexión política en una cuestión concreta que no es, efectivamente, la de la emancipación de los proletarios. A menudo se ha entendido la reflexión arendtiana como una práctica de análisis que aborda los asuntos públicos a partir de algunas grandes distinciones o dicotomías formuladas de manera arbitraria; de algunos ideales-tipo completamente abstractos que remplazan el análisis científico de las relaciones sociales; de una fascinación por las pequeñas ciudades-Estado griegas, completamente sublimadas; de una práctica fenomenológica sin ningún fundamento ni rigor. Frente a estas interpretaciones, nuestra primera intención ha sido reinscribir estas fascinaciones, estas orientaciones filosóficas y sus problemas de método en el problema concreto que supone considerar las condiciones políticas de posibilidad de la emancipación de los pueblos sin Estado; y mostrar cómo a partir de ello, a partir de este problema concreto, ha podido salir a la luz cierta comprensión más general de la política. En ello reside lo esencial del cuarto capítulo de la tesis, que estudia los enunciados políticos más singulares de la obra de Arendt.

Ahora bien, la dificultad de comprensión de las citadas orientaciones metodológicas se ha complicado en una polémica intelectual cuyo contorno general viene dado por la reapropiación del término, digamos popular, de “totalitarismo” para delimitar los regímenes nazi y estalinista, según la fórmula de “ideología + terror”, y el *Ensayo sobre la revolución*, que parece tomar partido por la Revolución americana contra la Revolución francesa; una polémica que siempre ha acompañado la obra de Arendt. Probablemente, y durante cierto tiempo, esta polémica haya sido puesta al servicio de los grandes discursos de propaganda que ayer oponían el “mundo libre” al “telón de acero”; una propaganda de la que por fortuna hoy nos hemos prácticamente librado, aunque en ocasiones para dar lugar a fórmulas todavía peores. En cualquier caso, puesto que esta propaganda no es en absoluto nuestro problema, y quizá ya no es, o casi no es, el problema de nadie, hemos tratado de abordar en este trabajo las polémicas políticas a las que ha dado lugar la obra de

Arendt, a partir de sus presupuestos filosóficos primeros.

Para ello, nos hemos orientado a partir de lo que podemos denominar el elemento no-asimilable de Arendt. Se trata, si se quiere, de un elemento “judío”, pero que no tiene nada de particularmente judío, que resiste tanto a la asimilación alemana como a la asimilación americana. Este elemento es lo que queda de la paciencia activa, de la utopía de un pueblo como los otros, en la ciudadana de los Estados Unidos, país en el que, por decirlo así, Arendt se vuelve más creyente que los creyentes mismos, más creyente que sus compatriotas, si recordamos la manera entusiasta en la que habla de la fundación de la república, como si encontrara a Moisés en Jefferson. Pero puesto que la revolución no ha encontrado su institución adecuada, el elemento no-asimilable remite más fundamentalmente al contenido utópico del pensamiento de Arendt, es decir, los Consejos: la forma de organización política de un pueblo como los otros. En ello reside lo nuevo para Arendt, el mundo nuevo, no en América, y no en la república de los Estados Unidos. Por lo tanto, para Arendt lo no-asimilado sería utópico, no en el sentido de la isla que podemos ver en el horizonte pero que nunca podremos alcanzar, sino como el modo de efectividad que no logramos retener: la acción, la vida activa. En este sentido, la utopía arendtiana es, del mismo modo, una utopía plenamente práctica, o infinitamente práctica. Éste es el único objeto de la paciencia activa. La paciencia no consiste, por supuesto, en la espera pasiva del milagro, como Arendt lo señalaba en el artículo de 1941. Pero si posteriormente podrá definir la acción como una facultad taumatúrgica, en el sentido puramente político del término, será porque la política no consiste tampoco en un arte de lo posible, sino más bien en una cierta práctica de lo imposible.

II. En un segundo sentido, antes de descubrir algo positivo en la expresión “paciencia de la acción”, fue para nosotros simplemente una paradoja: una relación entre elementos que aparentemente no tienen ninguna relación, el hecho de forzar en una fórmula sintética dos categorías que se presentan tradicionalmente como antitéticas.

Efectivamente, existe un no-asimilable arendtiano que resiste al conjunto de

usos que se ha tratado de hacer de esta obra, y que ha sido puesto de relieve especialmente en el libro de André Énégren, que querría restituir Arendt a sí misma. Pero en nuestro trabajo nos ha parecido menos importante subrayar una originalidad o una idiosincrasia, que investigar una universalización filosófica posible de lo no-asimilable arendtiano: incluso si lo no-asimilable es más propiamente mundial que universal. Éste es para nosotros el segundo sentido de la paciencia de la acción.

En filosofía, la palabra “paciencia” remite inmediatamente a Hegel, y efectivamente, la paciencia especulativa es algo muy específico. Y si algo impide esta paciencia o se opone a ella, es precisamente el juicio, como Hegel lo advierte a menudo. Más generalmente, en la tradición filosófica, las recomendaciones del tipo “guárdense sus juicios, lo más importante es comprender”, abundan efectivamente. Arendt ha mostrado que el juicio es, en cierto modo, la forma contemplativa de la acción, ya que interrumpe los procesos especulativos de construcción de sentido e impide la sistematicidad. Es posible que Arendt se sorprendiera de que los filósofos se hubieran ocupado tan poco de esta facultad; pero quizá también habría podido sorprenderle del mismo modo que durante cierto tiempo una corriente dominante de la filosofía política se reconstruyera en torno a esta facultad tanto tiempo despreciada. Porque, precisamente, esto ocurrió en un momento histórico en el que no había nada verdadero que juzgar, en el que la separación ya había sido bien operada y asegurada. Se trata de los usos anti-totalitarios o consensuales de la obra de Arendt, en los que, efectivamente, la promoción de la facultad de juzgar pudo haber jugado un papel completamente preventivo, como las guerras que se libraron en dicho período.

Con respecto a estas lecturas, en principio hemos querido desmarcarnos porque nos ha parecido que había que comprender el juicio como una forma particular de acción, y no toda acción como una forma del juicio. Es decir, para nosotros el juicio es una forma de la *lexis* en lo concerniente a la acción. Y la palabra necesita ligarse a la acción propiamente dicha, y ejercerse allí donde es posible actuar, sin lo cual sería inoperante. De este modo, en cuanto al juicio, hemos querido ligarlo a la acción, a la acción bajo el modo de la palabra, de la *lexis*. Pero en un modo más específico, el del juicio como separación, de división de la

discursividad, hemos querido mostrar a su vez que se encontraba efectivamente en el corazón de la forma de pensamiento de Arendt. Arendt analizó en algunas ocasiones el rechazo filosófico del juicio como una secularización de la invectiva religiosa a no juzgar: solamente el dios es capaz de juzgar, no el hombre. Ahora bien, la política es precisamente lo que comienza exclusivamente con los hombres, con el hecho de asamblearse y el *Faktum* de la pluralidad, porque en política siempre hay juicio, y la política comienza, efectivamente, allí donde aquéllos que sólo son hombres osan juzgar. Ésta es la conocida lección de la Orestíada, incluso si el tribunal se encuentra aún presidido por la diosa: y es que, en cuanto a la política, sólo conocemos los rudimentos. Pues lo esencial del juicio no es el tribunal, sino la separación, la separación originaria. La política comienza allí donde los hombres separan lo justo y lo injusto: la posibilidad de una justicia consiste primero en la separación arriesgada, heroica, de la justicia y la injusticia. Hemos partido de esta constatación en la lectura de las separaciones o las distinciones que abundan en Arendt, que son irreductibles desde el punto de vista del método.

Del mismo modo, la cuestión del juicio nos dice algo más general sobre la difícil relación de la filosofía con la acción, y especialmente en lo concerniente a la filosofía política. Para Arendt, el paso de la política a la filosofía política, que identifica en Platón, es asimismo el paso de la acción al gobierno. La filosofía política, que quizá es, como la enunció Schmitt, una teología política secularizada, formula dos grandes argumentos invocados para mostrar la necesidad de gobernar a los hombres: se trata del defecto de naturaleza, es decir, el pecado original en el conjunto de formas más o menos eruditas en las que se formule; y del defecto de espíritu, es decir, la incapacidad de concebir el todo de lo real y del tiempo. Desde este punto de vista, el compromiso de una cierta *Aufklärung* filosófica, la que paso a paso dio lugar al espacio de libertad académica, fue establecer, en términos generales, que se podía concebir el todo pero a condición de no juzgar (el *sine ira et studio*), y de permanecer completamente alejado de la acción. Una vez más, Kant supone una excepción en su formulación del estado de minoría como un estado del que los hombres mismos son culpables, y que pueden abandonar en ciertas condiciones. De este modo, la *Aufklärung*, entendida no solamente como

emancipación intelectual sino fundamentalmente como política, puede tal vez contemplar la posibilidad de un estado de madurez precisamente inocente. En el fondo, la tesis de la natalidad plantea la condición de efectuación de ese estado de madurez inocente de las relaciones.

Esto no sucede exclusivamente con la noción o el concepto de natalidad. Como ocurre con el juicio, las categorías principales del pensamiento de Arendt suponen una inversión de los grandes temas que han ocupado la meditación filosófica. Son las categorías de un pensamiento político, que supone una alteración de la filosofía tradicional. En este sentido, la paciencia de la acción nombra dicha alteración de la filosofía, en cuanto acoge la pluralidad, el juicio, la acción. La paciencia de la acción nombra, por lo tanto, una filosofía política, donde “política” altera “filosofía”: una filosofía política en el sentido de una filosofía plural, una filosofía en condiciones de pluralidad, que se sitúa allí donde es posible actuar.

Este modo político del pensamiento supone una serie de desplazamientos en relación a lo que podría denominarse una filosofía del concepto, y en relación a las implicaciones políticas de este tipo de filosofía. Lo hemos analizado a lo largo de los dos primeros capítulos de esta tesis, a partir de una confrontación con el hegelomarxismo como gran filosofía política de la modernidad. Sin duda, podemos afirmar que en la obra de Arendt falta el sentido de la paciencia del concepto, que según el trabajo del concepto esta obra es impaciente; pero esta constatación no nos llevaría muy lejos, Arendt misma la declara y asume. La pregunta que nos formulamos al respecto es la siguiente: ¿no podría quizá suponer la impaciencia arendtiana respecto del concepto otro modo de la paciencia, que podríamos llamar “una paciencia de la acción”? Hemos resumido el movimiento que introduce la acción en el seno de una paciencia filosófica en la fórmula “desplazar el concepto al espacio de la pluralidad”. Hemos tratado de interrogar hasta qué punto esta operación es posible, hasta qué punto el desplazamiento no sería exclusivamente imaginario; y lo hemos hecho, precisamente, mediante algunos conceptos que apuntan a este desplazamiento: el “algo”, los hombres, el inter-ser, la perturbación, el intervalo, el espacio daimónico, el “golpe” del mundo, etc. En cualquier caso, nos parece que en esto reside lo esencial del proyecto de pensamiento arendtiano: inscribir una

instancia política en el corazón mismo de la filosofía.

En cuanto a Hegel, no nos ha interesado extraer un núcleo racional de la dialéctica teológica con el que se podría realizar la crítica práctica del Estado, de la sociedad, o de la religión. Nuestra inspiración en este punto es menos Marx que, por ejemplo, Susan Buck-Morss, quien muestra en un libro reciente el carácter decisivo de la revolución de Haití en la conceptualización hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo. Ahora bien, Susan Buck-Morss podría haber encontrado a su vez una inspiración arendtiana en su trabajo. Éste es el sentido de la inscripción de una instancia política en la base de la conceptualidad filosófica: significa suponer que existe, por decirlo en el lenguaje fenomenológico, un estrato político de constitución pre-teórica de sentido. Se trata del mundo actuado y no del mundo percibido, de un mundo artificial y no de un mundo natural, que cuando existe (cuando hay efectivamente política) constituye un sentido pre-teórico. Esto último nos parece decisivo en Arendt, y a partir de aquí podríamos imaginar otras investigaciones. Dicha orientación podría conducirnos, si las hipótesis son justas, a interrogar, por ejemplo, por medio de investigaciones más históricas y empíricas, espacios plurales y, por lo tanto, políticos de constitución de sentido, que no coincidirían ni con la historia de la filosofía ni con la filosofía de la historia. En este trabajo, en el que todo ello está presente sólo en estado embrionario, y por lo tanto, muy primitivo y esquemático, lo hemos resumido como sigue: se trataría de interrogar hasta qué punto algunas lógicas que normalmente consideramos filosóficas han aparecido en primer lugar en el espacio abierto de la política.

III. Finalmente, y en tercer lugar, la paciencia de la acción no es solamente el recuerdo de la paciencia activa que Arendt proponía al pueblo judío en 1941, ni nombra solamente la alteración política de la filosofía, el pensamiento que podría circular en condiciones de pluralidad. La paciencia de la acción se orienta del mismo modo hacia el objeto privilegiado por esta forma de pensamiento: es decir, la acción. En el seno de este desplazamiento general, de esta alteración, la acción juega el papel principal: y Arendt sitúa incluso entorno a la acción la vieja cuestión filosófica del fundamento o de la fundación. Si el pensamiento de Arendt es un pensamiento

político, con la acción nos situamos en el corazón de la política, en su sentido.

La política, para Arendt, no se define por los sujetos que la practican, sino por la actividad que despliega. La política se define en cierto tipo de actividad: el acto, la acción. La política existe únicamente en acto, se despliega por completo en actos. Por lo tanto, la política nombra una experiencia autónoma, ya que se compone exclusivamente de actos. Si la libertad para Arendt es el sentido de la política, y no su finalidad, ser libre y actuar son, por lo tanto, una misma cosa. Pero actuar no es elegir, no es exactamente tomar una decisión, y nunca el problema de la política coincidirá completamente con la elección, con elegir esto o aquello respecto de lo que ya existe, ni con el problema de la decisión, que es tanto más soberana y más puramente sí misma en cuanto menos participa de la acción. Actuar, para Arendt, es comenzar, es iniciar una nueva serie, un proceso nuevo. Podemos recordar la concepción kantiana de la libertad, y el ejemplo que Adorno calificaba con justicia de beckettiano: alguien que está sentado y de repente se levanta de su asiento, he aquí la libertad.

Si la acción desencadena un proceso nuevo, del que los sujetos no son precisamente los amos, este proceso puede ser llamado “espontáneo”. Así, Arendt hablará de aquellos revolucionarios cuya acción consistía en su decisión de abandonar el viejo mundo, e iniciar un proceso inédito. Únicamente en el seno de esta espontaneidad del actuar estamos en disposición, según Arendt, de descubrir la gramática elemental de la política. Por lo tanto, solamente en el seno de la espontaneidad, de la acción libre, podemos comprender lo que sucede con la política, en el sentido pleno de la palabra. El aprendizaje de la política es por ello inseparable de su práctica efectiva, de la vida activa misma, de aquello que no aparece más que en el espacio de juego de la espontaneidad. Éste es el último sentido que para nosotros recubre la expresión de la paciencia de la acción: una atención a la acción, una contemplación, si se quiere, de la espontaneidad misma.

Con esta cuestión de la espontaneidad es evidente que Arendt se separa de toda una literatura revolucionaria, librándonos de lo que llamó despectivamente las robinsonadas. Pero lo importante no es oponer una estrategia a otra; por ejemplo, la estrategia blanquista que querría precipitar los acontecimientos frente a la marxista

que querría esperar el lento proceso histórico de formación de la conciencia de clase. Hemos querido mostrar que precisamente hay en Arendt una posibilidad que no es ni la paciencia del concepto ni la urgencia de la acción.

En consecuencia, la espontaneidad arendtiana se opone a las concepciones estratégicas de la política: define un espacio ni ético ni guerrero del ser en común. Ahora bien, esto supone tomar en serio el carácter no instrumental de la política en Arendt, y que puede parecernos completamente fuera de lugar en relación a nuestra experiencia corriente. Efectivamente, Arendt ha puesto el acento sobre la acción en el sentido de la participación, de la creación de relaciones nuevas, del aspecto constitutivo de un tipo de experiencia: una experiencia que según Arendt permanece para nosotros sin nombre, pero apostamos por que quizá un viejo nombre pueda todavía indicarnos algo al respecto, el *politeuein*. En el fondo, la cuestión reside en decir que la política no consiste en resolver el problema de cómo acabar con la propiedad privada, o cómo terminar con cierto tipo de sociedad, cómo construir otra, con qué medios políticos, sobre qué bases económicas, etc. Todo esto es en el fondo accesorio. Lo que importa en política cada vez que nos reunimos es la cuestión: quién puede hablar, quién puede actuar de concierto; quién puede, finalmente, constituir. El enunciado principal de este pensamiento es quizá que la única libertad efectiva es la de participar en lo políticamente constitutivo, es decir, en la iniciativa política.

Arendt responde a estas cuestiones que no constituimos por el hecho de ser humanos, por el hecho de participar de la genericidad de la especie. Pero tampoco constituimos por nuestras cualidades, por lo que sabemos hacer, por aquello en lo que somos especialistas. No es el ser ni el “aquello que se es” lo que constituye, sino el “quién es”, según Arendt. Ahora bien, el quién sólo se revela cuando actuamos, es el *daïmon*. Así parecería que giramos en círculo y conducimos el pensamiento de la acción a una de esas noches en las que todos los gatos son pardos, una noche que se deja ver en el carácter impreciso de ciertas categorías: por ejemplo, en el hecho de que el poder sea en cierto modo idéntico a la acción, como hemos analizado en el capítulo 3; pareceríamos igualmente abocados a cierto número de aporías, especialmente en lo referente al comienzo, al abismo de la

fundación, que no tiene más fundamento que el acto mismo de comenzar, que hemos examinado en el capítulo 5 de esta tesis.

Pero esta noche tiene sus razones. Para Arendt un aspecto de la acción y su mundo se ha olvidado por completo y permanece en cierta noche. La política, para Arendt, no tiene un lugar claramente reservado, ni en nuestro mundo ni en nuestras tradiciones de pensamiento. Pero esto no impide que sea una experiencia efectiva, una posibilidad de la existencia que, en ocasiones, atravesamos. Quizá lo esencial del propósito de Arendt sea preparar un lugar en la filosofía para esta experiencia; de un modo semejante a lo que Maquiavelo llevó a cabo con el príncipe nuevo, pero a la inversa en cuanto al mundo de la política hacia el que efectivamente se orienta.

Para entenderlo hay que volver siempre sobre el hecho de la pluralidad. La política no comienza sino con la pluralidad, y el *Faktum* de la pluralidad es, de hecho, irreductible. La política comienza con los “varios”, y pensar la política supone experimentar el hecho de los “varios”. Ahora bien, ¿por qué hay “varios”? O dicho de otro modo: ¿por qué hay alguien y no más bien nadie? He aquí el enigma de la política. Y nuevamente, para Arendt, el primer acto es el acto de asamblearse; y la acción, en primer lugar y sobre todo, reclama el asambleamiento. Ahora bien, el hecho de asamblearse no consiste en absoluto en crear lazos sociales, sino poder, en el sentido de la capacidad de actuar, de la iniciativa. El poder que surge entre cualquiera y cualquiera cuando nos reunimos espontáneamente tiene como efecto inmediato socavar la soberanía; o por decirlo de otro modo, abandonar el viejo mundo y constituir el mundo nuevo. Cuando nos asambleamos y partimos del pensamiento de la pluralidad actuante, entendemos algo de Arendt, y lo que propone comienza a ser razonable, podemos construir filosóficamente: así en este trabajo, a pesar de su carácter espontáneo, hemos tratado de definir una lógica de la acción que es, a su vez, una lógica del asambleamiento.

Pero precisamente, la acción misma, la espontaneidad política, permanece inexplicada en Arendt. Y podemos apostar que es completamente intencionado. La espontaneidad es inexplicable; y ello incluso aunque se la explique sin cesar, y sea aquello que, eminentemente, se explica. Puesto que se trata fundamentalmente de una ruptura, y pertenece siempre al ámbito de lo imprevisto, no existe pedagogía de

la espontaneidad. En consecuencia, lo único que podemos hacer en estas condiciones es interrogar la fórmula que Arendt retoma de Duns Scoto: *volo ut sis*, quiero que seas, quiero tu iniciativa. En lo concerniente al pensamiento, se trata de lo que hemos denominado en esta tesis “escucha”, que Arendt llama más bien “comprensión” y define como el *a priori* de la acción. El pensamiento en el seno de la acción toma la forma de una escucha de la espontaneidad, una escucha de la iniciativa, del *initium* que puede ser cualquiera. Cuando escuchamos el *initium* pensamos colectivamente, damos una oportunidad al *politeuein*, que en el fondo no es sino una actividad de alumbramiento del acto, de revelación política de los sujetos. He aquí el sentido de la paciencia de la acción.

Bibliografía de la tesis:

AA. VV. : *Armée ou défense civile non-violente ?*, La Clayette, Combat non-violent, 1975.

AA. VV. : *Les socialistes avant Marx. I*, éd. Gian Mario Bravo, Paris, Maspero, 1970

AA. VV. : *Social Research*, Spring 1977, vol. 44, n° 1.

ABENSOUR, Miguel : *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006.

ADORNO, Theodor W. : *Dialectique négative*, trad. groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, 2003.

—. « Parataxe », trad. Sybille Muller, in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984.

ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max : *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard-Tel, 1983.

AGAMBEN, Giorgio : *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

—. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995 et 2002

—. *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Payot & Rivages—Petite Bibliothèque Payot, 2000 et 2004.

—. *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008.

ALTHUSSER, Louis : « Sur Feuerbach », in *Écrits philosophiques et politiques, tome II*, Paris, Stock/IMEC, 1995-1997.

—. « Répères biographiques, avertissement aux lecteurs du livre I du Capital et rudiments de bibliographie critique » in Karl Marx, *Le Capital (livre I)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

—. « Du 'Capital' à la théorie de Marx », in Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968.

AMIEL, Anne : *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, P.U.F.-Philosophies, 1996.

ANTELME, Robert : *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard-Tel, 1978.

ARENDT, Hannah : *Les Origines du totalitarisme*, en trois volumes :

1. *Sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, rév. Hélène Frappat, Paris, Seuil, 1973.

2. *L'Impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.

3. *Le Système totalitaire*, trad. Jean-Louis Bourget, Robert Davreau et Patrick Lévy, rév. Hélène Frappat, Paris, Seuil, 1972.

—. *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.

—. *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard-Folio Essais, 1972.

—. *Vies politiques*, trad. Eric Adda, Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Didier Bon, Albert Kohn, Patrick Lévy, Agnès Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard-Tel, 1974.

—. *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard-Tel, 1967 et 1985.

—. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anné Guérin, rév. Martine Leibovici, Paris, Gallimard-Folio Histoire, 1966 et 2002.

—. *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

- *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois-Choix/Essais, 1987.
- *La vie de l'esprit. I. La pensée, II. Le vouloir*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, P.U.F.-Quadrige, 2005.
- *Édifier un monde. Interventions 1971-1975*, trad. Mira Köller et Dominique Séglaard, Paris, Seuil-Traces écrites, 2007.
- *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil-Point/Essais, 1991.
- « Philosophy and politics », *Social Research*, Spring 1990, Vol. 57, n° 1, pp. 73-103.
- *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil-Points/Essais, 1995.
- *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, trad. Martin Ziegler et Anne Damour, Paris, Payot & Rivages-Petite Bibliothèque Payot, 2000 et 2002.
- *Journal de pensée (1950-1973)*, coffret en 2 volumes, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil-L'ordre philosophique, 2005.
- *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot & Rivages-Petite Bibliothèque Payot, 2003 et 2005.
- ASPE, Bernard : *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, La Fabrique, 2006.
- *Les mots et les actes*, Caen, Nous, 2011.
- BADIOU, Alain : *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
- *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.
- *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2006.
- *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*, Paris, Seuil, 2006.
- *Le réveil de l'Histoire. Circonstances, 6*, Paris, Lignes, 2011.
- BALIBAR, Étienne : « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition d'égaliberté : essais politiques 1989-2009*, Paris, P.U.F., 2010.
- BASCHET, Jérôme : « Du guévarisme au refus du pouvoir d'État : les zapatistes et le champ politique », *Contretemps*, février 2003, n° 6, pp. 72-85.
- BATAILLE, Georges : *La souveraineté*, Paris, Lignes, 2012.

- BENJAMIN, Walter : « Critique de la violence », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- . « *Les Affinités électives* de Goethe », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- . « Sur le concept d'histoire », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- BIRNBAUM, Antonia : « Jacques Rancière : un pas de côté », *Pylône*, printemps 2005, n° 4, pp. 43-56.
- . *Bonheur Justice. Walter Benjamin*, Paris, Payot, 2009.
- . « *Mitwissenschaft* », texte non publié, communication privée de l'auteure, 2011.
- BLANCHOT, Maurice : « L'indestructible. 2. L'espèce humaine », in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- . « L'Apocalypse déçoit », in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.
- . *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- BORGES, Jorge Luis : *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza, 1997.
- BOURDIEU, Pierre : *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- BRECHT, Bertolt : *Poèmes, tome 4 (1934-1941)*, trad. Maurice Regnault, Paris, l'Arche, 2000.
- . *Sainte Jeanne des abattoirs*, trad. Pierre Deshusses, Paris, L'Arche, 2008.
- CANETTI, Elias : *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966.
- CERVANTES, Miguel de : *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Valladolid-Valencia, Edival-Alfredo Ortells, 1977.
- DASTUR, Françoise : *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1999.
- DAVIDSON, Arnold I. : *La vacanza morale del fascismo. Intorno a Primo Levi*, Pisa, ETS, 2009.
- DÉBORD, Guy : *Œuvres*, Paris, Gallimard-Quarto, 2006.
- DELEUZE, Gilles : *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962 et 2010.
- . *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1964 et 2010.
- . *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- . *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix : *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris,

Minuit, 1975.

—. *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, 2, Paris, Minuit, 1980.

DERRIDA, Jacques : « De l'économie restreinte à l'économie générale », in *L'écriture et la différance*, Paris, Seuil, 1979.

ENEGRÉN, André : *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., 1984.

FANON, Frantz : *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Siros, 1968 et 2002.

FEUERBACH, Ludwig : *Manifestes philosophiques. Textes choisis 1839-1845*, traduit et présenté par Louis Althusser, Paris, P.U.F., 1973.

—. *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard-Tel, 1976.

—. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I : 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.

—. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971* suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011.

—. « Je perçois l'intolérable », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, texte 94.

—. *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

—. « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.

—. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

GANDHI, Mohandas Karamchand : *Résistance non-violente*, trad. Daniel Lemoine, Paris, Buchet/Chastel, 1997.

HAVEL, Václav : « Le pouvoir des sans-pouvoir », trad. D. Kahn, in *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

HEGEL, G. W. F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre selon l'édition de 1807, Paris, Aubier, 1991.

—. *Esthétique. Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, présenté par Alain Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005.

HEIDEGGER, Martin : *Platon : Le Sophiste. Cours de Marbourg, semestre d'hiver 1924-1925*, trad. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001.

—. *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, P.U.F.-Quadrige, 1957 et 2003.

HÉRACLITE : *Héraclite*, édition bilingue de Jean Brun, avec les fragments, des documents biographiques et des documents doxographiques, Paris, Seghers, 1965.

HOBBS, Thomas : *Léviathan. Traité de la matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 1966.

HÖLDERLIN, Friedrich : *Œuvres*, sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1967.

KAFKA, Franz : *La métamorphose et autres récits*, trad. Claude David, Paris, Gallimard, 1990.

—. *Le verdict et autres récits*, trad. Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, Le livre de poche-Les langues modernes, 1990.

—. *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin*, Paris, trad. Bernard Pautrat, Paris, Payot & Rivages, 2001.

LACAN, Jacques : *Encore. Le Séminaire - Livre XX*, Paris, Seuil, 1975.

—. *R.S.I. Le Séminaire - Livre XXII*, version AFI, 1974-1975. (Disponible sur : <http://es.scribd.com/doc/29365355/Le-seminaire-Livre-XXII-R-S-I-1974-1975>)

LACQUE-LABARTHE, Philippe : « La césure du spéculatif », in *L'imitation des modernes. Typographies II*, Paris, Galilée, 1985.

—. *La Poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

—. *La Fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Christian Bourgois, 1988.

LACQUE-LABARTHE, Philippe ; NANCY, Jean-Luc : *Le mythe nazi*, La Tour d'Aigues, l'Aube, 1991.

LÉBRUN, Gérard : *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Collin—Le Livre de Poche, 1970 et 2003.

—. *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

LEIBOVICI, Martine : *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Paris, Desclée de

Brouwer, 2000.

LÉVY, Primo : *Les Naufragés et les Rescapés*, trad. A. Maugé, Paris, Gallimard, 1989.

— . *L'asymétrie et la vie*, trad. Nathalie Bauer, Paris, Robert Lafont, 2004.

LORAUX, Patrice : « Consentir », *Le Genre Humain*, automne 1990, n° 22.

— . *Le tempo de la pensée*, Paris, Seuil, 1993.

LYOTARD, Jean-François : *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.

MACHADO, Antonio : *Campos de castilla*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

MACHEREY, Pierre : *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, traduction et commentaire, Paris, Amsterdam, 2008.

MAETERLINCK, Maurice : *La vie des abeilles*, Angoulême, Abeille et Castor, 2009.

MASCOLO, Dionys : « Nietzsche, l'esprit moderne et l'Antéchrist », in Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist. Anathème contre le christianisme*, trad. Robert Rovini, Paris, Benoît Jacob, 2002.

MAO TSÉ-TOUNG : *Citations du président Mao Tsé-toung*, Paris, Seuil, 1967.

— . *De la pratique et de la contradiction*, présenté par Slavoj Zizek, Paris, La Fabrique, 2008.

MILNER, Jean-Claude : *Les Noms indistincts*, Paris/Lagrasse, Maspero/Verdier, 1983 et 2003.

— . *Le salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1997.

— . *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.

— . *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, Lagrasse, Verdier, 2011.

MÜNSTER, Arno : *Hannah Arendt - contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008.

NANCY, Jean-Luc : *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

— . « L'éthique originaire de Heidegger », in *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.

PÉGUY, Charles : *Cléo*, Paris, Gallimard, 1932 et 2002.

PROUDHON, Pierre-Joseph : *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.

RANCIÈRE, Jacques : *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris,

Fayard-Hachette, 1981 et 1997.

—. *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard/Flammarion, 1983 et 2007.

—. *Louis-Gabriel Gauny : le philosophe plébéien*, édition de Jacques Rancière, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1985.

—. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard/10-18, 1987.

—. *Courts voyages au Pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.

—. *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.

—. « Dix thèses sur la politique », in *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique/Gallimard, 1990, 1998 et 2004.

—. *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

—. *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998.

—. *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998.

—. *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005

—. « L'usage des distinctions », *Faïlles*, n° 2, printemps 2006.

—. « La méthode de l'égalité », in *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cérisy-Horlieu éditions (Bourg en Bresse), 2006.

—. *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009.

RILKE, Rainer Maria : *Œuvres en prose*, sous la direction de Claude David, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1993.

—. *Les élégies de Duino. Les sonnets à Orphée*, trad. Armel Guerne, Paris, Seuil-Points, 1972.

SAINT-JUST, Louis de : *L'esprit de la révolution. Suivi de Fragments sur les institutions républicaines*, Paris, 10/18, 2003.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina : *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

SCHELLING, F. W. J. Von : *Les âges du monde. Fragments de 1811 et 1813*, éd. Manfred Schröter, trad. Pascal David, étude en postface du traducteur, Paris, P.U.F., 1992.

SCHILLER, Friedrich Von : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, texte

original et version française par Robert Leroux, Paris, Aubier, 1942 et 1992.

SCHMITT, Carl : *La notion du politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion–Champs, 1999.

TAMINIAUX, Jacques : *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Arendt et Heidegger, Paris, Payot, 1999.

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

TRONTI, Mario : *La politique au crépuscule*, trad. Michel Valensi, Paris, L'Éclat, 2000. VIRGILE : *Les bucoliques. Les georgiques*, trad. M. Rat, Paris, Garnier Flammarion, 1967.

WALSER, Robert : *Les enfants Tanner*, trad. Jean Launay, Paris, Gallimard, 1998.

WOOLF, Virginia : *The common reader, vol.II*, London, Vintage Random House, 2003.