

Filosofía

Fina Birulés  
*compiladora*

# Hannah Arendt

El orgullo de pensar



Salvador Giner, Hans Jonas,  
Claude Lefort, Albrecht Wellmer y otros

gedisa  
editorial

Fina Birulés (compiladora)

---

HANNAH ARENDT:  
EL ORGULLO DE PENSAR

Serie Cla•De•Ma  
Filosofía



Editorial Gedisa  
ofrece los siguientes títulos sobre

## FILOSOFÍA

- FREDERIC SCHICK *Hacer elecciones. Una reconstrucción de la teoría de la decisión*
- GIANNI VATTIMO  
(COMP.) *Filosofía y poesía:  
dos aproximaciones a la verdad*
- HILARY PUTNAM *El pragmatismo: un debate abierto*
- MANUEL CRUZ (COMP.) *Tolerancia o barbarie*
- ERNST TUGENDHAT *Diálogo en Leticia*
- MICHAEL D. RESNIK *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*
- AGNES HELLER *Una filosofía de la historia en fragmentos*
- ERNST TUGENDHAT *Lecciones de ética*
- ERNST TUGENDHAT *Ser - Verdad - Acción.  
Ensayos filosóficos*
- MÓNICA VIRASORO *De ironías y silencios*
- IRING FETSCHER *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*
- PAUL M. CHURCHLAND *Materia y conciencia*
- HANS-GEORG GADAMER *El estado oculto de la salud*
- HANS-GEORG GADAMER *Poema y diálogo*
- JAAKKO HINTIKKA *El viaje filosófico más largo: de Aristóteles a Virginia Woolf*
- HANS RUDI FISHER Y OTROS *El final de los grandes proyectos*
- DANIEL C. DENNET *Contenido y conciencia*

(sigue en la pág. 287)

# HANNAH ARENDT

## EL ORGULLO DE PENSAR

Fina Birulés

*compiladora*

con contribuciones de

**Seyla Benhabib, Richard J. Bernstein,  
Laura Boella, Margaret Canovan,  
Françoise Collin, Roberto Esposito,  
Salvador Giner, Martin Jay, Hans Jonas,  
Claude Lefort, Mary McCarthy y  
Albrecht Wellmer**

**gedisa**  
editorial

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Traducción: Xavier Calvo, Martha Hernández  
Juan Vivanco y Ángela Ackermann (referencias al final del volumen)

Diseño de cubierta: Alma Larroca

Primera edición, septiembre de 2000, Barcelona

Quedan reservados todos los derechos en lengua castellana de esta obra

© Editorial Gedisa, S. A.

Correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

eISBN: 9788497844833

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

# Índice

Presentación: Veinticinco años después <i>Fina Birulés</i> .....	9
---------------------------------------------------------------------	---

## Tres retratos personales

Hannah Arendt. Un recuerdo personal <i>Salvador Giner</i> .....	15
Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt <i>Hans Jonas</i> .....	23
Para decir adiós a Hannah (1906-1975) <i>Mary McCarthy</i> .....	41

## La gramática de la acción

Hannah Arendt como pensadora conservadora <i>Margaret Canovan</i> .....	51
Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano <i>Françoise Collin</i> .....	77
La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt <i>Seyla Benhabib</i> .....	97
¿Polis o comunitas? <i>Roberto Esposito</i> .....	117

Hannah Arendt y la cuestión de lo político	
<i>Claude Lefort</i> .....	131

### **Cartografías del espíritu**

El existencialismo político de Hannah Arendt	
<i>Martin Jay</i> .....	147
¿Qué significa pensar políticamente?	
<i>Laura Boella</i> .....	177
¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal	
<i>Richard J. Bernstein</i> .....	235
Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón	
<i>Albrecht Wellmer</i> .....	259
Nota sobre los autores .....	281
Obras de y sobre Hannah Arendt publicadas en castellano .....	283
Procedencia de los textos .....	285

#### NOTA EDITORIAL

Por la dificultad de acceder a las ediciones de las obras de Hannah Arendt en las cuatro lenguas originales respectivas en que fueron escritos los ensayos del presente volumen, se han mantenido en las notas los títulos de las obras de la filósofa en las versiones que usaron los autores y con las referencias de páginas correspondientes. El lector encontrará al final del volumen la bibliografía de los libros de Hannah Arendt traducidos al castellano.



## Presentación

### Veinticinco años después

Fina Birulés

*Hannah Arendt se anticipó con verdad a nuestra mentira dominante: ninguna acción consigue la meta que se proponía. Pero nunca extrajo de esta convicción conclusiones desoladoras o derrotistas. No dio por muerto lo que no entendía, ni se declaró desencantada ante lo nunca alcanzado. Le alimentaba el orgullo de pensar*

Manuel Cruz

En diciembre de 1975 fallecía en Nueva York Hannah Arendt. Esta teórica de la política, judía de origen alemán, había vivido dos acontecimientos que influyeron definitivamente en el desarrollo de su pensamiento y de su carácter: el primero —el «shock del pensamiento»<sup>1</sup>—, su contacto como estudiante, en los años veinte, con la filosofía de la existencia, en especial, a través del magisterio de Heidegger, Bultmann y Jaspers; el segundo, la consolidación del nazismo en Alemania: el «shock de la realidad». En 1933, Hannah Arendt experimentó un giro decisivo que marcó en ella una profunda radicalización existencial: emigró de Alemania, se despidió del ambiente de la filosofía en que había crecido y se convirtió en una de tantas apátridas que se encontraron en París y que, al estallar la Segunda Guerra Mundial, buscaron alcanzar lugares más seguros (en 1941 llegó a Estados Unidos y en 1951 obtuvo la ciudadanía norteamericana). Se diría que lo que aprendió de este período de refugiada fue la importancia de la contingencia como factor de la historia humana y que todo su pensamiento puede en-

tenderse vinculado a esta idea.<sup>2</sup> El surgimiento de los totalitarismos y la conciencia de la fragilidad del mundo la convirtieron en una pensadora política inclasificable.

Efectivamente, Arendt ha sido y es una teórica de la política difícil de clasificar con los «ismos» al uso —¿«existencialista», «liberal», «conservadora», «anarquista»?—, pues en ninguno de ellos encaja bien<sup>3</sup> y cualquier tentativa de reducirla a uno de ellos parece estar destinada al fracaso. Quizás sea precisamente esto lo que ha vuelto a hacerla aparecer en escena en los últimos años, en los que con cierto dramatismo hemos tomado conciencia de la heterogeneidad de las viejas herramientas conceptuales y de la experiencia política del siglo XX.

En opinión de Arendt en el mundo moderno hemos perdido las respuestas en que generalmente nos apoyábamos, sin darnos cuenta de que en su origen eran respuestas a preguntas y que la ruptura entre la experiencia contemporánea y el pensamiento tradicional nos obliga a retornar a las preguntas. Sin embargo, este gesto de retornar a las preguntas no significa, en sus manos, un mero y cómodo retorno pendular a lo ya pensado; esto es, no indica en absoluto un intento por salvar las eternas preguntas de la filosofía, sino un tomar en serio el hecho de que la crisis de una determinada forma de pensamiento deja intacta la necesidad de pensar, de comprender; lo cual significa que ella aceptó el reto de pensar después de la crisis del pensamiento tradicional y, cabría añadir, «después de Auschwitz».

En este volumen hemos reunido algunas reflexiones y análisis dedicados a la obra de Hannah Arendt realizados por distintos pensadores actuales y, a pesar de la diversidad de los enfoques y de los modos de interpretación, en el conjunto de los trabajos va emergiendo una imagen de esta autora como la de una contemporánea que no sólo puede intervenir con voz propia en los actuales debates, sino incluso cuestionar los términos en los que éstos están planteados.

En las diversas contribuciones a este libro Arendt no sólo se perfila como una teórica que puede tomar parte en nuestras controversias, sino también como alguien que nunca sintió la tentación de convertir en ciertas aquellas palabras escritas por Hugo von Hofmannsthal hace algo más de un siglo, según las cuales «es relativamente fácil ganarse las simpatías de la generación a la que se pertenece»:<sup>4</sup> su voz sigue, como lo fue a lo largo de su vida, siendo incómoda. Y ello, de entrada, porque su obra no fue el resultado de un proyecto de «ser una gran pensadora», sino simplemente fruto de un esfuerzo por comprender «los extraordinarios acontecimientos de este siglo». De hecho, en sus escritos, la atención está

centrada mucho más en el proceso de construir que en el intento de dar con una construcción acabada. Así, por ejemplo, en el prefacio a *Entre pasado y futuro*,<sup>5</sup> se refirió a los artículos allí reunidos en términos de «ejercicios de pensamiento político», ya que los entendía como resultado de este dejarse interpelar por los acontecimientos del presente o, lo que es lo mismo, como tentativas de responder a las experiencias a las que se sintió confrontada.

De este modo resulta que términos como «ejercicios» no indican alguna suerte de renuncia a «pensar en grande», sino más bien la disposición a pagar el precio del envite: partir de los acontecimientos y las experiencias aun a riesgo de contradecirse y de que entre los diversos «ejercicios» se originen disonancias; como si la habilidad de vivir con intensas e insuperables tensiones intelectuales pudiera considerarse como una marca de sabiduría. Desde esta perspectiva, no debe sorprendernos, entonces, que en su obra resuenen los ecos de la Antígona de Sófocles, figura que nos recuerda que a menudo las palabras son lo único a nuestra disposición para responder a los sobresaltos del mundo, a los embates de la Fortuna.

«Nunca conocerá en nada la moderación», dijo de ella en una ocasión François Furet<sup>6</sup> y una de las cosas que, en el panorama de la filosofía contemporánea, distingue y hace único su pensamiento es la implacable crítica a la ineptitud de los intelectuales, en todas sus variantes, académica y antiacadémica, conservadora y progresista; «nadie puede ser sobornado con tanta facilidad, atemorizado y sometido como los académicos, los escritores, los artistas». Palabras como éstas no apuntan hacia una crítica hecha sobre bases ideológicas, ni hacia una «superación» o «inversión» de la filosofía, sino hacia una llamada a hombres y mujeres a *responder* de sus propios actos y de su presente. Así, cuando en una entrevista, realizada en 1964, afirmó que «el problema [en 1933], el verdadero problema personal, no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos»,<sup>7</sup> aludía a la necesidad de analizar la característica propensión del pensamiento a la abstracción, a crearse un reino propio separado de la realidad, que siempre está ligada a la pretensión de gobernar y de dominar la contingencia a partir de las ideas. No resulta, pues, extraño que sus «ejercicios de pensamiento político» contengan tanto crítica como experimento, aunque ni los experimentos traten de diseñar alguna suerte de futuro utópico ni la crítica del pasado pretenda demoler; de modo que deben entenderse como resultado de un voluntario alejamiento de una tradición que conocía bien, la tradición metafísica. A diferencia de ésta, Arendt no entiende la contingencia como una deficiencia, sino como una forma positiva de ser, la forma de ser de la política.

De ahí que, en sus reflexiones, partiera del supuesto de que el pensamiento nace de los acontecimientos, de la experiencia viva, y de que a ellos debe mantenerse vinculado como a los únicos indi-

cadore para poder orientarse. Así, esta teórica de la política hace arrancar sus reflexiones de la experiencia de los hechos del totalitarismo y explora las posibilidades del pensar y de la comprensión, una vez que tales hechos han dejado, entre otras cosas, una dramática estela en la que no queda más remedio que leer el radical abismo entre las viejas herramientas conceptuales y la experiencia política del siglo.

El choque del pensamiento con la realidad, el vacío entre el poder de las palabras y los sobresaltos que nos reserva el mundo contemporáneo —experiencia que Arendt compartió hasta el fondo con su propio tiempo— le exigía alejarse de la simplificación y buscar nuevas herramientas de comprensión. Acaso por ello su obra se caracterice por una feroz independencia intelectual, por un «pensar sin barandilla», y por la presencia de una gran variedad de registros, unos procedentes del debate filosófico y de las ciencias sociales, otros totalmente externos, de la literatura, del retrato biográfico, de la poesía, evidenciando así una conflictiva relación no sólo con la filosofía, sino también con la sociología, la historia o la psicología.

En su obra, esta búsqueda de nuevas herramientas para comprender se transforma —como se verá a través de los escritos reunidos en este libro— en auténtica pasión, ya que, para ella, «pensar y estar vivo son una misma cosa», y estar vivo significa estar radicalmente implicado en el presente. Se diría, pues, que sus ensayos —que jamás contienen prescripciones sobre qué pensar o qué verdades sostener— tienen un único propósito: ensanchar aquellas experiencias en las que el pensar revela su más auténtico rostro, esto es, su gozosa condición de destino ineludible.

## Notas

1. Véase Jerome Kohn, "Introduction" a Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, Harcourt Brace & Co, Nueva York, 1994.

2. "Introduction" a Larry May y Jerome Kohn, *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1997, pág. 1.

3. Véase «Arendt sobre Arendt», en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Ed. Paidós, Barcelona, 1995, pág. 167.

4. Hugo von Hofmannsthal, «Poesía y vida», en *Instantes griegos y otros sueños*, Valladolid, 4ª ed., pág. 27.

5. H. Arendt, *Entre pasado y futuro*, Península, Barcelona, 1996.

6. François Furet, *El pasado de una ilusión*, Madrid, FCE, 1995, pág. 491.

7. Günter Gaus, Entrevista con Hannah Arendt : «¿Qué queda? Queda la lengua materna», en: *Revista de Occidente*, nº 220.

# **TRES RETRATOS PERSONALES**





# Hannah Arendt.

## Un recuerdo personal

Salvador Giner

*For Barbara Horberg, who told me to attend.*

A principios de 1959 cayó en mis manos —en el sentido más literal— un libro muy bien encuadernado cuyo título, *The Origins of Totalitarianism* llamó mi atención. Había sido adquirido por el Seminario de Derecho Político de la Universidad de Barcelona. A la sazón intentaba yo mejorar mi inglés a marchas forzadas puesto que a los pocos meses, y merced al programa Fulbright, debía partir para estudiar en Estados Unidos. No me costó decidir que aquel texto —uno de los pocos libros extranjeros que con cuentagotas alcanzaban los despolblados estantes de aquel minúsculo e inocuo antro subversivo— podía ser interesante. Éste es un buen lugar para hacer una confesión pública de estupidez, para la que no me exoneraban ni siquiera mis aún años mozos. Desde las profundidades de mi supina ignorancia, y movido a no dudarlo por mi esperanza de que el comunismo sería la solución de los males patrios —sin excluir los de de la humanidad— no sólo no comprendí lo certero del diagnóstico de Arendt en aquel estudio, sino que, además, determiné con irrisoria despreocupación que no valía demasiado la pena. Opinión que no tardé en expresar en algún cenáculo y que fue recibida con manifiesta

aprobación por mis revolucionarios contertulios. (Los cuales, como yo poco antes, ignoraban la existencia de la autora y no habían visto el libro ni por el lomo). Ni siquiera mis debilidades por ciertos aspectos del liberalismo y del pluralismo —que tantos quebraderos de cabeza me producían entonces entre mis propios amigos, más inclinados que yo hacia el monolitismo ideológico— me sirvieron para entender cabalmente el argumento fundamental del estudio de Arendt.

En *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt logró probar dos cosas, a saber, la radical novedad histórica del sistema de terror político instaurado tanto por el nazismo como por el bolchevismo transformado en stalinismo y, lo que era más grave, la profunda similitud que unía a ambos regímenes. Comprensiblemente se han resistido analistas políticos, historiadores y sociólogos a aceptar esta última afirmación por mucho tiempo. No obstante, nadie ha logrado refutar la nítida argumentación de Arendt, con su énfasis principal sobre el aparato burocrático del terror, más allá de la ideología y de la orientación política o clasista inicial de cada uno de aquellos dos regímenes, en apariencia contrarios y, ciertamente, enemigos. Por aquel entonces no estaba uno muy dispuesto a atender a semejantes razones. Que otros de mi generación tampoco lo estuvieran no es un alibí aceptable para mí. Mal de muchos es sólo consuelo de necios. Tampoco justificaba nuestra ceguera la dictadura que nos ahogaba, combinada con la traición de las democracias occidentales a España. (Aunque fuera, eso sí, un atenuante). Que nos hubieran abandonado a nuestra suerte los gobiernos civilizados, una vez derrotado el fascismo, no podía justificar que la democracia plural, en sí, fuera esencialmente maligna.

La buena suerte haría que algún tiempo después fuera la autora misma quien, como maestra mía, me enseñara a conseguir mayor cautela en mis juicios sobre sus escritos y sobre otras cosas. Y que me diera también la mejor lección recibida de independencia intelectual. La que transpira su obra por todos los poros. Mas debo hacer una segunda confesión: mi inscripción en su curso de pensamiento político en la Universidad de Chicago, cuando a ella llegó, en 1963, fue más a instancias de una compañera de un Departamento (el de Filosofía) ajeno al mío que por iniciativa propia. Tanto el supervisor de mi tesis, Edward Shils, como mi tutor Friedrich von Hayek, intentaron disuadirme. Su vigor en hacerlo me pareció algo sospe-

choso. Y aún me lo parece. Arendt llegó a Chicago con una cierta fama de izquierdosa, y ambos eran alérgicos a esa posición, en la que yo me hallaba. Otros, sobre todo en Europa, la acusaban de conservadora. La hoy célebre y exasperada pregunta de Hans Morgenthau —«Señorita Arendt, hable claro, ¿es usted de izquierdas o de derechas?»— no había sido aún formulada (ni publicada) pero el interrogante pesaba siempre que se hablaba de ella. Morgenthau, que nos enseñaba ciencia política —curso obligatorio— era, con su hilarante acento germano, el más brillante conferenciante, y no ahorraba sarcasmos contra tirios y troyanos. A los estudiantes nos encantaba, porque todos salían escaldados. Su criptomaniquismo le hizo muy popular, y no sólo a orillas del Lago Michigan.

\* \* \*

No es éste el lugar para explicar ni evaluar el pensamiento de Hannah Arendt. No es ése mi propósito. Estos son sólo unos renglones que quieren reflejar algunos recuerdos personales de quien fuera alumno graduado suyo durante algo más de un año académico, aunque tenga que aludir (en escorzo, claro está) algo sobre el contenido de su aportación. Sería imposible omitir referencias a ello teniendo en cuenta la intensidad, la seriedad, la *gravitas* intelectual de aquella mujer. Agradecería pues que fueran leídos con cierta indulgencia.

Quien me inclinó (conminó, de hecho) a que me inscribiera en el curso de Arendt —técnicamente, para que consiguiera créditos de doctorado a través de su curso— lo hizo blandiendo la opinión predominante en la universidad de que Hannah Arendt era «la única pensadora política original» del momento. Si ello era cierto, decía mi amiga, sería un error por mi parte no acudir a sus clases. Que la opinión era algo exagerada parecía confirmarlo mi lectura de *La condición humana*. Constato abriendo el libro *The Human Condition* que lo compré en junio de 1961 y recuerdo que lo leí durante aquel verano, con subrayados utilitaristas, es decir, volcados a las cuestiones que afectaban directamente a la tesis doctoral que empecé entonces a pergeñar. Aquel era un escrito importante, sin duda alguna, que ya no leí con las anteojeras que me había puesto antes para los *Orígenes* pero —tal vez me conceda algún arendtiano— que es más integrador de las diversas corrientes formativas de la autora que otra cosa. No obstante,

sus observaciones en torno al triunfo del *homo faber*, sobre la *vita activa* así como sobre la infausta victoria del *animal laborans* en nuestro tiempo son muy considerables. Lo serían aún más si la autora hubiera explorado también —o más a fondo— la aparición devastadora del *homo otiosus* del consumismo de nuestro tiempo, que es una obvia degradación del *ludens*. Claro está que a un estudio publicado por vez primera en 1958 tal vez no se le podía pedir que trascendiera estos conceptos clave de una sociedad industrial que sólo la revolución mediática y telemática posterior había de modificar de un modo a la sazón imprevisible. Sea ello como fuere, el caso es que los ecos existencialistas de *La condición humana* mi hicieron reaccionar con algún escepticismo ante la afirmación de mis entusiastas compañeros. Fue mi impresión del momento. Sin embargo, hoy veo de modo hartamente distinto el itinerario de aquel libro, a través de Platón, Aristóteles, san Agustín y Marx, como interpretaciones cruciales de la *vita activa*. Y agradezco a su autora, como tantos otros, que me llamara la atención sobre la pertinencia de que los modernos nos interese en serio por san Agustín. La aparición de éste último en mi disertación doctoral se la debo a Hannah Arendt. La redacté sobre la noción moderna de «sociedad masa»: como ella me indicó, la primera vez que alguien habló de «las masas» fue san Agustín, en el sentido de *massa damnata*, la multitud de los condenados por su malignidad y pecado. El mundo había de esperar bastantes siglos para que una nueva tradición, la revolucionaria, invirtiera los términos y decidiera que las masas estaban destinadas a la liberación y al triunfo terrenal.

Hasta hoy retengo también la notable distinción que hace Arendt en ese libro entre «naturaleza» y «condición» humana: fue algo así como una revelación para solucionar un rompecabezas teórico que asediaba entonces mis preocupaciones como sociólogo en ciernes. Simplificando mucho las cosas, siempre me ha producido desazón la frecuente disolución sociológica de la naturaleza humana. (Por lo menos los economistas tienen una idea más clara del *homo oeconomicus* que la que mi gremio posee del *homo sociologicus*). Aunque Arendt fuera notoriamente escéptica acerca de la posibilidad de que los humanos lleguemos a conocer la naturaleza humana —sostenía que sólo un dios lo podría— tengo para mí que la diferenciación entre una «naturaleza» humana identificable y en cierta medida atemporal y una «condición» más variable e histórica



puede enriquecer la sociología y también la filosofía moral. Tal convencimiento me ha llevado a incluir, desde hace mucho tiempo, una sección entera en la parte inicial de mi tratado de sociología dedicada a definir la naturaleza humana. El resto de aquel trabajo trata más bien de su condición. La inclusión no tiene afán polémico, pero es inusitada en esta suerte de libros. A Arendt se la debo.

\* \* \*

El curso suyo que seguí llevaba por título «La Revolución». Consistió en una versión ampliada del hoy famoso texto de Arendt *On Revolution*. (Digo ampliada porque mis notas deslabazadas, hoy desentpolvadas para la ocasión, aluden a no pocas cosas que en libro no están contenidas). Miss Arendt (no recuerdo que nadie la llamara profesora, ni otra cosa) daba sus clases en el Social Sciences Building de la Universidad de Chicago, creo que por la tarde. El aula, que era pequeña —no seríamos más de veinte o veinticinco— estaba en el piso dedicado a ciencia política. El Social Sciences Building es pequeño, de estilo «gótico Rockefeller», en la calle 59, que no es calle, sino anchurosa avenida con arbolado y hasta campos de césped, el llamado Midway. Entraba, ligerísimamente encorvada, con su cara seria, de mirada melancólica. Tenía, calculo echando cuentas, unos 57 años en 1963, pero a mí me parecía aún mayor. Su cara, con sus obvias arrugas y ojos grandes, con párpados cansados, era atractiva: resplandecía en ella la sabiduría. Sus vestidos estaban siempre desajustados y eran holgados, pero tenía un aire de limpio desaliño. Su acento alemán era pronunciado, pero suave: no recuerdo que fuera incapaz de habérselas con la erre inglesa. Su sintaxis era correcta, pero parecía extraña a algunos de mis compañeros, que pronto la atribuyeron a su «filosofía continental», más que a la estructura germana de su pensamiento, del que nadie ignoraba que procedía directamente de Heidegger, su maestro, y de su también maestro —y amigo de siempre, hasta el final— Karl Jaspers.

La vi sonreír poco. Hablé con ella en varias ocasiones, pero creo haber estado en su muy reducido despacho nada más que dos o tres veces. Mi impresión es que, con respecto a los estudiantes graduados, cumplía con corrección. Sin ser antipática, no era simpática con nosotros. Tuve algún profesor (el casca-

rrabias de Hayek por ejemplo, o el amable y frágil Mircea Eliade) que me concedieron más tiempo del merecido y hasta conversaban sobre cosas que se salían de lo estrictamente académico. No así Miss Arendt. Creo que era de esos profesores a quienes gusta departir más en los pasillos, al salir de clase, que en su despacho. Que yo sepa, en Chicago hizo poca escuela. Me dicen que se encontró mucho mejor luego en la New School de Nueva York, a la que se incorporó en 1967, y en la que permaneció hasta su muerte. Sería precipitado concluir que la New School, ese islote europeo en el mundo intelectual norteamericano, le daría mejor cobijo y que Chicago le era hostil, puesto que el componente europeo continental, así como la presencia de la intelectualidad judía en la Universidad de Chicago era muy pronunciado. Pero éstas son sólo impresiones. Ciertamente es que los estudiantes graduados y sobre todo los que están en plena disertación doctoral suelen tener no poco acceso al mundo de sus mentores y maestros pero también lo es que tienen el suyo propio, lo bastante absorbente para no darse cuenta del todo de ciertas cosas. Las mismas que, andando el tiempo, les intrigan retrospectivamente.

\* \* \*

Cuando conocí a Hannah Arendt ella ya había publicado su célebre artículo en el *New Yorker*, *Eichmann en Jerusalén*, y por lo tanto vivía en plena polémica pública. Su tesis sobre la «banalidad del mal» —implícita en toda su obra, e incluso en los *Orígenes del totalitarismo*— estaba causando los temblores internacionales que todos conocemos. Arendt ha sido en no poca medida víctima de la celebridad de una de sus aportaciones. Ésta ha oscurecido las demás, que son de igual talla. Sin embargo, el curso que impartió aquel año era totalmente ajeno al *fracas* (esa expresión francesa usó) que desencadenó su ensayo y el libro secuela posterior, no sólo en los ambientes intelectuales judíos sino también fuera de ellos. Su curso sobre la revolución (la francesa y la americana) quería hacernos entender lo que significa en la modernidad intentar instaurar un *novus ordo saeculorum*, crear un «hombre nuevo» y uncir la historia a una idea predeterminada del progreso. Me costaría exagerar mi fascinación por la intensidad y seriedad con que Arendt se tomaba esa tarea. Acudir a su clase, subir un solo piso desde el Departamento de Sociología, en el que algunos

especialistas intentaban determinar y cuantificar los factores que precipitan los fenómenos revolucionarios y pasar de su análisis factorial positivista a las hipótesis mucho más especulativas, pero también mucho más enraizadas en una preocupación moral esencial, por lo que ella afirmaba ser la mayor fuerza política de nuestro tiempo, era mudarse de un mundo a otro.

Aunque Arendt reflexionara casi en abstracto sobre la esencia de la revolución, el ambiente de la calle parecía darle toda la razón: en Cuba, Castro hablaba entonces del «hombre nuevo» y quería imponerlo. La simpatía que mucha gente sentía por él —sobre todo en las universidades— contrastaba agudamente con la implacable política de Kennedy contra Cuba, pero su regimentación de la sociedad cubana y la eliminación sistemática de todo pluralismo ilustraban las nociones arendtianas sobre la obliteración partidista y organizativa de la responsabilidad moral. Arendt —como ha señalado con toda claridad Manuel Cruz— introdujo el lenguaje de la responsabilidad en la filosofía política del siglo XX. Y, añadiría yo, el de la culpa. Su exploración de la barbarie a que conduce lo que más tarde, en la Argentina, ha sido llamado «obediencia debida» no tiene parangón. Y en estos tiempos de determinismos sociológicos abusivos no puede soslayarse. Los aparatos políticos y organizativos son irresponsables y liberan a gente mediocre, no necesariamente sádica, para la puesta en vigor del terror, para la ejecución rutinaria de la barbarie.

No creo que las clases de Arendt, ni aquéllas, ni las de la New School, en las turbulencias de los años sesenta y setenta, tuvieran efecto perceptible alguno sobre el tono de la filosofía política del momento. Más bien parece que su aportación haya debido esperar a épocas muy diversas que las de «los desastres de la guerra», por decirlo con Don Francisco de Goya. Ha tenido que aguardar a que la arrogancia de los arbitristas en el poder o en pos del poder sean entendidos como rasgo diabólico, por fin reconocido por todos. Me hallo entre quienes opinan que el pensamiento de Arendt sufre de ambigüedades endémicas, sobre todo en su póstuma e inacabada *Vida de la mente*. Pero no detecto tales ambigüedades (o vaguedades) en su tratamiento de las implicaciones morales del sueño moderno de crear un *novus ordo*, ni en los daños inmensos que causa imponer orden a los demás con violencia burocrática u organizativa en nombre de una virtud o una verdad arbitrariamente

definida por el poder. Es decir, por las gentes que lo detentan. El análisis de la maldad en los tiempos modernos tal y como lo propuso en su día Hannah Arendt no es pues ignorable.

\* \* \*

Tampoco puede uno no sentirse conmovido por su ferviente deseo de pertenecer a una humanidad libre, universal y emancipada, al tiempo que se encontraba atrapada en la necesidad moral de definirse y sentirse como judía. Merced a esa tensión, Arendt anunció con singular nitidez el debate (muy posterior a su muerte en 1975) que había de surgir entre el individualismo liberal y el comunitarismo particularista. Su posición dentro de tal debate, su solución republicana tanto frente a la liberal como a la comunitaria, es otra de las enseñanzas que de ella recibí y en la que hasta hoy me he mantenido.

Hannah Arendt, en nombre de la humanidad que todos compartimos, acalló en su pecho la voz feroz de la tribu, pero otra tribu hostil vino a despertársela. Y entre los bárbaros que la poblaban estaban algunos a quienes ella había amado. Cuando acudía a sus clases y seminarios nada de ello sabía yo. Sólo tenía las sospechas que todos albergamos cuando nos enfrentamos con alguien que ha debido desterrarse para salvar su piel. Lo supe después, cuando varios detalles de su vida han venido a caer en el dominio público, cuando sus vicisitudes personales han atraído a veces mayor atención que su considerable obra como filósofa moral y teórica de la política. Suele suceder. Me ha quedado, por encima de todo, un recuerdo: su melancólica seriedad. Su completa seguridad de que la vida del espíritu vale la pena. Y no me cuesta escuchar aún su voz, en el absoluto silencio del aula, precaviéndonos contra la tragedia de una modernidad que, a pesar de todo, sentía intensa y plenamente suya.

# Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt

Hans Jonas

Hannah Arendt fue una de las grandes mujeres de este siglo. Creo que ella estaría de acuerdo si digo «mujeres» y no «pensadores» (sólo parte de un todo) o «personas» (una evasión asexual). Su elección decidida de ser lo que el azar o el destino había determinado que fuera: la hija de padres judíos alemanes sobremanera cultos; heredera de una larga tradición intelectual y estética que se remonta a los griegos; observadora y descriptora de la disolución de esta tradición en la Edad Moderna; una pasajera del barco del siglo XX, testigo y víctima de sus violentas sacudidas, amiga de muchos compañeros marcados por el viaje de este buque; una mujer de una belleza magnética con una imperturbable sensibilidad por la diferencia entre la amistad con hombres y mujeres, que es la característica de una naturaleza verdadera: su afirmación incondicional de todas estas circunstancias de su propia *condición humana* pertenece de manera inseparable a la imagen que asoma detrás de la historia de esta vida singular. Ella era, en efecto, intensamente femenina, y por eso no era «feminista» (en una ocasión me dijo: «No tengo por qué renunciar a mis privilegios»). Le agradaba cuando uno le traía flores, cuando se la acompañaba a actos sociales y se la atendía con modales de caballero. Sin embargo, en conjunto consideraba a los hombres como el sexo más débil: más alejados del sentido intuitivo por



la realidad, más susceptibles a los engaños del concepto, más propensos a las ilusiones y, por eso, menos dispuestos a ver los múltiples significados y las sombras que se suman a la ecuación humana, es decir, los consideraba, de hecho, como más necesitados de protección. Y, ciertamente, en su propio caso, la mayor sensibilidad femenina le permitió ser más robusta, sin quejarse nunca de que los seres humanos sean como son. A veces, cuando yo expresaba mis reparos contra su juicio rápido y a menudo tajante sobre una persona, una acción o una situación, y pedía que me diera pruebas, entonces intercambiaba una mirada de mutua comprensión con mi mujer, en la que se mezclaban la impaciencia y la compasión, tal vez también la ternura, y luego decía: «¡Ay!, ¡Hans!». Hace muy poco (¿fue en nuestro último encuentro?), en un momento así sentí la necesidad de preguntar: «Dime, Hannah, ¿acaso crees que soy tonto?». «¡Pero, no!», contestó con una mirada casi aterrada, y luego añadió: «Sólo creo que eres un hombre». Y ella no tenía deseo alguno de modificarlo.

Hasta aquí algo de nuestro trato personal, que no puedo omitir del todo. A partir de ahora quiero atenerme estrictamente a la pensadora o —haciendo un paso aún más grande de distanciamiento—, ceñirme al pensamiento de Hannah Arendt. No es cosa de sus coetáneos llamarla una «gran pensadora» o predecir cómo su pensamiento resistirá los embates del tiempo. Pero lo que sí podemos decir, nosotros, sus coetáneos apenados, es que fue de extrema importancia no sólo por sus contenidos, sino porque su manera de pensarlos nos obligó a seguir pensándolos con toda intensidad. Mi intención aquí no es este seguir pensando, sino la más modesta de hacer los preparativos para poder hacerlo con la exposición de uno de los hilos de pensamiento de su obra.

Hannah Arendt no nos legó «una filosofía» ni tampoco se propuso hacerlo. Sin embargo, desde el comienzo hasta el final, su pensamiento está atravesado por una unidad que es de otra índole que la sistemática. Se lo puede enfocar desde muchos puntos diversos en su obra polifacética. Obedeciendo a la propensión de mis intereses y a los límites de mi competencia, me concentro en lo que sigue en los escritos específicamente filosóficos, con lo que, sin duda, soslayo aquello que tan claramente ocupa el lugar más grande y que más salta a la vista en su obra: su pensamiento político. De todos modos, también en su filosofar más general se mantenía bastante cerca de este

ámbito temático, porque estaba dedicado exclusivamente al ser humano, al *animal politicum* mismo, pero que es algo más que puramente esto. Y si hay algún rótulo que se adecua a ella dentro de esta dimensión de las reflexiones fundamentales, sería el de la «antropología filosófica», pero con la añadidura de que su objeto no es la «naturaleza» del ser humano, sino su «acción».

En este sentido, su *opus magnum* —el libro más filosófico que publicó— es *The Human Condition* (1958), cuya traducción alemana apareció en la editorial Kohlhammer en 1960 bajo el título *Vita activa oder vom tätigen Leben*. El título original (que no se puede traducir muy bien al alemán) es sin duda el más exigente entre los de todas sus obras y casi asusta por su alcance. Incluso *The Origins of Totalitarianism* (1955), mucho más voluminoso como libro, parece casi pequeño a su lado. Aun así, *La condición humana* sólo pretendía representar la mitad de todo un complejo. Esto se puede ver mejor en el título alemán que en el inglés: La vida activa no es toda la vida, porque el concepto *vita activa* evoca inmediatamente el concepto complementario que está vinculado a él por una larga historia: la *vita contemplativa*, la vida pensativa. Esto no sólo está insinuado de manera terminológica, sino muy explícitamente afirmado en el libro de 1958, para que los lectores sigan en espera de la aparición de la otra mitad en un momento posterior. Como ella misma puso el título *La condición humana* a la primera mitad, dio a entender que la otra, la de la vida contemplativa, de alguna manera y en algún momento, en sus instantes más perfectos se situaría por encima o sobrepasaría el estar condicionado propiamente humano. De esta manera, ella habría reanudado y arrancado a su olvido moderno la pretensión más antigua y más alta, heredada de Platón y Aristóteles, que en Occidente se había exigido para la filosofía como pensamiento puro.

Tuvieron que transcurrir quince años de una asombrosa productividad en otras direcciones hasta que la casualidad de una invitación a hacerse cargo de las *Gifford Lectures* en Escocia durante los años 1973 y 1974 hizo que se aproximara a esta última empresa de su vida. Pero, por supuesto, no era sólo la ocasión exterior: la edad impuso su obligación y su oportunidad. «He puesto mi parte en teoría política», me dijo, «basta con esto; a partir de ahora y por lo que aún me queda, sólo quiero dedicarme a asuntos transpolíticos», con lo que

quería decir: a la filosofía. Una vez que conversamos sobre esto en una fecha memorable de nuestra cronología común (para intercalar otro recuerdo personal), afirmamos casi al unísono desde nuestras situaciones paralelas, que ahora había llegado el tiempo —la confianza en sí mismo, la disposición entrenada durante largos años, la libertad frente a la preocupación por el logro o el fracaso, el aplauso o la reprobación del mundo— para ocuparnos, por fin, de estos «últimos» temas que habíamos tenido en mente de manera imprecisa en los días de nuestra juventud compartida, cuando, más empujados que arrastrados, comenzamos a pisar el camino de la filosofía. Con la manera poco solemne de hablar que era habitual entre nosotros, coincidimos: «Ahora o nunca».

El tema que Hannah Arendt eligió para las Lecciones de Gifford se llamaba «*The Life of the Mind*» y tenía que componerse de tres partes: el pensamiento, la voluntad y el juicio. La primera serie, sobre el pensamiento, la impartió en 1973 en Aberdeen; de la segunda, sobre la voluntad, había dado sólo la lección inaugural en la primavera de 1974, cuando sufrió su primer ataque cardíaco y se vio obligada a cancelar las lecciones siguientes. Pero ya en otoño de 1974 se sintió lo bastante restablecida para continuar su docencia en Nueva York, y así se dio la ocasión de que impartiera como sus últimas lecciones y ejercicios durante dos semestres aquellas dos partes previstas («pensamiento» y «voluntad») en la New School of Social Research (donde era profesora de filosofía). Si hubiese seguido con vida, en el semestre de verano de 1976, el último antes de jubilarse, hubiese ofrecido aún la tercera parte sobre el «juicio» (que no estaba previsto en las Lecciones de Gifford).

Téngase en cuenta que la trilogía que forman los títulos «pensamiento», «voluntad», «juicio» —una contrapartida de la trilogía «trabajo, producción, acción» de la *Vita activa*— sobrepasa la *Vita contemplativa*, que en un principio ella pensaba contraponer a la obra anterior. Sólo para el «pensamiento» sería adecuado este título, pero ciertamente no para la «voluntad» y el «juicio». En efecto, el nuevo giro que Hannah Arendt da a la polaridad clásica de la vida activa y la vida contemplativa significa la sustitución por una polaridad parecida pero sin embargo significativamente diferente y de carácter moderno entre ser humano en plural y ser humano en singular, o entre ser humano en el mundo y ser humano junto a sí mismo. Quiero hablar ahora sobre este tema sirviéndome de citas de

ambas obras, que en el caso de la obra póstuma proceden de la parte que conozco muy bien, que son las lecciones sobre el pensamiento.<sup>1</sup> Quiero añadir que considero este manuscrito como la aportación filosófica más importante de Hannah Arendt, como la coronación de su trabajo de pensar, que deja atrás incluso un grandioso precursor, *La vita activa*, del mismo modo como, en su perspectiva, el pensamiento deja atrás la acción.

\* \* \*

Comencemos con la *Vita activa*, no sólo porque este libro es anterior en el tiempo, sino porque proporciona el trasfondo ante y frente al cual tendrá que perfilarse «la vida del espíritu». «Lo que propongo», así lo anuncia la autora en las observaciones introductorias, «es algo muy sencillo, lo que me importa no es más que la reflexión sobre lo que realmente estamos haciendo cuando estamos actuando. “Lo que hacemos cuando actuamos”; éste es el tema del libro. Sólo trata de las estructuraciones más elementales de las que se compone el actuar en general. [...] La manera más elevada y tal vez más pura del estar activo que los seres humanos conocen, la actividad del pensar, cae fuera del marco de estas reflexiones. De ello resulta desde el punto de vista sistemático, que el libro [...] gira en torno a un análisis del trabajo, del producir y del actuar» (12). De modo que trabajar, producir y actuar son las «tres actividades humanas básicas» de las que se compone la *Vita activa*, y lo son

porque cada una de ellas corresponde a una de las condiciones básicas bajo las cuales la vida en la tierra está dada al género humano. La actividad del *trabajo* corresponde al proceso biológico del cuerpo humano. [...] La condición básica bajo la que se encuentra la actividad del trabajar es la vida misma. En el *producir* se manifiesta lo antinatural de un [...] ser que no puede someterse a la constante repetición de la vida de su especie. [...] El producir genera un mundo artificial de cosas [...] La vida humana, por naturaleza apátrida en la naturaleza, está en su casa en este mudo de las cosas. [...] La condición básica bajo la cual se encuentra la actividad del producir es la mundaneidad, es decir, la dependencia de la existencia humana de lo cosificado y de la objetividad. El *actuar* es la única actividad de la *vita activa* que se da directamente entre los seres humanos, sin la mediación de materia, materiales y cosas. La condición básica que le corresponde es

el hecho de la pluralidad. [...] El estar condicionado por la pluralidad se encuentra en una relación privilegiada con el hecho de que entre los seres humano haya algo así como la política. [...] El actuar requiere una pluralidad, en la que todos son lo mismo, es decir, seres humanos, pero de esa manera peculiar que ninguno de estos seres humanos se parece jamás a otro que haya vivido en el pasado, que viva en el presente o en el futuro. Las tres actividades básicas [...] están a su vez arraigadas en el más general de los condicionamientos de la vida humana, a saber, que entra en el mundo por nacimiento y que desaparece de él por la muerte (14/15, los subrayados son míos).

Para Hannah Arendt, a la mortalidad se junta la natalidad como categoría decisiva de la existencia humana; ella misma formuló la expresión «*Natalität*» como concepto contrario al de «*Mortalität*». Esto nos llama la atención. Al hablar de «natalidad», Hannah Arendt no sólo acuña una palabra nueva, sino que, además, introduce con ella una nueva categoría en la doctrina filosófica del ser humano. La mortalidad ha ocupado desde siempre la reflexión; y la *meditatio mortis*, la meditación sobre la muerte nunca estuvo muy alejada del centro de la reflexión religiosa y filosófica. Pero su contrapartida, el hecho de que cada uno de nosotros ha nacido y entra en el mundo como un nuevo llegado, ha quedado sorprendentemente descuidado en el pensamiento sobre nuestro ser. (Por ejemplo, todo lo que Descartes supo apreciar en este hecho fatal fue la observación malhumorada de que debido a él, cuando somos niños, es decir antes del desarrollo de nuestro juicio crítico, nuestros educadores nos llenan la cabeza con opiniones falsas, *Discours de la méthode* II.) Por eso, Hannah Arendt dice conscientemente algo nuevo cuando declara especialmente «el actuar [...] como vinculado a la condición básica de la natalidad»:

El nuevo comienzo que se da en el mundo con cada nacimiento sólo puede hacerse valer porque el nuevo llegado tiene la capacidad de hacer él mismo un nuevo comienzo, es decir, de actuar. [...] Y puesto que el actuar es además la actividad política por excelencia, bien podría ser que la natalidad represente [...] un hecho tan decisivo para el pensamiento político como, desde siempre, lo era la mortalidad, que impulsó el pensamiento metafísico y filosófico (15/16).

La idea central es: el hecho de que cada uno ha comenzado a ser, lo convierte a él mismo en un comienzo potencial, es decir, en alguien que, por su actuar, puede comenzar algo nuevo en el mundo:

Dado que todo ser humano, por haber nacido, es un *initium*, un comienzo y nuevo llegado en el mundo, los seres humanos pueden tomar iniciativas y poner en marcha algo nuevo [...] su creación (la del ser humano) no es el comienzo de algo que, una vez creado, está ahí en su esencia, sino el comenzar de un ser que posee él mismo la capacidad de comenzar: es el comienzo del comienzo o del comenzar mismo. Con la creación del ser humano apareció en el mundo mismo el comienzo como principio, lo que, desde luego, sólo quiere decir que la creación del ser humano, en tanto alguien, coincide con la creación de la libertad. [...] El hecho de que el ser humano tiene la capacidad de actuar en el sentido de un nuevo comenzar sólo puede decir por eso [...] que en este único caso incluso lo inverosímil aún tiene cierta verosimilitud, y que aquello que de hecho no tiene expectativas puede, sin embargo, ser esperado. Y esta capacidad para lo absolutamente imprevisible se basa, a su vez, exclusivamente en la unicidad debido a la cual cada uno está separado de cualquier otro que existió, existe o existirá, pero donde esta unicidad no consiste tanto en determinadas cualidades [...] sino más bien en el hecho de la natalidad, en la que se funda toda convivencia humana y en virtud de la cual todo ser humano apareció una vez como alguien único y nuevo en el mundo. Debido a esta unicidad que comporta el hecho del nacimiento, es como si en cada ser humano se repitiera y confirmara de nuevo el acto creador de Dios. [...] El actuar en tanto comenzar de nuevo equivale al nacimiento de alguien, realiza en cada uno el hecho de haber nacido (166/167).

Está claro que este privilegio es de doble filo, no sólo es la causa del esplendor, sino también del peligro de los asuntos humanos: «La fragilidad de las instituciones y leyes con las que siempre intentamos estabilizar medianamente el ámbito de los asuntos humanos, no tiene nada que ver con la flaqueza o lo pecaminoso de la naturaleza humana; se debe únicamente al hecho de que en este ámbito siempre entran seres humanos nuevos que deben hacer valer en él su nuevo comienzo por medio de la acción y la palabra» (183). Por otro lado, en respuesta a la melancólica sabiduría de Salomón en sus sermones, ella dijo: «No se da nada nuevo bajo el sol», a no ser que los seres humanos, al actuar, pongan en el juego del



mundo lo nuevo, que entró en él cuando nacieron, a modo de un nuevo comienzo; “no se recuerda cómo fue antes”, a no ser que lo que fue ya hubiera sido transformado y materializado anteriormente en el lenguaje humano para poder ser recordado (etc.)» (199).

Hannah Arendt estaba profundamente animada por la esperanza que brota de la natalidad. Cuando, tal vez en medio de un acto social (aquí va otro recuerdo personal), topaba con una persona joven en la que parecía centellear a través del diálogo un tal comienzo nuevo de lo eterno humano, entonces ella solía dirigirme una mirada elocuente para decirme luego en voz baja una de sus citas favoritas de Goethe (Fausto II, Acto 3, después de la muerte de Euforión): «*Pues el suelo los vuelve a engendrar, / como siempre los engendró*». Y estoy seguro de que ninguno de sus estudiantes se ofenderá si ahora les cuento que, entre nosotros, ella siempre hablaba de ellos como de «los niños» (por cierto, nunca dijo «mis niños»); y no había en eso nada de despectivo.

Volvamos a la *Vita activa*. Mis últimas citas las tomé del capítulo sobre el actuar. ¿Qué hay del trabajo y del producir? De éstos, el *trabajo* responde a la necesidad inmediata de nuestro ser orgánico y no deja huella alguna en el mundo. Es una forma —aunque una forma únicamente humana— del metabolismo de nuestro cuerpo con la naturaleza, tanto del individual como del colectiva y, como tal, en cierto modo, va de la mano a la boca. Por eso, al contrario de lo que dice Marx, el trabajo no es una actividad fundadora del mundo. Sus productos los consume constantemente aquel mismo proceso vital que los continúa cíclicamente para continuarse a sí mismo. A causa de la necesidad, el ser humano es un *animal laborans*. Hannah Arendt nos puede decir cosas muy esclarecedoras sobre la moderna elevación del trabajo desde el lugar más bajo al más alto en la jerarquía humana y acerca de lo que significa esta inversión de la escala clásica para la comprensión de sí mismo del ser humano. Así, en el párrafo 6 (El surgimiento de la sociedad): «Puesto que la medida amarga de mantenerse vivo empujó al trabajo, la excelencia fue lo último que se podía esperar de él.» (48).

Sin embargo, prefiero ocuparme del tema filosóficamente más rico del *producir*. Puesto que termina en obras que sobreviven el producir e incluso al productor, se trata sin duda de una actividad constructora del mundo. Ella crea un mundo

de cosas artificiales, el mundo que se prepara el *homo faber*, instalado para ser habitado por los seres humanos y para ofrecer un espacio público común. «Convivir en el mundo significa esencialmente que entre los que lo habitan en común se encuentra un mundo de cosas y, concretamente, en el mismo sentido en que una mesa se encuentra entre las personas que están sentadas alrededor de ella. Como todo “entre”, el mundo une y separa a los que lo tienen en común (52).» Obsérvese cuan superior es esta aplastantemente simple afirmación a lo que Heidegger podía decir sobre la mundaneidad del mundo: También se constituye por mesas, martillos, casas, arados, pero éstos están comprendidos bajo la categoría de los útiles («*Zeug*»), y la mundaneidad del mundo consiste esencialmente en su carácter de «conexión de referencias» entre utilidades. Heidegger no pone de relieve, en este tejido pragmático, ni la artificialidad ni la duración o la intersubjetividad, es decir, el carácter de lo públicamente compartido. Para Hannah Arendt, el mundo de las cosas hecho por los seres humanos es más que una pura utilidad: es (sin mística alguna de la «cosa») la verdadera morada humana, construida para durar y abarcar, interpuesta no sólo entre ser humano y naturaleza, sino también entre uno y otro ser humano, pero en este último caso de una manera que al mismo tiempo separa y une, tal como nos encontramos alrededor de una mesa puesta. Todo el conjunto de este mundo de cosas en el que vivimos es un artificio humano. La común participación en su carácter de ser cosas es la garantía de su objetividad; su consistencia es la garantía de su continuidad más allá de la vida singular.

Ahora bien, si lo esencial de producir es hacer obras que duren, que se conviertan en partes del mundo, y si el provecho y la utilidad no son el único significado de lo producido, entonces también la *obra de arte* pertenece a los resultados del «producir». En efecto, no es en relación con la forma más alta de la vida activa, el «actuar», donde Hannah Arendt habla de la obra de arte, sino aquí, y concretamente en el párrafo que lleva el título «La consistencia del mundo y la obra de arte»: «Entre las cosas que dan su estabilidad a este mundo construido por la mano del ser humano, que hacen que aquel sea adecuado para ofrecer una morada terrena a los seres más inestables que conocemos, los seres humanos mortales, también cuenta una serie de cosas que no tienen en absoluto utilidad alguna y que encima son tan únicas que por principio no son intercam-



biales» (154). Sin embargo, con la inclusión de este objeto no común de la producción, ella se ve llevada más allá de los límites impuestos por ella misma a este libro, y por primera vez no puede dejar de recurrir a esta forma «más alta y tal vez más pura del ser activo, la actividad del pensar», que «tenía que quedar fuera del marco de estas reflexiones» (12). Veamos cómo establece la relación:

Las obras de arte [surgen] a partir de la capacidad humana de pensar y meditar. [...] En tanto el pensar se refiere a sentimientos, transforma la mudez cerrada del mero sentir [como el trocar transforma la avidez y el usar la necesidad impulsiva]; hasta que finalmente todas se apropian del mundo, porque están dispuestas, en cierto modo preparadas, para dirigirse a los objetos y experimentar en la consistencia objetiva del mundo su perfección y limitación. En todos estos casos, una capacidad esencialmente abierta hacia el mundo y relacionada con éste trasciende la intensidad apasionada de un puro sentimiento, instinto o impulso, y de este modo los libera de la cárcel de la mera conciencia, es decir, de un sí mismo que sólo se siente a sí mismo, para que salgan a toda la extensión del mundo (156).

Con ocasión de la explicación del papel del pensar en la producción de la obra de arte se anticipan todas las diferenciaciones principales del libro futuro. «Pensar y conocer no son lo mismo». El pensar es la *fuerza* para la actividad artística, mientras que el conocer es la fuerza para la producción de cosas de uso. A parte de estas manifestaciones transformadoras, ambos tienen, sin embargo, también una manifestación directa, no transformada: «El pensar, que constituye para la actividad artística la fuerza que se halla fuera de aquella misma, se manifiesta directamente en toda gran filosofía, mientras que el conocer [...] se muestra en las ciencias» (158). Si esto es correcto, significa que la metafísica (lo que es la «gran filosofía» la mayoría de las veces) tiene un parentesco con el arte, así como la ciencia está emparentada con la artesanía (o la «técnica»). El parentesco se debe a la procedencia de una fuerza común de ambos, en un caso el pensar, en el otro el conocer, y ambos pueden tener su efecto mediato o inmediato. Sigo con la cita:

El conocer siempre persigue un determinado fin [...] cuando lo ha alcanzado, el proceso de conocer ha llegado a su término. El

pensar, en cambio, no tiene meta ni finalidad fuera de sí mismo y, en rigor, ni siquiera tiene resultados [...] es, de hecho, tan inútil como la obra de arte que se inspira en él. [...] El pensar es tan interminable como la vida a la que acompaña, y la pregunta de si tiene algún sentido pensar es tan imposible de contestar como la pregunta por el sentido de la vida. [...] El conocer, en cambio, desempeña un papel relevante en todos los procesos de producción. Lo que tiene en común con el producir es que se trata de un proceso con un comienzo y un final [...] y que, si no lleva al resultado deseado, simplemente ha fallado su finalidad. [...] El papel del conocer en las ciencias no se distingue esencialmente de su función en el producir; y los resultados científicos que se obtienen por medio del conocimiento, se pueden añadir, como todas las demás cosas producidas, al mundo humano y ubicarse en éste (158/159).

Esto último suscita inmediatamente la pregunta: ¿Cuál es la situación de las manifestaciones del pensar en todas las grandes filosofías? ¿También se añaden a algo? Si es así, ¿para qué y en qué sentido? Volveremos a esta pregunta, no planteada por ella, sino dirigida a ella.

\* \* \*

De esta manera saltamos a la obra póstuma sobre el pensar. Es cierto que así pasamos por alto lo que representa la culminación del libro sobre la vida activa, a saber, el «actuar». Lo dejo a los filósofos políticos y en la parte que me queda, siguiendo mi inclinación, quiero hablar del curso impartido en Nueva York en otoño de 1974, que es en buena medida idéntico con las Lecciones Gifford de 1973 y casi seguro que también con el texto definitivo del libro (al que la administración del legado no me permitió consultar). Cito en lo que sigue en mi propia traducción del original inglés:

«Tomemos como indicio una observación de Catón el Mayor, a saber, que él nunca es más activo que cuando no hace nada, y que nunca está menos solo que cuando está solo, y preguntemos muy simplemente: ¿qué hacemos cuando no hacemos otra cosa que *pensar*, es decir, cuando somos *activos* sin hacer *algo*? ¿Y dónde estamos cuando estamos solos sin sentirnos solos?» Y luego sigue una cita lapidaria de Heidegger que enumera todo lo que el pensar no hace: «El pensar no lleva a ningún conocimiento como lo hacen las ciencias. / El pensar no aporta una sabiduría de la vida utilizable. / El pensar no re-

suelve los enigmas del mundo. / El pensar no proporciona inmediatamente fuerzas para actuar.» (Heidegger, *Was heisst denken?* pág. 161) Entonces, ¿qué hace? El comienzo de la respuesta remite de antemano a un indeterminado «más», a un «más allá» de todo lo dicho más arriba: «[...] seres pensantes: con ello queremos decir puramente que los seres humanos tienen una tendencia, tal vez una necesidad, de pensar más allá de los límites del saber, de hacer más con esta capacidad, más que usarla como herramienta del saber y del hacer». ¿Qué es este más? Aquí Hannah Arendt se deja inspirar por Kant, a cuya famosa distinción entre *entendimiento* y *razón* interpreta de una manera sorprendente y nueva:

La distinción de las dos facultades, razón y entendimiento, coincide con una distinción entre dos actividades espirituales totalmente diferentes, pensar y conocer, y dos propósitos también del todo distintos, sentido (*meaning*) y conocimiento [...] Kant no llegó a ser consciente [...] de que la necesidad humana de reflexionar puede extenderse a casi todo lo que le sucede: tanto a lo que conoce como a lo que nunca puede conocer.<sup>2</sup> [...] *La necesidad de la razón* [a la que Kant había invocado para justificar la inútil búsqueda de conocimiento de la metafísica] *no la inspira la búsqueda de la verdad, sino la búsqueda de sentido. Y verdad y sentido no son lo mismo* (subrayado en el original). El error básico previo a todas las falsas conclusiones metafísicas consiste en interpretar «sentido» en la imagen de la «verdad». La tentación de esta equiparación —en último término la negación de pensar a fondo la distinción de Kant entre razón y entendimiento, entre la «apremiante necesidad» de pensar y el «aspirar a conocer»— es muy grande y no se la puede atribuir en absoluto sólo al peso de la tradición.<sup>3</sup>

La respuesta a la pregunta: ¿qué hace el pensar?, si según el catálogo de negaciones de Heidegger no hace nada de lo que comúnmente y erróneamente esperamos de él, es, por tanto, que busca, encuentra o crea «sentido». Ahora bien, «sentido», donde sea que se lo vea, no es por sí mismo una respuesta segura: «Las preguntas que el pensar plantea y cuyo planteamiento forma parte de la esencia misma de la razón, son todas ellas imposibles de contestar por el entendimiento común (*common sense*) y su refinamiento, que llamamos ciencia. [...] Esperar la verdad del pensar significa que confundimos la necesidad de pensar con el impulso de conocer [...] [Debemos]

trazar una línea divisoria entre verdad y sentido, entre conocer y pensar.» Y luego sigue la afirmación capital:

En el plantear preguntas por el sentido imposibles de responder los seres humanos se establecen como seres que plantean preguntas. Detrás de todas las cuestiones del conocimiento para las que los seres humanos encuentran respuestas, se esconden las preguntas imposibles de responder, que parecen del todo ociosas y siempre se han clasificado como tales. Es más que probable que si los seres humanos alguna vez perdiesen este apetito por el sentido que llamamos pensar, y dejasen de plantear preguntas imposibles de responder no sólo perderían también la capacidad de seguir produciendo estas cosas-pensamientos que llamamos obras de arte, sino también la capacidad de plantear todas aquellas preguntas que tienen respuesta, en las que se basa toda cultura.

Así, pese a todo, al pensamiento inútil le corresponde un valor de utilidad, concretamente el de aportar a la cultura y sus pretensiones realmente útiles, es decir, las que ofrecen resultados, el alma secreta, el aliento vital. Puede ser. Pero hay que tener en cuenta (si entendemos correctamente a Hannah Arendt) que el pensador en su pensar no es ni debe ser consciente de ello: si se lo propusiera dejaría de pensar en el sentido incondicional, es decir, por el pensar mismo. Sólo aquel que pondera desde fuera su posible papel en el conjunto del acontecer humano puede llegar a una hipótesis verosímil sobre ello; y yo sospecho que lo hará si él mismo ha saboreado el pensar más que sólo de modo pasajero; como es el caso de Hannah Arendt, de la que acabamos de escuchar esta hipótesis. De ésta puedo decir, entonces, que es *verdadera* (de lo que, en efecto, estoy convencido), y olvidarla inmediatamente. El pensador debe permanecer en la bienaventurada condena de su inutilidad. Porque:

La actividad de pensar [...] no deja nada tan palpable [como un tesoro creciente de conocimientos] y, por eso, la necesidad de pensar nunca se puede saciar con lo que han comprendido los «sabios» [...] De esto se sigue que la tarea de pensar es como la tela de Penélope: todas las mañanas deshace lo que había hecho hasta la noche anterior. [...] No hay pensamientos peligrosos. Lo peligroso es el pensar mismo. Su aspecto más peligrosos desde el punto de vista del sentido común es que aquello que tenía sentido mientras uno lo pensaba, se deshace en el mismo instante en que se quiere aplicar a la vida cotidiana [...] En la práctica, esto sig-

nifica que, cada vez que uno se ve frente a una dificultad en la vida, debe decidirse de nuevo.

Estas observaciones pueden mostrar por qué el pensar, la búsqueda de sentido —al contrario de la sed de conocimiento, incluso de un conocimiento sólo en función de sí mismo— se ha visto tan a menudo como antinatural, como si los seres humanos, siempre que reflexionan sin finalidad y más allá de una curiosidad aún natural [...] se entregaran a una actividad que *contradice la condición humana* (subrayado en el original).

Esto nos lleva al punto siguiente. Después del «sentido», como *objeto* de la búsqueda del pensamiento, el segundo lema en la consideración del pensar es la «retirada» (*withdrawl*) entendida como su condición subjetiva. La «retirada» ocupa un lugar más amplio en la economía humana que la modalidad eminente e infrecuente del filosofar. También nosotros estamos sometidos al «primado de la apariencia que rige para todos los animales». Pero «aquellas actividades espirituales que nos distinguen de otros animales tienen en común un retirarse del mundo tal como aparece, y un volverse hacia atrás a nuestro sí mismo». Esto forma parte, por tanto, de la capacidad humana general: «la propiedad paradójica de un ser viviente, que puede retirarse del mundo [de los fenómenos], pero sin poder abandonarlo o trascenderlo jamás». Ahora bien, esta capacidad tiene una modalidad más radical: «Sólo el pensar se retira radicalmente y por sí mismo de este mundo y la validez de su evidencia, mientras que la ciencia saca un provecho de esta retirada en función de determinados resultados».

Aquí se extiende una extraña nube de «invisibilidad» sobre la isla del pensar y la convierte en el extremo opuesto de la radiante visibilidad del actuar. Si en el «uso del lenguaje griego, a los “héroes” se llamaron actuantes en el sentido más alto, *andres epiphaneis* (Tc. II 43), hombres que eran visibles a los ojos de todos y de manera totalmente patente y en alto grado: entonces deberíamos denominar a los pensadores como unos desapercibidos por definición y profesión». Pero «desapercibido» es una palabra aún demasiado débil. «Cuando pienso, no estoy donde estoy realmente; no estoy rodeado por objetos sensibles, sino por imágenes que para cualquier otro son invisibles. Es como si me hubiese retirado a un país fabuloso, el país de las cosas invisibles.» Así, soy invisible y me hallo en medio de lo invisible.

Pero ¿cómo nos enteramos entonces del pensamiento más allá de la esfera privada de cada uno de nosotros? Por supuesto por medio de la expresión del pensamiento en palabras, lo que siempre quiere decir, con la única excepción de Sócrates: por medio de la palabra escrita. «Los seres pensantes tienen el impulso de hablar, los seres hablantes tienen el impulso de pensar»: esto se aplica al pensar y al hablar en el sentido más amplio. Pero aquel «pensar» enfático en busca del sentido del todo, que llamamos «filosofar», no encuentra su expresión hablando con otros mientras está en proceso, sino después, en la redacción final y solitaria, que sin embargo y precisamente por esta razón es algo de lo que se pretende que sea un dato público. Hay que decir que se trata de una afirmación que se desvía de manera curiosa. Previamente se nos hablaba de «toda gran filosofía» como la «manifestación» del pensar. Ahora escuchamos:

Los grandes filósofos y metafísicos del pasado insistieron casi unánimemente en algo «indecible» detrás de la palabra escrita, en algo de lo que eran claramente conscientes cuando pensaban pero no cuando escribían. [...] En retrospectiva uno se siente tentado de ver en estas afirmaciones, que siempre se repiten, un intento de advertir al lector de que se encuentra en peligro de ser víctima de un fatal malentendido. Lo que ellos tuvieron que decir eran pensamientos, no conocimientos, no partes sólidas de un saber que, una vez adquirido, desterraría la ignorancia. Porque lo que les importaba en primer lugar eran cosas y preguntas que se sustraen al saber humano, pero no a la razón a la que más bien asedian.<sup>4</sup>

Y así, Hannah Arendt llega a decir, oponiéndose y al mismo tiempo confirmando a su estimado Kant: «No tenemos otro testimonio de lo que significa pensar para aquellos que lo escogieron como forma de vida que aquello que hoy llamaríamos las “conclusiones engañosas” de la metafísica. [...] Con éstas poseemos los únicos indicios de lo que significa pensar para los que se entregan a él». O sea, lo que para Kant fue el «escándalo de la razón», es decir, la falsa pretensión del conocimiento y de la verdad, se convierte en indicio del auténtico significado del «pensar», no como conocimiento de la verdad, sino como circunvalación del sentido. Esto, a su vez, me da un indicio para una añadidura de mi parte, que me reservo para el final.



Antes escuchemos aún cómo Hannah Arendt responde la pregunta: ¿Qué nos hace pensar?, después de haber oído sus respuestas a las preguntas: ¿Hacia qué se dirige nuestro pensar?, a saber, hacia el sentido; y: ¿Dónde estamos cuando pensamos?, a saber, estamos «junto a nosotros mismos». Cualquier acontecimiento y cualquier fenómeno, todo lo que nos acaece, puede hacernos pensar. Los acontecimientos recordados manifiestan su sentido en la historia que narramos de ellos. (Con qué grado de generalidad ella quiere que se entienda este hecho no se aclara en el texto: sin duda como una *posibilidad* inherente a todo «narrar».) Pero para aquella reflexión abarcadora, en la que no se considera el sentido de una u otra cosa, sino el sentido del todo, es decir, que practica el filosofar, Hannah Arendt nombra especialmente dos «fuentes» histórico-psicológicas de la tradición occidental, de las que cada una da su respuesta propia a la pregunta: ¿Qué nos hace pensar?: la respuesta de Platón del «asombro» sobre lo que hay; y la respuesta romana de la «reconciliación» con lo que hay (Epicteto, Boecio). Ella describe estas dos respuestas y dice al final: «Las dos fuentes del pensar que he tratado son distintas hasta el grado de contradecirse. Una es el asombro maravillado sobre el espectáculo en medio del que hemos nacido [...] la otra es la extrema miseria del ser humano de estar arrojado en un mundo cuya hostilidad es sobrecogedora.» Detrás de estas respuestas históricamente condicionadas (a las que habría que añadir aún las de Kant y Hegel) debe encontrarse una más incondicional. Hannah Arendt la encuentra en la «respuesta de Sócrates», con la que termina el libro sobre «el pensar», pero con su comienzo se interrumpe la parte de la obra que me es accesible.

Me he propuesto como tarea informar y por eso me he abstenido casi del todo de la crítica, aun de la implícita. Para terminar, sin embargo, quisiera exponer un punto de vista que tal vez hace más justicia a su propia actividad de lo que pueden hacerlo sus sentencias (a veces quizás demasiado decididas). Platón formuló su «asombrarse» no sólo pensando para sí mismo, sino que quiso compartir y transmitirlo. Boecio no sólo se consoló a sí mismo en la cárcel, sino que quiso transmitir los consuelos de la filosofía a todos los tiempos. Y nadie afirmaría del dialogar de Sócrates durante toda su vida que sólo habría servido para instruirse a sí mismo. El pensar quiere comunicarse, y la comunicación significa repercutir en el mun-

do. Hannah Arendt llamó los «indicios» de aquello que el pensar significaba para los pensadores los engaños metafísicos de la razón, en los que culminan las grandes filosofías. Pero parece seguro que los testimonios escritos del pensamiento del pasado significaban, para Hannah Arendt misma, más que sólo esto: más que informaciones útiles sobre lo que antiguamente había sido el pensamiento o sobre lo que es, en general, de modo que permitan ahora saber algo sobre el pensar. No son acumulaciones de saberes y ni siquiera de pensamientos, pero sí son escuelas del pensar, y como grandioso conjunto de lo anteriormente pensado son una única escuela del pensamiento; de ahí viene el pan del que ella, yo, nosotros, nos alimentamos, en resumen: una tradición. Sin duda, es una tradición de un carácter peculiarmente precario y potencial, siempre necesitada del redescubrimiento, del renacimiento, de la nueva apropiación, como, por suerte, ninguna otra tradición de cuyo pan vivimos; pero, no obstante, es una tradición. Y de acuerdo con ello, cualquiera que haya contribuido a esta tradición, añadiéndole algo suyo, ha actuado.

Y así se vuelve a cerrar el amplio abismo que había abierto el contraste entre la actuación visible y el pensamiento invisible. Nadie querrá negar la «retirada» del pensamiento del mundo fenoménico, el volver a sí mismo; pero el movimiento contrario hacia fuera, la expresión, forma parte de aquélla. A más tardar desde la introducción de la imprenta, cualquier publicación del reflejo escrito del pensamiento solitario se convirtió en un acto público, en el sentido más pleno de la palabra; tal vez no necesariamente dirigido a la situación contemporánea del mundo real, como la actuación política, y sin exigir, como ésta, la interacción con otros actores en el espacio público; pero aun así: es acción. ¿Qué imagen sería adecuada para esta forma del actuar? No se me ocurre otra mejor que la de la frase bíblica «Echa tu pan al agua, porque después de muchos días lo encontrarás» (Ecl. XI,1). Cómo y cuándo lo volvemos a encontrar depende seguramente de las aguas, pero también de la calidad del pan que hemos echado. Hannah Arendt difícilmente reflexionó sobre tales perspectivas para su propio caso. Ella se dedicó a pensar, y de manera especialmente intensa sobre la incalculabilidad misma. Pero al escribir y publicar sus libros, echó conscientemente su pan al agua. Una actividad pura se convirtió inevitablemente en un acto en el mundo. Cómo seguirá a partir de aquí su camino en el ele-



mento del actuar es algo tan imposible de conocer como el futuro mismo. Mi deseo es que los vientos y las olas sean benévolos a lo suyo, que ahora flota en ellos.

## Notas

1. Citaremos de *The Human Condition* según la traducción y la paginación alemana de *Vita activa*; *The Life of the Mind* sin número de páginas en mi traducción del manuscrito inglés de las lecciones (que no está numerado consecutivamente, sino por capítulos).

2. De hecho, Hannah Arendt considera que la razón crece fuera del entendimiento y que la pregunta por el sentido abarca a ambos: «Todas las preguntas metafísicas que se convirtieron en temas especiales de la filosofía, surgen de experiencias cotidianas y normales. La “necesidad” de la razón, es decir, la búsqueda de sentido que inspira estas preguntas, no es de ningún modo diferente de la necesidad de los seres humanos de narrar la historia de un acontecimiento del que fueron testigos, o de escribir poemas sobre él. [...] Pensar implica siempre el recuerdo; en rigor, todo pensamiento es un post-pensamiento».

3. Otra prueba más del manuscrito: «La distinción entre verdad y sentido no sólo me parece decisiva para cualquier indagación de lo esencial del pensamiento humano, sino también la consecuencia necesaria de la distinción crítica de Kant entre razón y entendimiento». Y siguiendo con Kant: «Kant declaró que tuvo que “suspender el conocimiento para poder dar un lugar a la fe”, pero lo que suspendió no fue más que el conocimiento de cosas que no son conocibles, y así dio un lugar, no a la fe, sino al pensamiento».

4. Por eso, según Hannah Arendt, el lenguaje de la filosofía es metafórico. «Todas las expresiones filosóficas son metáforas, analogías congeladas, para decirlo de alguna manera, cuya verdadera significación se descubre cuando volvemos a integrar una expresión en su contexto originario, que debía estar vivamente ante el espíritu del filósofo que la usó por primera vez, y esto a menudo es posible.» Aquí se reconoce algo de la «escritura de cifras» de Jaspers.

## Para decir adiós a Hannah (1906-1975)

Mary McCarthy

Su último libro tenía que llamarse *La vida del espíritu* y representar la contrapartida de su *Condición humana* (inicialmente titulada *La vida activa*), un libro en el que había abordado la tríada constituida por el obrar, el trabajar y el actuar: el ser humano en tanto *animal laborans*, en tanto *homo faber* y en tanto protagonista de actos públicos. También la vida del espíritu o *vita contemplativa* la veía dividida en tres: pensamiento, voluntad y juicio. La primera parte del libro, sobre el pensamiento, estaba terminado desde hacía algún tiempo. La segunda, sobre la voluntad, la terminó justo antes de morir, seguramente con un sentimiento de alivio, porque la voluntad le había resultado la más escurridiza de las tres facultades, la más incómoda de abordar. La tercera parte, sobre el juicio, ya la tenía esbozada en la mente y hasta cierto punto explorada en unas conferencias: aunque las obras de referencia sobre este tema eran poco abundantes (esencialmente la de Kant), no esperaba encontrar demasiadas dificultades para escribirla.

Digo «su último libro», y es así como lo consideraba: como su tarea final o cumbre de sus esfuerzos (si hubiera podido terminarlo del todo); no sólo para llenar la otra cara de la moneda de las capacidades humanas, sino para rendir un homenaje a la capacidad más elevada y menos visible: la actividad del espíritu. Si hubiera vivido el tiempo suficiente para ver el li-

bro impreso (de hecho, dos tomos), sin duda habría continuado escribiendo, porque expresarse era tan propio a su carácter como reflexionar, pero habría tenido el sentimiento de que su verdadero trabajo estaba terminado.

Siendo Hannah Arendt, ella debió sentir que el servicio, la misión para la cual había nacido, estaba cumplida. Creo que en este sentido era religiosa. Tal vez, Hannah había escuchado una voz parecida a las que se dirigían a los profetas, como la llamada que le llegó al niño Samuel en la figura de un *ephod* envuelto en un vestido de lino en la casa del gran sacerdote Eli. Se puede tomar esto también en un sentido más laico y decir que ella se sentía obligada, vinculada, como por un contrato, por sus dones particulares otorgados por la naturaleza, desarrollados por sus profesores —Jaspers y Heidegger— y trágicamente enriquecidos por la Historia. No era una cuestión de realización personal (esta idea le hubiera parecido ridícula o despreciable a Hannah), sino un imperativo explícito, impuesto a todos nosotros y no sólo a los de mayor talento, de seguir la trayectoria en la que nos arrojó el azar y el destino, a modo de un poeta que sigue siendo fiel a su musa. Hannah no creía mucho en nociones de sumisión como el «deber» (tal vez fuera por eso que le costara tanto elaborar la parte sobre la voluntad), pero sí era sensible a la idea de una vocación, incluso la del ciudadano de servir a la vida común. También era extremadamente reservada con respecto a su vida privada, y estoy convencida (aunque nunca hablamos sobre ello) de que *La vida del espíritu* era un trabajo dedicado al recuerdo de Heinrich, una manera de completar y colmar su vida en común.

Heinrich Blücher, su esposo y amigo, fue el último de sus profesores. Aunque sólo era diez años mayor que ella, en sus relaciones intelectuales él tenía algo de paternal e indulgente, y ella algo de una discípula apasionada, ávida de su aprobación; cuando ella hablaba, él la miraba con un aire de ternura, meneando la cabeza como asombrado de que la suerte le haya enviado esta alumna increíblemente brillante y absolutamente eficiente, algo que él mismo, filósofo en todos los sentidos del término, con sus pipas y sus puros, estaba muy contento de no ser. Estaba muy orgulloso de ella y sabía que llegaría lejos, hasta las cumbres y sierras de montañas que él podía divisar de lejos, esperando, tranquilamente sentado, que ella las alcanzara.

Para ella, Heinrich era como unos anteojos correctores; no se fiaba del todo de su propia visión antes de que él la aprobara. Aunque él pensaba de manera parecida sobre muchas cuestiones, era más bien un espíritu filosófico «puro», mientras que ella se preocupaba sobre todo por la *vita activa* de la política y la fabricación: la producción de objetos duraderos en forma de libros y artículos. Ninguno de los dos se interesaba especialmente por la esfera biológica del *animal laborans*, las fatigas de labores del hogar, el consumo de bienes; y a pesar de que ambos sentían un gran afecto por la gente joven, nunca tuvieron hijos propios. Después de que él muriera hacia finales de 1970, de manera repentina (aunque menos repentinamente que ella), Hannah se sintió sola. Rodeada de amigos, viajaba como una pasajera solitaria en su tren de pensamientos. Así, *La vida del espíritu*, comenzada durante estos años de desolación, concebida y madurada para (y ella debía esperar que también con) Heinrich Blücher, no era exactamente un monumento, sino algo así como un tríptico o una pantalla con la misteriosa voluntad en su centro. En todo caso ésta es la idea que yo me hice; a ella ya no se la puede preguntar.

He empleado la palabra cumbre, aunque Hannah no fue en absoluto ambiciosa (sería absurdo de asociarla con una «carrera»); si se esforzaba para alcanzar una cumbre, fue en el sentido de una cima a la trataba de llegar para poder mirar alrededor suyo, como un explorador que termina a solas las últimas etapas de una escalada. Lo que se extendió ante sus ojos eran los «tiempos de oscuridad» de los que fue testigo, como judía y como persona exiliada: el interminable fracaso de una revolución socialista, los peligros actuales de la república norteamericana donde ella había encontrado un nuevo espacio para exponer, con un pesimismo creciente, las ideas de libertad que había traído consigo. Desde su cumbre, ella contemplaba también el vasto mapa topográfico de los conceptos y las intuiciones, algunos heredados de una larga tradición filosófica, otros descubiertos por ella misma, que nos pueden indicar, si los miramos desde una altura suficiente, al menos dónde nos encontramos.

En el ámbito de las ideas, Hannah fue, a su manera, una conservadora —persuadida de que por poco que una cosa haya sido pensada, no había que echarla por la borda, porque algún día podría volver a ser útil—, fue una entusiasta del reciclaje. O, para decirlo de otra manera, el pensamiento fue para ella

una especie de gestión, una humanización de la experiencia salvaje: construir casas, trazar caminos y carreteras a través del bosque, levantar diques de pantanos y muros protectores contra el viento... La tarea que le tocó desempeñar como intelectual excepcionalmente dotada y representante de las generaciones entre las que había vivido consistió en aplicar sistemáticamente el pensamiento a todas las experiencias características de su época —la *anomia*, el terror, las técnicas bélicas avanzadas, los campos de concentración, Auschwitz, la inflación, la revolución, la integración racial en las escuelas, los «papeles del Pentágono», el espacio, Watergate, el papa Juan XXIII, la violencia, la desobediencia civil— y, después de elaborar todo esto, hacer volver el pensamiento al interior, dirigirlo a él mismo y sus procesos específicos.

La palabra «sistemáticamente» no debe llevar a equívocos. A pesar de sus hábitos alemanes, Hannah no fue una constructora de sistemas. Más bien trató de discernir los sistemas ya existentes, los que son parte integrante de la interacción del ser humano con el mundo y con él mismo en tanto sujeto. Las distinciones hechas por el lenguaje desde tiempos muy antiguos, es decir, desde el surgimiento mismo del lenguaje, entre *esto* y *aquello* (por ejemplo, entre el trabajo y la labor, entre lo público y lo privado, entre la fuerza, el poder y la violencia) muestran que el ser humano establece categorías o, si se quiere, muestran que es un filósofo nato, con una capacidad de separación, de discriminación afinada, que es más natural a su especie que la construcción de totalidades. Si lo he entendido bien, Hannah fue siempre más favorable a los muchos que al Uno (lo que puede ayudar a comprender su descripción horrorizada del totalitarismo como fenómeno nuevo en el mundo). Ella no quería encontrar una llave maestra ni una solución universal, y si tenía una religión, ciertamente no era monoteísta. La proliferación de diferenciaciones en su obra, que se ramifican en todos los sentidos como brotes tiernos, sin duda deben algo a su afición por la escolástica, pero también son prueba de una especie de modestia típica, asombrada por la abundancia y la intensa particularidad de lo que hay en el mundo.

Pero no quiero discutir aquí las ideas de Hannah sino resucitarla como persona, como ser físico que se manifestaba radiante en medio de lo que llamaba el mundo de la apariencia, un escenario del que se ha retirado para siempre. Era una mu-

jer muy bella, atractiva, seductora, femenina; por eso he empleado la palabra «judía»: este término en desuso que evoca las hijas de Sion, le sentaba como una mantilla española con flequillo. Sobre todo, tenía unos ojos brillantes, que centelleaban como estrellas cuando estaba feliz o apasionada, pero también eran como estanques oscuros, profundos y alejados en su interioridad. Hannah tenía algo de impenetrable que parecía reposar en la profundidad pensativa de sus ojos.

Tenía manos pequeñas y finas, tobillos delicados, pies elegantes. Era muy aficionada a los zapatos; durante todos los años que la conocí, creo que no tuvo ni un solo callo en los pies. Sus piernas, sus pies y sus tobillos expresaban la rapidez, la decisión. Sólo había que verla sobre una tarima de conferenciante para quedar impresionado por estos pies, estas pantorrillas y estos tobillos que parecían participar en la progresión de su pensamiento. Cuando hablaba, se movía, a veces con las manos metidas en los bolsillos, como alguien que se pasea a solas meditando. Cuando las ordenanzas contra incendios lo permitían, fumaba caminando por la tarima con una boquilla corta, aspirando de vez en cuando el humo y reflexionando con la cabeza inclinada hacia atrás, como prendida por una idea nueva e inesperada. Al verla dirigirse a un público se percibían los movimientos del espíritu que se manifestaban en las actitudes y los gestos. Caminaba de un lado para otro y, súbitamente, se paraba delante del púlpito, fruncía el cejo, miraba al techo y se mordía los labios. Cuando leía un discurso, siempre hacía interjecciones y apartados, parecidos a notas a pie de página que introducían precisiones suplementarias en sus textos.

Ver en Hannah una gran actriz era más que una sospecha. La primera vez que la escuché hablar en público, hace casi treinta años, con ocasión de un debate, mi hizo pensar en cómo debió ser Sarah Bernhardt o la Berma de Proust: una magnífica diva del escenario, es decir, una diosa. Tal vez una diosa chtónica o fogosa, más que aérea. A diferencia de otros buenos conferenciantes, ella no era en absoluto una oradora. Más bien se parecía a un mimo, un Thespis que está interpretando un drama del espíritu, este diálogo entre el yo consigo mismo al que evoca tan a menudo en sus escritos. Cuando la contemplamos enmarcada por el escenario no estuvimos demasiado lejos de los orígenes sagrados del teatro. Lo que representaba era el ser humano tal como actúa y sufre en el



*agon* de la conciencia y la reflexión, donde uno siempre es dos, el que habla y el que responde o interroga.

Sin embargo, nadie estaba más lejos que ella del exhibicionismo. Nunca le hubiera pasado por la cabeza calcular la impresión que causaría. Cada vez que tenía que hablar en público sentía un miedo terrible y, después, su única pregunta era: «¿Ha ido bien?» (Esto no era así en el aula donde daba sus clases, donde se sentía entre amigos y se encontraba cómoda.) Y, naturalmente, no representaba papeles ni en privado ni en público, menos incluso de lo que normalmente lo exigen las relaciones sociales. Era incapaz de fingir. Aunque se jactaba de ser una europea capaz de mentir, mientras que nosotros los americanos soltamos torpemente la verdad, esto era un poco pretencioso. Las pequeñas vanidades de Hannah nunca tenían relación alguna con sus verdaderos talentos. Por ejemplo, creía que sabía mucho de cocina aunque no tenía ni idea. Lo mismo pasaba con su pretendida capacidad de mentir. A lo largo de toda nuestra amistad creo que no la he escuchado decir ni una sola vez una mentira, ni siquiera inocente, como alegar una enfermedad o un compromiso previo para evitar una situación social molesta. Si uno escribía algo que le parecía malo, su política era no hablar de ello, una estrategia invariable que daba a entender a uno su pensamiento de manera más intensa que las palabras.

Lo que había de teatral en Hannah era una especie de capacidad espontánea de quedar impresionada por un pensamiento, una emoción, un presentimiento, para los que su cuerpo, como el del actor, se convertía en vehículo. Y esta capacidad de impresionarse y sorprenderse, a menudo con un sobresalto y los ojos muy abiertos («¡Ay!» ante un cuadro, una obra de arquitectura, una infamia), la ponía un poco a distancia de los demás, como una carga eléctrica de alta tensión. Y su pelo corto, castaño, vibrante, vivaz, que nunca llegó a ser blanco del todo, a veces parecía erizarse sobre la cabeza bajo el efecto de esta energía.

Supongo que todo esto debía formar parte de un don físico muy raro, cuya manifestación en los rasgos y las expresiones de la cara le daban la belleza de la que he hablado. Hannah es la única persona que he visto *reflexionar*. Se tendía sobre un diván o una cama, los brazos detrás de la nuca, los ojos a veces cerrados, a veces abiertos mirando el techo. Esto podía durar, no sé, entre diez minutos y media hora. Si alguien tenía

que entrar en la habitación donde ella se encontraba así, olvidándolo todo, entonces caminaba de puntillas.

Era una mujer impaciente y generosa, dos cualidades que iban a la par en ella. En una conferencia o un ensayo lo ponía absolutamente todo, como si fuera incapaz de mantener en reserva un solo elemento de lo que sabía o de lo que súbitamente le había venido a la mente, y de manera parecida colmaba a sus visitantes de cacahuets, chocolate, gengibre confitado, té, café, campari, whisky, cigarillos, pastel, galletas, fruta, queso, casi todo al mismo tiempo, sin preocuparse por las convenciones ni, muy a menudo, por la hora que era. Parecía como si la abundancia de comestibles, muchos de ellos ceremoniosamente presentados en pequeñas fuentes o platos, fuese una impaciente ofrenda a todos los extraños dioses del gusto. Alguien podría decir que este rasgo revelaba la eterna madre judía, pero no se trataba de esto, porque nunca tenía la idea de que todo este «forraje» podía sentar bien a uno; cosa que debía saber, porque jamás insistía.

Respetaba la vida íntima, la individualidad, la suya propia y la de los demás. Yo estaba a menudo en su casa —o en la de ella y de Heinrich— en Riverside Drive y, anteriormente, en Morningside Drive, de manera que llegué a conocer bien sus hábitos, por ejemplo, lo que le gustaba tomar para desayunar. Un huevo pasado por agua, algunos días, un poco de jamón o de embutido, tostadas untadas con pasta de anchoas, café, sin duda, medio pomelo o un zumo de naranja, pero este último tal vez sólo cuando yo, la americana, estaba presente. El verano después de la muerte de Heinrich, ella vino a nuestra casa en Maine, donde le dejamos un apartamento separado encima del garaje, y me cuidaba de comprar provisiones para su cocina; le gustaba tomar el desayuno a solas. Compraba las cosas que pensaba que ella hubiera tenido a mano en su casa, hasta el café soluble (que yo no solía comprar) para los días que tal vez no quería complicarse la vida con los filtros. Estuve muy contenta de conseguir la pasta de anchoas en el colmado del pueblo. Por la tarde, el día que había llegado, cuando le mostré el contenido de la despensa, frunció el cejo al ver el pequeño tubo de pasta de anchoa, como si se tratara de un objeto extraño, inexplicable. «¿Qué es esto?». Se lo dije. «¡Ah, bien!» Lo puso en su sitio con un aire pensativo y como descontenta. No hablamos más sobre el asunto. Pero sabía que había metido la pata con mis esfuerzos por complacerla. No quería que se la



*conociera* de esta manera completa y, por decirlo así, reductora. Y lo había hecho para mostrarle que la conocía, como señal de amor; aunque no siempre lo es; lo que muestra, en último análisis, que no la conocía del todo.

En su ataúd, tenía los ojos cerrados y el pelo peinado hacia atrás para mostrar su frente, cuando ella siempre los había peinado hacia delante, estirando a veces una mecha cuando hablaba, en parte para tapar una cicatriz que le había quedado de un accidente de coche, pero incluso antes de éste, nunca había llevado la frente del todo despejada. Tendida así, con los párpados que tapaban los ojos sin fondo, su noble frente resaltada por una especie de sombrero, ya no era Hannah sino la máscara mortuoria modelada de un filósofo del siglo XVIII. No me sentí conmovida al tocar esta gran desconocida en la sala de pompas fúnebres, y sólo en las arrugas suaves, pero profundas de su cuello sobre el que reposaba su cabeza pública, encontré un lugar para decirle adiós.

# **LA GRAMÁTICA DE LA ACCIÓN**



# **Hannah Arendt como pensadora conservadora**

Margaret Canovan

## **Cuestión de definiciones**

Hans Morgenthau: ¿Qué es usted? ¿Es usted conservadora? ¿Es usted liberal? ¿Cuál es su posición en el espectro contemporáneo?

Hannah Arendt: No lo sé. La verdad es que no lo sé y no lo he sabido nunca. Y supongo que nunca he ocupado ninguna posición. Ya sabe que desde la izquierda se me considera conservadora, mientras que los conservadores a veces piensan que soy de izquierdas, que soy una inconformista o Dios sabe qué. Y la verdad es que no me importa en absoluto.<sup>1</sup>

Esa libertad respecto a las etiquetas convencionales es una de las causas de la fascinación que todavía produce Hannah Arendt como pensadora política. Desde su situación foránea al espectro político conocido fue capaz de desafiar los presupuestos establecidos y de pensar la política de maneras asombrosamente originales. Sin embargo, es posible encontrar puntos de contacto entre las posiciones e ideas de Arendt y una serie de preocupaciones compartidas por más autores. En los últimos años, y a pesar de las sospechas a las que se alude en la conversación antes citada, parece que ha sido la izquierda

quién la ha reivindicado con mayor interés, en el sentido de que buena parte de lo que se ha escrito sobre ella en los últimos años ha estado motivado al menos parcialmente por el potencial radical de sus ideas. Después de todo, Arendt criticó con ferocidad el capitalismo y la burguesía, apoyó el radicalismo del movimiento estudiantil de los 60, celebró la revolución como manifestación de la capacidad casi milagrosa del ser humano para construir nuevos comienzos y fue una entusiasta de la democracia participativa. Desde el hundimiento del comunismo y la desilusión generalizada hacia el socialismo estatal, algunos para quienes ser de izquierdas ha llegado a significar esencialmente un compromiso con la democracia radical están encontrando en Arendt una variante del radicalismo que resulta especialmente agradable al no estar contaminada por el materialismo, el leninismo o el historicismo.<sup>2</sup>

Hay mucho en Arendt que justifica esta interpretación. Sin embargo, sería un error verla simplemente como una pensadora radical adecuada a nuestra época, puesto que los antiguos recelos hacia su conservadurismo no eran simples expresiones de un prejuicio marxista. Entretejidos con los elementos radicales de su pensamiento hay hilos que son profundamente conservadores y que han tendido a ser menos explorados por sus intérpretes. A continuación intentaré localizar algunos de esos hilos y reflexionar sobre las similitudes y diferencias que Arendt guarda con otras versiones del pensamiento conservador.

El término «conservadurismo» significa y ha significado muchas cosas. Evitaremos cierta confusión si limpiamos un poco el terreno eliminando unas cuantas modalidades de pensamiento conservador con las que Arendt no tuvo afinidades. Por ejemplo, muchos conservadores —desde De Maistre hasta los seguidores de la «mayoría moral»— han sostenido puntos de vista que subordinaban la política al dictado del dogmatismo religioso. Esta clase de conservadurismo no presenta puntos de contacto con Arendt, cuyo pensamiento político (no importa cuáles fueran sus creencias íntimas en materia de religión) fue decididamente secular y humanista. Tampoco tuvo nada que ver con la adoración neoliberal al libre mercado que ha tenido una presencia tan estridente en los partidos conservadores de las dos últimas décadas. Tal como veremos, uno de los elementos presentes en su modalidad del conservadurismo fue el miedo a los efectos destructivos de las fuerzas desatadas del mercado. Durante la conversación antes citada, Arendt afir-

maba «no compartir el gran entusiasmo de Marx hacia el sistema capitalista»<sup>3</sup> y señalaba que en la misma época en que Marx alababa los éxitos radicales del capitalismo en las páginas iniciales del *Manifiesto comunista*, las crueldades del nuevo sistema ya se habían ganado las condenas de la derecha.

Sin embargo, esto no quiere decir que el conservadurismo romántico que se desprende de la rebelión contra los cambios traídos por la modernidad sea una escuela en la que Arendt militaba. El conservadurismo romántico es un fenómeno muy diverso, pero en su núcleo hay un contraste esencialmente nostálgico entre tradición y modernidad, entre naturaleza y artificialidad, entre comunidad y sociedad, entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. El relato que narran los conservadores románticos se refiere a la pérdida de la gracia. Hubo un tiempo en que los seres humanos vivían cerca de la naturaleza, mantenían relaciones armónicas entre ellos y llevaban vidas felices en hermosos entornos naturales. La modernidad es el proceso de decadencia en donde lo natural es destruido en beneficio de lo artificial, la agricultura y los trabajos artesanales son reemplazados por fábricas y máquinas, los paisajes naturales por las zonas urbanas deprimidas, las comunidades donde todo el mundo se conocía por las ciudades anónimas y el desarraigo por la alienación. Se trata de una historia tan familiar que sentimos la tentación de entender cualquier crítica de la modernidad en esos términos. A menos que se base en la fe marxista en que una vez el «trabajo negativo» haya concluido y el capitalismo haya finalizado su tarea de destrucción, la comunidad y la armonía con la naturaleza serán restauradas. Por esta razón es importante subrayar que la crítica de la modernidad que lleva a cabo Arendt tiene tan poco en común con la visión de los conservadores románticos como con la de los marxistas, y que la *Gemeinschaft* y la armonía con la naturaleza no eran ideales que ella contemplara de modo prospectivo ni retrospectivo.

Es cierto que la «búsqueda de la comunidad»<sup>4</sup> para subsanar las enfermedades de las modernas sociedades atomizadas es un tema prominente no solamente en los escritos de los conservadores románticos, sino también entre los demócratas participativos de los años setenta que se sintieron inclinados hacia las ideas de Arendt. Sin embargo, no fue un tema con el que ella simpatizara. Cuando miraba en retrospectiva hacia la *polis* griega, lo que lamentaba no era la pérdida del calor de

la comunidad sino la de la poderosa luz del agora. Cuando condenaba la llegada de la «sociedad» en la época moderna, lo que tenía en mente era el proceso vital colectivo de un rebaño de animales humanos que sufrían un exceso de compañía más que un defecto de ella.<sup>5</sup>

Arendt creía que los ideales románticos acerca de la comunidad (ya fuera de izquierdas o de derechas) obstaculizaban una comprensión sólida de la realidad política. Su independencia respecto de lo que muchos de sus compatriotas judíos veían como el deber de lealtad hacia «la comunidad judía» estaba vinculada con su idea de que, en política, el calor y la luz a menudo se excluyen mutuamente. En su ensayo «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad», afirmó que el deseo del calor de la comunidad, aunque es perfectamente comprensible entre quienes sufren persecución en «tiempos de oscuridad», genera una conformidad idiotizante que impide a los individuos adoptar distintos puntos de vista, debatir sobre sus asuntos comunes y por tanto conseguir una comprensión contrastada de los mismos. Tanto el realismo político como la libertad política requieren que lo que reúna a la gente no sea una comunidad «natural», sino un «mundo» humano en cuyo seno haya espacio para desplazarse y compartir perspectivas distintas.<sup>6</sup>

No era la nostalgia por una *Gemeinschaft* perdida lo que fundamentaba la crítica de Arendt a la modernidad o al ascenso de la «sociedad» que, según ella, era característica de la misma, pero tampoco la movía —como es el caso de los conservadores románticos— el deseo de recobrar una armonía perdida con la naturaleza a la vista de las prácticas y estructuras artificiales del mundo moderno. Al contrario, lo que hace que sea tan distintivo su diagnóstico de los males de la modernidad es su afirmación de que en los últimos tiempos ha habido una dedicación excesiva a la naturaleza por parte de los seres humanos y que lo que ha puesto en peligro o ha destruido el mundo humano es precisamente un «crecimiento antinatural de lo natural».<sup>7</sup> Bajo su punto de vista, fenómenos tan diversos como el imperialismo, el crecimiento económico, el totalitarismo y la tecnología nuclear ilustran la tendencia perniciosa de los seres humanos en la época moderna a desatar o acelerar los procesos naturales destructivos, en lugar de usar su libertad para limitar esos procesos y proteger de ellos al mundo de la civilización humana. En particular, el advenimiento de la «sociedad» no significaba para ella

un abandono de la comunidad natural sino al contrario, un movimiento para «liberar el proceso vital» que amenazaba con sepultar al mundo humano.<sup>8</sup>

## 1. Una política de los límites

La ideología conservadora [...] puede definirse como una filosofía de la imperfección, comprometida con la idea del límite y encaminada a defender un estilo limitado de hacer política.

Noel O'Sullivan <sup>9</sup>

El análisis de la modernidad que Arendt lleva a cabo en términos de procesos que escapan al control, nos da una pista acerca de la clase de conservadurismo que se encuentra en su pensamiento, un conservadurismo que tiene que ver con los límites: los límites a los procesos naturales y a la *hybris* humana. La idea de mantener unos límites ha sido a menudo colocada en el centro de un pensamiento abiertamente conservador, particularmente en la tradición británica que se remonta a Hume y Burke hasta Michael Oakeshott que han tenido su influencia en los últimos tiempos. Uno de estos conservadores influidos por Oakeshott, Noel O'Sullivan, empieza su estudio del conservadurismo afirmando que éste se definió como ideología por oposición a la idea motriz de la Revolución Francesa, que es la idea de que «la razón y la voluntad del hombre eran lo bastante poderosas como para regenerar la naturaleza humana creando un orden social totalmente nuevo». Por oposición a esta fe *hybrística* en la posibilidad infinita, los conservadores intentan mostrar que las condiciones bajo las que vivimos no son tan fácilmente comprensibles ni tan fácilmente remodelables como suponían los revolucionarios y que «el mundo impone límites sobre lo que los individuos o el Estado pueden pretender hacer sin destruir la estabilidad social».<sup>10</sup> Dados estos límites, solamente tiene sentido un estilo limitado de hacer política.

Intentar vincular a Arendt con esa clase de conservadurismo puede parecer poco plausible. Es obvio que si hay que tomar como prueba las actitudes hacia la Revolución Francesa, es probable que ese intento se derrumbe ante el primer obstáculo. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt estaba dis-



puesta a elogiar a los jacobinos, y aunque en *Sobre la revolución* los describía como hombres descarriados por sus propios intentos infructuosos de resolver «la cuestión social»,<sup>11</sup> su actitud hacia la revolución en general siempre fue muy distinta a lo que uno puede esperar de un conservador británico. Teniendo en cuenta el acento que ponía en la acción, en los nuevos comienzos, en la capacidad casi milagrosa del hombre para empezar siempre de nuevo, ¿no deberíamos verla en cambio como una de las más notables defensoras recientes de una política sin límites? Esa es ciertamente la manera en que la ha visto gran cantidad de críticos.<sup>12</sup>

No es mi propósito infravalorar la complejidad de las ideas y las simpatías de Arendt. Al contrario, mi opinión es que los aspectos notoriamente radicales de su pensamiento han tendido a distraer nuestra atención del hecho de que la preocupación por una política de los límites es central en su pensamiento, y que esa preocupación la acerca al conservadurismo en su variante escéptica. Intentaré demostrar que las diferencias existentes a pesar de todo entre sus posiciones y las de otros pensadores conservadores más reputados iluminan algunos de los problemas que comporta el hecho de intentar ser un conservador escéptico en el siglo XX.

En primer lugar, el pensamiento político de Arendt es una teoría de los límites en relación con su idea de la civilización como un mundo humano que los seres humanos han construido poniendo límites a los procesos naturales. La visión que tiene Arendt del «mundo» (por oposición a la «tierra») como algo construido por el trabajo de los hombres puede fácilmente interpretarse mal como una idea radical, dado que el modo en que pensamos sobre estos temas tiende a estar dominado por imágenes que hemos heredado del conservadurismo romántico: damos por sentado que las alternativas que se nos presentan son, por un lado, una visión conservadora romántica de las estructuras políticas y sociales como crecimientos orgánicos (que nosotros nunca dirigimos y por tanto no podemos controlar) y, por otro lado, una visión humanista radical según la cual nosotros creamos dichas estructuras y por tanto podemos empezar de nuevo y hacerlas mejor. En realidad, este conocido contraste no solamente es engañoso en el caso de Arendt, sino también en los casos de otros pensadores que son indiscutiblemente conservadores. Burke, por ejemplo, al que se define a menudo como un conservador «orgánico», describió las

instituciones políticas en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* como «edificios» y no como crecimientos, y llegó a la conclusión de que, como sucede con las casas antiguas, cuesta mucho más destruirlas que restaurarlas.<sup>13</sup>

Entender el mundo de las estructuras y las instituciones como algo construido por manos humanas solamente conduce a formulaciones radicales si somos capaces de asentar una serie de presupuestos que a menudo no se hacen explícitos: por ejemplo, que dispongamos de tierra firme sobre la cual reconstruir. Que nuestra ubicación sea segura y el clima tranquilo. Que nos pongamos de acuerdo sobre la estructura y trabajemos todos juntos. Y que tengamos razones para suponer que lo que construimos sea una mejora respecto a lo que hemos heredado. Lo que vincula estos presupuestos tácitos en el fondo de muchas mentes humanistas es la fe en el progreso, la idea de que al construir de nuevo no estamos trabajando en contra del curso natural de las cosas sino a favor del mismo. Uno de los aspectos del pensamiento de Arendt que la vincula de modo más obvio con el conservadurismo es su libertad respecto a este más arraigado de los dogmas modernos. En su opinión la civilización no tenía nada de natural, inevitable ni irreversible.<sup>14</sup>

Un tema familiar en el pensamiento de Arendt es que allí donde los seres humanos han logrado construir estructuras civilizadas no las han construido siguiendo las fuerzas de la naturaleza sino en su contra, deteniendo o poniendo límites a los procesos naturales. La naturaleza es un movimiento perpetuo de crecimiento y podredumbre y para conferirle «al artificio humano la estabilidad y solidez sin las cuales no podría albergar de un modo fiable a esa criatura inestable y mortal que es el hombre»,<sup>15</sup> esos procesos deben ser interrumpidos o limitados. Para construir una mesa, el proceso vital de un árbol tiene que ser interrumpido. Para evitar que la madera entre nuevamente en el ciclo de podredumbre y renacimiento, tenemos que tratarla con sustancias preservativas y resguardarla de la lluvia. Y si los componentes físicos del artificio humano son frágiles y necesitan protección contra los estragos de la naturaleza, lo mismo se puede decir de los aspectos culturales e institucionales del mundo humano.<sup>16</sup> El peligro emana de su misma humanidad, de la condición natural de la natalidad y de los procesos casi naturales que los seres humanos desencadenan.

Normalmente pensamos la insistencia de Arendt en la idea de natalidad como una celebración del nuevo origen, y ciertamente es así, sobre todo en el contexto del totalitarismo, donde esa idea le sirvió de talismán contra la desesperación. Pero eso no es todo, porque Arendt también fue muy consciente del hecho de que los seres humanos nacen en estado de barbarie y cada nueva generación representa una invasión potencial de los bárbaros a la civilización. Arendt escribió sobre esta idea de modo más explícito en un ensayo olvidado acerca de «La crisis de la educación», donde aseguraba que la meta de la educación no tenía que ser instruir a los jóvenes en el arte de la vida, sino entregarles el mundo humano:

El conservadurismo, en el sentido de «conservación», es la esencia de la actividad educativa, cuya tarea siempre consiste en mantener y proteger algo: al niño frente al mundo, al mundo frente al niño, lo nuevo frente a lo viejo y lo viejo frente a lo nuevo.

Es cierto que casi enseguida matizaba esta afirmación:

En política esta actitud conservadora —que acepta el mundo tal como es y solamente lucha por preservar el statu quo— solamente puede llevar a la destrucción, porque el mundo, en general y en sus partes, está sometido irremisiblemente a la ruina del tiempo a menos que los seres humanos estén decididos a intervenir, alterar y crear cosas nuevas.<sup>18</sup>

Tal como veremos más adelante, el conservadurismo quietista al que han tendido algunos pensadores británicos nunca fue una opción considerada por ella. Lo sorprendente, sin embargo, es que al mismo tiempo que acariciaba la posibilidad de un nuevo origen, era profundamente sensible al potencial perturbador de las acciones humanas y a la necesidad de ponerles unos límites que las contuvieran. En su opinión, la función de las leyes no tenía que consistir solamente en proteger los derechos, sino también en actuar como muros de contención para proteger la estabilidad del mundo humano contra las iniciativas anárquicas de la gente nueva que iba apareciendo en su seno.<sup>19</sup> Porque la acción humana desencadena procesos cuyos resultados no pueden ser previstos ni controlados por sus actores. Por encima de todo, creía que las mayores amenazas al mundo de la civilización procedían de una serie de procesos casi naturales que los hombres modernos habían desencade-

nado o acelerado. Es esta idea (en lugar de una preocupación romántica por regresar de la artificialidad a la naturaleza) lo que conforma la base de su crítica a la modernidad:

Hoy en día hemos empezado [...] a desencadenar por nosotros mismos procesos que nunca hubieran tenido lugar sin nuestra participación. Y en lugar de rodear cautelosamente al artificio humano de defensas contra las fuerzas elementales de la naturaleza y mantener a éstas tan lejos como sea posible del mundo creado por el hombre, hemos canalizado esas fuerzas, junto con su poder elemental, hacia ese propio mundo.<sup>20</sup>

Por supuesto, los ejemplos más dramáticos son los que se encuentran en el reino de la tecnología, desde el poder nuclear hasta la ingeniería genética, pero Arendt interpreta el crecimiento económico y el totalitarismo en términos análogos. El crecimiento económico, que destruye toda estabilidad e introduce a una parte cada vez mayor de la humanidad en un proceso perpetuo de cambio, fue puesto en marcha, en opinión de Arendt, por las expropiaciones masivas llevadas a cabo en la era de la Reforma, cuando la propiedad estable empezó a transformarse a gran escala en flujos de riqueza.<sup>21</sup> Una vez puesto en marcha, ese goteo inicial se convirtió en un torrente que lo barrió todo y se extendió por todo el globo terráqueo en forma del imperialismo, preparando el terreno para rendiciones todavía más fundamentales ante fuerzas pseudonaturales que asumirían la forma del totalitarismo. Así como en las políticas constitucionales «la estabilidad del derecho se conforma al movimiento constante de todos los asuntos humanos», el «terror totalitario intenta “estabilizar” a los hombres con el objeto de liberar las fuerzas de la naturaleza o de la historia».<sup>22</sup> Una de las ideas más persistentes en todos los análisis de la modernidad que Arendt desarrolla es la idea de que el mundo humano está a la merced de procesos dinámicos que amenazan todas las estructuras estables.

Para el propósito del presente ensayo, lo que interesa es el acento que Arendt pone en el papel de las instituciones del mundo como barreras que deben proteger la civilización humana contra los estragos de las fuerzas naturales y pseudonaturales. Aunque a menudo se ha interpretado a Arendt como partidaria del radicalismo casi anarquista del movimiento estudiantil de los años sesenta, un tema persistente en sus escri-

tos es la importancia vital del derecho, la propiedad, las constituciones y los Estados, todos los cuales le parecen instrumentos para asentar islas de estabilidad humana en medio de las corrientes destructivas de la naturaleza y la historia. Una de las preocupaciones principales de las instituciones de la civilización es hacer que las cosas dejen de suceder poniéndoles límites, puesto que «el verdadero orgullo del hombre occidental» consiste en «darle leyes al mundo». Arendt culpa en igual medida a Marx y al capitalismo por socavar esas estructuras estables y ayudar al advenimiento, bajo la forma del totalitarismo, de una política de movimientos perpetuos desde la cual los seres humanos no pudieron encontrar barreras para protegerse.<sup>23</sup>

Si el énfasis de Arendt en la importancia vital de las estructuras institucionales estables como el derecho y la propiedad puede parecer decididamente conservador, lo mismo sucede con sus continuas advertencias sobre los peligros de la *hybris*. En su opinión, el totalitarismo se caracterizaba por la creencia de que «todo es posible»;<sup>24</sup> no solamente un desprecio de los límites morales, sino la convicción de que no existen límites de ninguna clase a las cosas que podemos hacer, siempre y cuando entendamos los procesos dinámicos de la naturaleza y la historia y vayamos en su mismo sentido. «Hasta hoy, la creencia totalitaria en que todo es posible parece haber demostrado únicamente que todo puede ser destruido».<sup>25</sup> Además, esta *hybris* extremada del totalitarismo a Arendt le parecía que presentaba un peligro recurrente en tanto que se alimentaba de un rechazo mucho más generalizado por parte de los seres humanos modernos a aceptar todo lo que les es dado. En su conclusión a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* señalaba la «sospecha profundamente arraigada del hombre moderno hacia todo lo que no ha construido él mismo»,<sup>26</sup> mientras que al principio de *La condición humana*, meditando sobre el lanzamiento del primer satélite espacial, que fue celebrado como el principio de la escapada de la Tierra por parte de la especie humana, sugirió que la clase de ser humano que estaba apareciendo quería «evadir la condición humana» y parecía «estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como le ha sido dada».<sup>27</sup>

No deja de ser un comentario irónico sobre las presuposiciones de sus lectores el hecho de que una obra que versa tanto sobre la idea de los límites como sobre las posibilidades de la acción humana haya sido leída a menudo como una invita-

ción a la acción ilimitada. Sin embargo, tal como Arendt señalaba, la acción implica poner en marcha procesos cuyos mismos actores no pueden controlar. Precisamente porque los seres humanos pueden obrar milagros en el sentido de que pueden producir nuevos comienzos, es vital que conserven su sentido de la moderación.<sup>28</sup> A pesar de su admiración por la gloria de Atenas, Arendt reconocía los defectos de Péricles, que estaba poseído por «la *hybris* del poder» y le comparaba desfavorablemente con Solón el legislador. La diferencia entre ambos era, según Arendt, la diferencia que hay entre «la pugna por la excelencia a cualquier precio y el poner unos límites a la misma».<sup>29</sup>

Al intentar transmitir su idea de las posibilidades y límites de la condición humana, Arendt se dio cuenta de que su tarea se veía obstaculizada por los estereotipos ideológicos. Como ella misma decía, la revolución, incluso en su aspecto puramente político, tiene dos caras, de tal manera que «el descubrimiento excitante de la capacidad humana de provocar nuevos comienzos» es el complemento de la fundación de un nuevo cuerpo político, que «implica una preocupación grave por la estabilidad y la durabilidad de la nueva estructura». Lamentaba también el hecho de que «la preocupación por la estabilidad y el espíritu de lo nuevo se han convertido en contrarios en el pensamiento y la terminología de la política».<sup>30</sup> En gran medida, el sentido del contraste que ella establecía entre la Revolución francesa y la americana tenía que ver con su insistencia en la importancia vital de las «instituciones duraderas» que los americanos lograron construir y los franceses no. En todos sus escritos hay una preocupación intensa por las instituciones duraderas, en parte debido a su desconfianza profunda y completamente conservadora en la «oscuridad del corazón humano».<sup>31</sup> Su reacción a la ilusión persistente del pensamiento radical de que los seres humanos se volverían espontáneamente buenos si las instituciones tradicionales fueran abolidas se puede encontrar en sus comentarios acerca del comportamiento de los aventureros imperialistas pre-totalitarios en África, que se escaparon del mundo de la civilización para acceder a un entorno de «seres humanos “naturales”» y descubrieron rápidamente «posibilidades infinitas para cometer crímenes con espíritu lúdico».<sup>32</sup> Solamente la ley humana y las convenciones, no la naturaleza ni la «naturaleza humana» pueden establecer y preservar las actitudes civilizadas y otorgarnos unos «derechos



humanos». «Es el mundo de lo humano el que salvará a los hombres de los peligros de la naturaleza humana».<sup>33</sup>

Este es un mensaje humanista, pero ciertamente no muestra la despreocupación por la *hybris* de gran parte del radicalismo moderno. Si uno de los propósitos de Arendt fue recordarles a los seres humanos modernos su capacidad y su responsabilidad de emprender acciones, otro fue advertirlos contra empresas excesivas y contra el hecho de poner en peligro instituciones civilizadas como las que existían por abrumarlas con demandas excesivas. Muchas de las afirmaciones que han avergonzado a los admiradores radicales de Arendt y han llevado a otros a aplicarle la etiqueta de «conservadora» en tono de reproche son de este tipo. Frente al presupuesto liberal (aceptado de modo casi universal en el discurso político de Occidente, tanto popular como académico) que asegura que el conjunto de la humanidad es una escalera mecánica que conduce a la libertad y la igualdad para todos, su poderosa idea de los límites de la condición humana no solamente la llevó a afirmar «la vieja y terrible verdad de que solamente la violencia y el dominio sobre sus semejantes podría hacer libres a algunos hombres» en la ausencia de abundancia material, sino también a poner en duda que la libertad política sea posible en muchas áreas del mundo en un futuro previsible.<sup>34</sup> En lo tocante a la igualdad, Arendt señaló asimismo que la igualdad de derechos y de estatus no es un dato natural sino un logro de la política, y que ese logro puede ser puesto en peligro fácilmente por los intentos *hybrísticos* de abolir todas las diferencias. De ahí sus célebres «Reflexiones sobre Little Rock», donde argumentaba que el proyecto poco realista de imponer la uniformidad social entre razas en América podía poner en peligro la igualdad vital y más plausible de los derechos constitucionales.<sup>35</sup>

Muchas de estas posiciones «conservadoras» emanan de un interés característicamente conservador por el realismo. La impacientaban las ilusiones sentimentales y las simplificaciones moralistas.<sup>36</sup> A pesar de su reputación de pensadora utópica, en realidad criticó de modo implacable todas las fantasías políticas, ya fuera en el caso de los israelíes que no podían ni ver a los árabes entre quienes vivían, de los estudiantes radicales que evitaban temas políticos fundamentales o de los gobernantes de Estados Unidos ensordecidos por su propia jerga política.<sup>37</sup> Criticó en particular a quienes intentaban sustraerse a la obligación de enunciar juicios políticos mediante



fórmulas racionalistas, y sus recelos hacia la ideología, hacia la incursión de los filósofos en la política y hacia los intentos de los teóricos de la política de dirigir a los actores políticos recuerdan tanto a Burke como a Oakeshott.<sup>38</sup>

Tal como espero haber mostrado, algunos rasgos prominentes del pensamiento político de Arendt la acercan considerablemente a pensadores más escépticos pertenecientes a la tradición del conservadurismo británico, aunque en otros aspectos esté en las antípodas de ellos. Una breve comparación con el pensamiento de Michael Oakeshott, contemporáneo suyo y el más notable de los pensadores conservadores recientes, puede elucidar en cierta medida la personal mezcla de elementos conservadores y radicales que llevó a cabo Arendt.

## 2. Arendt y Oakeshott

El pensamiento de Oakeshott no se puede reducir a series de fórmulas casi matemáticas. No es un sistema de cálculo, un método ni una ideología. No promete ningún atajo hacia la sabiduría ni la acción correcta [...]. El pensamiento de Oakeshott no es tanto un edificio teórico autorreflexivo como un mundo imaginativo que se va desplegando lentamente y responde detalladamente a los contornos de la experiencia humana colectiva que pretende registrar.

Robert Grant<sup>39</sup>

La descripción que hace Grant podría aplicarse igualmente a Arendt, porque una conexión obvia entre ambos pensadores es la semejanza, difícil de aprehender, entre sus respectivos estilos y modos intelectuales. En apariencia, sus antecedentes filosóficos no pueden ser más distintos, dado que el idealismo de Oakeshott no parece concordar con las raíces de Arendt, que están en el existencialismo. Sin embargo, coinciden en la confianza justificada con que ambos fueron capaces (prestando gran atención a los puntos de vista de sus grandes predecesores y muy poca a los de sus contemporáneos) de elaborar sus propios pensamientos sobre temas de una amplitud formidable.<sup>40</sup>

A pesar de su ambición intelectual ambos coincidieron en la idea de que no era la tarea del filósofo proporcionar directrices

para la acción política. Ambos subrayaron la distancia entre filosofía y práctica, y Arendt habría apoyado con entusiasmo la afirmación de Oakeshott: «lo que menos necesitamos es que los reyes sean filósofos».<sup>41</sup> Oakeshott es más conocido entre los teóricos de la política por su crítica al «racionalismo» en política, a «la política de los libros» y «de los que carecen de experiencia política»,<sup>42</sup> que afirma que la única clase de conocimiento que importa es el que puede hacerse explícito, que las únicas acciones e instituciones que valen la pena son las que siguen deliberadamente teorías explícitas y que, por tanto, el trabajo del teórico de la política es proporcionar manuales de instrucciones. Arendt guardaba recelos similares hacia los intentos de aplicar a la política fórmulas preparadas de antemano y estaba asimismo convencida de que los pensadores políticos no estaban en posición de decirle a nadie lo que tenía que hacer. Un rasgo característico de su explicación de la separación entre teoría y práctica es su insistencia en el hecho de que así como la teoría se lleva a cabo en soledad, tanto la acción como el juicio práctico que debe fundamentarla necesitan de la compañía de otros individuos.<sup>43</sup> Sin duda, la noción que tiene Oakeshott de la actividad práctica como participación en una «tradición» o una «práctica» tiene un sentido similar de reunirse con otros individuos en lugar de (citando a Burke) poner a los hombres «a vivir y comerciar cada uno con su propia reserva privada de razón»,<sup>44</sup> aunque, tal como veremos, hay una diferencia significativa en el énfasis.

Otro sentido en que ambos autores se desmarcan del pensamiento de su época es su condena de la tendencia creciente a contemplar la política como una empresa colectiva de promoción de la riqueza y el bienestar, así como su preocupación común ante esta tendencia por razones que no tienen nada que ver con el neoliberalismo. Por supuesto, en las últimas décadas ha habido muchos políticos y pensadores de la política que se han opuesto al socialismo y han querido «hacer retroceder las fronteras estatales». Sin embargo, muchos de ellos se han basado en la idea de que el *laissez faire* es un método más efectivo que el control estatal para obtener el simple crecimiento económico que se supone que debe ser la meta de la política. Oakeshott y Arendt tienen un punto de vista distinto y coinciden plenamente en discrepar de todo este enfoque. Paul Franco señala que Arendt se parece a Oakeshott en que ambos ven «la Historia de Europa básicamente como una incur-

sión de la privacidad “doméstica” en la esfera de lo público y una sustitución de la política verdadera por la economía y la “administración de los bienes”.<sup>45</sup> Por supuesto, hay diferencias entre ambos, muchas de ellas terminológicas. Puede producir confusión, por ejemplo, que Arendt hable de un desplazamiento de la política pluralista llevado a cabo por la «sociedad», refiriéndose al conjunto de tareas domésticas de la nación o gestión monolítica de un proceso vital colectivo,<sup>46</sup> mientras en la terminología de Oakeshott la «societas» se refiera a lo contrario. *Universitas* es el término que usa Oakeshott para aludir a una entidad colectiva dotada de un propósito común,<sup>47</sup> tal como se entiende a menudo el Estado moderno, mientras que cuando habla de *societas* (el otro modelo en discordia para entender «el carácter de un Estado moderno europeo») se está refiriendo a una asociación no basada en un propósito común sino en una aceptación de las normas y leyes compartidas.

Para los dos autores, el hecho de que la política moderna se concentre en la gestión colectiva de intereses económicos está relacionado con la emancipación política de las «masas». Sobre esta cuestión los dos escriben en un tono que delata el consabido miedo conservador al hecho de que la libertad de quienes tienen la valentía para actuar de forma individual se vea amenazada por los miedos y los deseos materiales de quienes no la tienen. Oakeshott explica que las circunstancias que contribuyeron al desarrollo de la individualidad en la historia de Europa también produjeron unas «masas» caracterizadas por «su incapacidad para desarrollar una vida individual y por su nostalgia del cobijo de la comunidad». <sup>48</sup> Asimismo, el resentimiento de las masas hacia la diferencia y sus ansias de protección pueden ser manipuladas con facilidad por líderes sedientos de poder. Igual que hizo Nietzsche, Oakeshott lleva a cabo una lectura «terapéutica» del Estado moderno como una especie de hospital para enfermos. <sup>49</sup> Aquí hay cierta afinidad con la definición que lleva a cabo Arendt de las «masas», que (según ella) apoyaron los movimientos totalitarios, y de «los pobres», que amenazaron la libertad republicana con sus sueños de «abundancia y consumo ilimitado». <sup>50</sup> Aunque hay una diferencia crucial, y es que, para Arendt, estas tendencias no son solamente una amenaza para la seguridad de la élite sino para el propio mundo de la civilización.

Por consiguiente, hay una diferencia de enfoque en el interés que ambos autores comparten por la individualidad y por

un orden político que deje sitio a las personas para establecer distinciones entre ellas. Cuando habla de las dos maneras alternativas de entender el Estado existentes en las tradiciones occidentales, *societas* y *universitas*, Oakeshott se pregunta por los individuos reunidos en el Estado: «¿Son personas unidas por un “juramento” mutuo, una fidelidad articulada en una “ley de la Tierra” o lo que los une es el reconocimiento de una “verdad” articulada en un propósito común sustantivo?»<sup>51</sup> y deja clara su preferencia por el primero de estos vínculos unitivos. El contraste entre «juramento» y «verdad» recuerda mucho las reflexiones de Arendt sobre la incompatibilidad entre una verdad única y una política plural y su énfasis en el papel de las promesas en la reunión plural de seres humanos. Sin embargo, en Oakeshott se echa en falta la idea que tiene Arendt de que el mundo es algo que aparece en el espacio entre los seres humanos, algo que resulta amenazado por la búsqueda de la unanimidad y por las ficciones conformistas de la ideología totalitaria.<sup>52</sup>

Una mezcla consecuente de semejanzas sorprendentes y diferencias significativas puede encontrarse en los argumentos de ambos autores acerca de la «acción». Igual que Arendt, Oakeshott habla de libertad y contingencia de la acción, del valor necesario para embarcarse en la «aventura» de actuar e incluso de la «revelación de uno mismo» y la «promulgación de uno mismo» de que hace gala el que actúa, que «tiene “historia” pero no “naturalidad”». <sup>53</sup> Igual que Arendt, Oakeshott afirma que entender la acción quiere decir ponerla en un relato, e igual que ella cita a Isaak Dinesen, quien decía que «toda la tristeza puede redimirse poniéndola en un relato». <sup>54</sup> La gran diferencia, que resulta crucial, tiene que ver con las relaciones entre los agentes de la acción. Por muy idealista que sea, Oakeshott parece un existencialista clásico cuando habla del «agente» o el «individuo» como si el hombre en cuestión (siempre se trata de un «hombre») estuviera solo. En cambio, el centro del pensamiento político de Arendt es la idea de que en el mundo de la política no hay ningún agente, ni siquiera el más heroico ni el más carismático, que actúe ni pueda actuar en solitario: la acción siempre se lleva a cabo con los demás y en relación a los demás. A uno le viene a la cabeza el hecho de que así como en el pensamiento de Oakeshott el individuo puede contar siempre con los recursos de una civilización tradicional, en la argumentación de Arendt el individuo habita en un yermo post-totalitario azotado

por el viento, en donde el único remedio posible emana de «la enorme bendición [...] de saber que la tierra no está habitada por un solo hombre sino por los Hombres».<sup>55</sup>

Al comparar la lectura que hace Oakeshott de la tradición con la de Arendt, emergen las diferencias fundamentales entre ambos. Es también en esta cuestión donde vemos por qué Arendt no solamente puede combinar posiciones radicales y conservadoras sino que de hecho se encontró con que era inevitable hacerlo. Es notorio que en su lección inaugural sobre «La educación política», Oakeshott define la política como «la actividad de cumplir los acuerdos generales de un conjunto de personas»<sup>56</sup> y subraya que dicha actividad nunca empieza de cero. Cualquier acuerdo de esa clase incorpora una tradición de comportamiento, y los ideólogos radicales que pretenden enseñarnos a empezar de nuevo nunca proporcionan más que exiguas versiones abreviadas de esas tradiciones. La actividad política, por tanto, consiste en la «corrección de los acuerdos existentes mediante la exploración y el desarrollo de lo que en ellos se insinúa». Toda irrupción aparente de un nuevo comienzo es ilusoria. El rumbo tomado por la Revolución Rusa, por ejemplo, «no fue la implantación de un plan abstracto concebido por Lenin y otros en Suiza: fue una modificación de las circunstancias de Rusia». Oakeshott admite la posibilidad teórica de una «crisis política grave», un «verdadero cataclismo» que detuviera la política de forma momentánea «mediante la aniquilación total de una tradición vigente de comportamiento», pero no la toma en consideración, al parecer porque considera que ninguna crisis contemporánea pertenece a dicha categoría.

Resumiendo, toda crisis política (incluso cuando parece venirle impuesta a una sociedad por cambios que se hallan fuera de su control) aparece siempre en el seno de una tradición de actividad política. Y la «salvación» procede de los recursos no dañados de esa misma tradición.<sup>57</sup>

Esta es una definición de la política que ha preocupado a muchos comentaristas, y que por falta de espacio no podemos someter aquí a un examen crítico como es debido. Para los propósitos de este ejercicio, lo más asombroso es el mensaje aparente (publicado en 1951, el mismo año en que Arendt publicó *Los orígenes del totalitarismo*) de que nada muy drástico puede suceder en política.<sup>58</sup> Esa impresión de aislamiento, de que

Oakeshott no hubiera logrado de algún modo percibir el drama del siglo XX que estaba teniendo lugar a su alrededor, es reforzada por otro de sus ensayos, «On Being Conservative», donde habla de «la disposición conservadora» como una actitud de «aversión a los cambios» y menciona una lista de ejemplos de trastornos que incluyen desde «el exilio involuntario» hasta «la jubilación del payaso favorito de uno».<sup>59</sup> Dirigido a un mundo académico muchos de cuyos miembros habían sufrido exilios involuntarios bajo circunstancias enormemente traumáticas, este texto parece mostrar (en el mejor de los casos) una curiosa falta de sensibilidad.<sup>60</sup> En cualquier caso, no es sorprendente que Arendt, que era una de esos exiliados involuntarios, viera la tradición de un modo bastante distinto.

Para Arendt, el totalitarismo que practicaron los nazis en Alemania era algo nuevo y sin precedentes y la tradición se mostró incapaz para interponerse en su camino.

La dominación totalitaria como hecho establecido [...] ha roto la continuidad de la Historia de Occidente. La ruptura en nuestra tradición ya es un hecho.<sup>61</sup>

Lo más asombroso fue la facilidad con que las convenciones y prácticas morales de una civilización enormemente civilizada se adaptaron a la nueva situación de barbarie. En su ensayo de 1953 sobre «El entendimiento y la política», Arendt reflexiona sobre la relación entre la moral y los *mores*, o sea, la costumbre, y sobre los comentarios de Montesquieu acerca de la fragilidad de las sociedades donde la autoridad de la ley se ha derrumbado, la gente ha perdido la ciudadanía y las únicas barreras a la perversidad política son las costumbres y las tradiciones.

Solamente se puede confiar en la tradición para prevenir el desastre durante un tiempo limitado. Cualquier incidente puede destruir una costumbre y una moral que ya no se fundamentan en el cumplimiento de la ley. Cualquier contingencia es una amenaza para una sociedad que ya no está garantizada por la ciudadanía.<sup>62</sup>

Mientras que la visión de la política que tiene Oakeshott parece implicar (por decirlo de un modo un tanto tosco) que la tradición sabe cuidar de sí misma y que el daño siempre será el menor posible si la mayoría evita inmiscuirse y se dedica a sus vidas privadas, el mensaje de Arendt es que tanto si que-



remos conservar como si queremos reconstruir, no podemos evitar la responsabilidad hacia el mundo ni el deber de actuar conjuntamente como ciudadanos.

Tal vez se pueda criticar a Arendt diciendo que, después de todo, las reparaciones de la postguerra y la reconstrucción de Alemania fueron posibles gracias a «los recursos no dañados de la tradición»,<sup>63</sup> tal vez no de la tradición alemana, pero sí de la anglosajona, que no se vio interrumpida. Pero a su vez se puede responder a Oakeshott señalando que dicha reconstrucción tuvo un componente muy importante de fundación deliberada y nuevo comienzo, mucho más en consonancia con la idea de Arendt de la acción política que con lo que parece admitir su propia definición de la política.<sup>64</sup> En este caso, la conservación implicaba una revolución: una derrota militar que detuviera la marcha inexorable del nazismo, seguida por la fundación de una nueva república. Fueron paradojas como ésta las que llevaron a Arendt a interesarse por el problema de la fundación, por el modo en que una grupo de personas libres puede actuar para coaligarse entre ellos y crear «instituciones duraderas» que vayan ganando autoridad con el paso de los años. La conservación es inseparable de la acción.<sup>65</sup> Tal como Ronald Beiner ha dicho con acierto, «el impulso que subyace a la afirmación de Arendt de la política y de la ciudadanía activa no era el romanticismo ni el utopismo, sino el miedo y el horror».<sup>66</sup>

### 3. El dilema del conservadurismo contemporáneo

La vida política no es un proyecto de mejora del mundo en donde se invierten las esperanzas trascendentales de un mundo sin fe. En cambio, se trata de una tarea desesperadamente humilde de improvisación infinita, en donde todo bien se ve comprometido por los demás, se busca un equilibrio entre los males necesarios de la vida humana y la perspectiva omnipresente del desastre es conjurada hasta el día siguiente.

John Gray<sup>67</sup>

He intentado mostrar no solamente que el pensamiento de Arendt contiene elementos importantes de conservadurismo y



no sólo de radicalismo, sino que dado el análisis que hace de las circunstancias en que se encontraba, su radicalismo resultó impulsado por su conservadurismo. En la estela de un colapso catastrófico de las instituciones, prácticas e ideas tradicionales, parecía inevitable un nuevo comienzo. Incluso en lugares como Estados Unidos, donde seguía existiendo una estructura política sólida que conservar, hacía falta una especie de retorno maquiavélico al momento fundacional. En términos más generales, la modernidad se caracterizó por procesos iniciados por seres humanos pero que quedaron fuera de control, de modo que hizo falta una acción radical para poner límites al daño que podían causar.

Por muy paradójico que pueda parecer el vínculo entre conservadurismo y radicalismo, en realidad no es nada nuevo. Podemos encontrar paradojas semejantes en los inicios de la tradición conservadora moderna si miramos más allá de Burke (que, del mismo modo que Oakeshott, tenía la posibilidad de esgrimir una tradición sin rupturas en contra del radicalismo), a los pensadores europeos de la contrarrevolución, que no tuvieron más opción que volverse radicales también ellos para poner límites al proceso que los revolucionarios habían puesto en marcha. Un ejemplo interesante de radicalismo dentro del mundo conservador ha surgido recientemente. Se trata de un conservador británico que presenta ciertas afinidades con Arendt y más todavía con Oakeshott. En *Beyond the New Right*, John Gray defiende un gobierno limitado, pero se distancia de muchas de las ideas y propuestas políticas de la Nueva Derecha neoliberal, que según él padecen todas la misma «hybris ideológica» que la mayoría de versiones de la política moderna. Gray cree tan poco en el progreso como Arendt y cuestiona «ese dogma del pensamiento moderno» como una idea recibida según la cual «el crecimiento incesante de los bienes y servicios es una meta viable y deseable de la política».<sup>68</sup> Su desconfianza hacia el descontrol de la tecnología tiene un fuerte matiz ecologista, y Gray asegura que muchas preocupaciones del movimiento ecologista tienen una mayor afinidad con el pensamiento escéptico que con la izquierda radical.

No obstante, Gray se ve obligado a admitir que detener lo que él considera la deriva hacia la ruina requiere una acción radical, y reconoce «una antigua paradoja [...] según la cual los conservadores no pueden evitar convertirse en radicales, siempre que la práctica política incluye los proyectos híbridos e

incautos de las generaciones precedentes o ha sido distorsionada por innovaciones tecnológicas cuyas consecuencias para el bienestar humano no han sido sopesadas». <sup>69</sup> ¿Acaso Arendt habría refrendado esta modalidad del conservadurismo? Hasta cierto punto sí. Sin embargo, sospecho que ella habría creído que la confianza aparente de Gray en la capacidad de los conservadores para invertir los procesos mencionados y llevar a cabo este proyecto de conclusión exitosa participaba de la *hybris* «progresista» que Gray cree haber repudiado. El problema estriba en que quienes adoptan acciones radicales guiados por motivos conservadores están poniendo en marcha de modo inexorable procesos nuevos, cuyos resultados no pueden predecir ni controlar. Esto no quiere decir que se pueda escapar a tales dilemas renunciando a la acción política. No hay respuestas simples ni concluyentes. La acción siempre es peligrosa, pero en circunstancias como las de Alemania durante el ascenso del nazismo al poder, fue la inacción lo que tuvo la culpa.

Al final, la modalidad de conservadurismo de que hizo gala Hannah Arendt (que era al mismo tiempo su modalidad de radicalismo) es una modalidad muy frecuente y determinada por su sentido de la tragedia, que en última instancia consideraba la futilidad absoluta de los esfuerzos humanos pero a pesar de todo admitía la posibilidad de que surgiera una grandeza del fracaso. Una visión trágica de la vida es profundamente ajena a la perspectiva moderna, para la cual todos los males se han convertido en «problemas» que han de ser resueltos mediante la ampliación del poder, y que da por sentado (desafiando la experiencia previa) que el aumento del poder de la especie humana en el futuro será empleado con fines benéficos. Por contraste con esta confianza característica de la modernidad (que por el momento ha dado pocas señales de haberse desinflado con el tan anunciado advenimiento de la postmodernidad), la visión trágica de Arendt recuerda los relatos clásicos en la medida en que contempla a los seres humanos como seres ciertamente libres pero frágiles, enfrentados a un destino sobrecogedor y capaces de provocar catástrofes cuando emplean su libertad de acción. Por tanto, el éxito absoluto de los esfuerzos humanos es imposible. La dignidad humana pasa por mantener el tipo ante las acometidas del destino y por preservar el recuerdo de ese mismo desafío y esa misma resistencia en los demás.

*Sobre la revolución*, el libro que contiene las expresiones más nítidas del radicalismo de Hannah Arendt y también de

su conservadurismo, ha desconcertado a muchos lectores precisamente porque está impregnado de este elemento trágico. Karl Jaspers, a quien el libro está dedicado, le dio a su autora una satisfacción cuando dijo que Arendt había presentado una visión de la tragedia pero no de la desesperación. Mientras que Burke vio la Revolución Francesa como un desastre evitable resultante de la *hybris* del racionalismo, De Maistre como el castigo de Dios por los pecados del mundo, para Arendt la revolución fue una fase en la que se desplegó la tragedia y también el heroísmo inherente al proyecto de la civilización humana. El rasgo distintivo de su visión de la política, que en última instancia no confraterniza fácilmente con ninguna versión existente hoy en día del radicalismo ni tampoco del conservadurismo, queda especialmente bien explicada en la conclusión de *Sobre la revolución*, que contrapone los versos de Sófocles sobre la futilidad de la vida humana con el mensaje representado por Atenas según el cual «lo que permitió que hombres ordinarios [...] soportaran la carga de la vida fue la *polis*, el espacio de las palabras vivas y las hazañas libres de los hombres, que imbuje la vida de esplendor».<sup>70</sup>

## Notas

1. «Hannah Arendt on Hannah Arendt», en M. A. Hill, ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979, pág. 333.

2. Véase p. ej., J. C. Isaac, *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, New Haven, Yale University Press, 1992, 18, págs. 256-259; M. P. D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994, pág. 2.

3. «Hannah Arendt on Hannah Arendt», pág. 334.

4. R. A. Nisbet, *A Quest for Community*, New York, Oxford University Press, 1953.

5. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, en adelante *HC*, págs. 33, 44-45, 50, 57, 116, 204, 208.

6. *HC*, págs. 57, 208-209, «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing», en H. Arendt, *Men in Dark Times*, Londres, Jonathan Cape, 1970, págs. 13, 16, 30-31.

7. *HC*, pág. 47.

8. *HC*, págs. 116, 321; H. Arendt, *On Revolution*, Londres, Faber and Faber, 1963, en adelante *OR*, pág. 58. Para desarrollos posteriores de esta cuestión véase M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, págs. 79-84.

9. N. O'Sullivan, *Conservatism*, Londres, Dent, 1976, pág. 11.
10. *Ibid.*, págs. 9, 11.
11. En ambos casos, lo que interesa a Arendt es la defensa de un mundo humano caracterizado por la fragilidad frente a los procesos destructivos liberados por la acción humana. En *Totalitarismo*, en el decurso de su análisis del imperialismo como proceso de expansión imparable, explica que «la Revolución francesa, con su idea del hombre como legislador y *citoyen*, estuvo a punto de evitar que la burguesía desarrollara plenamente su idea de la historia como proceso necesario». En cambio, en *OR*, presenta la revolución Francesa como una tragedia en que los jacobinos, movidos por su compasión hacia los pobres, llegaron a politizar «la cuestión social» y por tanto a liberar la energía torrencial del «proceso de la vida» sobre el frágil mundo de la política constitucional. Véase H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 3ª Ed., Londres, George Allen and Unwin, 1967, en adelante *OT*, págs. 106, 144; *OR*, págs. 55, 70, 86, 107-109.
12. Véase, p. ej., N. O'Sullivan, «Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt», *Political Studies* 21/2 (1973), pág. 185; G. McKenna, «Bannisterless Politics: Hannah Arendt and Her Children», *History of Political Thought* 5/2, págs. 339, 360. En ambos casos, la condena se basa en una malinterpretación de la posición de Arendt.
13. E. Burke, *Reflections on the French Revolution*, Londres, Dent, 1910, págs. 20, 33, 59, 85, 92, 123, 128, 164-165, 243. Hay versión española, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1978).
14. «Hannah Arendt on Hannah Arendt», pág. 334.
15. *HC*, pág. 136.
16. *HC*, págs. 98-100, 139; H. Arendt, «Franz Kafka: A Revaluation», *Partisan Review* 11/4 (Otoño 1944), pág. 416.
17. *OT*, págs. 478-479; *HC*, págs. 178, 247.
18. H. Arendt, «The Crisis in Education», in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press, 1968, pág. 192.
19. *OT*, pág. 465; *HC*, pág. 191.
20. *HC*, pág. 148. «Lo que reivindico es [...] un nuevo reconocimiento de las limitaciones factuales de los seres humano» (H. Arendt, «The Archimedean Point», *Ingenor* (Primavera 1969), 25).
21. *OT*, pág. 145; *HC*, pág. 252.
22. *OT*, pág. 465.
23. *OT*, págs. 91, 124-147, 221, 461-467; *OR*, págs. 156, 163; *HC*, págs. 61-72, 251-252; H. Arendt, «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», segunda versión, 1953 (manuscrito en la Library of Congress), sección IV, 12-13. Para ver un atrevido intento por parte de Arendt de convencer a alguno miembros radicales del movimiento estudiantil de la importancia de las garantías legales (y en particular de la Constitución de los Estados Unidos), véase una de sus contribuciones a la discusión reproducida en A. Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, Nueva York, McGraw-Hill, 1971), págs. 16-17.
24. *OT*, pág. 437.
25. *OT*, pág. 459.
26. H. Arendt, *The Burden of Our Time*, Londres, Secker and Warburg, 1951, pág. 434 (Se trata de la primera edición británica de *OT*).
27. *HC*, pág. 2.

28. *HC*, pág. 191.
29. H. Arendt, «Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?» (1969) (Manuscrito de la Library of Congress), 024437. A Hannah Arendt le impresionó la «genial idea de Montesquieu de que incluso la virtud debe tener un límite» (*OR*, pág. 86).
30. *OR*, pág. 225.
31. *HC*, pág. 244; *OR*, págs. 92-93.
32. *OT*, págs. 190, 192.
33. *OT*, págs. 299-300; *OR*, págs. 104, 174.
34. *OR*, pág. 110; Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, pág. 132.
35. H. Arendt, «Reflections on Little Rock», *Dissent* 6/1 (Invierno 1959), págs. 45-56.
36. Véase, p. ej., H. Arendt, «On Humanity in Dark Times», pág. 16; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Londres, Faber and Faber, 1963, pág. 132. «Collective responsibility» (contribución a un simposio de 1968), en J.W. Bernauer, SJ (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pág. 47.
37. Véase, p. ej., H. Arendt, «Peace or Armistice in the Near East?», *Review of Politics* 12/1 (1950), págs. 63, 70; *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, págs. 20, 31, 37, 42, 196, 227-228.
38. Véase, p. ej., «Personal Responsibility under Dictatorship», *The Listener* (6 agosto 1964), págs. 186-187; *OT*, págs. 468-477; «What is Authority?» en *Between Past and Future*, págs. 107-117; «Hannah Arendt on Hannah Arendt», pág. 310.
39. R. Grant, *Oakeshott*, Londres, The Claridge Press, 1990, pág. 10.
40. ¿Hay acaso un parecido de familia entre el título de Arendt *On Human Condition* (1958) y el título de Oakeshott, *On Human Conduct* (1975)?
41. M. Oakeshott, *Experience and its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, pág. 321. Véase, sin embargo, mientras para Oakeshott la acción debe tener lugar en «la niebla mental de la experiencia práctica» que la filosofía disipa, en el caso de Arendt la imagen es invertida y son los hombres prácticos y no los filósofos los que pueden ver con claridad su camino. Véase H. Arendt, *The Life of the Mind*, Londres, Secker and Warburg, 1978, I, pág. 82.
42. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen, 1962, en adelante *RP*, págs. 22-23.
43. *HC*, págs. 7-8, 188; «Truth and Politics», en *Between Past and Future*, págs. 235-241.
44. Burke, *Reflections*, pág. 84.
45. P. Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven, Yale University Press, 1990, pág. 213.
46. *HC*, págs. 40, 46.
47. M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, Oxford University Press, 1975, en adelante *OHC*, pág. 203.
48. *OHC*, pág. 276.
49. *OHC*, pág. 310.
50. *OT*, págs. 311-7, 474-478; *OR*, pág. 135.
51. *OHC*, pág. 233.
52. Arendt, «Truth and Politics» *passim*; «On Humanity in Dark Times», págs. 30-31; *HC*, pág. 52; *OT*, págs. 468-478.

53. *OHC*, págs. 40-41.
54. *OHC*, pág. 105.
55. Arendt, *The Burden of Our Time*, pág. 439.
56. *RP*, pág. 112.
57. *RP*, págs. 122-126.
58. En una reseña respetuosa del libro de Arendt *Between Past and Future*, publicada en 1962, Oakeshott señaló que al hablar de «la crisis de nuestra época» como una ruptura de la continuidad histórica, Arendt era «culpable de cierta exageración» (*Political Science Quarterly* 77/1, 1962, pág. 89).
59. *RP*, pág. 170.
60. La glosa caritativa que hace Robert Grant de esta cuestión es que «es un tributo a su perspectiva humana y civilizada decir que en los escritos de Oakeshott, la cara oscura de la política [...] apenas si asoma» (Grant, *Oakeshott*, pág. 89).
61. H. Arendt, «Tradition and the modern Age», en *Between Past and Future*, pág. 26.
62. H. Arendt, «Understanding and Politics», *Partisan Review* 20/4 (1953).
63. *RP*, pág. 126.
64. Una crítica similar puede verse en Grant, *Oakeshott*, pág. 61.
65. *OR*, págs. 182-215.
66. R. Biner, «Hannah Arendt y Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue», *Political Theory*, 18/2 (1990), pág. 251.
67. J. Gray, *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment*, Londres, Routledge, 1993, pág. xi.
68. *Ibíd.*, págs. viii, xi.
69. *Ibíd.*, pág. 128.
70. *OR*, pág. 285.





# **Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano**

Françoise Collin

*Initium ergo ut esset homo creatus est.*

*Volo ut sis.*

Agustín

La lectura que he hecho de Hannah Arendt desde mis primeras aproximaciones a su obra en los años ochenta<sup>1</sup> se articula en torno a temas que hoy me parecen tributarias de su referencia a Agustín: el tiempo, el nacimiento como comienzo, la narración... En su obra y su concepción política, estos temas cuestionan o corrigen constantemente la lectura que se puede hacer de ellos a partir de la referencia a Grecia o a la Modernidad. Sin embargo, un cierto horror sagrado ante la obra tan vasta y compleja de Agustín me ha mantenido hasta ahora alejada del examen de esta relación, o de esta influencia, cuya importancia conviene, no obstante, subrayar y analizar.<sup>2</sup>

Quisiera aquí al menos esclarecer, de manera forzosamente sumaria, este horizonte y su fecundidad para la obra arendtiana. No se trata, por tanto, de volver a leer a Agustín, y ni siquiera de volver a leer todo el Agustín de la joven Hannah, sino de señalar los motivos que fecundarán la obra venidera. ¿Quién es el Agustín de Arendt, el Agustín que hace a Arendt o a partir del cual Arendt se constituye?

En Berlín, en 1929, fue publicada la tesis de Hannah Arendt *Der Liebesbegriff bei Augustin* (El concepto de amor en Agustín)<sup>3</sup> en la editorial Springer, en una colección dirigida por Karl Jaspers, su profesor, que será su amigo durante toda la vida. Hannah Arendt es en aquel momento una estudiante de veinticuatro años. A continuación, se dedicará a una obra de un carácter totalmente diferente, de la que redacta sólo los primeros capítulos: *Rahel Varnhagen. Historia de una judía alemana en la época del romanticismo*.<sup>4</sup> Interrumpida por circunstancias políticas que obligan a su autora a emigrar, esta obra inacabada sólo será terminada y publicada mucho más tarde, en 1958. Por tanto, el segundo libro importante que publica es *Los orígenes del totalitarismo*, que aparece en 1951, veintidós años después de *El concepto de amor en Agustín*, en inglés y en Estados Unidos. Será el nuevo punto de partida de su obra que se extiende hasta *La vida del espíritu*, interrumpida por su muerte en 1975.

El estudio de Hannah Arendt, cuya lectura resulta hoy algo laboriosa, había sido recibido con ciertas reservas por su propio director de tesis, Karl Jaspers, y con reservas claras por el ambiente de los teólogos protestantes de la época. Podemos preguntarnos, por eso, cómo una joven judía alemana, aunque laica y de una familia asimilada desde hacía mucho tiempo, que leía Kant desde los quince años, según se decía, muestra un interés prioritario por este «san» Agustín reivindicado por la tradición cristiana. Al parecer, lo encontró por medio de los teólogos protestantes a los que ella apreciaba, como Rudolf Bultmann, y también en la enseñanza de sus maestros, particularmente la de Heidegger,<sup>5</sup> quien había impartido un curso sobre Agustín y el neoplatonismo (*Augustinus und der Neuplatonismus*), en Friburgo, en 1921.<sup>6</sup> El coetáneo y amigo de Hannah Arendt, Hans Jonas, publicó, por cierto, casi al mismo tiempo su *San Agustín y el problema paulino de la libertad*.

El 13 de mayo de 1925, Heidegger escribe en una carta privada a la que llama *Liebste* (queridísima) que está leyendo en este momento *De gratia et libero arbitrio* de Agustín y lo cita para su intención: «Amo significa *volo, ut sis*, te amo, quiero que seas lo que eres».<sup>7</sup> Esta frase, usada en sentido amoroso, la retomará Arendt muchas veces como *leitmotiv* en sus propios textos y, por cierto, en *Los orígenes del totalitarismo*. Finalmente, reaparece en una carta que le envía mucho más tarde su esposo, Heinrich Blücher, sin referirse a Heidegger,

considerando que se trata del más bello de los versos de amor. ¿Es esta cita, asociada al nombre de Agustín, la que determinará, a modo de un llamado, a la joven estudiante a dedicar su tesis a este filósofo romano-cristiano que la acompañará a partir de aquel momento durante toda su vida?

Porque Arendt lee a Agustín como filósofo y no como teólogo, incluso después de la conversión de éste. Ahora bien, veinte años separan este primer libro publicado del segundo, veinte años durante los que el mundo de Hannah Arendt se derrumba: el nazismo triunfa en Alemania y produce sus efectos devastadores. En 1933 huye a Francia, donde se dedica a diversas obras judías, luego, en 1940, pasa a Estados Unidos. Por no dominar el inglés, trabaja en periódicos de la emigración y luego en ediciones. Sólo después de la guerra vuelve a llevar la vida «normal» de intelectual que tenía que ser la suya, pero dentro de una coyuntura incomparable con la de los años veinte. Y en este momento comienza a imponerse en los ambientes universitarios y en la escena pública.

*El concepto de amor en Agustín* podría constituir, por tanto, un momento fugaz y coyuntural dentro de su obra, un libro de juventud, redactado dentro del marco de las obligaciones universitarias y que podría haber desaparecido en la tormenta. En efecto, ¿qué hay en común entre este trabajo asiduamente dedicado a un pensador romano-cristiano —«el único pensador romano», dice— y el porte de filósofa política o de politóloga, cuando reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del mundo común en circunstancias en que se muestra de manera terrorífica que «el ser humano ha llegado a ser superfluo»?<sup>8</sup> Ante los acontecimientos personales y colectivos que atañen a Arendt, *El concepto de amor* no parece, en efecto, tener la naturaleza de resistir, aunque ella se proponga, con cierta vacilación, la reedición del libro. En 1950, para Hannah Arendt ¿acaso Agustín no es una página pasada?

Aunque ella abandone este primer libro a su suerte en el momento en que, a la luz de una larga y trágica experiencia, se ve obligada a dedicarse al pensamiento político y al esclarecimiento de otros filósofos, sin embargo, no abandona a Agustín, que figura entre los pensadores más citados en sus obras.<sup>9</sup> Pero de todos modos es un Agustín modificado o, en todo caso, decantado, del que toma ciertas citas como motivos conductores. Este Agustín que se desliza discretamente por su obra ¿es otro que el más larga y sistemáticamente analizado de la tesis de

juventud? ¿O bien ilumina a ésta retrospectivamente permitiendo que se comprendan mejor las apuestas, sin duda, en aquel entonces aún no identificadas por la filósofa misma?

Quisiera tratar de indicar cómo, más allá del paréntesis de un trágico silencio de veinte años, el pensamiento de Hannah Arendt rehace la matriz de lo que la había atraído en el primer trabajo de estudiante. No porque se atuviera a las *tesis* agustinianas o a lo que había extraído de ellas en un análisis al mismo tiempo atento y crítico, sino más bien porque desde aquel primer momento se configuran los *temas* alrededor de los cuales —aunque en una coyuntura por completo diferente y en términos distintos— articula su reflexión de madurez: una continuidad secreta que ciertamente sólo se esclarece retrospectivamente, pero que da prueba de las intuiciones secretas que revela el pensamiento —aunque no sea el del «pensador profesional» sumido en la contemplación sino el que se articula con las circunstancias— y que estructuran de manera más o menos visible una obra. El pensamiento está interpelado por las circunstancias, pero también informa las circunstancias.

Se trata, pues, de poner en evidencia aquello de Agustín que no sólo es el objeto del análisis de juventud, sino que llega a ser un motivo fructífero para toda la obra. No me propongo encaminar un estudio de la validez y de los límites del trabajo sobre Agustín de la joven Hannah Arendt, sino de las huellas que este primer desciframiento deja en la elaboración de su obra de madurez: no voy a evaluar su conocimiento de Agustín, sino tratar de comprender cómo ella irá elaborando su propio pensamiento a partir de los elementos que ha encontrado o lo que irá haciendo con estos elementos. Lo que se puede llamar la obra de juventud de Arendt —*Agustín y Rachel Varhagen*— ¿tiene una relación y cuál con la obra de madurez, si se tiene en cuenta la ruptura que las separa?

## La tesis y los temas

Hannah Arendt no es historiadora de la filosofía. Incluso es posible —como lo han subrayado algunos comentaristas— que no siempre se preocupe por la exactitud o la exhaustividad en

su acercamiento a las obras y que su lectura de Agustín sea cuestionable en bastantes puntos. Es una pensadora que de los filósofos retiene aquello que le permite pensar «por ella misma», según su propia fórmula, pero que no pretende dar cuenta «objetivamente» de la validez de un sistema.

Y cuando ella justifica su interés por Agustín, no deja de mencionar que, por un lado, se trata de un pensador no sistemático, y por el otro, que en él el pensar y la narración biográfica están estrechamente vinculadas. Es así como hay que comprender sin duda que la joven estudiante de filosofía aborde, inmediatamente después de su tesis sobre Agustín, el estudio *Rahel Varnhagen. La vida de una judía alemana en la época del romanticismo*. Este proyecto no corresponde exactamente a los criterios de un trabajo filosófico de tipo universitario tal como se lo esperaría de la joven y brillante Hannah, pero se ve cómo asoman lo que son y serán las preocupaciones de Hannah Arendt: el análisis de la relación entre lo público y lo privado, por un lado y, por el otro, entre asimilación y exclusión, a partir de la experiencia judía alemana, y de una mujer judía alemana.

En estos dos primeros libros, a pesar de la heterogeneidad de sus materias, aparecen ya las dimensiones que caracterizan los temas de reflexión de Arendt. En ambos se subraya la relación entre pensar y narrar —al que volverá en numerosas ocasiones—, una relación que se especifica en la vinculación de la singularidad de una vida a la generalidad del pensar: no sólo las relaciones entre relato y pensamiento, sino el carácter biográfico que impide toda elaboración filosófica. En ambas obras aparece el motivo del amor, sea cual sea el sentido en que se lo entienda, no sólo en la constitución de una identidad, sino además en la de la relación con el mundo, siendo anterior a todo actuar político o aun propio a éste. Lo que, sin embargo, distingue profundamente las dos obras es, por un lado y evidentemente, su estilo: el análisis de una obra en un caso y, en el otro, el del relato analítico de una vida, pero también tienen un tono diferente. Mientras que en el estudio sobre Agustín lo trágico —la parte sombría— está poco o nada presente, domina, en cambio, la vida y la personalidad de Rahel por su doble marginación como mujer y judía en una sociedad sólo aparentemente acogedora. De una manera todavía personal, la cuestión del mal está ya íntimamente conectada con la cuestión de la política, que se despliega e interroga a partir de una expe-

riencia singular. Y se puede pensar que la identificación de Hannah Arendt con esta persona —de la que dice que es una amiga muy íntima— apunta al mismo tiempo a la situación de judía, aunque asimilada en principio, pero siempre amenazada, que ella comienza a percibir como la suya.

Los temas definidos por la obra de juventud estarán presentes y alimentarán las obras de madurez. En su último libro —que queda inacabado—, *The Life of the Mind*, Hannah Arendt brinda un nuevo e importante homenaje a Agustín al dedicarle un capítulo entero alrededor de los temas de la voluntad y la libertad. Pero en cada uno de sus otros libros, desde *El origen del totalitarismo* hasta *Sobre la revolución*, pasando por *La condición humana*, se refiere a él y lo cita en muchos lugares, tanto o casi tanto como sus maestros griegos y modernos: Platón, Aristóteles, Kant. También hay que señalar que buena parte de los términos que le sirven como motivos conductores y que son retomados por sus comentaristas, particularmente los términos latinos, proceden de su lectura de Agustín: *vita activa*, nacimiento, *amor mundi*, etc. ■

También las referencias griegas en su pensamiento, incluso cuando se define como pensamiento político, pensamiento de «polítologo» según su propia formulación —aunque se trata más bien de una filosofía del mundo común— están siempre atravesadas por una referencia romano-cristiana, y la referencia a la *polis*, que queda corregida por la referencia a la *civitas*, se ilumina, a su vez, desde la «Ciudad de Dios». Ésta no la toma, desde luego, del lado de lo religioso: Arendt no se deja llevar por la teoría de las dos ciudades, la terrenal y la celestial, la de los hombres y la de Dios, pero en su concepción de la ciudad terrenal introduce dimensiones que Agustín orienta por la vía cristiana.

En su definición de lo político y del mundo común hay un lugar dispuesto para lo que se podría llamar la apuesta por lo otro, o incluso lo indomable, que se hace cargo de la heteronomía dentro de la autonomía. Toda constitución de un mundo común, aunque esté regido por el cálculo y enmarcado por las leyes, incluye la dimensión de un voto de confianza, de una fe jurada. La filósofa introduce así «la fe y la esperanza»<sup>10</sup> como virtudes políticas, cuya introducción es necesaria por el mero hecho de que el mundo está inscrito en el tiempo e, irreductible al puro proyecto, comporta una parte imprevisible. La alteridad y la temporalidad son indisociables, lo que también



atestigua otra temática, surgida más directamente del judaísmo, la del perdón y de la promesa.

¿En qué la referencia a la tradición del pensamiento cristiano queda atravesada y/o corregida por una referencia judía? Esta cuestión es compleja: de hecho, los pensadores judíos que Arendt cita son pocos. La dimensión judía de su pensamiento parece estar más bien relacionada, por un lado, con su tradición cultural de la que habría que identificar los elementos mayores, y por otro lado, con una coyuntura política, la del antisemitismo, que adoptará la forma del exterminio. También se podrían encontrar pruebas de ella dentro de la referencia cristiana misma por el privilegio que Arendt otorga a ciertos motivos y por la exclusión de algunos otros. Así, el motivo del tiempo y de la espera convierte todo nacimiento (y no el de Cristo) en el evento de la encarnación: «cualquier niño es divino». O, también, por la ausencia del motivo cristiano de la pasión y de la cruz —que la irrita en su exageración barroca católica— y el rechazo obstinado de identificar el dolor del mundo con este motivo o de inscribirlo en el horizonte de la «redención».

Así deberían esclarecerse las diversas aportaciones de las que el pensamiento arendtiano, incluso como pensamiento político —aunque lo político adquiere en éste el sentido amplio de «mundo común»— constituye la síntesis: las griegas, sin duda, y las modernas, pero a través de Agustín también las de tradición romano-cristiana y en cierta manera las de la cultura judía, equilibrándose estas fuentes diversas en el mestizaje del pensamiento. Y no se puede olvidar que aquel a través del cual le habla el pensamiento cristiano es un romano romanizado del norte de África y un converso.

## **Amor mundi. Fabrica dei. Vita activa**

*El concepto de amor en Agustín* tiene tres secciones: la primera se ocupa del amor, que define el proyecto general si nos remitimos al título, la segunda trata de la creación, la creación de Dios y la que continúa el hombre, la tercera está dedicada a la *vita socialis*, la vida en sociedad.

Si se lo sobrepone como una transparencia a la obra de madurez de Arendt, *El concepto de amor en Agustín* parece esbo-



zar las grandes líneas de aquélla. Incluso antes del análisis crítico de las malas acciones de la modernidad, no es la creación continuada de la *fabrica dei* por la fabricación humana lo que humaniza al ser humano. Porque «al contrario del fabricar de Dios, quien contiene en sí mismo el mundo que crea (*mundo infusus fabricat*) y que por eso tiene una relación originaria con lo que es creado, que sólo existe en tanto creación de Dios, el ser humano sigue siendo extraño a su propia fabricación (*fabricatum*). El ser humano puede retirarse en cualquier momento de lo que él mismo ha fabricado sin que esto deje de estar disponible». Y ella concluye: «Incluso cuando el hombre se instala en el mundo —lo que hace con el *fabricare*— el mundo conserva, pues, su carácter extraño original».<sup>11</sup>

Más tarde se volverá a encontrar —y más precisamente en *La condición humana*— este lugar secundario asignado al obrar, al fabricar, que la modernidad identifica con el ser en el mundo, y por medio del cual parece que el hombre se apropia del mundo transformándolo, mientras que lo que crea de esta manera se distancia de él, volviéndolo cada vez más extraño a sus propias obras, cada vez menos «mundano», y convirtiéndolo en medida creciente en excluido y solitario.

Pero, si no es fabricando, ¿cómo el ser humano puede estar en su casa en el mundo? «No es el *fabricare* como tal lo que quita al mundo el carácter de extranjero y que convierte al ser humano en un habitante del mundo —el *fabricare* deja al ser humano, en cuanto a su esencia, siempre al exterior del *fabricatum*— sino el amor al mundo, *amor mundi*, por medio del cual el ser humano convierte al mundo explícitamente en su patria, y del que sólo espera, en el deseo, su bien y su mal.» El ser humano no contribuye al mundo fabricando sino amando. Por tanto, sólo así el ser humano y el mundo se vuelven «mundanos».<sup>12</sup> «No habites en la obra hecha sino que habita en aquel que la ha hecho»<sup>13</sup>: Sitúate en el movimiento de la creación, no en la cosa creada.

El amor al mundo que vuelve «mundano» pasa por los seres humanos: amar el mundo significa amar a los seres humanos que lo habitan. Pero se trata de amarlos con un amor que no es el de la *cupiditas* apropiativa relacionada con el placer —la concupiscencia del deseo que se convierte en necesidad— sino que es el de la *caritas* o *dilectio* cuya característica es que se dirige a todos los seres humanos que forman parte de la humanidad. Porque «todos los que aman el mundo se llaman

mundo. Por eso, el mundo son los que aman el mundo (*dilectores mundi*). Se trata del mundo humano que hay que constituir por el hecho de habitarlo y amarlo (*diligere*).<sup>14</sup>

Este amor se extiende potencialmente a todos los seres humanos; el termino de pluralidad aquí aún no se pronuncia. La humanidad los vincula al mismo tiempo por generación (*generatione*) y por imitación, o sea en la dimensión natural y la simbólica. Por generación, porque todos son descendientes de Adán. Por imitación, porque todos son, como lo revela la encarnación, por ser imitación de Dios. La humanidad es una comunidad histórica, «fundada a partir de los muertos y con los muertos». Pero la humanidad es también el amor a cada uno de los seres humanos en su carácter excepcional, como singularmente creado. Este nuevo u otro sentido del amor es el que Cristo revela como amor al prójimo, y así, la proximidad de los seres humanos ya no es por naturaleza ni histórica (*generatione*), sino por relación directa con el Creador a través de Cristo: la igualdad es aquí igualdad en el pecado y en la redención. El parentesco no se sitúa ya en la generación, sino en la gracia. La Ciudad de Dios no suprime la ciudad terrenal, sino que se superpone a ésta. Los seres humanos se vinculan por un doble estatuto: el que los une por generación e históricamente, y el que une a cada ser humano singular a Dios. En esta comunidad «el género humano se disuelve en cierto modo en sus componentes, los seres particulares».<sup>15</sup>

Así, en la obra de Arendt se elabora posteriormente la idea de la comunidad plural inscrita en el tiempo como comunidad de excepciones, de los cada-uno, esta elección del particular o del único en el seno mismo de la fraternidad generacional. Sin embargo, desde aquel momento Hannah Arendt plantea la pregunta acerca de la irreductibilidad de la relación particular, la del ser humano con otro ser humano en la esfera privada. A diferencia de los griegos, «el mensaje cristiano proponía una forma de existencia, en la cual los asuntos humanos en general tenían que remitirse a la esfera pública para retornar a la relación personal entre uno y otro ser humano. El hecho de que más adelante se haya identificado esta relación personal con la esfera privada o que se la haya transformado en ésta —en la medida en que se oponía manifiestamente al dominio de lo público y político— está relacionado con la naturaleza de la situación histórica. A lo largo de toda la antigüedad greco-romana se entendía la esfera privada como úni-

ca alternativa a la esfera pública. Es decir que todo lo que determinaba la interpretación de estos dos espacios era el contraste entre lo que se quería mostrar a todo el mundo y lo que sólo podía existir en la sombra y que por eso tenía que permanecer escondido. Lo que resultó decisivo en el plano político es que el cristianismo buscaba la oscuridad, manteniendo la pretensión de emprender en secreto lo que siempre había sido asunto de la esfera pública, escribe en *Introducción a la política*.<sup>16</sup> El mensaje cristiano, al menos en su versión católica, quiere ser un espacio público de reunión —una reunión cuyo eje es un concepto de fraternidad que excede los límites puramente de los cristianos— sin ser por eso un espacio de la apariencia, porque la Iglesia no es un poder secular. En su versión protestante, en cambio, y con Lutero, el mensaje cristiano es reconducido a su dimensión puramente privada.

Se podría decir, pues, que en la concepción de la pluralidad humana en el mundo, las dos ciudades agustinianas se conjugan: la ciudad fraternal de Adán y la ciudad electiva de Cristo. De esta manera, ella integra y seculariza la teoría agustiniana del doble origen, tal como parece anunciarlo de manera premonitoria al final de *El concepto de amor*, donde se enfrenta a esta contradicción, que califica de «aparente»: «Sólo en este nudo —escribe—, en este lazo, este entrelazamiento que procede del doble origen, llega a ser comprensible la importancia del prójimo. El otro es el prójimo en tanto pertenece al género humano, y también lo es en el desprendimiento y la explicitación que resultan del aislamiento que el ser particular efectúa».<sup>17</sup>

Sobre este doble fundamento del vínculo Arendt no dejará de reflexionar, también en su obra política, y siempre rechazará su reducción a la división griega entre lo privado y lo público, retomándolo constantemente en su concepción del ser-con-los-otros, de la fundación del mundo común que, según ella, nunca puede dar lugar a la economía de la unicidad en la pluralidad. Cada uno es alguien y en la medida en que es alguien está también con los otros. Sólo puede haber un ser-con-los-otros si a cada uno «se trata como un fin y no como un medio», tal como lo recuerda su otro maestro, Immanuel Kant, al que no cita en relación con este punto. Se comprende de esta manera cómo en el seno de su obra lo filosófico resiste dentro de lo político, y que su concepción de la política es irreductible a toda totalización, sea dialéctica o no. «Todo niño es divino».

El momento cristológico de la encarnación indica esta conjunción de lo único y lo común. Pero la encarnación persiste: Cristo no sube al cielo de la ciudad de Dios, no reconcilia esta división por su muerte y su resurrección, que aquí son ausentes.

El amor al mundo como irreductible al fabricar, las condiciones de la relación con la humanidad, tanto en su conjunto como en la particularidad de cada uno, en la continuidad y en el evento, quedan así esbozados en este primer trabajo sobre Agustín y reaparecerán en la obra filosófica que será elaborada veinte años más tarde. La noción que, desde luego, no aparece en este primer trabajo es la del actuar, tan importante más tarde e irreductible a la del fabricar, y que convierte el ser-con-los-otros no en algo dado que se entiende por sí mismo, sino en el resultado de una decisión permanentemente renovada desde la facultad de juicio y la interpelación del diálogo. Esta noción del actuar será injertada en la concepción griega y, más concretamente en la aristotélica de la *praxis*, en su oposición o, al menos, en su contraste con la *poiesis*, de la que al menos una forma —la forma degradada— queda aquí expresada en el *fabricare*. De todos modos, el actuar está ya implícitamente presente en la idea del ser humano como creador, como *initium*, iniciativa, donde hay que precisar, sin embargo, que no se trata de una creación primera, sino de una creación retomada y continuada.

La innovación posterior del pensamiento de Arendt, que define decisivamente lo humano como *praxis* plural, es sin duda la respuesta —el añadido indispensable— a la teoría de la fraternidad que queda esbozada en la lectura de Agustín en los términos de la *caritas*, y esta respuesta es una interpretación de la *fabrica* en un sentido no fabricante: la *praxis* traducida del griego es lo que en la *fabrica* se refiere no a la cosa creada sino al movimiento de la creación; y éste remite al *acto*.

Lo que Arendt retiene de la lectura de Agustín y del pensamiento cristiano que aprehende a través de él es en este punto —y en otras obras volverá sobre él— una determinada lectura del tiempo y del papel que incumbe al ser humano —al que designa como el *quien* o el *alguno*— en el tiempo. Porque, si en el mundo griego se piensa la *physis* —la naturaleza— como crecimiento, el pensamiento cristiano introduce en esta idea de crecimiento natural continuo la idea de comienzo, de evento inicial, representado por la problemática de la creación y la encarnación. El tiempo cíclico, que representa la inmovi-

lidad de la eternidad, es sustituido así por el tiempo del acontecimiento, introducido por la aparición del ser humano. El tiempo humano no es la continuación del tiempo de la *physis* o del ser. Lo que interesa a Arendt de la doctrina cristiana es que el mundo sólo es mundo humano a partir del momento en que es asumido, «amado» por el ser humano, humanizado por su iniciativa. En *El concepto de amor en Agustín* escribe: «No es el *fabricare* como tal el que quita al mundo su carácter de extraño y que convierte al ser humano en habitante del mundo —el *fabricare* deja al ser humano en cuanto a su esencia siempre al exterior del *fabricatum*—, sino que es el amor al mundo por medio del cual el ser humano convierte al mundo explícitamente en su patria y del que sólo espera en su deseo su bien y su mal. Sólo de esta manera el ser humano y el mundo se vuelven “mundanos”. La mundaneidad del mundo sólo es posible donde hacer y amar el mundo llegan a ser autónomos, independientes del puro ser creado».<sup>18</sup> «No habites en la obra hecha, sino en aquel que la hizo», escribe Agustín.<sup>19</sup>

«En efecto, no sólo se llama mundo a esta creación de Dios, el cielo y la tierra (...), sino además se llama mundo a todos los habitantes del mundo. Por tanto, el mundo son los que aman el mundo (*dilectores mundi*). El concepto de mundo es doble: por un lado, el mundo es la creación de Dios —el cielo y la tierra— dada de antemano a todo *dilectio mundi*, por otro lado, es el mundo humano que se constituye por el hecho de habitar y de amarlo (*deligere*)». Y aquí Arendt se refiere —la única vez en todo el libro— a Heidegger, subrayando que él también hace esta distinción. Sin embargo, podemos preguntarnos si la posición de Arendt no se distancia decididamente de su antiguo maestro. Porque para Heidegger, si el ser humano es «el guardián del ser», que se preocupa del ser y que debe hacerlo advenir, el sentido de este advenir queda enfatizado como un desplegarse, como un hacer aparecer al ser. Arendt, en cambio, no habla de un hacer advenir, sino de una innovación. Esta diferencia de posición dentro de un mismo horizonte se repite en la distinción, es decir la oposición de la que resulta que el ser humano se llame, por un lado, el «ser hacia la muerte» y, por el otro, «el ser hacia el nacimiento». A este respecto Hannah Arendt cita a Agustín: «Se puede preguntar qué es la vida refiriéndose a su origen o al fin de su existencia. Es cierto que las dos cuestiones llevan al no de la vida (*nondum* aún *no iam non* ya no),<sup>20</sup> pero esto no es cualitativamente diferen-

te; el “aún no” designa el origen y el “ya no”, la muerte. El no del pasado y el no del futuro están lejos de ser idénticos. El no del “aún no” de la vida tiene un sentido positivo. Está relacionado con lo que sucede al “aún no”, a lo que ha sido creado [...] la vida del “aún no” tiende hacia su ser. El “aún no” de la vida, por tanto, no es nada; al contrario, como origen la determina en la positividad de su ser».<sup>21</sup>

La *caritas* no es cautivadora: no determina su objeto. Deja ser pero también hace ser. Esta *caritas* en tanto dejar ser y hacer ser es la que, sin duda, expresaba la frase que le escribió Heidegger cuando estuvo enamorado de Hannah. Ella la repite, pero extrayéndola de su contexto pasional que vincula a dos seres, para convertirla en la base de la relación de cualquiera con cualquiera: incluso en la esencia misma de la creación, que no es creación de cosas, sino de seres humanos. En cierto sentido, la creación siempre es procreación o infantación mutua de la vida de cada uno, y de cada uno como viviente, llamado a ser. A través del análisis de la *fabrica* y siguiendo a Agustín, Hannah Arendt disocia radicalmente dos términos que, al menos en francés, tienen consonancias extrañas y engañosas: producción y reproducción. Porque dicha reproducción entendida como poner en el mundo no es reductible a ninguna forma de producción.

## El tiempo de alguien

Arendt subraya que el tiempo como historia significativa es una invención romano-cristiana. Así, Agustín, el primer pensador del tiempo según ella, asume la temporalidad en su pensamiento bajo el patrocinio de la memoria; porque «la sede del alma es la memoria». Él piensa el tiempo en el tiempo, allí donde la dominación griega del *logos*, pero también del *mythos* pretende sustraerse sustituyendo el tiempo por un puro presente.<sup>22</sup>

Para los griegos el tiempo es sólo transición y la única resistencia a esta transición es la contemplación de lo inmóvil, de la esencia, de lo eterno. De esta manera se oponen la fugacidad del mundo y la permanencia de la idea (*Sobre la revolución*). En cambio, en el pensamiento romano-cristiano se per-



fila la idea de una continuidad en la transición, de una duración en la renovación: el tiempo es a la vez continuidad, novación y desaparición. A diferencia de la palabra *arché*, que significa comienzo, su equivalente latino *principium* significa al mismo tiempo principio y comienzo: el principio es también comienzo. Sin embargo, para Agustín la ruptura sólo se produjo una vez, con Cristo, «como hecho sobrenatural que quebrantó el curso de la historia secular. [...] En la concepción cristiana —escribe Arendt—, la historia profana quedaba relegada a los ritmos antiguos». Lo que convierte la ruptura en una dimensión histórica (la revolución) es la laicidad, que inscribe el nuevo principio en la realidad profana. Pero, al mismo tiempo, cada comienzo tiene y es su propio principio: así se ilumina la unicidad y la fecundidad de cada alguien, que están vinculadas al nacimiento y a la extraña relación entre nacimiento y revolución, que son los dos «milagros» que rompen el encadenamiento causal, los dos principios de heterogeneidad en la continuidad.

La revolución es para Arendt una figura pública e histórica de lo que constituye la venida al mundo de cada nuevo nacido, tal como lo perciben ya los romanos. Así, ella escribe de Virgilio: «El poeta del siglo I antes de Cristo desarrolla a su manera lo que san Agustín articularía en el siglo V de la era cristiana en un lenguaje conceptual y cristianizado: *Initium ergo ut esset, creatus est homo*». El ser humano fue creado para que haya un comienzo «y que finalmente tenía que aparecer en el curso mismo de las revoluciones de la época moderna» dando cuenta de las afinidades entre nacimiento y fundación.<sup>23</sup>

Estas consideraciones están articuladas a la primera elaboración de la noción del *quien*, del alguien, que sustituirá la noción de sujeto o individuo en toda la obra de madurez y en lugar de la cual ella usa a veces el término de actor. Desde *El concepto de amor* Hannah Arendt elabora la distinción entre *qui* y *quod*, entre quien soy —quien sólo da cuenta de sí mismo por la palabra y la acción— y lo que soy en tanto realidad substancial identificable.

Como precisa a continuación, sólo las cosas tienen una esencia fija, una «naturaleza», y más tarde dirá que los humanos son los «quien», los «alguien», y el alguien se define esencialmente como fuente de iniciativas y de sentido, que no son reductibles a una definición substancial. Pero el *quien*, el alguien, el actor, al no estar fijado en su naturaleza, no es por



eso un sujeto autónomo que se autodetermina: es un creado que crea y que se crea o, también, es un actuar que actúa sobre un fondo dado.<sup>24</sup> Las confesiones de Agustín, lo mismo que el relato de la vida de Rahel Varnhagen y todos los relatos a los que Arendt se dedica, hablan claramente de esta persistencia en la variación, de un yo entregado a su historia. Todo ser humano es *initium*, comienzo e iniciativa, que recibe su fuerza al retener su memoria, que no es una forma de abolición del tiempo sino, al contrario, es el hacerse cargo de su realidad constitutiva, del entrecruce entre la transición y la permanencia.

Hannah Arendt no vacila en definir a Agustín como el pensador de la voluntad por excelencia. Lo que le interesa en su reflexión es la manera en que éste considera la voluntad como constitutiva de toda acción humana. Esto lo ilustra al indicar que para Agustín la distinción entre *velle* y *nolle*, querer y no querer, es una distinción falsa, porque el no querer —la abstención— es a su manera una forma de decisión. Así, el «dejar hacer» no dispensa de la responsabilidad. La voluntad es también voluntad de no querer, de la abstención, y la abstención es imputable a su sujeto.

En cuanto a la libertad, Arendt recusa la interpretación agustiniana en términos de *liberum arbitrium*, la libertad de elección entre dos o más objetos posibles que él sostiene a veces. La libertad es más originaria: no está vinculada a objetos preexistentes de los que dispondría, sino que es constitutiva de su objeto. La libertad de elección actualiza: hace que sea lo que aún no era.

## **El mal**

La violencia histórica ha revelado que la fraternidad no es evidente y que la natalidad puede ser burlada. («¿Por qué ha nacido usted?») Por eso la filosofía arendtiana se formula en términos políticos: el ser se convierte en un tener que ser siempre incierto y el actuar sólo puede preservar el ser en tanto ser-con-los-otros. La encarnación nunca tiene lugar de manera irrevocable: siempre está potencialmente condenada. El masacre de inocentes no excluye a nadie y es una amenaza

permanente. La pura pérdida existe. El mal no engendra el bien y no puede ser su condición.

También sostendrá, en su determinación de la lucha política, que —aunque sea legítima— si toma la violencia por principio, ya no podrá surgir de ésta, quedando la violencia inscrita en el centro del nuevo mundo que pretende inaugurar. Por eso, si se dan casos donde la violencia es indispensable en semejante lucha, sólo puede serlo de manera coyuntural, pero no estructuralmente. El mal no engendra el bien y la violencia no puede ser la generadora de la historia. Esta posición ilumina desde otro ángulo por qué Hegel le resulta sospechoso, para quien lo negativo es constitutivo de lo positivo, y la muerte, de la vida. También esclarece su análisis crítico del marxismo que recurre a malos medios para un supuesto fin bueno, quedando éste contaminado por los medios de los que se sirvió. Hannah Arendt se rebela fundamentalmente contra la legitimación de un sacrificio en el altar de la historia y, por decirlo así, en su provecho.

Sin embargo, la cuestión del mal, que en el pensamiento posterior de Arendt ocupará un lugar importante, aquí no es más que insinuada bajo la forma del «pecado original» que afecta a todos los herederos de Adán. Por lo demás, seguirá siendo difícil elucidarla filosóficamente en el pensamiento arendtiano a pesar de los numerosos debates coyunturales a los que han dado lugar sus tomas de posición acerca del genocidio judío. Es sabido, sin duda, cuánta indignación ha suscitado su afirmación sobre la «banalidad del mal». Para ella no se trata, sin embargo, de minimizar la importancia del desastre ni la responsabilidad de quienes lo provocaron. Todo lo contrario. Lo que quiere desmistificar con este término es la diabolización y, por tanto, la magnificencia del crimen: porque el crimen no es algo grande. Lo han cometido «gente corriente», los que se abstuvieron, dejando que se cumplan las órdenes y escudándose tras ellas, como Eichmann, quien dijo en su defensa que no tomó ninguna iniciativa, sino que sólo obedeció órdenes, lo que trató de identificar de manera ridícula con el imperativo de la ley moral kantiana. Arendt niega vehementemente cualquier grandeza al crimen, y se resiste a su carácter sublime, tal como queda testimoniado en la obra de arte, si se sigue a Kant y a los que después de él han usado ampliamente esta atribución. No hay una estética del mal. El crimen desnuda el mundo, extingue la palabra. Incluso la muerte, inscrita en el centro de toda existencia, queda callada. De manera que, sin enfren-

tarse largamente al «ser para la muerte» de su profesor Heidegger, lo elude en beneficio de un «ser para el nacimiento», y pretende sustituir la afirmación filosófica usual de «los mortales» al calificar los seres humanos como «nacimientales».

Sin volver al caso de Eichmann o a la cuestión del genocidio, Arendt los aclara, sin embargo, en el capítulo dedicado a Agustín, como hemos recordado, en el tomo II de *La vida del espíritu*. Allí muestra, por un lado, en qué sentido la libertad no puede confundirse con el *liberum arbitrium* que consistiría en elegir entre dos objetos preexistentes, en qué sentido la libertad no es libertad de elección, sino libertad constitutiva. Por otro lado subraya que nadie queda dispensado jamás de la voluntad: el no querer, el *nolle*, es parte integrante de la voluntad, del *velle*, y no su alternativa. El dejar hacer es un acto acreedor de juicio. Si bien Arendt no elabora una verdadera teoría del mal, aunque está en el centro de su reflexión de madurez, desde esta perspectiva parece que el *nolle* del *velle*, la elección de no querer, es una forma o incluso la forma mayor de complicidad con el mal.

Si el mal no nace o no sólo nace del crimen sino también del dejar hacer, del dejar ser, se podría inferir que, dejado a la merced de sí mismo, el ser es malo y que sólo el actuar humano consigue, con su obstinación, evitar su proliferación. Esto es lo que subyace secretamente en su pensamiento de madurez, aparentemente tan voluntarista. «El desierto crece», dice Arendt retomando una frase de Nietzsche, y la acción humana consiste en luchar contra esta expansión del desierto por medio de la resistencia de las oasis, para ganar un poco de terreno donde pueda sobrevivir algo de la afirmación del ser-con-los-otros, de la *vita* en tanto *vita activa*.

A partir de aquí se comprende que, en el debate que confronta a Agustín al maniqueísmo, Arendt toma sus distancias respecto a este último: para ella, el mal no es un principio generador.

## La fe y la ley

El «Quiero que tú seas», proferido un día por el joven Heidegger, desborda el espacio de la pasión al que inicialmente

había pertenecido y determina el espacio diagonal que Arendt sitúa en otra parte, en el fundamento de la política: tomar al otro como interlocutor, dirigirse a él, a ella, y aceptar la sorpresa de que él se dirija a uno mismo, sin protegerse, de estar expuesto al otro, como lo implica la vida pública: así traduce Arendt el motivo cristiano que detectó en Agustín y cuya resonancia escuchó a través de Heidegger.

Lo propio de la *caritas* es que no es selectiva: no se confunde con el amor en el sentido singular del término. Su función es que cada uno de los seres humanos se encuentre, sin excepción, en el espacio de lo que el cristianismo designa como fraternidad humana, de la que nadie queda excluido, donde cada uno es destinatario de ser tratado como un «alguien», según la terminología que Arendt usará al reflexionar sobre la constitución del mundo común. Así rescata los fundamentos cristianos de la «fraternidad» democrática moderna y de su principio de igualdad, o sea de su universalidad.

En este traslado —en cuanto a otros aspectos constitutivos—, desaparece, sin embargo, la fuerza de novación de la creación. En el avenir de la democracia, el acontecimiento tiene lugar, ha tenido lugar una vez por todas en la fundación revolucionaria. A continuación sobreviene —o amenaza con sobrevenir— el reino inmóvil de lo igual, aunque, sin duda, constantemente entregado a correcciones, pero donde ya nada ocurre. En la idea de la democracia hay algo que la asemeja a la idea de la eternidad o del «fin de la historia»: el acontecimiento ya tuvo lugar, y sólo se trata de hacerlo durar, es decir, de perpetuar su recuerdo. Así, la democracia legal concibe más fácilmente la pluralidad sincrónica, la de los coetáneos, que la pluralidad diacrónica de las generaciones: en ella, el comienzo está cumplido o tiende a estarlo.

Confrontando *El concepto de amor en Agustín*, de 1929, con la obra que se despliega después de la guerra, se descubre, por tanto, al mismo tiempo la persistencia de una problemática ya esbozada en el trabajo estudiantil y los desplazamientos que experimentará, debidos tanto a la interpelación desde los acontecimientos como a una dedicación más personal y más profunda al pensamiento. Pero en el asombroso desarrollo de la obra, nunca queda abandonado el diálogo con Agustín. Y si se puede identificar un «motivo» recurrente, que sirve si no de hilo conductor al menos de hilván a toda la obra, es ciertamente el de la natalidad en tanto *initium*, en tanto comienzo

donde algo comienza y vuelve a comenzar no sólo una vez en Cristo, sino en cada alguien: la encarnación no ocurre una vez, sino cada vez. Nacer y tiempo. Nacer es el tiempo.

Esta conservación del motivo agustiniano en la elaboración de la idea del mundo común impone una concepción compleja y original de lo político de la que se puede decir que entrelaza inseparablemente la fe y la ley. La ley, porque se trata de una política apoyada en los derechos: los derechos del ciudadano. La fe, porque se trata de una política que excede las condiciones del contrato y necesita un voto de confianza, una «fe jurada», guardiana indispensable del vínculo, una fe que se compromete con la indecidibilidad del tiempo y no con la garantía de la eternidad. Siempre hay lo Otro en el otro, como lo dirá el coetáneo de Hannah Arendt, Émmanuel Lévinas, quien, por su parte, sólo retiene el elemento ético de este enunciado, del que excluye lo político, mientras que Hannah Arendt, aunque distingue entre la bondad y la justicia, sitúa esta última en los confines de lo político y lo ético, de la ley y la fe.

En su obra, la justicia es la base constitutiva de la pluralidad humana en tanto pluralidad no de los mismos, sino de las excepciones, no de los individuos, sino de los alguien. La comunidad es una comunidad «desobrada», o en todo caso irreductible a sus obras, y esta comunidad es siempre «indeclarable»<sup>25</sup> incluso en el diálogo mismo que la confiesa.

Se puede pensar que lo retenido por estas observaciones en cuanto a la definición de la *societas* como mundo común que excede la dimensión de lo «social» es una huella romano-cristiana, una huella de Agustín.

## Notas

1. Entre otros «Le privé et le public», en *Les cahiers du Griff* 33 (1985), París. «N'être» en *Ontologie et politique*, ed. Tierce, col. Littérales, 1988, reeditado por Payot-Rivages bajo el título *Philosophie et politique*; «Pensare/raccontare», en D.W.F. Roma, 1986, «La condition natale» etc.

2. Claude Morali dedica un artículo a lo referente a esto: «Combien d'amour?», en: *Saint Augustin*, número especial de *Cahiers de l'Herne*, 1988.

3. Este texto fue traducido al francés por A. Sophie Astrup y publicado por Editions Tierce, col. Littérales, Introducción de Guy Petitdemange.

4. Traducción francesa por Henri Plard, Ed. Tierce, col. Littérales, París.

5. Además de alusiones breves a la cuestión del tiempo en Agustín en Heidegger, *El ser y el tiempo*.

6. Véase a este respecto Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger: un cheminement vers l'Être*, París, Aubier-Montaigne, 1967, y Jeffrey Bar-rash, «Les sciences de l'histoire et le problème de la théologie», en *Saint Au-gustin*, número especial de *Cahiers de l'Herne*, 1988, págs. 421-433. No ana-lizamos aquí las relaciones entre el Agustín de Heidegger y el de Arendt.

7. Hannah Arendt - Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000.

8. *L'homme est-il devenue superflu?* es el título del libro que he dedicado a Hannah Arendt, publicado por Odile Jacob, París, 1999.

9. Así, en *La condición humana* hay doce referencias, frente a cuarenta y una —es cierto— a Platón, veinticinco a Marx, treinta y dos a Aristóteles y sólo cinco a Hegel.

10. *Condition de l'homme moderne*, pág. 278.

11. *Le concept d'amour chez Augustin*, Ed. Tierce, pág. 54.

12. *Op. cit.*, ibíd.

13. *Op. cit.*, pág. 69.

14. *Op. cit.*, pág. 52.

15. *Op. cit.*, pág. 106.

16. «Introduction à la politique», en: *Qu'est-ce que la politique*, París, Du Seuil, 1995, pág. 77; traducción de S. Courtine-Denamy del texto establecido y comentado por Ursula Ludz bajo el título *Was ist Politik?*, Munich, Pi-per, 1993.

17. *Le concept d'amour chez Augustin*, Ed. Tierce, pág. 107.

18. *Op. cit.*, pág. 54.

19. *Op. cit.*, pág. 69, n.4.

20. *Les confessions*, XI, 27, 17.

21. *Le concept d'amour*, op. cit., págs. 57-58.

22. «Hermann Broch», en *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovano-vich, pág. 132.

23. *Essai sur la révolution*, pág. 312.

24. F. Collin, «Agir et donner», en: *Hannah Arendt et la modernité*, Pa-rís, Vrin.

25. *La communauté inavouable* y *La communauté désœuvrée* son los tí-tulos de libros de Maurice Blanchot y de Jean-Luc Nancy respectivamente, que se hacen eco de estos términos pero, sin referencia a Agustín.

# **La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt**

Seyla Benhabib

## **I**

En una serie de conferencias dedicadas a «Jüdinnen in Kultur und Wissenschaft» (Judías en la cultura y la ciencia), al referirse a Hannah Arendt, una se ve confrontada desde el principio con una paradoja: la conciencia de sí misma como judía y su convicción de que ser judío en el siglo XX se ha convertido en una posición «política» ineludible en agudo contraste con su casi total silencio acerca de la cuestión femenina. En tanto que el destino de los judíos en el siglo XX está en el centro de su pensamiento público-político, su identidad como mujer y las dimensiones sociopolíticas y culturales de ser mujer en este mismo siglo carecen de un reconocimiento explícito en su trabajo teórico. Por su biógrafa, Elisabeth Young-Bruehl, sabemos que Arendt «recelaba de las mujeres que “daban órdenes”, que era escéptica acerca de si las mujeres debían ser líderes políticas y estaba radicalmente opuesta a las dimensiones sociales de la libertad femenina» (pág. 238).

Esta imagen paradójica parece aclararse más, aunque quizá también resulte más problemática, cuando abrimos las pri-



meras páginas de *La condición humana*. Una primera lectura nos da fácilmente la impresión de que Arendt no sólo pasaba por alto la cuestión femenina, sino que era casi reaccionaria en cuanto que aceptaba el secular confinamiento de las mujeres al ámbito privado doméstico y su exclusión de la esfera política. Cito del libro *La condición humana*:

El hecho de que la era moderna haya emancipado las clases trabajadoras y las mujeres casi en el mismo momento histórico debe contarse, definitivamente, entre las características de una época que ha dejado de creer que las funciones del cuerpo y los intereses materiales deban esconderse. Es de lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos que los escasos remanentes de la estricta privacidad, incluso en nuestra propia civilización, se relacionen con las «necesidades» en el sentido original de ser necesitado por tener un cuerpo.<sup>1</sup>

Es difícil evitar la impresión de que en estos primeros pasajes de *La condición humana* Arendt ontologice la división del trabajo entre los sexos y las presuposiciones naturalistas que históricamente han confinado a las mujeres sólo al ámbito doméstico.

Si así fuera, entonces ¿por qué no terminar la historia ahí? ¿Por qué no relegar a Hannah Arendt a la categoría de esas cuantas mujeres que, siendo excepcionalmente dotadas y brillantes, fueron —para usar la frase de Arendt— «parias», es decir, excluidas? Aunque como parias no pertenecieron a la comunidad predominantemente masculina de la erudición y del pensamiento, ni convirtieron su estatus de paria en un reto colectivo o cuestionaron la tradición occidental del pensamiento y sólo fueron encargadas de cuidar su herencia. ¿Por qué no admitir simplemente que Hannah Arendt era una prefeminista, o incluso una antifeminista, cuya obra debe interpretarse, de acuerdo con la poeta feminista y crítica Adrienne Rich, «no tanto por lo que dice, sino por lo que es»? Permítanme citar ampliamente los enfáticos comentarios de Rich sobre *La condición humana*. Escribe:

Al reflexionar sobre los temas de la mujer y el trabajo [...] he recurrido a *La condición humana* de Hannah Arendt para ver cómo ha abordado el tema una importante filósofa política de nuestro tiempo, una mujer sumamente respetada en los medios intelectuales. Su ensayo me parece brillante, no tanto por lo que dice,

sino por lo que es [...]. El impedir que las mujeres participen en la *vita activa*, en el «mundo común», y la conexión de esto con la reproductividad, es algo de lo que ella no sólo no aparta la mirada, sino que ve lo que no se ha visto [...]. Leer dicho libro, escrito por una mujer de un gran espíritu y profunda erudición, puede ser doloroso, porque encarna la tragedia de una mente femenina nutrida con ideologías masculinas. De hecho, la pérdida es nuestra, porque el deseo de Arendt de atrapar los profundos temas morales es la clase de interés que necesitamos para crear un mundo común que responda a algo más que a «estilos de vida» (pág. 212).

Sin embargo, si esto es todo lo que puede decirse sobre la cuestión de Hannah Arendt como mujer alemana judía, no vale la pena ni mencionar el tema. No obstante hay mucho más que decir y, de hecho, espero mostrar lo más interesante e importante. Empezaré con una observación metodológica: la lectura de Arendt desde el punto de vista de una cuestión que ella misma no ubicó como centro de su pensamiento —a saber, la cuestión femenina— exige determinadas habilidades hermenéuticas y sensibilidades interpretativas. Ni la *indiferencia historicista* o la *autoprobidad dogmática* del recién llegado pueden ser nuestras guías en esta tarea interpretativa. La *indiferencia historicista* requiere que comprendamos un texto, una teoría, a un pensador, en el contexto de su sola génesis. Este punto de arranque evidente y carente de problemas de cualquier esfuerzo interpretativo está acompañado del supuesto de que comprender es sólo comprender en el contexto y de que plantear problemas contemporáneos a textos históricos es caer en anacronismos. Sin embargo, a partir de la obra de Hans-Georg Gadamer sobre hermenéutica sabemos que toda comprensión es también interpretación, y que ésta implica una «fusión de horizontes», un diálogo a través del tiempo, las generaciones y perspectivas. En este proceso, nosotros, como lectores contemporáneos, desde donde nos encontramos hoy en día, no podemos evitar plantear determinados interrogantes a textos y pensadores del pasado. En este sentido, nunca puede haber una mera «indiferencia historicista» en la lectura del pasado, sino siempre una conversación de comprensión así como malos entendidos a través de los horizontes.

La práctica fructífera de la «fusión de horizontes» también debe guiarnos contra el «dogmatismo autoprobado de los recién llegados». Al plantear interrogantes al pasado, no podemos suponer que las respuestas que ya obtuvimos sean las correctas. Porque entonces no habría motivo para tratar de com-

prender el pasado. Pero dicho dogmatismo mata el espíritu y deseca el alma y, definitivamente, no conduce a la tarea de «construir un mundo común», en palabras de Adrienne Rich, «que corresponda a algo más que “estilos de vida”». Al enfocar el pensamiento de Hannah Arendt desde donde nos encontramos ahora y poniéndolo a prueba desde el punto de vista de su identidad como judía alemana y como mujer, ninguna de las siguientes actitudes serviría: la que afirma que ese cuestionamiento, en particular el del problema de la mujer, es anacrónico e insensible a los propios intereses históricos de Arendt; y la que señala, como hace Adrienne Rich, que leemos la obra de Arendt «no por lo que dice, sino por lo que es». Esto hace suponer que ya no podemos aprender más de Arendt, que su obra ha dejado de comprometernos, que podemos tratarla como una curiosidad sociológica y psicológica que ejemplifica la «mente femenina identificada como masculina». En virtud de la enormidad de la contribución de Arendt al pensamiento político de este siglo, me parece que esta conclusión es dogmática.

Entonces, ¿cómo debemos proceder? Abordar la cuestión femenina, como siempre, significa efectuar un movimiento del margen al centro en la tarea hermenéutica. Empezamos buscando en las notas de pie de página, en las apostillas, en los trabajos menos reconocidos de un pensador, aquellos «rastros» (*Spuren*) de la presencia de las mujeres que quedaron atrás y que, con más frecuencia de la debida, son ausentes. La lectura feminista es una forma de «análisis de *Spuren*». Aplicado al trabajo de Hannah Arendt, este método significa que no tenemos que comenzar con *La condición humana*, sino con un texto que no ocupa un lugar central en ninguna interpretación sistemática de su filosofía política. Me refiero, por supuesto, a su libro sobre Rahel Varnhagen. Empecemos por leer lo que Hannah Arendt dice acerca de ella para detectar estos rastros de mujeres y sus actividades que por lo demás están tan profundamente eliminadas de su obra teórica.

## II

La biografía intelectual de Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen, nacida como Rahel Levin en Berlín en 1771, empe-

zó en 1929, poco después de que terminara su tesis sobre el concepto de amor en Agustín, dirigida por Karl Jaspers en Heidelberg. Este estudio debía ser, al parecer su tesis de habilitación.<sup>2</sup> Quedó listo en 1933, excepto los dos últimos capítulos, que fueron terminados durante su exilio en Francia, en 1938. Se publicó casi veinte años después, en 1957, en una traducción inglesa; la primera edición alemana sólo apareció en 1959. *Rahel Varnhagen*, al que Arendt puso el subtítulo alemán de *Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (Historia de la vida de una judía alemana del romanticismo), es un texto difícil. Una de sus primeras comentaristas escribió que es «un libro inexorablemente abstracto: lento, confuso, estático, curiosamente opresivo; al leerlo, una tiene la sensación como si estuviera sentada en un invernadero sin reloj. Hace que una se sienta el sujeto, la enloquecida mujer a la espera; hace que una cobre conciencia, casi físicamente, de su intensa femineidad, de su frustración» (Sybille Bedford).<sup>3</sup>

La «abstracción inexorable» del libro se debe en parte al enfoque metodológico de Arendt, del que ella misma admite que es «poco usual». <sup>4</sup> «Nunca fue mi intención», explica Arendt, escribir un libro *acerca* de Rahel; acerca de su personalidad, que podría prestarse a diversas interpretaciones conforme a los estándares y categorías psicológicas que la autora introduce desde el exterior; ni acerca de su posición en el romanticismo y el efecto del culto a Goethe en Berlín, del cual de hecho ella fue la iniciadora; ni tampoco acerca de la importancia de su salón para la historia social de la época; o acerca de sus ideas y su visión del mundo, hasta donde esto se puede reconstruir a partir de sus cartas. «*Lo único que me interesaba era narrar la historia de la vida de Rahel como ella misma la hubiera contado...* Por tanto, mi retrato sigue lo más fielmente posible las reflexiones de Rahel sobre ella misma, aunque expresadas naturalmente en un lenguaje diferente y que no sólo consiste en variaciones sobre citas» (págs. XV-XVI).

Esta aseveración de «narrar la historia de la vida de Rahel como ella misma *la hubiera contado*» es asombrosa. La confianza de Arendt en sus juicios sobre Rahel Varnhagen es tan profunda que no vacila en corregir la presentación que hace el esposo de Rahel de la propia Rahel. En realidad, en un nivel, el libro rescata la vida y recuerdo de Rahel de las garras de su marido: el generoso y obsequioso, pero honesto y aburrido funcionario civil prusiano Karl August Varnhagen von Ense,

quien, como sostiene Arendt, presentó la vida de Rahel pretendiendo que sus «asociaciones y círculo de amigos parecieran menos judíos y más aristocráticos, y mostrar a Rahel misma bajo una luz más convencional, más a tono con el gusto de la época» (pág. xv). Uno podría estar tentado de preguntar qué es lo que da a Arendt la certeza de que ella podría conocer o afirmar que conoce a esta mujer mejor que su marido. ¿Cómo puede ella afirmar, al escribir un libro sobre Rahel casi 100 años después de su muerte el 7 de marzo de 1833, que narra su historia como si ella misma «la hubiera contado»? ¿Qué misterios hermenéuticos tiene esta pequeña frase subjuntiva, «ella la hubiera contado»?

Hay por lo menos tres niveles diferentes de lectura y comprensión que deben desenmarañarse para enfocar el intento de Arendt de contar la historia de Rahel como si ella misma «la hubiera contado». Primero, a principios de los años treinta la propia comprensión de Arendt del judaísmo en general y su relación con su identidad judía estaba experimentando profundas transformaciones. Estas transformaciones la alejaban cada vez más de los ideales de la Ilustración igualitarios y humanistas de Kant, Lessing y Goethe para acercarse al reconocimiento del hecho no eliminable y no asimilable de la diferencia judía dentro de la cultura alemana. El libro sobre Rahel documenta las paradojas de la emancipación judía entre el rompimiento del gueto y el surgimiento del moderno Estado-nación cristiano y burgués del siglo XIX. Es en este pequeño intermedio, de 1790 a 1806, cuando Napoleón entra en Berlín, que florece el salón Berliner Dachstube de Rahel Levin. Con categorías como la «advenediza» y la «paria», que toma prestadas del periodista francés Bernard Lazarre, Arendt penetra en un episodio extremadamente interesante de la historia social judío-alemana: el de los asistentes judíos a los salones y el mundo de uno de estos salones. Irónicamente, es su perspectiva de 100 años después y «su conciencia de fatalidad del judaísmo alemán» (pág. xvii) lo que le permite contar la historia de Rahel de una manera en que ésta no pudo pero podría haberla contado. Al contar esta historia, Arendt se comprometía en un proceso de autocomprensión colectiva y redefinición como judía alemana. Su correspondencia con Karl Jaspers, quien sigue de cerca el desarrollo del trabajo de Arendt en este libro con un asombro que raya a la irritación y la perplejidad, es bastante reveladora a este respecto.

El 20 de marzo de 1930, Karl Jaspers escribe a Hannah Arendt acerca de una conferencia que ésta impartió sobre Rahel Varnhagen. Desafortunadamente, esta conferencia no se conserva en el legado de Hannah Arendt. El intercambio epistolar entre Jaspers y Arendt da la impresión clara de que Arendt está abriendo nuevos horizontes y encaminando la *Existenzphilosophie* de su maestro Jaspers en nuevas direcciones. Jaspers indica que él quiere saber «qué es lo que ella realmente quiere decir». Continúa: «Usted está objetivando la “existencia judía” de manera filosófico-existencial, y con ello tal vez desentierre las raíces del filosofar existencial en su posibilidad... Los pasajes de cartas maravillosamente escogidas por usted (se refiere a pasajes de las cartas de Varnhagen, S.B.) me hacen intuir algo del todo diferente: Lo “judío” es una *façon de parler* o una forma de manifestación de un ser sí mismo [eines Selbstseins] de una postura originariamente negativa, no justificable a partir de la situación histórica, pero [es un] destino, que no experimentó el ser liberado del castillo encantado»<sup>5</sup> (el subrayado es mío).

Es evidente que Jaspers está muy confundido por el estatus de la categoría de «existencia judía» y acerca de si Arendt está o no atribuyendo un estatus más fundamental a este hecho del que es permitido desde las categorías de la filosofía existencialista. Jaspers mismo considera la «existencia judía» como un hecho por completo accidental o contingente o, como él dice, una «*façon de parler*» (una manera de hablar), o «la manifestación de un ser sí mismo de una postura originariamente negativa». Sin embargo, ni individual ni colectivamente puede ver en el hecho de «ser judío» algo más que una contingencia de cultura e historia, o un accidente de nacimiento.

La respuesta de Arendt es precavida: señala que no ha tratado de «fundamentar la existencia de Rahel de manera “judía”». Esta conferencia sólo vale como trabajo previo, que quiere demostrar que en el suelo del ser-judío *puede* surgir cierta posibilidad de existencia que, con toda provisionalidad, denominé condicionada por el destino. Este estar condicionado por el destino brota justamente sobre la base de una falta de fondo y se realiza precisamente sólo en el estar distanciado del judaísmo».<sup>6</sup> Aquí es notable que para Arendt el «ser judío» permite una cierta clase de condición existencial que ella designa como «condicionada por el destino» (*Schicksalhaftigkeit*). En otras palabras, ser judío es una forma de destino: es más que



un accidente, porque el destino, aunque también accidental, determina la vida propia más fundamentalmente y con más continuidad de lo que lo hace un accidente. Así, Arendt atribuye un papel más fundamental al «hecho» de ser judía de lo que lo hace Jaspers. Aunque, por otra parte, Arendt también concuerda con Jaspers en que una actitud existencial auténtica, consciente de su propio estar marcado por el destino (*Schicksalhaftigkeit*) es sólo posible cuando uno ya se ha distanciado del judaísmo tradicional —como ella dice— «in der Abgelöstheit vom Judentum».

Dada la perspectiva de una percepción tardía y el significado de ser judío en Alemania a fines de los años treinta, los comentarios en esta correspondencia son casi asombrosos en su abstracción e indiferencia. Ni Jaspers ni Arendt parecen haber previsto una situación en que el hecho de ser judío sería el destino de millones y millones. Aun así es interesante que Arendt tenga fuertes premoniciones, que parece estar percibiendo un cierto «rasgo inquietante» (*das Unheimliche*) en el propio intento de Rahel de vivir su vida como su «destino» (*Schicksal*). Respecto a Rahel, Arendt escribe: «Lo que todo esto realmente es: destino, estar expuesto, que la vida tiene cierto significado, no lo puedo decir en abstracto, sino, como mucho, mostrarlo en ejemplos». <sup>7</sup> Finalmente, Arendt describe la actitud de Rahel hacia el judaísmo como un cambio de la psicología de la *advenediza* a la *paria*. Mientras que la *advenediza* niega la «*Schicksalhaftigkeit*» convirtiéndose como los demás, borrando las diferencias y asimilándose, la *paria* es la excluida y la desterrada que no puede borrar el destino de la diferencia. Pero la *paria* consciente de sí misma transforma la diferencia de ser una fuente de debilidad y marginalidad en una de fuerza y desafío. Esto es, en última instancia, lo que Arendt admira en Rahel: comentando las reflexiones de Rahel sobre su vida como «Fredrike Varnhagen», la respetable esposa de un funcionario civil prusiano, escribe: «Tenía que deshacerse de su yo de Rahel Levin, pero no quería convertirse en Fredrike Varnhagen de Robert». Lo primero no estaba socialmente aceptado; lo segundo no podía resumir la resolución de hacer una autoidentificación fraudulenta. Porque «toda mi vida me he considerado Rahel y nada más». <sup>8</sup>

La identidad judía de Rahel y la propia comprensión cambiante de Arendt de lo que esto significa en la Alemania de 1930 en oposición a un siglo antes —en 1830— son los motivos



hermenéuticos centrales de la historia de Varnhagen. El trabajo tiene también otra dimensión que conduce más directamente a temas futuros en la filosofía política posterior de Arendt. Al contar la historia de Rahel, Arendt también es sensible a documentar una cierta forma de *Innerlichkeit* romántica. Cita una frase casi tautológica de Rahel, «Cada uno que tiene un destino sabe qué tipo de destino tiene él» (pág. xv). Este concepto de «destino», sostiene Arendt, reduce a Rahel a una determinada pasividad, a un cierto rechazo a elegir y actuar. Al escoger y actuar una no viviría, sino que haría «que la vida sucediera». Para vivir la vida «como si fuera una obra de arte», escribe Arendt, «creer que mediante la “formación” (*Bildung*) una puede hacer una obra de arte de la propia vida, fue el gran error que Raquel compartió con sus contemporáneos» (pág. xvi). El sentimiento «claustrofóbico» acerca del libro, que antes mencioné, la sensación de que básicamente «una está en un invernadero sin reloj», se deriva del logro literario de Arendt al transmitir este sentido de espera sin fin, de un anhelo interminable sin deseo, de la inacción acoplada con el deseo de vivir y experimentar con la mayor intensidad el «¿Qué estoy haciendo?» de Rahel. «Nada. Estoy permitiendo que la vida llueva sobre mí» (citado en pág. xvi). Es esta sensibilidad «no mundana» la que Arendt encuentra sumamente objetable en Rahel. En los primeros capítulos del libro sobre la introspección romántica, Arendt indica lo que ve como la mayor debilidad y en última instancia como la cualidad «apolítica» de la *Innerlichkeit* romántica. «La introspección cumple dos proezas: aniquila la situación real existente disolviéndola en un estado de ánimo, y al mismo tiempo pone a toda subjetividad un aura de objetividad, de notoriedad, de extremo interés. En el estado de ánimo la fronteras entre lo que es íntimo y lo que es público se hacen borrosas; las intimidades son hechas públicas, y las cuestiones públicas pueden ser experimentadas y expresadas sólo en el reino de la intimidad; en última instancia, del chisme.»<sup>9</sup> La introspección romántica nos conduce a perder un sentido de realidad al perder las fronteras entre lo público y lo privado, lo íntimo y lo compartido. La introspección romántica conforma la «no mundaneidad» de la que padece Rahel Varnhagen hasta el final. Quiero sugerir que la categoría de «mundo» es el eslabón faltante entre la realidad «no mundana» de Rahel Levin Varnhagen y sus contemporáneos y la propia búsqueda de Hannah Arendt de una recuperación

del «mundo público» a través de la acción política auténtica en su filosofía política. Observemos, sin embargo, cómo la propia búsqueda de Varnhagen de un lugar en el «mundo» no está definida sólo por su identidad como judía y como romántica, sino también como mujer. Varnhagen trata de reconquistar un lugar en el mundo para sí misma, recurriendo a las típicas estrategias femeninas.

En los últimos párrafos de su Prefacio de 1956 a *Rahel Varnhagen*, Arendt señala: «El lector moderno rara vez dejará de observar que Rahel no era ni hermosa ni atractiva; que todos los hombres con los que sostuvo algún tipo de relación amorosa eran más jóvenes que ella; que no poseía talentos con los cuales aplicar su extraordinaria inteligencia y apasionada originalidad; y, por último, que era una personalidad típicamente «romántica», y que el problema de la mujer, es decir, la discrepancia entre lo que los hombres esperaban de las mujeres “en general” y lo que éstas podían dar o querían a su vez, ya estaba establecida por las condiciones de la época y representaba una brecha que virtualmente no podía cerrarse [...]» (pág. XVIII).

Las estrategias de Rahel para enfrentar el destino de su judaísmo eran característicamente femeninas: asimilación y aceptación mediante relaciones amorosas, cortejos y, por último, matrimonio con hombres cristianos. También puede ser importante resaltar que el hombre judío que se casaba con una mujer cristiana y tenía hijos con ella no podía considerar que sus hijos fueran judíos, en tanto que en la actualidad, la ley judía reconoce que un hijo nacido de una mujer judía es judío. Este aspecto matrilineal de la herencia religiosa judía pudo haber facilitado a las mujeres judías de clase alta que retuvieran su relación con su identidad judía aunque se casaran con hombres cristianos para tener mejor suerte en el mundo. La estrategia femenina de asimilación por medio del matrimonio es posible, desde luego, en un mundo asimétrico de géneros, en el cual es el estatus público del esposo el que define a la mujer, y no al revés. La vida de Rahel Levin Varnhagen estuvo llena de historias de amores fracasados, promesas rotas y compromisos infructuosos. Al darse a sí misma al hombre correcto, Rahel confiaba en conseguir el «mundo» que le era negado como judía y como mujer.

Pero ¿«dónde» está el mundo, y «quién» lo compone? Es interesante que la definición más explícita de Arendt acerca de

esta categoría proviene de un ensayo de 1960 sobre Lessing, en el que comenta el drama *Nathan der Weise*. «Pero el mundo y la gente que lo habita —escribe Arendt— no son los mismos. El mundo está entre la gente, y este estar entre es hoy en día objeto del mayor interés y la más evidente revuelta en casi todos los países del globo. Aun donde el mundo todavía está parcialmente en orden, o se mantiene parcialmente en orden, el ámbito público ha perdido el poder de iluminación que originalmente fue parte de su propia naturaleza [...] El retiro del mundo no necesita herir al individuo; [...] pero con cada uno de estos retiros se da una pérdida casi demostrable para el mundo; lo que se pierde es el específico, y por lo general, irremplazable estar entre que debió haberse formado entre este individuo y sus congéneres».<sup>10</sup>

El pasaje que he citado procede de un discurso de Arendt de 1959, cuando le fue otorgado el Premio Lessing de la Paz de la ciudad de Hamburgo. Sus reflexiones casi melancólicas acerca de la pérdida del «mundo» como ese frágil «espacio de apariencias» que «mantiene unidos a los hombres» presentan un interesante contraste con el tema de la «no mundaneidad» que domina el libro *Rahel Varnhagen*. Rahel y sus contemporáneos no pudieron crear un mundo, excepto en el breve intermedio de 1790 a 1806 cuando pudieron surgir unos cuantos judíos prusianos excepcionales al mundo de la sociedad cosmopolita, sólo para ser empujados de nuevo a la oscuridad con la violenta embestida del antisemitismo en Prusia tras la victoria de Napoleón. La fragilidad y casi ilusoria índole del mundo de los «salones» que judías como Rahel Varnhagen y Henriette Herz crearon por un breve instante en ese tiempo, permanece en agudo contraste con el destino de la gente «sin Estado» y «sin mundo» que vendrían a ser los judíos en el siglo xx. Sin embargo, en el momento en que Arendt pronuncia su discurso Lessing, está preocupada además por otro fenómeno: esta vez no es la pérdida de un mundo común a través de la violenta embestida de regímenes asesinos y políticas totalitarias lo que la preocupa, sino la desaparición de un mundo común de «lenguaje y acción» mediante los sistemas de valores privativos de las sociedades de consumo capitalistas y el creciente mundo fabricado de verdades políticas creadas por los medios de comunicación de masas. La «recuperación del mundo público» de la política bajo condiciones de modernidad es un tema central a todo lo largo de la filosofía política de Hannah Arendt. La his-

toria personal de Rahel Varnhagen, de su círculo de amigos, el fracaso de su salón y la ingenuidad política de su generación de judíos son como la *utopía negativa* del concepto de Arendt sobre la comunidad política en sus trabajos posteriores.

Pero ahora que hemos recuperado un tema que une la historia de Rahel Varnhagen de Arendt con las preocupaciones más amplias de su filosofía política, es tiempo de preguntarse por qué mi estrategia de leer la obra de Arendt sesgadamente, desde los márgenes hacia el centro, ha contribuido a que entendamos su pensamiento político. Aunque las mujeres están presentes en los márgenes del pensamiento político de Arendt, moverlas al centro donde no son invisibles será una tarea harto dificultosa.

### III

La cuestión sistemática sugerida por mi interpretación hasta aquí de la filosofía política de Arendt es la siguiente: la «recuperación del mundo público» mediante el lenguaje y la acción comunes es un desideratum principal de la teoría política de Arendt. En este proceso de «recuperación» ¿dónde están las mujeres? Pueden las mujeres compartir y construir un «mundo» de la misma manera en que pueden hacerlo los hombres a partir de los supuestos sistemáticos de Arendt? ¿O están confinadas al reino privado del ámbito doméstico como sugieren algunos pasajes de *La condición humana* que cité antes? Si las mujeres ya no están en el «reino privado», ¿qué sucede con el público?, o ¿cómo la presencia de las mujeres modifica los límites entre lo público y lo privado? Aquí sólo puedo sugerir que estos interrogantes abren un diálogo entre la teoría feminista contemporánea y el pensamiento de Hannah Arendt: las feministas escudriñan la obra de Arendt para encontrar la «especificidad del género» de sus argumentos, a la vez que la critican por su «ceguera de género» en sus categorías. Al mismo tiempo, el proyecto de Arendt de recuperar el mundo público de la política a través del lenguaje y la acción comunes, según algunas feministas, incluyéndome también, es la base de una teoría normativa de acción y fuerza política. Permítanme ilustrar esta doble maniobra hermenéutica de rechazar a Arendt y

apropiarse de ella respecto de la categoría de «ámbito público», que es una de las maneras de compartir un mundo que Arendt tanto apreciaba y cuya desaparición tanto lamentó.

Sin duda, Hannah Arendt es la pensadora política nodal de este siglo, cuya obra nos ha recordado con gran intensidad los «tesoros perdidos» de nuestra tradición de pensamiento político, y específicamente de la «pérdida» del espacio público, del *öffentlicher Raum*, bajo las condiciones de modernidad.<sup>11</sup> La principal obra teórica de Arendt, *La condición humana*, es por lo general tratada, y no sin justificación, como una obra política antimodernista. Por «el surgimiento de lo social» en esta obra, Arendt quiere decir, por un lado, la diferenciación institucional de las sociedades modernas en un ámbito político mucho más estrecho y, por el otro, el mercado económico y la familia. Como resultado de estas transformaciones, los procesos económicos que aquí se han confinado al «reino penumbroso del ámbito doméstico» se emancipan y se vuelven asunto público. Los mismos procesos históricos que produjeron el Estado constitucional moderno también dan lugar a una «sociedad», cuyo reino de interacción social se interpone por una parte, entre el «ámbito doméstico» y por la otra, el estado político.<sup>12</sup> Arendt ve en este proceso la obstrucción de lo político por lo «social» y la transformación del espacio público de la política en un pseudoespacio de interacción en el que los individuos dejan de «actuar» y «meramente se comportan» como productores económicos, consumidores y habitantes urbanos.

Pero si uno ubica el concepto de «espacio público» de Arendt en el contexto de su teoría del totalitarismo, el término adquiere un enfoque diferente de aquel que predomina en *La condición humana*. En tanto que en esta obra, la *polis* griega y el espacio político que representa son el pasado utópico contra el que Arendt juzga al burgués moderno y a la sociedad consumista, en *Los orígenes del totalitarismo* el énfasis es muy diferente. Esta figura topográfica es sugerida al final de esta obra para comparar las diversas formas de las reglas políticas. Se considera que el gobierno constitucional se mueve dentro de un espacio donde la ley es como las cercas levantadas entre los edificios y uno se orienta en un territorio conocido. La tiranía es como un desierto; bajo condiciones de tiranía uno se mueve en un vasto espacio abierto y desconocido, donde a veces la voluntad del tirano cae sobre uno como la tormenta de arena que sorprende al viajero del desierto. El tota-

litarismo no tiene topología espacial: es como una barra de hierro que comprime cada vez más a la gente hasta que se vuelven una sola persona.<sup>13</sup>

El contraste entre estos modelos de espacio público puede ser captado a través de términos como «agonista» *versus* «asociativo». Las implicaciones de estos modelos de la vida pública para las mujeres también serán más claras si distinguimos entre estos dos modelos. Según la óptica «agonista», el reino público representa ese espacio de apariencia en que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son revelados, desplegados, compartidos con los demás. Este es un espacio competitivo, en que uno compite por reconocimiento, prioridad y aclamación. El espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes. La esfera pública «agonista» se ejemplifica mejor con toda la *polis* masculina y la griega, por la vida de los patricios en las ciudades-estado del Renacimiento y en los tiempos modernos por los *Männerbunde*, las asociaciones de hombres, sea en clubes de caza, militares o en sociedades secretas. Pero hay un aspecto menos benigno para el espacio agonista, que hace que las feministas lo denuncien como artífice de las experiencias típicamente masculinas de muerte mediante la guerra y la dominación. En su perceptivo análisis, Nancy Hartsock señala, por ejemplo, que «en el caso de un héroe-guerrero, entonces, cada uno de los aspectos de *eros* toma una forma negativa. Las relaciones con los demás adquieren la forma de la lucha por la victoria en una batalla, una lucha por la dominación que exige el sometimiento del otro o incluso su muerte [...]. El cuerpo y sus necesidades, aun la vida misma, son irrelevantes [...]. Por último, la creatividad y la generación, cuestiones que se centran en la vida, son reemplazadas por el héroe-guerrero mediante una fascinación por la muerte [...]». Uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la *polis* es que ella somete, e incluso «domestica» al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico. Ella escribe:

El pensamiento era secundario para el lenguaje, pero éste y la acción eran considerados como coetáneos y recíprocos, del mismo



rango y de la misma clase; y en sus orígenes esto significó no sólo que la mayor parte de la acción política, en tanto permanece fuera de la esfera de la violencia, era negociada con palabras, pero más que encontrar las palabras correctas en el momento correcto, bastante aparte de la información o comunicación que puedan transmitir, estaba la acción. Sólo la violencia absoluta es muda [...].<sup>14</sup>

En su rechazo a la violencia como forma de actividad política, y al sustituir la locura del lenguaje por el valor en la guerra, que después de todo era la experiencia existencial del héroe-guerrero homérico, Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el «domado» y «más razonable» ciudadano deliberativo aristotélico.

Por el contrario, conforme al «punto de vista que yo denomino asociativo», dicho espacio público emerge siempre y en todo lugar, en palabras de Arendt, donde «los hombres actúan en concierto». Bajo este modelo, el espacio público es el espacio «donde puede aparecer la libertad».<sup>15</sup> No es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional: un municipio o una plaza de ciudad donde la gente no «actúe en concierto», no es un espacio público en este sentido arendtiano. Pero un comedor privado en el que la gente se reúne a escuchar un *Samizdat* o en el que se encuentren unos disidentes con unos extranjeros puede convertirse en espacio público; igual que un campo o un bosque también pueden convertirse en espacios públicos si son el objeto y el lugar de una «acción en concierto», de una demostración, por ejemplo, para detener la construcción de una autopista o de una base aérea militar. Estos diversos lugares topográficos se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven «sitios» de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje de la persuasión. Para Arendt misma, los ejemplos de recuperación de dichos espacios públicos bajo las condiciones de la modernidad estuvieron presentes no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, en el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicas de fines de los años sesenta en Estados Unidos.

Mientras que las mujeres encuentran un espacio pequeño para sí mismas en el modelo agonista del espacio público que



Arendt delinea, el modelo asociativo está fenomenológicamente más cerca de la experiencia del levantamiento de la conciencia y la construcción de coaliciones en los movimientos femeninos contemporáneos. Son precisamente estos aspectos del pensamiento político de Arendt los que resalta Ann M. Lane en su intento por mostrar que la «fenomenología de la oposición y liberación» de Arendt, y su magnífico retrato de la psicología de la «paria» y de la «advenediza» siguen alumbrando las luchas de las mujeres. Instándonos a reenfocar nuestra atención sobre los primeros trabajos de Arendt, y en particular sobre su encuentro con el sionismo, Ann Lane escribe que «aun cuando ella no es feminista, la teoría política de Arendt comparte mucho con quienes lo son, como lo demuestra Adrienne Rich sin proponérselo [...]. Aun cuando se aparta de Arendt, Rich identifica los mismos temas para el feminismo que Arendt destacó para el sionismo: la calidad de vida como excluido; la tradición implícita de la identidad para la paria que proporciona los recursos para recrear la colectividad; los experimentos sociales que son modelos para toda la comunidad».<sup>16</sup>

El modelo asociativo de la esfera pública encuentra su eco en las experiencias políticas que han tenido las mujeres en sus movimientos contemporáneos. También de manera conceptual, el modelo asociativo es más fructífero para pensarlo no sólo a través de las luchas de las mujeres, sino como la experiencia de los movimientos sociales en la modernidad en general. Para los modernos, el espacio público es esencialmente poroso; ni su acceso ni su agenda de debates pueden ser definidos previamente por medio de criterios de homogeneidad moral y política. Con la entrada de cada nuevo grupo al espacio público de la política después de las revoluciones francesa y norteamericana, la influencia de lo político se extiende. La emancipación de los trabajadores hizo que las relaciones de propiedad se volvieran un tema público-político; la emancipación de las mujeres ha implicado que la familia y la así llamada esfera privada se conviertan en asunto político; el logro de los derechos de los no blancos y los no cristianos ha insertado las cuestiones culturales del yo colectivo y de las representaciones del otro en la agenda «pública». No es sólo el «tesoro perdido» de las revoluciones en que eventualmente todos pueden participar, sino también cuando la libertad emerge de la acción en concierto, puede no haber agenda para predefinir el tema de la conversa-

ción pública. La lucha por saber qué incluir en la agenda pública es en sí misma una lucha por la justicia y la libertad.

El modelo asociativo de la esfera pública, que está tan presente en la obra de Arendt como el modelo agonista, aunque menos analizado, está abierto en ambos extremos: ni el quién de los participantes o el qué de la conversación pueden ser definidos, como lo fueron y lo son el modelo agonista. Todos los que están dispuestos a ejercer el valor público y tomar parte en la actividad recíproca de los iguales políticos son miembros de la esfera pública asociativa; todas las relaciones de poder asimétricas, y no sólo los asuntos estrechos de la «política» pueden ser temas de conversación. El modelo asociativo de la esfera pública es el legado que Arendt nos dejó, la modernista y la judía alemana que encontró la protección del gobierno constitucional y la igualdad política en Estados Unidos a partir de los estragos del antisemitismo europeo. El modelo agonista del espacio público es el legado de Arendt, la estudiante de la filosofía alemana fenomenológica y existencialista, que siguió usando la memorable frase: «la tiranía de Grecia sobre Alemania». Estos legados y sus conceptos no siempre estuvieron en armonía, y la tensión entre ellos se filtra en toda su obra.

¿Y qué sucede con ese breve intermedio de la cima de la modernidad, cuando la Ilustración, los ideales de la Revolución francesa, el espíritu de las reformas prusianas y el romanticismo alemán se reunieron para hacer posible esa esfera pública efímera pero fascinante de Rahel Varnhagen y su salón? Si procedemos a descentrar el pensamiento político de Arendt, si reemplazamos su fascinación por la *polis* por sus reflexiones más modernistas y favorables para la mujer sobre la esfera pública asociativa, entonces los «salones» deben considerarse como precursores transitorios pero fascinantes de determinadas transgresiones de los límites entre lo público y lo privado. Arendt desarrolló parte de su filosofía política para rechazar dicha transgresión, pero como demócrata radical no pudo más que darle la bienvenida aunque resultara de una acción política no auténtica, en una comunidad de «lenguaje y acción». Las siguientes observaciones de Deborah Hertz, cuyo fascinante estudio ha sido traducido al alemán como *Die jüdischen Salons im alten Berlin* (Los salones judíos en el antiguo Berlín), establece que estos salones eran características formas femeninas de esfera pública y que en un breve lapso pudieron

haber permitido que Rahel Varnhagen recuperara una parte del mundo público. Definitivamente, el implacable pesimismo de Arendt acerca de su impotencia puede no separarse del trágico final de las esperanzas utópicas y optimistas que al principio habían prendido en las almas de muchos. Cito a Hertz:

Que el hogar fuera tanto un lugar público como uno privado obviamente fue una de las razones por las que los salones fueron organizados por mujeres. La síntesis de lo privado y lo público en los salones era evidente en la curiosa y olvidada forma en que los invitados llegaban a la puerta [...] Que las instituciones sociales como los salones pudieran haber aparecido en la Europa preindustrial, incluso de modo intermitente, llegó a ser muy raro. Era raro que los salones de dibujo privados hubieran sido lugares públicos, raro que en una época en que las mujeres eran excluidas de las instituciones educativas y cívicas, incluso las esposas de los hombres ricos y poderosos, se llevaran a cabo discusiones intelectuales entre los más sabios de sus ciudades. Era raro que los hombres y mujeres hubieran tenido intercambios intelectuales de importancia durante siglos cuando los dos sexos generalmente tenían poco que decirse y pocos lugares públicos dónde decirlo.<sup>17</sup>

Hoy, como una nueva generación de mujeres con nuevas experiencias políticas, hacemos de nuevo estas preguntas; pero está claro que en este proceso de cuestionamiento, la obra de Arendt seguirá siendo un reto, seguirá causando enojo y seguirá siendo fuente de inspiración.

## Notas

1. Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, pág. 73. Todas las referencias que se hagan en este artículo corresponden a esta edición.

2. Véase Bournow, págs. 30-31.

3. Citado por Bournow, pág. 48.

4. Aquí me baso en la edición de 1974 de la traducción inglesa hecha por Richard y Clara Winston, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, Nueva York-Londres, Harcourt, Brace y Jovanovich, ed. revisada, 1974.

5. «...was Sie eigentlich meinen. Die "jüdische Existenz" wird von Ihnen existenz-philosophisch objektiviert – und damit dem existentiellen Philosophieren der Möglichkeit nach vielleicht die Wurzel abgegraben ... Die von Ihnen wunderbar ausgewählten Briefstellen lassen mich etwas ganz ande-

res spüren: das "Jüdische" ist eine *façon de parler* oder eine Erscheinungsform eines Selbstseins ursprünglich negativer Haltung, nicht begründbar aus der historischen Lage, aber Schicksal, dem die Lösung aus der verzauberten Burg nicht widerfuhr». *Hannah Arendt-Karl Jaspers Briefwechsel*, Lotte Köhler y Hans Saner (comps.), Munich, Piper Verlag, 1985, pág. 46.

6. «... die Rahelsche Existenz "jüdisch" zu begründen. Dieser Vortrag gilt nur als Vorarbeit, die zeigen soll, dass auf dem Boden des Judeseins eine bestimmte Möglichkeit der Existenz erwachsen kann, die ich in aller Vorläufigkeit mit Schicksalhaftigkeit bezeichnete. Diese Schicksalhaftigkeit erwächst gerade auf dem Grund einer Bodenlosigkeit und vollzieht sich gerade nur in der Abgelöstheit vom Judentum». *Ibid.*, pág. 48.

7. «Was dieses alles eigentlich ist: Schicksal, Exponiertheit, es ist mit dem Leben etwas gemeint — kann ich nicht in abstracto sagen, sondern höchstens vielleicht exemplifizierend aufweisen». *Ibid.*

8. Arendt, *Rahel Varnhagen*, op. cit., pág. 212.

9. *Ibid.*, pág. 21.

10. Hannah Arendt, «On Humanity in Dark Times», en *Men in Dark Times*, Nueva York-Londres, Harcourt. Brace y Janovich, 1968, pág. 4.

11. Esta sección reproduce partes de un artículo reciente: véase S. Benhabib, «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», *Social Research*, vol. 57, núm. 1 (primavera 1990), págs. 167-196.

12. H. Arendt, *The human condition*, op. cit., págs. 38-49.

13. *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1951, cap. 13, pág. 466.

14. H. Arendt, *The Human Condition*, op. cit., pág. 26.

15. «Preface» en *Between Past and Future*, Londres, Farber and Faber, 1961, pág. 4.

16. Ann M. Lane, «The Feminism of Hannah Arendt», en: *Democracy*, (verano 1983), págs. 107-118; pág. 112.

17. Deborah Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1988, pág. 18.



## ¿Polis o comunitas?

Roberto Esposito

1. ¿Puede decirse que Hannah Arendt sea una pensadora de la comunidad? ¿O hay que reconocer que es *sólo* la pensadora más radical de la intersubjetividad? La respuesta a esta pregunta depende, naturalmente, de lo que se entienda por «comunidad». Si se la entiende como analogía —o directamente como sobreposición— a la *polis*, entonces la pregunta pierde todo su carácter problemático: Arendt no sólo pensó la comunidad, sino que ella sería quien lo hizo con la mayor intensidad en nuestro siglo. Por eso —esta es la tesis incluso de intérpretes sutiles y originales— se puede afirmar sin temor a desmentidos que «la escena donde se encuentran el ser humano y la comunidad es la escena política», si entendemos por ésta «un espacio *plural* del mutuo aparecer de los unos ante los otros [...] un espacio interactivo en el que el exhibirse de los seres humanos es recíproco».<sup>1</sup> Que éste sea propiamente el ámbito que Arendt asigna a la política es algo ampliamente confirmado. Menos obvio, pero como algo también posible de probar queda todavía el hecho de que esta dimensión en la que «los actores políticos se exponen *activamente*»<sup>2</sup> (ibíd. 147), sea la de la comunidad.

Arendt misma parece no dudarlo, puesto que ya en el séptimo párrafo de la *Vita activa* identifica la «dimensión pública» con el «ser-en-común».<sup>3</sup> ¿No dicen incluso los vocabularios que lo «común» es aquello que no es «privado» y, por tanto, «públi-

co»? Arendt no se limita a admitir esta definición habitual, sino que la somete a una acepción particular, por decirlo así, fenomenológica, que pone de relieve el lado «visible»: común —o público— no es tanto lo que pertenece a todos (o a muchos), sino lo que está más específicamente ante sus ojos, expuesto a su mirada. Lo visible, lo percibido, lo reconocido. Tanto es así que con el fin de potenciar o proteger la propia dimensión comunitaria, los habitantes de la *polis* tratan de encontrar una identidad permanente en la memoria de la posteridad, en la inmortalidad de la fama, a la que destinan palabras y acciones ilustres: «Sólo la existencia de una esfera pública y la transformación subsiguiente por ésta del mundo en una comunidad de cosas que une a los hombres y los relaciona entre ellos se funda enteramente en la permanencia. Si el mundo ha de tener un espacio público, éste no puede estar construido por una generación y planificado para que dure una sola vida; debe trascender el arco de la vida de los hombres mortales». <sup>4</sup> Que la «comunidad» arendtiana vaya de la mano de la aspiración a la inmortalidad por parte de sus miembros a través de la palabra y la acción queda probado por lo restante y es *contrario* a lo que necesariamente queda excluido por ser refractario a los reflejos de la dimensión pública: el amor, el dolor, la muerte, aquello que no sólo está probado por sí mismo, sino que tiene también una función de privación en las confrontaciones del sujeto que lo afecta y desconcierta. <sup>5</sup> En este sentido, se podría decir que la dimensión «pública» tendría la función, si no exactamente de acrecentar, pero al menos de estabilizar, de sostener a los sujetos que la «actúan» a través de sus relaciones recíprocas.

Naturalmente hay que estar muy atento ante el uso por parte de Arendt de términos fuertemente comprometidos con la tradición metafísica, como el de «sujeto». Su definición como un «quien» contrapuesto a un «que» <sup>6</sup> ya excluye una formulación sustancialista. Tanto más cuanto ésta se junta con la especificación ulterior según la cual «nadie es autor o productor de la propia historia. En otras palabras, las historias, los resultados de la acción y del discurso revelan un agente que, sin embargo, no es su autor y que no los ha producido. Alguien los comenzó y es su sujeto, en el doble sentido de la palabra, esto es, de actor y de quien ha experimentado los accidentes de aquéllos, pero nadie es su autor». <sup>7</sup> Una desconstrucción de la categoría humanística de la subjetividad que se confirma por



la circunstancia de que en la esfera de la apariencia todo sujeto que mira es al mismo tiempo objeto de la mirada y, por tanto, no sólo y no totalmente sujeto. Y, por otro lado, lo que «aparece» (*Erscheinung*) a lo que Arendt se refiere, de hecho no es identificable con lo «aparente» (*Schein*), entendido como algo diferente de la realidad, desde el momento en que «ser y aparecer coinciden».<sup>8</sup> Esto quiere decir que Arendt no reduce el aparece a un horizonte puramente fenomenológico, sino que lo extiende a una dimensión propiamente ontológica. Aunque no falte también una vertiente más específicamente escénica y teatral según la cual los «sujetos» de la política «realizan su aparición como actores en un escenario dispuesto por ellos»,<sup>9</sup> por lo demás, el aparecer tiene el sentido de un «venir a la luz» o «a la presencia»; y, por eso, desde este punto de vista, el de «existir». Así, hay que tener en cuenta que el carácter de «superficialidad» atribuido a la apariencia como presupuesto y resultado de la visión ajena sustrae la existencia a cualquier repliegue interior. La exterioriza volviéndola de dentro a «fuera» en el sentido específico de la *ek-sistencia*. Si el «quien» que somos no es plenamente nuestro, escapa a nuestro control, esto se debe a ciertos gestos fuera de nosotros. Reside —podría decirse— en la apertura de la experiencia con todos los riesgos de lo imprevisible y contingente que un tal traslado comporta. ¿No es justamente esto —lo frágil, impredecible, ilimitado— lo que constituye el estatuto de la acción-con-los otros? En resumen, la identidad subjetiva no es presupuesta, sino que resulta y es consecuencia de una acción «performativa» del sujeto mismo que la comete.

Pero esto no es todo. Hay algo más que parece acercar a Arendt al vocabulario de la comunidad: es el hecho de que dicha acción, como ya hemos señalado,<sup>10</sup> no termina con el mantenimiento de la vida, desde el momento en que adquiere un sentido propio por la separación que experimenta con respecto a los procesos biológicos naturales. Desde esta óptica la aspiración a la inmortalidad cara a los posteriores, a la que hemos aludido antes, no sólo tiene nada que ver con el impulso natural de la autoconservación, sino que es inversamente proporcional a ésta. La *polis* nace cuando la preocupación por la vida individual queda sustituida por el amor hacia el mundo común. E, inversamente, declina cuando aquélla vuelve a ubicarse en el centro de la dinámica del poder en forma de biopolítica. Pero decir que la acción no termina con la autoconser-

vación es, sin embargo, aún poco. La acción no se termina en absoluto si no cesa ella misma. Nos encontramos también más allá de la contraposición aristotélica de *praxis* y *técnica*. El fin de la acción es lo mismo que ésta. Por eso, «las artes que no realizan alguna “obra” tienen una gran afinidad con la política». <sup>11</sup> Éste es el punto donde la filosofía arendtiana de la *polis* parece acercarse verdaderamente a una concepción de la «comunidad inoperante»: <sup>12</sup> una acción sin obra, un sujeto sin sustancia, una presencia sin representación.

2. Sin embargo, este posible punto de acercamiento revela una heterogeneidad irreducible. Cuanto más se aproximan estos dos lenguajes conceptuales, tanto más queda patente su distancia. La comunidad no es la *polis*, ni tampoco es la *res publica*. Y no sólo por el carácter genérico del adjetivo «público», que está lejos de expresar toda la complejidad de lo «común», sino porque el sustantivo es absolutamente inadecuado: la comunidad no es una *res*. Y, por eso, su «no»: el fondo en el que la «cosa» peligra perderse o la hendidura en la que corre el riesgo de deslizarse. Sólo hay que profundizar un poco más en la semántica del término *communitas* —y particularmente en el *munus* que forma parte de él— para captar este aspecto. Como he tratado de demostrar en un trabajo reciente que constituye el fondo necesario para este texto, <sup>13</sup> el *munus* común tiene nada que ver con un «bien», un «valor», un «interés»; o con una propiedad, identidad o cualidad —en cualquier sentido que se quiera dar a estos términos— de los sujetos que participan en él. Ni tampoco con la estabilidad de una posesión o el incremento de unos ingresos. Al contrario, evoca una pérdida, una ausencia, una falta —en el sentido latino de *delinquere*, como han intuido, por lo demás, todas las narraciones de fundaciones que ubicaron en el origen de la sociedad un delito común. *Munis* es una obligación, un deber, una deuda. O también, y al mismo tiempo, un don que se da —pero que *no* se recibe— porque *se debe dar y no se puede no dar*. Y por esto siempre deja al donador privado de una parte de su «sustancia» más preciosa: de la propia identidad subjetiva.

Desde este punto de vista se ilumina toda la problemática de la adscipción de Arendt al léxico de la comunidad. Es verdad, como ya hemos visto, que ella entiende el interés en el sentido etimológico de lo que «está entre», del *in between*, o del *infra*: «Vivir juntos en el mundo significa esencialmente que existe un

mundo de cosas entre aquellos que lo tienen en común, como una mesa que se encuentre entre los que están sentados alrededor de ella; el mundo, como cualquier *infra*, al mismo tiempo pone en relación y separa a los hombres». <sup>14</sup> Así como también ella está lejos de interpretar el «mundo-en-común» como alguna forma de pertenencia a una tierra, una patria o unas raíces. Menos aún concibe el estar-juntos en el mundo como la fusión de muchos en el uno. Si hay algún uno —el sujeto como tal— debe sufrir una multiplicación irreducible a cualquier tipo de identificación de lo que es esencialmente plural. No hay sujeto —en la *polis*— que no sea desde siempre los sujetos. O, mejor dicho, su interrelación. Pero precisamente aquí encontramos la distinción respecto del pensamiento de la comunidad: ¿qué es la interrelación de los sujetos si no una —la más explícita— forma de intersubjetividad? ¿Y qué es, a su vez, la intersubjetividad si no el reconocimiento recíproco que convierte al otro siempre en un *alter ego* semejante en todo y para todo al *ipse*, al que se quisiera responder y que, en cambio, se reproduce reduplicado? Es propiamente este juego de espejos al que la comunidad rompe definitivamente. No es simplemente diferente a la intersubjetividad, sino que es opuesto a ella. No es un modo de ser —y menos aún de «hacer», de «actuar», de «hablar»— del sujeto. No es un atributo o un producto suyo. Ni tampoco es su proliferación o dispersión, sino su exposición al otro mismo, al otro de uno mismo. Por tanto, no en el sentido «superficial» del «ver y ser visto», sino en el de una impropiedad radical que coincide con la imposibilidad de ser totalmente uno mismo o uno mismo como un todo. Si bien esta impropiedad sigue fuertemente el sentido del éxtasis de Heidegger o el desgarramiento de sí mismo de Bataille <sup>15</sup> —los dos pensadores del siglo XX de la comunidad (junto con Simone Weil por otros motivos) <sup>16</sup>— lo que, sin embargo, queda obstruido es la simple traducción de la comunidad en la relación o, más aún, en la comunicación entre sujetos de acción y de discurso. Ni la acción ni el discurso como tales y en tanto modalidades subjetivas tienen algo que ver con la comunidad, a no ser en la figura extrema de su inaccesibilidad. Al modo de una imposibilidad con la que no sólo tropieza el individuo, sino la misma comunidad. La comunidad, precisamente, es imposible en el doble sentido de que no se puede realizar y que lo imposible es la comunidad misma. Lo que los hombres tienen en común es precisamente esto: la imposibilidad de «hacer» esta comunidad está limitada, pero coincide con el mismo límite, en

contra de cualquier sueño humanístico de una comunidad «ilimitada» de la comunicación o de una «comunidad de la acción y del discurso». Es por eso que la comunidad no puede excluir —como quisiera Arendt— la afrenta «privada» del dolor y de la muerte, ya que está constituida por ella. La comunidad no es otra cosa que la hendedura que circunda y horada la subjetividad: su finitud mortal. El umbral que no podemos dejar atrás porque desde siempre nos precede como nuestro origen no originario. De ahí la cegadora verdad resguardada en la doblez etimológica de la *comunitas*: la «cosa pública» es inseparable de la poquedad. Y justamente la poquedad de la cosa es nuestro fondo común. El *munus* originario que se constituye y se desconstituye en nuestra propia carencia. Éste es precisamente el «reino» del que originariamente somos reyes: el no poder hacer la cosa misma que, sin embargo, así llega a ser. Desde este lado no se puede decir que Arendt haya ido realmente al fondo del abismo de la comunidad.

3. Pero tampoco se puede decir que lo haya ignorado. De esto —de esta intuición contenida, para decirlo así, aun en lo impensado de la comunidad y no obstante ya manifiesta en su semántica— dan prueba sobre todo su primera y su última obra: casi como testimonio de un proceso plenamente marcado por un problema siempre encarado y nunca resuelto. En cuanto al trabajo inicial sobre san Agustín, Arendt misma nos informa al comienzo que «las diversas partes [de éste] sólo se articulan por medio de la cuestión —sin duda evidente para Agustín— de la relevancia del otro».<sup>17</sup> Pero lo que importa todavía más dentro de la dirección de nuestro discurso es la modalidad específica en la que se aborda esta cuestión: es la de un «ser-en-el-mundo» irreducible a la simple intersubjetividad fenomenológica. El sujeto —esto lo recoge Arendt de la lectura de san Agustín— está cortado y casi dividido en sí mismo por una historicidad finita que lo pone en relación con lo Otro de sí mismo. De ahí la contradicción con la que tropieza la dimensión propiamente comunitaria: se vuelve posible sólo en la unión con Dios que al mismo tiempo la desarraiga del mundo de los otros hombres. Es como si la comunidad sólo fuese experimentable en la más absoluta singularidad, aquella que une al hombre verticalmente con su Creador en forma de un don sin posibilidad de intercambio. Pero es justamente esta aporía la que lo pone directamente en contacto con el cen-

tro vacío de la comunidad. Hay que ver la cuestión desde las dos vertientes: aunque es cierto que san Agustín obstruye teológicamente el acceso al otro con la exclusividad de la referencia a Dios, pero al mismo tiempo, y precisamente por esto, reconduce el *cum* a su dimensión de una expropiación radical; a su impropiedad constitutiva. El hecho de que sólo en Cristo podemos ser hermanos suspende nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva en el punto «vacío del sujeto» del que venimos y hacia el que estamos llamados a volver como a nuestro «no» originario: a este primer *munus* al que sólo podemos corresponder de manera inadecuada y precaria porque nunca somos verdaderamente dueños de él. De ahí la escisión que experimenta nuestro ser mismo: dividido en dos orígenes, dos destinos, dos voluntades recíprocamente contrarias e irreconciliables si no es por un amor, también venido desde fuera y que se vuelve a ir fuera de nosotros.<sup>18</sup>

Ahora bien, en la última parte del texto, dedicado a la *vita socialis*, Arendt avanza aún más en una lectura de la comunidad que —aunque en el lenguaje teológico de Agustín— parece llegar verdaderamente al fondo de la «cosa misma». En efecto, no sólo piensa la *dilectio proximi* a partir de la existencia finita, heterónoma, no subjetiva de la criatura: aquello que nos liga en una misma «comunidad de destino», en una suerte común, es nuestro ser *mortuori*, nuestra infinita finitud. Pero también la *communis fides* que se une a la conciencia de este hecho es, a su vez, precedida por una *communitas* más originaria, que Agustín no vacila en señalar como «comunidad de la culpa» (*C. lul.*, VI, 5). La comunidad coincide con la complicidad inicialmente definida en Adán y firmemente fijada en Caín, incluso antes de que Abel fundara la *civitas dei*. Acerca de este punto Agustín es terriblemente explícito: es el sedentario Caín, no el Abel *peregrinans*, quien funda la comunidad humana (*Civ. Dei*, XV, 1, 2). Pero, además, a esta primera violencia fratricida remite cada fundación sucesiva, como lo demuestra la de Rómulo con trágica precisión (*Civ. Dei*, XV, 4-5). Esto quiere decir, concluye Arendt, que la comunidad humana se encuentra en una relación estrecha con la muerte: «a partir de los muertos y con los muertos».<sup>19</sup> Este segundo origen —por generación— sigue metido como una espina o un don envenenado en el origen que se debe a una creación, como testimonio de una «doble» —la doble cara del origen— del que no es posible emanciparse ni siquiera cuando los hombres serán lla-

mados a la *sanctorum communio*, puesto que *este* pasado no puede quedar cancelado por una *caritas* que lógicamente desciende de él.

Aquí, a través de san Agustín, Arendt se encuentra ya en el lenguaje de la comunidad, en la aporía que la constituye: es cierto que la comunidad es imposible y, sin embargo, esta imposibilidad es precisamente lo que compartimos, es la forma misma de nuestro *cum*. Pero también es el punto de partida desde el cual ella comienza a tomar una distancia cada vez mayor respecto de su autor, perdiendo así el objeto mismo de aquél. Es como si no tuviese la fuerza de sostener la antinomía que Agustín le ha revelado, o como si se sintiese obligada a resolverla en una dirección menos extrema. Como escribe otro comentarista italiano de Arendt con gran agudeza, aunque sin captar hasta el fondo la pérdida de radicalidad que el pasaje comporta: Arendt interroga ahora «el mundo común como lugar de un estar-juntos sin comunidad».<sup>20</sup> Es la fase en que el pensamiento de Agustín —interpretado como el punto de giro hacia la moderna despolitización— es sustituido en medida creciente por la referencia a la *polis* griega como espacio de la apariencia compartida por los sujetos que lo habitan. Es aquí donde el doble origen agustiniano —*initium et principium*, como la autora seguirá repitiendo también en las tesis sucesivas— se funde en un origen único, a partir del cual puede entenderse el curso de la historia, sobre todo de la moderna, también como una especie de deriva disolutiva. Aunque multiplicado en comienzos infinitos —tantos como existencias humanas— el origen griego de la política terminará por perder aquella enigmática «doble» entrevista por y en Agustín, o por ser reducido a la simple antítesis entre «público» y «privado». Es como si, a pesar de «traducir» al propio léxico la genial intuición agustiniana del carácter no subjetivo de la comunidad, Arendt terminara por sacrificarla a una concepción más tradicional de la intersubjetividad.

4. No siempre, sin embargo, y no completamente. Lo demuestra precisamente la última obra no terminada, dedicada a la *Crítica del juicio* de Kant (pero también la totalidad de la *Vida del espíritu*: ¿y si resultara que Arendt «encontrara» la comunidad justamente cuando tematiza de manera «no política» las formas mentales del retiro de la escena política?). Se conoce su argumentación central: mientras que en las otras dos *Críticas* kantianas la categoría de la pluralidad no tiene



relevancia alguna, desde el momento en que la validez de la experiencia cognoscitiva y moral se valora como medida de la objetividad universal, la *Crítica del juicio* exige una especie de paradójica «universalidad subjetiva». Ésta se funda, concretamente, en un consenso que, a su vez, sólo llega a ser posible por la preexistencia de un «sentido común» o «comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*) que compartimos con todos los seres humanos. Esto significa que si el sujeto de la esfera teórica es el yo y el de la esfera ética el sí mismo, el sujeto del mundo estético es el nosotros. Y, por tanto, un nosotros-mismos, un nosotros constitutivamente abierto a la relación con los demás: ¿no es la condición preliminar del juicio tal vez la de asumir el punto de vista del otro, la de superar la particularidad de la propia perspectiva? La comunidad vuelve a perfilarse en el horizonte. Pero ¿se trata realmente de la comunidad?

La circunstancia misma de que Arendt, a diferencia de otros comentaristas precedentes y posteriores —desde Goldmann<sup>21</sup> a Habermas<sup>22</sup>—, intente sustraer la filosofía kantiana a la sombra que sobre ella proyecta Hegel retrospectivamente muestra un decisivo paso adelante en las discusiones en torno a la lectura tradicional pre-idealista: ya no se entiende el «límite» de Kant como un obstáculo para el movimiento en dirección a la dialéctica, sino como el núcleo vivo de su filosofía. No sólo esto, sino el hecho de que la más explícita contraposición entre Kant y Hegel precede y casi introduce el texto que ella dedica expresamente a la crítica de la voluntad,<sup>23</sup> permite pensar que la opción de Arendt por el primero contra el segundo está encaminada a sustraer explícitamente la comunidad a la semántica del querer subjetivo. Si —como ya en Rousseau— la voluntad remite necesariamente a la unidad del cuerpo político, la comunidad kantiana, en cambio, es inseparable de la alteridad y, por tanto, del límite con el que tropieza con respecto a cualquier hipótesis de fusión en forma de una unidad orgánica. Por esto, el *cum* está vinculado justamente a la distancia y no a la proximidad. Esto quiere decir que relaciona a los seres humanos en la modalidad de su diferencia.

Mas esto aún no agota del todo el problema, porque justamente la exigencia de la distancia como *la* figura de la comunidad abre un segundo interrogante acerca de la relación entre esta distancia y los sujetos de esta relación: la diferencia —el límite— ¿está fuera o dentro de los sujetos? ¿Es sólo el es-



pacio que los separa conservando su individualidad o es lo que la revoca en su origen penetrándola y sacándola de quicio como tal? No se puede decir que los escritos sobre Kant ofrezcan una respuesta decisiva a esta pregunta. El hecho mismo de que se busque el «lugar» de la comunidad en la *Crítica de la facultad del juicio* —como también en la de la razón práctica— es un primer indicio de que Arendt no se hace cargo de su conexión necesaria con el universo de la ley, es decir, con la finitud del sujeto. Mi impresión es, en efecto, que su polémica en la confrontación con cualquier forma de comunidad orgánica o de fusión adquiere más el carácter de una multiplicación que de una contestación de la subjetividad. Por lo demás, el acento puesto en la natalidad —en contraposición explícita a la mortalidad— contribuye a mantener la diferencia en el cauce tradicional del *infra* intersubjetivo y también a proyectarla en los pliegues internos de una subjetividad que ya no es tal, precisamente porque se desdobra respecto de sí misma por el imperativo al que está «sujeta».

De ahí el tono humanístico que atraviesa la desconstrucción misma del humanismo, que es especialmente evidente en el ensayo sobre la «Crisis de la cultura», en el que comienza a perfilarse su interpretación de Kant. Sin subestimar la declaración de principio de que «en el juicio del gusto lo fundamental no es el hombre ni la vida o el “yo” del hombre, sino el mundo»,<sup>24</sup> queda el hecho de que el gusto mismo se define como la «facultad política que verdaderamente humaniza lo bello y crea una cultura».<sup>25</sup> A pesar de una serie no irrelevante de desplazamientos de categorías no diría que las tardías *Lecturas* kantianas sobre el juicio estén tan plenamente preservadas de este énfasis humanístico si pueden concluir, a propósito de la «paz perpetua», que «es en virtud de esta idea de humanidad, presente en cada uno, que los seres humanos son humanos»:<sup>26</sup> lo que da la razón a quien había hablado, aunque respetuosamente, a propósito de esta faceta arendtiana, de un «pensamiento de salvación»,<sup>27</sup> es decir, más tendiente a proteger que a poner en cuestión el mitologema de la *humanitas*. El punto más contestado de la interpretación arendtiana de Kant es conocido.<sup>28</sup> Se trata de una tendencia innegable de antropologizar lo trascendental kantiano por medio de una sobreposición indebida (a veces autorizada por sugerencias del mismo Kant) entre comunicabilidad, comunicación y comunidad de hecho, manifiestamente allí donde Arendt se esfuerza

por aislar las «implicaciones políticas del pensamiento crítico y de sus conexiones con la comunicabilidad. Ésta, a su vez, implica evidentemente una comunidad de seres humanos a los que nos podemos dirigir para escucharlos y ser escuchados».<sup>29</sup> Especialmente en estos pasajes Arendt corre el peligro de abandonar la relevancia fundamental que tiene el concepto de límite en la crítica kantiana, y que ella, sin embargo, parecía querer valorar: el límite como barrera que impide el «paso de maneras de hablar» entre facultades heterogéneas; pero también el límite en forma de esta ley imposible que en Kant impide cualquier forma no sólo de realización, sino incluso de conceptualización de la comunidad. El hecho de que el *sensus communis* no tenga nada que ver —si no es por analogía— con un *intellectus communis* o *communitatis*, con una inteligencia de la comunidad, significa que ésta sólo se puede captar por su negación, en forma de lo que *no* es. La comunidad coincide con el límite que excluye de antemano su cumplimiento. Ésta es precisamente su ley: la de una representación necesaria y al mismo tiempo imposible.

Pero, si esto es así, se deriva de ello que la categoría kantiana en la que hay que ahondar para acercarse a dicho «imposible» no es lo bello sino lo sublime. Éste es el verdadero punto ciego de la lectura arendtiana, el hecho de que se centre del todo en la primera parte de la *Crítica del juicio*, precisamente por su reticencia a seguir a Kant por el camino intransitable que lleva a la sobreposición antinómica de comunidad y ley. Porque lo sublime constituye justamente el estrecho y arriesgado pasaje entre el ámbito sensible del juicio estético y el ético-racional de la ley. Es estrecho porque a pesar de su «vocación» moral, siempre tiene que ver con la facultad de la imaginación y no de la razón. Es arriesgado porque el único modo de restablecer el predominio de la segunda sobre la primera —respondiendo así a la exigencia de la ley— es la violencia de una imposición que pasa por el sacrificio de la sensibilidad y, por tanto, por un infinito acercamiento a la subjetividad. Así volvemos a la cuestión del límite, o sea, al velo con el cual la comunidad está «revelada», al mismo tiempo manifiesta y protegida ante la ley, que la muestra interdiéndola, que la muestra interdicha. Esto significa, por un lado, que la comunidad nos es asignada como nuestra morada inevitable; que nos llama con una voz que no podemos dejar de escuchar, porque procede de nosotros mismos. Pero, por otro lado, no podemos en-

tenderla directamente, es decir, sin el filtro de un *nomos* que al mismo tiempo nos impide inscribirla en lo real. Lo real en cuanto tal —la «cosa en sí» en términos kantianos— permanece inaccesible. Es esta contradicción —a la que Kant sigue fiel— que Arendt entrevé y al mismo tiempo pierde de vista: que los hombres sólo pueden experimentar la comunidad si aceptan su ley, que es la de su finitud y, además, la de su imposibilidad. Es precisamente esta ley la que comparten como su *munus* común a modo de una falta que los atraviesa y va más allá de ellos; o como el Objeto inalcanzable: la nada-en-común de su Cosa. Ciertamente, esta vía de la ley a la prohibición, de la ley de la interdicción, no es la única vía para pensar la comunidad. Tal vez hay otro modo, extremo, para no pensarla del todo; para protegerse de la cegadora verdad de su Objeto, para seguir aún —y siempre— sujeto a ella. Pero para atravesar este umbral la «filosofía de la *polis*» ya no basta. Hay que adentrarse en el angosto camino que, a través de Kant y más allá de Kant, han abierto por un lado Heidegger y, en otro tiempo, Lacan.<sup>30</sup>

## Notas

1. A. Cavarero, «Nascita, orgasmo, politica», en: «*Micromega*», *Almanacco di Filosofia*, 1996, pág. 146.

2. *Ibíd.*, pág. 147.

3. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, trad. it.: *Vita activa*, Milano, 1989, ed. de A. Dal Lago, pág. 37.

4. *Ibíd.*, págs. 40-41.

5. *Ibíd.*, págs. 37-38.

6. *Ibíd.*, págs. 130-131.

7. *Ibíd.*, pág. 134.

8. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Nueva York, 1978; trad. it.: *La vita della mente*, 1987, ed. de A. Dal Lago, pág. 99.

9. *Ibíd.*, pág. 101.

10. Véase sobre este punto también A. Illuminati, *La comunità come posto vuoto*, de próxima aparición.

11. H. Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, 1961; trad. it.: *Tra passato e futuro*, Florencia, 1970, págs. 206-207.

12. Me refiero a J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, 1986.

13. R. Esposito, *Comunitas. Genealogia della comunità*, Turín, 1998.

14. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pág. 39.

15. Véase R. Esposito, *Vita activa*, cit.

16. Véase A. Putino, *Vita biologica e vita soprannaturale. Comunità e politica in S. Weil*, Roma, 1998, la única intérprete de inspiración feminista capaz de captar en el «vacío» (de la comunidad, del género, del cuerpo: que es la misma cosa) la tarea y la vertiente del pensamiento.

17. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, 1929; trad. it.: *Il concetto d'amore in Agostino*, Milán, 1992, ed. de L. Boella.

18. Véase por sus méritos la introducción de A. Dal Lago a *La vita della mente*, pág. 19 y ss. así como R. Bodei, «Hannah Arendt interprete di Agostino», en: R. Esposito (comp.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di H. Arendt*, Urbino, 1987, págs. 113-121, y G. Rametta, «Osservazioni su "Der Liebesbegriff bei Augustin"», en: *ibíd.*, págs. 123-138.

19. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., pág. 135.

20. L. Boella, «Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt», introducción a *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., pág. 165.

21. Véase L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Zurich, 1945.

22. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort/M., 1983, trad. it.: *Etica del discorso*, ed. de E. Agazzi, pág. 110 y ss.

23. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pág. 311.

24. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pág. 241.

25. *Ibid.*, pág. 243.

26. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, ed. de R. Beiner; trad. it.: *Teoria del giudizio politico*, Génova, 1990, pág. 114.

27. J.-F. Lyotard, *Lectures d'enfance*, París, 1991; trad. it.: *Lecture d'infanzia*, Milán, 1993, p. 79 y ss.

28. Véase las páginas, como siempre equilibradas y competentes, dedicadas a la lectura arendtiana de Kant, en la insustituible monografía de S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, Milán, 1994, págs. 333-370.

29. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., pág. 65.

30. Sobre Lacan y Heidegger como lectores de Kant véase R. Esposito, *Communitas. Genealogia della comunità*, cit.



## Hannah Arendt y la cuestión de lo político

Claude Lefort

Hannah Arendt fue reconocida muy pronto en Estados Unidos como una gran pensadora política, a pesar de que sus escritos a veces suscitaban vivas polémicas. En Francia, por el contrario, aunque llegaron a traucirse bastantes obras suyas, resulta asombroso que durante mucho tiempo fuera ignorada, especialmente por los intelectuales de izquierda. El hombre que jugó un papel decisivo para introducirla al público francés fue Raymond Aron. En cierto sentido, esto no es sorprendente. Él era un auténtico liberal; aunque su liberalismo se diferenciaba del de H. Arendt, los dos tenían en común el haber conocido los regímenes fascista y estalinista y el haberse sustraído a las definiciones convencionales de la derecha y la izquierda. Lo que está seguro es que la gran diferencia entre el liberalismo de Aron y el de Arendt queda manifiesta en la atracción que H. Arendt sentía por el fenómeno revolucionario y, especialmente, en el interés que ella mostró, con ocasión de la revolución húngara, por la formación de los consejos obreros. Para H. Arendt la revolución no era un objeto de curiosidad, sino el tiempo del *comienzo* o del *nuevo comienzo*.

Parece que el desconocimiento, la falta de atención, hasta la hostilidad que se mostraba a H. Arendt en Francia, se debían de hecho al predominio del marxismo, que constituía un obstáculo evidente a la acogida de sus ideas. Ahora nos encontramos en

una época de cierto desencanto, en la que se plantean y difunden una serie de cuestiones nuevas. Así, se puede señalar que desde hace algunos años se está ejerciendo una crítica al racionalismo que apunta a la ciencia moderna y sus efectos destructores, pero también, más allá, al ideal mismo de la razón. Y el blanco de los ataques no solamente ha sido la filosofía de la Ilustración, sino también la filosofía de la Historia como tal. Ésta se ve ahora precisamente como una prolongación de la filosofía de la Ilustración, cuando anteriormente fue entendida, si no como su negación, al menos como su crítica. Ya no se considera a Marx como aquel que invirtió el racionalismo, sino más bien como aquel que llevó más lejos el proyecto de la subjetividad por verlo encarnado en la historia, y como el que se entregó a la ilusión del Uno, de un cierre de la humanidad en sí misma.

Esta crítica —y este hecho parece digno de mención— va hasta el extremo de poner en cuestión la noción misma de la historia, no sólo la historia como «tribunal de la razón», sino la historia como el devenir de un sentido, la historia como medio en el cual estamos situados, por el cual estamos formados y que constituye la condición de nuestro acceso al pasado. Esta crítica apunta a menudo también a la noción misma de una realidad social, esta realidad de la que se suponía que se descubriría propiamente en el registro de las relaciones de producción.

Estas críticas encuentran su mejor expresión en la que se dirige contra el Estado, considerado como órgano de homogeneización de lo social y de dominación, órgano cuyo poder crecería bajo el efecto de la demanda de satisfacción de las necesidades colectivas.

La sensibilidad de una parte de la clase intelectual de nuestro tiempo, comparada con la de la posguerra, incita a desacreditar todo lo que es del orden de la violencia, a rechazar la política como si ésta se confundiese con la violencia. Pues bien, cualquiera que descubriera hoy a H. Arendt no dejaría de observar con cuanto vigor ella abrió el camino para las cuestiones del presente, con cuanto rigor las articuló y trató de responder a ellas. No se trata tanto de afirmar que las respuestas que ella anticipa colmen necesariamente nuestras expectativas. Pero la interrogación subyacente a su propósito merece toda nuestra atención.

Quisiera poner de relieve la exigencia de pensar que se encuentra a lo largo de su obra.



Esta exigencia surgió del enfrentamiento con un *acontecimiento*, del testimonio que ella dio en su vida de un acontecimiento que la trastocó y que al mismo tiempo le pareció como «el acontecimiento central de nuestro tiempo»: la victoria del nazismo en 1933.

Como ella misma afirma, su interés por la política y la historia se remonta a 1933. Evocando incluso muy precisamente el 27 de febrero, día del incendio del Reichstag, dice: «Fue para mí un shock inmediato, y a partir de aquel momento me sentí responsable». No se trataba de un hecho anecdótico ni de un mero detalle biográfico. En la medida en que ella se sentía responsable, llamada a responder al impresionante desafío del totalitarismo, tomaba conciencia del impulso de todo pensamiento.

Así, escribirá en su prefacio a *Entre pasado y futuro*: «Creo que el pensar como tal nace a partir de la experiencia de los acontecimientos de nuestra vida y debe quedar vinculado a ellos como los únicos referentes a los que puede adherirse». H. Arendt tenía, por cierto, una vasta cultura. Brillante helénista, había sido alumna de Husserl, y discípula de Jaspers y Heidegger. Cuando dice que el «pensar nace», «pensar» no significa puramente moverse en lo *ya pensado*, sino volver a comenzar y, más precisamente, *volver a comenzar poniendo el pensamiento a prueba del acontecimiento*. En su prefacio a *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty escribió estas líneas, que están en perfecta consonancia con el pensamiento de H. Arendt: «A prueba de los acontecimientos, nos familiarizamos con lo que nos resulta inaceptable, y es la interpretación de esta experiencia la que se convierte en tesis y filosofía; por eso está permitido narrarla con franqueza, con sus comienzos, sus elipsis, sus disparates, y a beneficio de un inventario. Pero algunos incluso evitan hacerlo, como muestra la falsa apariencia de las obras sistemáticas que nacen, como las otras, de nuestra experiencia, pero que se presentan como nacidas de la nada y, por eso, en el momento en que se acercan a los problemas de la época aparentemente dan prueba de una penetración sobrehumana, cuando de hecho se limitan a reencontrar sabiamente sus orígenes».

Ningún autor ha señalado con tanto rigor el vínculo entre el pensar y el acontecimiento. En lo desconocido, lo inesperado, en lo que irrumpe en nuestras creencias, en el universo que compartimos con nuestros prójimos, ella ha puesto al descubierto mejor que nadie el lugar mismo donde nace el pensar, la

fuerza que engendra el pensamiento. Encarar lo desconocido, esta actitud que fue propia a H. Arendt, adquiere todo su sentido cuando recordamos lo que fue el desfallecimiento de los intelectuales alemanes en 1933, aquellos intelectuales que pusieron al servicio de un «no pensar» las construcciones más artificiosas, más plagadas de falacias y que la determinaron, como ella dijo, a volver para siempre la espalda a los intelectuales, de los que sabía que no le podían enseñar nada.

No se haría una apreciación justa del trabajo de H. Arendt sin captar esta exigencia y también la de permanecer fiel a ella. H. Arendt fue sin duda una pensadora dedicada a la teoría e incluso una filósofa; pero no es por casualidad que ella siempre se defendió de esta calificación, porque en su obra se encuentra una tensión constante entre su deseo de elaborar una teoría y su voluntad de estar disponible ante los acontecimientos. Por esto mismo, su crítica a la historia de los historiadores se explica por su preocupación de que lo nuevo no se disuelva en un continuo temporal de tal manera que, a posteriori, no parece ser más que la consecuencia de un desarrollo que ya estaba contenido en sus premisas.

H. Arendt no cesaba de oponer la tarea de *comprender* a la gran teoría que, por una u otra vía, siempre trata de supeditar lo singular bajo el dominio del principio y bajo las explicaciones de los historiadores que se ocupan de concatenar las relaciones causales.

Comprender significa para Hannah Arendt<sup>2</sup> en primer lugar basarse en una comprensión precrítica, es decir, en el sentido común. Y, en efecto, ¿acaso no hay en el sentido común una discriminación espontánea entre la verdad y la mentira, entre el bien y el mal, entre la tiranía y la libertad, de tal forma que al apoyarse en esta comprensión no crítica se traza ya un camino hacia lo que constituye un desafío para el pensamiento? Sin embargo, es cierto que en esta precomprensión lo desconocido aún no se puede más que entrever. Es por eso, dice H. Arendt, que el sentido común entiende al totalitarismo como una tiranía, cuando con toda certeza se trata de otra cosa completamente diferente; no se trata de un nuevo arte de la mentira o de una nueva modalidad del mal que ya estaría identificado.

Pero, además, *comprender* significa para H. Arendt, entre otras cosas, hacerse cargo del tiempo en el que vivimos. Esto no quiere decir resignarse a lo que adviene, sino tratar de *re-*

*conciliarse con el tiempo y, finalmente, comprenderse a sí mismo*, o sea, indagar cómo, en este mismo mundo que habitamos, ha podido nacer algo como el totalitarismo, puesto que, a fin de cuentas, no ha nacido de la nada, sino que ha surgido de esta cultura que nos era familiar.

A la luz de la frase: «El pensamiento nace de la experiencia de los acontecimientos de nuestra vida y debe seguir vinculado a ellos», estoy convencido de que, en su mayor parte, la obra de H. Arendt estuvo relacionada con su experiencia y su interpretación del fenómeno del totalitarismo. Aunque ella no haya hecho explícita la articulación de su concepción de la política y la historia con el análisis del fenómeno totalitario (se podría decir también la articulación de su concepción de la metafísica y, más en general, de la condición humana con este análisis), esta articulación es, a mi modo de ver, rigurosa y, para comenzar, quisiera esclarecerla.

En primer lugar, parece que el totalitarismo es aquel régimen en el que todo se presenta como político: la justicia, la economía, la ciencia y la pedagogía.

Podemos observar que el partido penetra en todos los ámbitos y difunde sus consignas. En segundo lugar, el totalitarismo se presenta como aquel régimen en el que todas las cosas se vuelven públicas. En tercer lugar, lo que no permite confundirlo con una vulgar tiranía es el hecho de que no se lo puede concebir como un tipo de gobierno arbitrario, puesto que se remite a una ley, incluso a la idea de una ley absoluta que no depende para nada de la interpretación de los seres humanos en el aquí y ahora: es la ley de la Historia en el totalitarismo de tipo comunista; la ley de la Vida en el totalitarismo de tipo nazi. En este régimen, además, parece que la acción sea el valor dominante, puesto que el pueblo debe estar movilizado y hallarse en constante movimiento alrededor de tareas de interés general. También es un régimen en el que predomina el discurso. Finalmente, es un régimen que se presenta como revolucionario, que hace tabla rasa del pasado y que se consagra a la creación del «hombre nuevo».

Ahora bien, esta plena afirmación de la política lleva en su reverso una negación. No se trata sólo de que podamos descubrir que el ideal de la regulación de la sociedad se traduce, de hecho, en una dominación total, que se ejerce un poder desvinculado de toda referencia ética o religiosa que no conoce lí-

mite alguno de lo posible, de manera que la notoria creación del «hombre nuevo» se convierte en un atentado contra lo que siempre ha sido la dignidad de la «condición humana». No se trata sólo de que la ley, fantásticamente elevada por encima de los seres humanos, tuviera por efecto suprimir en la realidad cualquier validez de las leyes positivas, cualquier garantía jurídica. No sólo se trata de que la mística del Uno, de una especie de cuerpo colectivo, lleva en realidad a la exterminación del enemigo en el interior. Si nos atenemos puramente a esto, no vamos más allá de la mera constatación. Mas, debajo de lo aparente, debemos descubrir que no se trata en absoluto de política, ni de vida pública, ni de ley, ni de acción, ni de palabra, ni de una revolución concebida como un comienzo.

Antes bien debemos reconocer que estos referentes tuvieron que destruirse para poder llevar a cabo el proyecto de la dominación total.

En efecto, ¿cómo alguien podría sostener la idea de que la política lo invade todo? Si no hay frontera entre la política y lo que no es política, entonces la política misma desaparece, porque siempre ha implicado una relación determinada entre los hombres que se rige por la exigencia de responder a cuestiones que ponen en juego la suerte común.

Sólo existe la política allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos situándose juntos ante los horizontes de un *mundo común*, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus menesteres. Asimismo, decir que la aparente expansión de la esfera pública o, lo que viene a ser lo mismo, la tendencia a que lo privado quede absorbido por lo público —como se dice a menudo— resulta igualmente engañoso. La verdad es que allí donde se borra la diferencia entre lo público y lo privado desaparecen tanto el ámbito público como el privado. Lo que surge, en cambio, es algo que se podría llamar lo «social» en el sentido de una organización vasta, una red de múltiples relaciones de dependencias cuyo funcionamiento está bajo el mando de un aparato dominante.

Se podría creer que en el totalitarismo la ley se sitúa por encima de los hombres; en cierto sentido este fenómeno da buena prueba de la imposibilidad de confundirlo con cualquier tipo de

tiranía, pero no es menos cierto que la idea misma de ley queda destruida; no sólo violada como es el caso, precisamente, dentro de los límites de un poder arbitrario. En efecto, cuando se considera que la ley se materializa en el supuesto movimiento de la Historia, o en el movimiento de la vida, entonces se pierde la noción de una trascendencia de la ley, de modo que los criterios de lo permitido y lo prohibido se confunden; nada se opone a la técnica de la organización y la dominación. Por la misma razón, el ideal de la acción, del que se habla a menudo, que se mantiene apelando constantemente al activismo de los militantes, es un engaño, como también es engañoso el ideal de la palabra eficaz que difunde en toda la sociedad el conocimiento de sus fines últimos y de sus metas futuras.

Lo que se llama «acción» no es «acción» cuando no hay actores. Es decir, no hay iniciativas que se enfrentan a situaciones inéditas, sino sólo una decisión del jefe que se presenta como el efecto del movimiento de la Historia o de la vida, que recusa la contingencia y sólo exige a los demás unas *conductas* conformes a las normas y las consignas.

Además, lo que se llama «palabra» deja de ser palabra cuando ésta ya no circula, cuando desaparece todo rastro de un diálogo y sólo uno, el amo, detenta el poder de decir, mientras que la función de todos los demás se reduce a entender y transmitir.

Por la misma razón, bajo la cobertura de la revolución nacionalsocialista o comunista se desvanece la idea misma de revolución, porque ésta implica la irrupción de un gran número de gente en la escena pública o, aún más, la instauración misma de esta escena como consecuencia de una efervescencia que había establecido un contacto entre las personas haciéndolas salir de su esfera privada, movilizandolas sus iniciativas e instituyendo un debate común. A ello se añade, pues, que no es la capacidad de *comenzar*, propia a las revoluciones, lo que distingue el totalitarismo, sino, al contrario, el triunfo de una ideología que contiene en sí misma la respuesta a toda pregunta, cualquier pregunta que pudiera surgir a partir de los acontecimientos; es el triunfo de una máquina intelectual que produce las consecuencias a partir de los principios, como si el pensamiento estuviese desconectado de la experiencia de lo real.

Esta lectura que H. Arendt hace del totalitarismo en su doble versión, la nazi y la estalinista, orienta la elaboración ulterior de su teoría de la política. Ella concibe la política sirviéndose del retorno de la imagen del totalitarismo, un movi-

miento que la induce a buscar no el modelo —usar este término significaría traicionar su intención— pero sí la referencia a la política en ciertos momentos privilegiados en los que mejor se pueden descifrar sus rasgos; el momento de la *polis* griega en la antigüedad, y, en la Edad Moderna, el momento de la Revolución americana y el de la Revolución francesa. Tal vez se podría añadir el momento de los consejos obreros en Rusia, en 1917, y el de los consejos obreros en Hungría, en 1956.

En el caso de Grecia, el más puro según Arendt, se ve cómo se establece o surge un espacio en el que, alejados de sus asuntos privados propios en el recinto del *oikos* —la unidad de producción doméstica donde predominan las constricciones de la división del trabajo y de las relaciones entre dominados y dominadores— los hombres se reconocen como iguales, discuten y deciden en común. En este espacio, como dice H. Arendt, pueden rivalizar y, por medio de las «bellas palabras» y las «hazañas» intentar grabar su imagen en la visión y la memoria pública.

Allí el poder se ejerce por medio de la relación entre los hombres, que consiste en el intercambio de palabras cara a decisiones que conciernen a todos. La existencia misma de este espacio es la condición de la aparición de un «mundo común», de un mundo que no es *uno*, sino que se da como un mismo espacio, porque se ofrece a la multiplicidad de las perspectivas. Es un mundo propiamente humano para cuyo establecimiento no bastarían ni la mera percepción ni el mero trabajo, porque está seguro, según H. Arendt, que las puras usanzas de la vida no podrían hacer surgir, más allá de todas las necesidades a satisfacer y los sacrificios que imponen, esta necesidad totalmente diferente; aunque habría que cambiar el término: *este deseo de un mundo que aquí abajo trascienda la arbitrariedad de las instituciones.*

No se puede insistir lo bastante en la idea de que los seres humanos se definen y se aprehenden mutuamente como iguales al participar en este espacio político, al acceder a la *visibilidad* en un escenario público. O también se podría decir que acceden a esta escena por el hecho de aprehenderse como iguales. Según H. Arendt, también habría una relación muy estrecha entre la igualdad y la visibilidad. Para cada uno aparecer ante la mirada de los demás, en este espacio, al mismo tiempo que los otros aparecen a la vista de uno constituye la posibilidad, es decir, la realidad misma de la igualdad. Allí donde un poder se encarna en un órgano o en un individuo, se



sustrae a la mirada de todos. La falta de igualdad y la invisibilidad van de la mano.

Esto por sí mismo ya permitiría comprender que para H. Arendt la igualdad no es un fin en sí mismo. No se trata, por ejemplo, de que en algún momento de la historia los hombres harían el descubrimiento de que son iguales por nacimiento; la igualdad es una invención: es el efecto o simplemente la señal de este movimiento que eleva a los seres humanos por encima de la vida y les da acceso al *mundo común*.

Esta breve evocación de la política griega no permitirá hacer patentes las oposiciones que rigen todos los análisis de Hannah Arendt. La oposición entre la acción y el trabajo o la obra (*labor* o *work*) que es el objeto principal de su libro *La condición humana*. La oposición entre el orden de lo público y el de lo privado; entre el orden de la política y el de la vida social; la oposición entre el poder y la violencia, entre la unidad y la pluralidad; o incluso la oposición entre la vida contemplativa y la vida activa.

Considerando esta última oposición, el juicio de Hannah Arendt es —y este juicio está en la raíz de su rechazo de llamarse ella misma «filósofa»— que la filosofía encontró con Platón su origen en el desconocimiento o la negación de la política. La libertad que se encontró en la acción, en el centro de la ciudad democrática, en el debate, en la *manifestación*, fue desechada por la filosofía, transferida al pensamiento que se separó del mundo terrestre al que se consideró como dominado por la confusión. Para H. Arendt, la distinción entre lo sagrado y lo profano, o bien entre el universo encantado de la política y la vida prosaica, regida por las constricciones naturales, esta distinción que situaba lo sagrado o el encantamiento en lo visible, en el surgir del espacio público, cambió de sentido con la filosofía, porque para ésta lo invisible es lo que está investido de toda la nobleza propia a la interioridad (aquella invisibilidad que otrora estaba vinculada a las actividades privadas), mientras que la actividad política pierde su vigencia.

Ésta sería para H. Arendt la fuerza de una tradición inaugurada por Platón y cuyos efectos se encontrarían hasta en Marx, quien sólo tiende a restaurar la actividad política queriendo *realizar* la filosofía, es decir, proyectando a la Historia y la sociedad empíricas la idea de una lógica y de una verdad que proceden precisamente del olvido de lo que fue la acción.



Se podría preguntar cómo se articula esta idea de la política para H. Arendt con una lectura de la Historia moderna. Los tiempos modernos —expresión vaga pero se trata de una imprecisión imputable a H. Arendt misma— son, según ella, el escenario de un cambio considerable. En la antigüedad, en la época de la *polis*, la sociedad no existía; aquel mundo estaba dividido entre los asuntos de la ciudad y los del *oikos*; el rasgo distintivo de la modernidad, en cambio, viene a ser el advenimiento de lo social.

En otras palabras, bajo el efecto del crecimiento, de la técnica y de la división del trabajo, y también bajo el efecto de la ciencia moderna —cuyo proyecto es la dominación de la naturaleza— se instituye una red general de dependencia. Esta red mantiene unidos a los individuos en sus actividades y necesidades e implica tareas de organización cada vez más complejas; así introduce relaciones de dominación a una nueva escala, la de la nación.

Este proceso de expansión de lo social y de degradación de la política queda interrumpido en cierto momento —si bien es verdad que sólo se encuentra en su primera fase— por la Revolución americana y la Revolución francesa, aunque ni la primera ni la segunda tienen efectos duraderos. H. Arendt señala incluso que la segunda quedó casi inmediatamente pervertida por el advenimiento de la «cuestión social».

La desgracia fue, como ella dice en sustancia, que forzosamente había que confundir la igualdad política con la igualdad social; una confusión trágica, porque la igualdad sólo puede ser política, y esta confusión se tradujo además filosóficamente en la idea insensata de que los individuos son iguales por nacimiento, por la quimera de los derechos del hombre. Hay que señalar que para H. Arendt, lo mismo que para Burke, sólo los derechos de los ciudadanos son reales, mientras que los derechos del hombre son una ficción.

Si echamos una mirada al desarrollo de las sociedades de los siglos XIX y XX, se muestra el creciente papel del Estado como órgano que se encarga de la gestión social. En la medida en que la política va perdiendo cada vez más su propio estatuto y se desmorona el espacio público, también se disuelve el espacio privado. En su lugar surge, por un lado, la organización social y, en el otro extremo, el pequeño mundo del individuo, al que H. Arendt llama el mundo de la intimidad: este último se convierte en un engaño sometido a la estandarización de las costumbres y las conductas.

Aquí es preciso volver a los orígenes del totalitarismo: este fenómeno del que H. Arendt dice que no tiene precedentes históricos y que ha destruido las categorías de la tradición occidental. Aunque ella se niega enérgicamente a atribuirle unas causas, sin embargo, describe su surgimiento a partir de las sociedades modernas, y lo hace en términos ante los que no queda duda alguna acerca de su razón de ser.

El totalitarismo, como podemos leer en H. Arendt, nace en una sociedad despolitizada, en la que la indiferencia a los asuntos públicos, la atomización, el individualismo y el desencadenamiento de la competición ya no tienen límites. Hannah Arendt no teme escribir, y así lo reconoce, que por otra parte, el individualismo burgués ha creado un obstáculo al acaparamiento del poder por un hombre fuerte: «En este sentido, la filosofía política de la burguesía siempre ha sido totalitaria»; ésta siempre creyó en una identidad entre la política, la economía y la sociedad, dentro de la cual las instituciones políticas no serían más que la fachada de los intereses privados.

Tampoco tuvo reparos en escribir: «El filisteo que se retira a su vida privada, que se consagra exclusivamente a su familia y su progreso personal fue el último producto ya degenerado de la creencia burguesa en la primacía del interés privado. El filisteo es un burgués separado de su propia clase, un individuo atomizado, producto del hundimiento de la clase burguesa. El hombre de masa que Himmler organizó para hacerle cometer los crímenes en masa más monstruosos de la historia se parecía más al filisteo que al hombre del populacho. No era otro que el burgués que en los escombros de su universo se preocupaba sobre todo por su seguridad personal, que estaba dispuesto a sacrificarlo todo ante la menor provocación: la fe, el honor, la dignidad». Es cierto que H. Arendt se niega a establecer una continuidad entre la democracia burguesa y el totalitarismo, pero la razón de ello es que en las crisis que siguieron la guerra (la Primera Guerra Mundial) ella descubre un accidente decisivo, que es el hundimiento del sistema de clases y la liberación de las masas de sus marcos sociales tradicionales, es decir que los hombres están literalmente *desinteresados*, puesto que ya no tienen intereses a defender y que, en este sentido, están dispuestos a todo, incluso a morir.

Esta interpretación de H. Arendt podría invitar a muchas reflexiones.

La primera se refiere a la oposición tajante que establece entre lo que pertenece al orden político y lo que pertenece al orden social, y la oposición, asociada a la anterior, entre la igualdad política y la desigualdad social.

Suponiendo que se puede hablar de «la invención de la política» en Grecia, según la expresión de Moses Finley<sup>3</sup> que es el título francés de una obra suya recientemente publicada, valdría la pena preguntarse en qué circunstancias, bajo el efecto de qué conflictos que sólo podían ser sociales, y con miras a qué fines, que sólo podían ser militares, las sociedades altamente diferenciadas y jerarquizadas llegaron a admitir a campesinos, comerciantes y artesanos en las asambleas donde se decidían los asuntos públicos.

Además convendría preguntarse cómo se tomaban realmente las decisiones bajo el signo de la igualdad política, y por qué medios ciertos hombres consiguieron ejercer una autoridad duradera sobre una u otra parte del pueblo. Es una última cuestión, que H. Arendt no resuelve nunca, por muy convencida que esté, por un lado, de que la persuasión se ejercía únicamente por la palabra y, por el otro, lo que no es menos ingenuo, que el intercambio de palabras es en sí mismo equitativo, de modo que no puede ser vehículo de una desigualdad de poderes. Para referirnos a su interpretación de la Revolución francesa, resulta difícil ver cómo ella puede distinguir la igualdad política de la lucha contra la jerarquía del Antiguo Régimen, una lucha que se inscribía, como lo explicó Toqueville, en el proceso de la «igualdad de condiciones», que no se confundió, por cierto, con la igualdad económica, pero que, como también mostró Toqueville, no podía tener al mismo tiempo efectos en el orden social y en el político. Porque se trataba al mismo tiempo de la libertad y del reconocimiento mutuo entre semejantes en la sociedad.

En cuanto a la crítica arendtiana del concepto de los derechos del hombre, que le parecen derivarse de la ficción de una naturaleza del ser humano, resulta difícil ver a partir de qué fundamentos filosóficos se podría establecer que el reconocimiento mutuo de los hombres como semejantes debe pararse en las fronteras de la ciudad. No se ve, en particular, qué es lo que justificaría en tal caso la condena, por nosotros, de un régimen totalitario a no ser el hecho crudo y en cierto modo accidental de que sus conquistas ponen en peligro nuestra propia sociedad.

H. Arendt encuentra en el proyecto de la dominación total una voluntad de explorar los «límites de lo posible» que revela

esta última posibilidad de cambiar la misma naturaleza humana. Sin detenerme en la contradicción puramente formal que significaría negar la idea de una naturaleza humana y suponer que se la pudiera cambiar, me parece importante subrayar que si no nos atenemos a las distinciones: verdad/mentira, bien/mal, justo/injusto, o incluso real/imaginario como constituyentes del pensamiento político, o del pensamiento en general, entonces fomentamos la hipótesis de que el totalitarismo no tiene otros obstáculos que el poder de hecho de sus adversarios y que, como tal, se sustrae a toda contradicción interna.

La fórmula de H. Arendt: «El poder del hombre es tan grande que puede ser lo que quiere ser» recoge cierto historicismo o lo que Leo Strauss llama nihilismo, contra el que, por otro lado, lucha H. Arendt.

Señalemos, finalmente, que la manera en que ella define la política nos confronta con una alternativa radical. En cierto modo, la política existe o no existe; su surgimiento en uno u otro lugar no tiene explicación; es el signo de un comienzo radical; y, además, la política sólo surge aquí y allá para desaparecer después sin dejar huellas. Por ejemplo, hablando de la Resistencia en su prefacio a *Entre pasado y futuro* como de un «tesoro perdido», una expresión que presta de René Char, ella precisa:

«Los hombres de la resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos que perdieron su tesoro. La historia de las revoluciones, del verano de 1776 en Philadelphia y del verano de 1789 en París, del otoño de 1956 en Budapest, lo que significa en términos políticos lo más central de la historia de la Edad Moderna, se podría narrar en forma de una parábola, como la leyenda de un tesoro intemporal que aparece súbitamente y de improviso en las circunstancias más diversas, y que vuelve a desaparecer en condiciones a su vez misteriosas, como si se tratara de un espejismo.»

En el estilo de pensar parece que encontramos cierta inspiración en algunos grandes pensadores contemporáneos. Para Leo Strauss, el régimen conforme a la naturaleza —este régimen que concibió Platón— nunca habría existido, cosa que no lo desacreditaría en absoluto. Para Heidegger, desde una inquietud diferente, cuanto más se extiende el ocultamiento del ser, más crece el peligro y más estamos en condiciones de entender, con una nueva agudeza, la pregunta por el ser. En cuanto a H. Arendt, ella sugiere que la política, tal como la en-

tiende, aunque ya no se encarnaría en la realidad, por eso no dejaría de ser la política de esta realidad y, por otro lado, hace suponer, en consonancia con el pensamiento de Heidegger, que en la medida en que se extiende la sombra del totalitarismo estamos en mejores condiciones para descifrar sus rasgos.

Ahora bien, estos tres pensadores tan alejados entre ellos se encuentran en el mismo proceso de la modernidad. *Desde el punto de vista político, el proceso de la modernidad es el proceso de la democracia.*

Lo que parece desconcertante en H. Arendt es el signo de un desfallecimiento, es decir, haciendo una crítica legítima al capitalismo y al individualismo burgués, ella no se interesa nunca por la democracia como tal, la democracia moderna. ¿Acaso sería porque se trata de una democracia representativa, y que la noción de representación le resulta extraña o incluso repugnante? Siempre queda claro que si hubo un rasgo común entre el totalitarismo nazi y el de tipo estaliniano lo fue el odio a la democracia. De ésta ella no quiere saber nada. H. Arendt, tan comprometida con la restauración de la pluralidad —contra lo Uno— no se da cuenta de que la tentativa fantasmiosa de convertir la sociedad en un cuerpo único, soldado por su cabeza —el Führer, el guía supremo—, esta tentativa procede de la inversión del régimen que se construyó a partir de la distinción entre el polo del poder, el polo de la ley y el polo del saber, y aceptando la división social, el conflicto, aceptando la heterogeneidad de las costumbres y las opiniones y, precisamente, manteniendo a distancia, como ningún otro régimen anterior lo había hecho, el fantasma de una sociedad orgánica.<sup>4</sup>

## Notas

1. Conferencia ofrecida en el centro Rachi y publicada en *Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix*, 5 de marzo de 1985.

2. Véase su entrevista con Gunther Gauss, en *Esprit*, junio de 1985.

3. M. Finley, *L'invention de la politique*, París, Flammarion, 1985. [Trad. castellana: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1986.]

4. Sobre H. Arendt véase también: Claude Lefort, «Hannah Arendt et le totalitarisme», en: *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, coloquio de l'École des Hautes Études en sciences sociales, Paris Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 1985, págs. 517-535.

# **CARTOGRAFÍAS DEL ESPÍRITU**





## El existencialismo político de Hannah Arendt

Martin Jay

La noticia de la muerte repentina e inesperada de Hannah Arendt el 4 de diciembre de 1975 fue recibida con una efusión de tristeza y sorpresa genuinas que demostraron sobradamente su extraordinaria envergadura en nuestra vida intelectual. Muchas de nuestras figuras culturales más destacadas le han rendido tributos personales, como es el caso de Mary McCarthy, Robert Lowell, Hans Morgenthau, William Phillips, Leonard Krieger, Maurice Cranston y Hans Jonas.<sup>1</sup> Se han organizado simposios para rendirle homenaje en The New School y el Bard College. El aura de acritud que persiguió su reputación desde el desafortunado escándalo provocado por su libro sobre Eichmann en 1963 ha quedado disipada, al menos de forma temporal, por una oleada de buenos sentimientos que dura hasta hoy. Está claro que Hannah Arendt ha dejado huella en la vida cultural de su país de adopción que no tiene nada que envidiar a la de otros intelectuales emigrados de la tiranía fascista.

Sin embargo, quienes han lamentado su muerte no han sido capaces de precisar cuál ha sido esa huella. No han cesado de cavilar sobre lo que Morgenthau llamó «la imposibilidad de incluir a Hannah Arendt dentro de ninguna categoría existente».<sup>2</sup> A menudo han concluido, tal como ha hecho Cranston, que Arendt fue «su propia *hors categorie*, una extraordinaria

mezcla intelectual de reaccionaria y revolucionaria». <sup>3</sup> En realidad hace mucho tiempo que sus admiradores reconocieron y distinguieron como una de las virtudes de Arendt el hecho de que era verdaderamente «original», <sup>4</sup> por tomar prestada la idea de otro de sus panegiristas. Aunque siempre ha habido una posición minoritaria que defendía que Arendt era una pensadora más confusa y ecléctica que verdaderamente original, la impresión más difundida, si es que se puede generalizar sobre estas cuestiones, es que la imposibilidad de clasificarla fue algo que la fortaleció en lugar de debilitarla. El placer de leer la prosa no siempre diáfana de Hannah Arendt se encuentra de hecho en la expectativa de encontrar enfoques totalmente nuevos de viejos problemas, una expectativa que rara vez decepciona.

La medida en que Hannah Arendt fue idiosincrática se puede deducir de un breve repaso a su carrera intelectual en Estados Unidos. Destacó por primera vez en 1951 con *Los orígenes del totalitarismo*, que para muchos es su obra maestra a pesar de haber sido criticada duramente por una serie de historiadores más convencionales en los años posteriores a su publicación. <sup>5</sup> Visto con perspectiva, entendemos que el libro trasciende el análisis histórico-filosófico de uno de los problemas clave de nuestro siglo. También es un monumento perteneciente a la guerra fría, como lo demuestra su implacable identificación del comunismo y el nazismo como los dos subtipos del género totalitario. Debido a su insistencia en la idea de que el comunismo únicamente puede seguir su propia lógica histórica y volverse cada vez más opresivo e imperialista, el libro fue recibido con entusiasmo por los defensores del sistema democrático americano, tanto conservadores como liberales. Sus credenciales como defensora de las virtudes tradicionales americanas fueron reafirmadas posteriormente por su insistencia ulterior en *Sobre la revolución* <sup>6</sup> en la idea de que la versión americana del fenómeno revolucionario fue superior a la versión francesa en un buen número de cuestiones importantes, entre ellas la relativa indiferencia a las cuestiones sociales. Está claro, y lo recordó Jonas en su funeral, que debido a la gratitud de Arendt como inmigrante que tuvo un conocimiento directo de la práctica política americana, al menos en su estado ideal, ésta siempre tuvo una posición preferente entre sus afectos. No es de extrañar que Margaret Canovan, en su estudio en forma de libro sobre el pensamiento de Arendt

en la última época de su vida, concluyera que era más preciso definir a Arendt como una «republicana [...] en el viejo sentido dieciochesco de partisana de las libertades públicas».<sup>7</sup>

Sin embargo, tal como pudieron ver con claridad los lectores de *Sobre la revolución*, así como los que se aproximaran a sus estudios teóricos previos, *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro*, su visión de lo que constituía la república ideal estaba en abierta discordancia con la práctica americana vigente. Para Hannah Arendt, al menos en la mayoría de sus escritos, solamente la democracia directa y no la representativa constituye el escenario institucional propicio para el ejercicio de la libertad verdadera. Fue este énfasis en lo que en los años sesenta se puso de moda llamar «la democracia participativa» lo que explica mejor que ninguna otra cosa el hecho de que en aquellos años Arendt fuera descubierta por un bando nuevo surgido en aquellos años, la Nueva Izquierda. De hecho, en Berkeley, tal como recuerda el teórico político Norman Jacobson,<sup>9</sup> el Movimiento por la Libertad de Expresión recibió una influencia profunda de la obra de Arendt durante el periodo de su formación, antes de que la izquierda relejera a Marx. Y aproximadamente al mismo tiempo, su tratamiento heterodoxo del caso Eichmann<sup>10</sup> y su afirmación de que hubo cierta complicidad involuntaria por parte de los judíos en el holocausto le hizo perder en gran medida el apoyo de la comunidad liberal judía de América, mucho más tradicional. Sobre los temas de Vietnam y el Watergate, adoptó posiciones que la identificaban más con la izquierda, sobre todo cuando *The New York Review of Books* se convirtió en su foro más frecuente.<sup>11</sup> Y sin embargo, al mismo tiempo fue capaz de hablar de la romantización del Tercer Mundo, tan popular por entonces en los círculos de la Nueva Izquierda, y continuó teniendo muchas creencias no izquierdistas. Un ejemplo bastante llamativo es su insistencia en la idea de que la propiedad privada es un baluarte imprescindible en la defensa de la libertad. Así pues, para cuando llegó la hora de su muerte había conseguido alternativamente inspirar y enfurecer a casi todos los sectores del espectro político y seguir siendo un enigma cuya mente escurridiza e impredecible seguía impidiendo cualquier intento de encasillarla.

Pero también los enigmas pueden ser desentrañados y tal vez no sea excesivo confiar en que con el paso del tiempo resulte más fácil trazar el contorno de su carrera intelectual y

darle a su obra una coherencia que tal vez se escapara a sus contemporáneos, sobre todo a aquellos que la contemplaban únicamente en un contexto americano. Después de todo, ahora Arendt pertenece a la Historia, y con la perspectiva que la Historia ofrece puede resultar más fácil verla en su totalidad. Por supuesto, esto requiere una comprensión más completa de su biografía intelectual que ahora es posible gracias a los materiales disponibles. Un punto de partida obvio puede ser su compromiso profundo y ambiguo con las cuestiones judías, que suscitó su primera obra sobre Rahel Varnhagen<sup>12</sup> e impregnó de manera evidente gran parte del resto de su producción. Tal como demostró Benjamin Schwartz hace años,<sup>13</sup> la controvertida actitud de Arendt hacia la cuestión judía era muy coherente con su obra histórica y teórica. Sin embargo, hará falta tiempo para que se apacigüen los ánimos tras la controversia provocada por *Eichmann en Jerusalén* para abordar este problema desde la distancia adecuada, de modo que no intentaré por ahora ir más allá de la argumentación de Schwartz.

Preferiría, en cambio, concentrarme en otro contexto donde la obra de Hannah Arendt debe ser colocada, el de la *Existenzphilosophie* que muchos críticos han situado como su punto de partida. Lo que intentaré demostrar es que en gran medida este punto de partida siguió definiendo su actitud hasta bastante después de que hubiera abandonado en apariencia aquel contexto. En un ensayo para la *Partisan Review* escrito en 1946, en donde planteaba y a continuación respondía la pregunta de su título «¿Qué es la filosofía existencial?»,<sup>14</sup> Hannah Arendt deja claro su convencimiento de que la tradición que arranca con Schelling y Kierkegaard y culmina con los que fueron sus maestros en los años veinte es la filosofía de la era moderna. Los existencialistas franceses, y Sartre en particular, son excluidos de esta valoración, aunque en años posteriores encontrará muchos motivos para admirar a Merleau-Ponty. Aunque no hace ninguna referencia directa a las implicaciones políticas de la *Existenzphilosophie*, con nuestra perspectiva podemos ver que muchos de los temas explícitos en su obra posterior se desarrollan en términos estrictamente filosóficos en este ensayo. Su desagrado hacia la tradición hegeliano-marxista, y por supuesto hacia el racionalismo en general, su énfasis en la importancia de los nuevos comienzos a partir de la nada, su fe en el papel de los hechos por oposición

a la contemplación pura, su acuerdo con el énfasis de Jaspers en la comunicación intersubjetiva como origen de un nuevo humanismo, su insistencia en la idea de que la filosofía debe trascender el historicismo, todos estos elementos iban a figurar de forma prominente en sus ideas sobre teoría política. Lo mismo puede decirse de su confianza pertinaz en la importancia de la etimología de las palabras para explicar su significado «real», que era una de las estrategias favoritas de Heidegger. La politización explícita de la *Existenzphilosophie* llegaría más tarde, en 1958, con *La condición humana*, la más ambiciosa de sus obras teóricas, aunque todos los ingredientes estaban ya presentes en su ensayo de postguerra.

Tal vez lo que le infunde ese recelo a hacerlos explícitos es el recuerdo de los intentos previos de extraer lecciones políticas del existencialismo que se llevaron a cabo durante la república de Weimar. Además de su maestro Heidegger, cuyas aventuras políticas se limitaron a un periodo breve y lamentable cuando ya había empezado la época nazi, entre los «existencialistas políticos» de los años 20 había Carl Schmitt, Ernst Jünger y Alfred Bäumler.<sup>15</sup> Debido a que la mayoría de historiadores ha considerado que todos ellos, en mayor o menor medida, prepararon el camino para el fascismo, no es de extrañar que Hannah Arendt, tan directa en su crítica del totalitarismo, evite su compañía. En realidad, difícilmente se puede cuestionar el hecho de que Arendt considera intolerable la mayor parte de sus ideas. Escribe, por ejemplo, en contra de la violencia del pensamiento de Jünger<sup>16</sup> y critica el énfasis de Schmidt en la soberanía y su glorificación de los movimientos por encima de los partidos.<sup>17</sup> Del mismo modo, se opone a su visión de la política como continuación de la guerra por otros medios. Arendt lleva a cabo una lectura mucho más optimista del ámbito público como un terreno para la cooperación pluralista. También admite que los excesos *völkisch* del periodo colaboracionista de Heidegger fueron «confusiones mitologizantes»,<sup>18</sup> aunque evita relacionar el conjunto de su filosofía con su simpatía hacia el fascismo, tal como hace otro de sus antiguos alumnos, Herbert Marcuse.

A pesar de todas estas críticas, la filosofía política de Hannah Arendt puede situarse en la tradición del existencialismo político de los años 20, si bien es cierto que estaría entre sus manifestaciones más «blandas». Resulta útil subrayar este vínculo no porque establezca alguna clase de complicidad criminal, sino

porque proporciona un contexto histórico donde su posición en apariencia inclasificable puede empezar a entenderse. A un nivel más general, nos muestra el movimiento más amplio del que Arendt forma parte, un movimiento que afirma la preponderancia del ámbito político por encima de la sociedad, la cultura, la economía o la religión como el terreno en donde podía desarrollarse la cualidad más intrínsecamente humana del hombre, su capacidad de ser libre. Se trata de una oposición a la tendencia típicamente decimonónica a degradar la política a una función de las corrientes socioeconómicas, que se encuentra en teorías tan distintas como la economía clásica, el socialismo saint-simoniano, el conservadurismo corporativista, la sociología durkheimiana y el marxismo (aunque, tal como argumentaré enseguida, con un apoyo bastante cuestionable en su fundador), una reacción iniciada durante los primeros años del siglo xx. Entre sus líderes se contaban Pareto y Mosca en Italia, la camarilla de Action Française en Francia y los existencialistas políticos en Alemania. A un nivel práctico, puede verse una reafirmación semejante de la autonomía relativa de la política en Lenin y los fascistas italianos.

Aunque la definición de la política que elabora Hannah Arendt no puede identificarse de forma simple con la de sus predecesores, sí comparte con ellos un fuerte deseo de rescatar la política del estado degradado en que la ha dejado gran parte del pensamiento decimonónico. Aunque afirma no establecer ninguna preferencia entre la vida mental o *vita contemplativa*, y la vida práctica o *vita activa*, resulta significativo que Hannah Arendt dedique prácticamente todos sus empeños intelectuales a explorar este último ámbito.<sup>19</sup> En *La condición humana*, el *locus classicus* de su posición, divide la *vita activa* en tres subcategorías: el esfuerzo, el trabajo y la acción. En la primera, el hombre es entendido como *animal laborans* y su existencia se consume en un ciclo interminable de reproducción de las condiciones de su supervivencia. El esfuerzo es interminable, repetitivo, ligado a la necesidad biológica y carece de residuo permanente. Por encima, en la escala de la actividad humana, se halla el trabajo, en el que el hombre es entendido como *homo faber*. Aquí el hombre abandona el nivel puramente biológico mediante la transformación violenta de su entorno, que involucra la creación de productos hechos por el hombre. El modelo es el hombre como artesano aislado que deja tras de sí una serie de artefactos más o menos perma-



mentos. Estos artefactos constituyen lo que Hannah Arendt llama el «mundo». La tercera categoría, la acción, es la más elevada de las tres, dado que aquí los hombres se entregan a la actividad más ennoblecedora de todas: la interacción pública mediante el diálogo que constituye la esencia de la libertad. La vida de acción, cuyo mejor ejemplo es la *polis* griega y donde los hombres libres interactúan basándose en una igualdad absoluta, es un fin en sí mismo. El recuerdo de las hazañas políticas nobles, que la comunidad política preserva, es una meta más alta incluso que la preservación de la vida. El hombre individual no es la medida de todas las cosas, tal como han asumido erróneamente todos los humanistas desde Protágoras: en cambio, el «mundo», que es producto del *homo faber*, y la inmortalidad terrenal propiciada por el recuerdo de la *polis* deberían ser estimados como los valores más elevados.

Al intentar liberar la acción política de su subordinación a otros modos de la *vita activa*, Hannah Arendt, igual que los existencialistas políticos de los años veinte, lo que desea es garantizar la mayor autonomía posible para dicha acción. Ve la política como algo no solamente irreductible a las fuerzas económicas, sino también como algo no sometido a ninguna clase de restricciones normativas o instrumentales, una posición que a menudo se conoce como «decisionismo». La política tiene que concebirse como su propio fin y no como un medio para llegar a algo más, ya sea la dominación, la riqueza, el bienestar público o la justicia social. En resumen, *politique pour la politique*. O como dijo una vez Bäumler, «la acción no quiere decir “decidirse a favor de” (...) puesto que eso presupone que uno sabe en favor de qué se está decidiendo. En realidad la acción significa “partir en una dirección” (...). Resulta secundario decidirse en favor de algo que ya he llegado a conocer».<sup>20</sup> Hannah Arendt reemplaza ese «partir en una dirección» de Bäumler por «la simple capacidad de empezar»,<sup>21</sup> pero en esencia el significado es el mismo en ambos casos. Las raíces existencialistas de su posición están claras en su discusión sobre el énfasis de Heidegger en la nada en su ensayo de 1946:

La fascinación peculiar que la idea de la nada ha ejercido en la filosofía moderna no es una simple característica del nihilismo. Si contemplamos el problema de la nada en nuestro contexto de una filosofía que se rebela contra la idea de la filosofía como contemplación pura, podemos verla como un esfuerzo para volvernos



«dueños del ser» y por tanto interrogar de modo filosófico de tal manera que inmediatamente progrese a los hechos. Por tanto la idea de que el ser es en realidad la nada tiene una ventaja tremenda. Basándose en esto, el hombre puede imaginarse a sí mismo, puede relacionarse con el ser que ha recibido, nada menos que como el creador frente a la creación del mundo, que, como sabemos, fue creado de la nada.<sup>22</sup>

Aunque no está ni mucho menos tan convencida como los decisionistas de que la voluntad sea el motor de la acción política, Arendt comparte su deseo de liberar la política de todas consideraciones foráneas: «Para ser libre, la acción tiene que serlo por un lado de la motivación y por otro lado de su pretendida meta como efecto predecible sobre el otro».<sup>23</sup> Al afirmar esto, Arendt parece concluir que hay que liberar la acción tanto de las metas puramente políticas (por ejemplo, convencer a los oponentes de uno) como de las no políticas, lo cual es característico de los aprietos en los que a veces caía. La política también se distingue, afirma, de la violencia, que siempre es instrumental por naturaleza. Asimismo se diferencia de la autoridad, que se basa en la coerción, si bien es cierto que legitimada, de la religión, la tradición y otros factores no políticos. De hecho, la autoridad fue un invento romano. La *polis* griega actuaba a partir del principio de persuasión y no de la coerción.<sup>24</sup> Si la política tiene alguna analogía fuera de sí misma es con las artes interpretativas, donde el virtuosismo es su propio fin efímero. «El teatro es el arte político por excelencia. Solamente en el teatro se traspone la esfera política de la vida humana al arte. De la misma manera, es el único arte cuyo objeto exclusivo es el hombre en relación con sus semejantes».<sup>25</sup>

Entre las restricciones más importantes a la política que Hannah Arendt y los existencialistas políticos encuentran censurables se halla el racionalismo. En la lectura que hacen tanto unos como otros de la experiencia griega señalan a Sócrates porque introduce un elemento racionalista ilegítimo allí donde nunca había habido ninguno. En el «espacio público» de la *polis* se toleraba y se discutía una pluralidad de puntos de vista sin que nadie pretendiera elegir entre ellos de acuerdo a criterios trascendentes de verdad o falsedad, de racionalidad o irracionalidad. La búsqueda de la verdad siempre se llevaba a cabo de modo aislado. La política era el reino de la opinión intersubjetiva. Al aplaudir la experiencia política de los preso-

cráticos griegos, Hannah Arendt lleva a cabo un gesto similar a la resurrección heideggeriana de los filósofos presocráticos y su consiguiente denigración del *logos*. Al hacer esto, Arendt alcanza una modalidad de libertad «positiva», muy distinta de esa peligrosa identificación de la libertad con la necesidad racional que tanto aborrecen los oponentes liberales del término con Sir Isaiah Berlin.<sup>26</sup> Igual que a Rousseau, Hegel, Marx, Lukács y otros defensores de la libertad «positiva», a Arendt le disgusta la alternativa «negativa», interior y privada que se inicia con el cristianismo y es defendida por el liberalismo, pero se niega a aceptar su postulado de una congruencia entre las voluntades o intereses particulares y las generales. La condición previa para el mantenimiento de la libertad es la pluralidad, no la unidad. Montesquieu y Tocqueville se cuentan entre los pocos teóricos modernos cuyo reconocimiento de esta realidad los vincula con los presocráticos griegos.

No es de extrañar que uno de los principales héroes filosóficos de Arendt sea Lessing ni tampoco que ella elogie su desafiante afiliación al relativismo.<sup>27</sup> Por la misma razón, le merece una alta estima la psicología de las *Weltanschauungen* de Jaspers y su justificación del relativismo universal. Actuar en nombre de la razón, argumenta Arendt, supone aplicar el criterio del *homo faber* al ámbito de la acción, porque implica el postulado de un modelo esencial a seguir. Igual que los existencialistas, Arendt trató de evitar con gran precaución la adopción de una perspectiva normativa del hombre esencial. Solamente tiene sentido discutir la «condición humana», no la naturaleza humana. Ya sea platónica o cartesiana, kantiana o hegeliana, una filosofía que intente aplicar consideraciones racionales a la modalidad más elevada de la *vita activa*, la acción política, está al servicio de la opresión.

En suma, Hannah Arendt se remite a la tradición del existencialismo político cuando considera la historia como una fuente ilegítima de restricciones a la libertad. En su ensayo de 1946, elogia el éxito con que Husserl liberó la filosofía moderna de «los grilletes del historicismo».<sup>29</sup> Aquí es donde resulta insostenible la posible analogía de Arendt con Burke que sugiere Margaret Canovan, porque aunque Arendt comparte la preferencia de Burke por el artificio por encima de la naturaleza, carece de su sentido de la concreción histórica de las libertades específicas, que en realidad son privilegios pasados de generación en generación. En gran medida, el existencialismo político

es una reacción contra la ortodoxia historicista imperante, ya fuera burguesa o marxista, que había dominado el pensamiento alemán desde la época de Herder hasta la segunda década del siglo xx. El argumento de que todo debe deshacerse en el disolvente de la Historia, cuya mano muerta pesa sobre el presente vivo, le pareció innecesariamente opresivo a una mentalidad existencialista que proclamaba que todo es posible y permisible. Lo que hace novedosa la versión de Arendt de la revuelta contra la historia es que va dirigida no solamente contra la historia entendida como el resultado de leyes y tendencias que escapan al control humano, una formulación que combina impulsos de la religión y de la ciencia natural, sino también contra la visión alternativa de que la historia es obra de los hombres. Esta afirmación, que se remonta a Vico y se manifiesta en el marxismo, es censurable según Arendt porque refleja una visión del hombre como *homo faber* que crea un mundo de productos útiles en vez de una visión del hombre como actor libre. El énfasis humanista de Vico en los orígenes creativos de la historia, de acuerdo con Hannah Arendt, es un reflejo de la confianza recién adquirida del mundo moderno en sus inicios en el poder de la tecnología, que implica la dominación de la naturaleza y por tanto la violencia.

La fe de Hannah Arendt en la posibilidad de romper los lazos constrictivos del pasado hace que uno de los aspectos más controvertidos de su análisis del totalitarismo quede aclarado en cierta medida, aunque sigue siendo un punto difícilmente apoyable. Aunque Arendt trata el nazismo y el estalinismo en tanto que sistemas como la incursión de los procesos más automáticos de las sociedades en el ámbito político, sin embargo afirma que el totalitarismo se basa en la premisa de que los hombres pueden ser renovados por completo. En otras palabras, el totalitarismo reemplaza la creencia de la Ilustración en la perfectibilidad infinita del hombre por una degradabilidad infinita. Sin embargo, en ambos sistemas subyace un mismo desprecio por la invencibilidad de los condicionamientos históricos y de los límites de la naturaleza humana. El hecho de que Hannah Arendt acepte la premisa de que el totalitarismo representa efectivamente el propósito de rehacer al hombre en términos totalmente nuevos, y el mejor ejemplo de esto son los campos de concentración,<sup>30</sup> ilustra su desdén por la capacidad de la historia para limitar una transformación de este calibre. Igual que los existencialistas, Arendt cree en una ma-

leabilidad humana ilimitada a pesar de las restricciones de la Historia, incluso aunque en ocasiones llegue a coincidir con los existencialistas en su aceptación a regañadientes del poder de la «situación» para permitir la libertad.

La animadversión de Hannah Arendt hacia la sociedad, la historia, la razón, el utilitarismo y el esencialismo se recoge en lo que Canovan llama su «continuo diálogo» con Marx,<sup>31</sup> un intercambio que requiere ser comentado con cierto detenimiento. Igual que los existencialistas políticos, Arendt busca una manera de trascender la alternativa entre izquierda y derecha y entre socialismo y capitalismo legadas por el siglo XIX y de este modo trascender el marxismo. En su réplica al ataque que llevó a cabo Gershom Scholem a *Eichmann en Jerusalén*, escribe: «He llegado a una comprensión tardía de la importancia de Marx porque cuando era joven no me interesaban la política ni la historia. Si se puede decir que “vengo de alguna parte”, es de la tradición de la filosofía alemana».<sup>32</sup> Es difícil determinar el momento preciso en que Arendt empieza a leer a Marx en serio, pero está claro que hace suya una interpretación de Marx que hoy está pasada de moda y que es la misma que sigue defendiendo con tenacidad hasta su muerte. Se trata del Marx de la Segunda Internacional, que todavía conserva su vigencia en los círculos comunistas ortodoxos, aunque prácticamente en ningún otro sitio. Tal como dijo en *Entre el pasado y el futuro*, rechazaba la separación entre Marx y la interpretación que de él hacía Engels, «una opinión corriente entre académicos marxistas».<sup>33</sup> Desde que escribiera estas palabras, esa «opinión» se ha convertido en la nueva ortodoxia gracias a críticos como Lichtheim, Avineri, Schmidt, Rubel, Fetscher y McClellan,<sup>34</sup> refrendando el pensamiento formulado por Lukács y Korsch a principios de los años veinte. Aunque hay ciertas dificultades residuales, por ejemplo explicar por qué Max permitió que Engels publicara el desafortunado *Anti-Dühring* sin plantear en apariencia ninguna objeción, el peso de las pruebas aparecidas en la década pasada hace que la insistencia de Arendt resulte inaceptable.

Sin embargo, abandonarla haría desaparecer al espantajo marxista que ella siempre atacó. En sus últimos años, se plantea aceptar la posibilidad de que hubiera un Marx «temprano» y otro «tardío»,<sup>35</sup> aunque la publicación del *Grundrisse* ha servido para traer esta distinción a colación así como ha reforzado la distinción entre Marx y Engels.

Al mantener lo que podemos llamar una perspectiva desacreditada de Marx, Arendt puede acusarlo de varios errores de base. En primer lugar, aun reconociendo que Marx restauró la preponderancia de la *vita activa*, afirma que elevó su modalidad más baja al estatus superior: la del hombre como *animal laborans*, cuya única preocupación es reproducir las condiciones de su supervivencia biológica. Esto significa que Marx, bajo el punto de vista de Arendt, puede clasificarse como un *Lebensphilosoph* en la tradición de Nietzsche y Bergson.<sup>36</sup> O sea, que el valor superior para Marx es la propia vida y no el «mundo» de artefactos facturados o el recuerdo de las grandes hazañas del ámbito público.

En el seno de una «humanidad socializada» por completo, cuyo único propósito sería el mantenimiento de los procesos vitales —y esta es la idea desgraciadamente poco utópica que alumbró las teorías de Marx— la distinción entre esfuerzo y trabajo habría desaparecido por completo. Todo el trabajo se habría convertido en esfuerzo porque todas las cosas se entenderían no en sus cualidades terrenas y objetivas, sino como resultados de la capacidad para el esfuerzo vital y como funciones de los procesos vitales.<sup>37</sup>

Por supuesto, se pueden hacer objeciones a la opinión de que Marx glorificara el esfuerzo de un modo tal que redujera el resto de actividades humanas a aspectos del proceso de las funciones vitales. Pero lo que debe quedar claro es que para Marx el esfuerzo es mucho más que la reproducción de las condiciones necesarias para la supervivencia biológica. Implica precisamente lo que Arendt denomina el trabajo: la creación de un mundo de objetos a partir de la interacción del hombre con la naturaleza. Por tanto es incorrecto afirmar que la meta de Marx era la degradación del trabajo a esfuerzo cuando lo que quería era superar la condición reificada de la objetificación bajo el capitalismo, no la objetificación *per se*. Tal como indica su tratamiento de la reificación como un componente necesario en toda fabricación, Arendt no logra percibir la distinción crucial que lleva a cabo Marx entre objetificación y reificación. De hecho, se equivocó al traducir *Vergegenständlichung* (objetificación) como reificación,<sup>38</sup> mientras que ésta sería con propiedad una traducción de *Verdinglichung*. Marx no abogó por el *animal laborans*, sino que creyó en el poder del hombre como *homo faber*, tal como Avineri ha mostrado en el capítulo que dedica a ese concepto.

Sin embargo, Arendt podría haber admitido esto y seguir argumentando que la obra de Marx era perniciosa por su reducción de la política al ámbito socioeconómico. En varios escritos afirma que Marx quería que la esfera de lo público se «desvaneciera» gracias al triunfo del socialismo.<sup>39</sup> Este argumento muy conocido es desafortunado por dos razones. En primer lugar, la expresión «desvanecerse» es usada por Engels en su *Anti-Dühring* («*der Staat wird nicht "abgeschafft", er stirbt ab*»)<sup>40</sup> y no por Marx, que en cambio usó consecuentemente el término *Aufhebung*. Como se sabe, *Aufhebung* implica preservación y al mismo tiempo cancelación y trascendencia. En segundo lugar, aunque uno aceptara la fórmula de Engels como representativa de su amigo, la expresión «desvanecerse» se refiere al Estado y no a la política en su conjunto. El hecho de que no hace falta identificar ambas cosas queda claro en la propia pretensión de Arendt de reemplazar el Estado-nación soberano por un sistema federal de consejos locales, lo cual obviamente fomentaría la vida política.<sup>41</sup> Lo que Marx quería era la trascendencia de la distinción hegeliana entre la sociedad civil y el Estado, entre el «hombre» burgués y el ciudadano, no la reducción del Estado a sociedad ni del hombre político a hombre natural. Aunque uno pueda compartir el escepticismo de Hannah Arendt hacia la reconciliación de estas oposiciones bajo el comunismo, es simplemente engañoso reprobar a Marx acusándolo de reduccionismo sociológico. Además, y éste es el tercer argumento contra ella, abundan los pasajes en los escritos históricos más concretos de Marx, sobre todo en *Dieciocho de brumario*, donde reconoce la autonomía relativa de la esfera política en determinados momentos de la historia. El hecho de que hablara con mucho más cinismo acerca de que pudiera servir como el terreno de las libertades públicas antes del fin del capitalismo es otra cuestión. Lo crucial es darse cuenta de que la idea del hombre en Marx, tanto en el presente como en algún futuro comunista, va mucho más allá de un mero *animal laborans*.

La ceguera de Hannah Arendt en este sentido se refleja en su inexplicable omisión de teóricos marxistas del siglo XX, como Gramsci, Korsch, Pannekoek y Lefebvre, que han encontrado en Marx una filosofía de la praxis en lugar de una teoría del determinismo económico. Se puede alegar que tal vez se diera cuenta en cierta medida de este potencial del marxismo a raíz de su actitud positiva hacia Rosa Luxemburg, de quien elogió la aprobación del movimiento municipalista y la crítica



al bolchevismo. Sin embargo, hay que considerar que su comprensión de la historia de la teoría marxista es poco firme a juzgar por el hecho de que no se dio cuenta hasta qué punto Rosa Luxemburg seguía en deuda con el pensamiento económico de sus oponentes ortodoxos de la Segunda Internacional. De hecho, la polémica de Rosa Luxemburg con Lenin no debe entenderse solamente como una crítica a sus métodos dictatoriales, sino también como una advertencia contra el hecho de buscar la iniciativa política cuando las condiciones económicas todavía no son propicias. Margaret Canovan tampoco consigue ir más allá de la incompreensión de Arendt cuando escribe: «Gran parte de *Sobre la revolución* recuerda mucho la perspectiva de Rosa Luxemburg: por ejemplo, su énfasis en la espontaneidad de la revolución a la contra de teoría de la necesidad histórica o la planificación profesional».<sup>42</sup> Lo que Canovan no entiende es que la espontaneidad por la que aboga Rosa Luxemburg pasa por la combinación natural de factores objetivos y subjetivos producida por la lógica del capitalismo y capaz de despertar la conciencia de la clase obrera. No comporta una intervención política y puramente subjetivista en el curso de la historia. No podemos imaginar a Rosa Luxemburg elogiando la Revolución americana del modo en que Hannah Arendt la elogia en *Sobre la revolución*: «El decurso de la Revolución americana narra un relato inolvidable y sirve para explicar una lección extraordinaria, porque aquella revolución no estalló, sino que fue llevada a cabo por hombres a partir de la deliberación común y la fuerza de las promesas mutuas».<sup>43</sup> Aunque es cierto que recalcó el factor subjetivo de las revoluciones mucho más que sus oponentes radicales de la Segunda Internacional, Rosa Luxemburg nunca consiguió reconciliar esa faceta de su teoría con su compromiso igualmente firme con el materialismo mecanicista. En este sentido, fue una figura de transición, y Hannah Arendt habría hecho mejor en buscarse aliados entre los teóricos más recientes de la praxis.

Todavía se puede hacer un último comentario al «diálogo continuo» de Hannah Arendt con Marx, relacionado con una de las cuestiones que más le preocupaban a ella: la cuestión de la violencia. Tal como se recuerda, en el vocabulario de Arendt, la violencia se entiende como algo intrínsecamente no político debido a su carácter instrumental. Es un concepto distinto del poder, que implica que los hombre actúan sin coerción basándose en la igualdad, aunque en la práctica el poder y la vio-



lencia se dan juntos a menudo. En *Entre el pasado y el futuro* (1961), Arendt reprocha a Marx el dar por sentado que la violencia es la comadrona de la Historia.

Para Marx [...] la violencia, o más bien la posesión de los medios para la violencia es el elemento constitutivo de todas las formas de gobierno. El Estado es el instrumento de la clase dominante que ésta usa para oprimir y explotar, y toda la esfera de la acción política se caracteriza por el uso de la violencia.<sup>45</sup>

Sin embargo, cuando escribe *Crisis de la república* (1972) ha cambiado totalmente su posición y ahora reivindica a Marx para apoyar su distinción:

La fuerte retórica marxista de la Nueva Izquierda coincide con el convencimiento en absoluto marxista, proclamado por Mao Tse Tung, de que el «poder crece en el cañón de una pistola». Es cierto que a Marx le interesó el papel de la violencia en la Historia, pero este papel era secundario para él.<sup>46</sup>

Sartre, sigue diciendo Arendt, está más cerca de Sorel o de Fanon que de Marx debido a su apoyo de la violencia política.

Lo importante de esta discordancia consigo misma no es el hecho de que Arendt sea culpable de contradecirse, algo inevitable en una obra tan extensa, sino más bien el hecho de que nos previene para que examinemos sus razonamientos sobre esta cuestión buscando con atención otras incoherencias. En realidad no cuesta encontrarlas. En su argumentación sobre el *homo faber*, Arendt defiende que la violencia ejercida sobre los materiales de la naturaleza para convertirlos en productos humanos es necesaria en todos los actos de fabricación. En lo que habitualmente se considera el ámbito político, el acto principal de fabricación es la fundación estable de una política, que proporcione el espacio público necesario para el ejercicio de la libertad. En *Sobre la revolución*, Arendt recalca la necesidad de dicha fundación para que pueda existir una sociedad estable, razón por la cual ella prefiere la Revolución americana a la francesa. El prototipo de esta clase de fundaciones es la fundación de Roma, que Arendt describe en *Entre el pasado y el futuro* como una fundación libre de violencia.

Como los romanos, Maquiavelo y Robespierre entendieron que la fundación era la acción central de la política [...], pero a dife-

rencia de los romanos, para quienes esto era un suceso del pasado, ellos entendieron que para este «fin» supremo estaban justificados todos los «medios», y especialmente los medios de la violencia. Entendieron el acto de la fundación básicamente en términos de construcción [...]. Debido a su redescubrimiento de la experiencia fundacional y a su reinterpretación de la misma como la justificación de los medios (violentos) en pos de un fin supremo, Maquiavelo puede ser considerado antepasado de las revoluciones modernas.<sup>47</sup>

En *Sobre la revolución*, Arendt se da cuenta de que la experiencia romana de la fundación también tuvo un elemento violento expresado en la leyenda del sacrificio de Remo a manos de Rómulo.<sup>48</sup> Sin embargo, su reticencia a resaltar en exceso la naturaleza violenta del acto fundacional la llevó a afirmar:

Tal vez se debiera a la afinidad interna entre la arbitrariedad intrínseca a todos los comienzos y a la capacidad humana para el crimen que los romanos decidieran atribuir su descendencia no a Rómulo, que había matado a Remo, sino a Eneas.<sup>49</sup>

Aunque admite que incluso Eneas participó en una guerra con los nativos italianos, Arendt justifica esto asegurando que según Virgilio, esa guerra fue librada para deshacer los efectos perniciosos de la Guerra de Troya. Este argumento pretende mostrar que la fundación de Roma también se remontaba a una tradición anterior, pero lo que consigue demostrar con claridad mucho mayor es la afinidad entre los comienzos y la violencia.

Lo que justifica el énfasis sobre este punto es que dicha afinidad logra empañar la distinción que hace Arendt entre violencia y política, teniendo en cuenta que esta última es definida una y otra vez como la capacidad de producir un comienzo. En *Crisis de la República*, la confusión de la autora ya es total:

Una característica de la acción humana es que siempre emprende algo nuevo, y esto no quiere decir que siempre exista la posibilidad de empezar *ab ovo* y crear *ex nihilo*. A fin de hacer sitio para las propias acciones, algo que había previamente debe ser desplazado o destruido y el estado existente de las cosas debe ser alterado.<sup>50</sup>

Por tanto, la separación sin fisuras entre violencia y política resulta finalmente permeable y uno se queda con la vieja

sospecha de que la violencia originaria de una política persiste a un nivel profundo por muy legítima que su fundación pueda parecerles a las generaciones posteriores.

De modo que si podemos decir que Arendt tiene una comprensión bastante insegura de su principal rival político, Marx, y que la distinción que establece entre violencia y política es bastante poco convincente, ¿en qué medida es satisfactorio el resto de su teoría política? ¿Puede decirse que su modalidad de existencialismo político «blando» ha superado las dificultades afrontadas por sus predecesores «duros» de los años veinte? ¿Fue Arendt meramente una proselitista de eso a lo que Benjamin Schwartz se ha referido como «la religión de la política» o bien produjo lo que Margaret Canovan llama «un ejemplo nuevo y notable de pensamiento político y una demostración de que ese género no se halla muerto en absoluto». <sup>51</sup> La repuesta, en pocas palabras, es que, al menos en opinión de esta autora, a pesar de la amplitud obvia de su conocimiento y de la incuestionable inventiva de su mente, el pensamiento político de Hannah Arendt resulta tan problemático como su erudición histórica. Su sistema está construido sobre unos fundamentos de definiciones arbitrarias e interpretaciones cuestionables, aunque intensamente imaginativas, de la Historia y del pensamiento político previo, y por tanto es vulnerable a muchas de las objeciones que propiciaron el hundimiento de sus predecesores del existencialismo político.

Una razón principal de esta vulnerabilidad es lo que Canovan califica como la condición «sesgada» de su teoría. Es decir, que al intentar restaurar la autonomía relativa de la política en contra del reduccionismo sociológico y la dominación creciente de la propia sociedad, se volvió vulnerable a una serie de acusaciones obvias. Al situar la igualdad y la libertad exclusivamente en el ámbito político, condenó por definición la esfera de lo no político a la desigualdad y la opresión eternas. <sup>52</sup> Tal como ella misma reconoce, la *polis*, su prototipo favorito de comunidad política, fue propiciada por la institución de la esclavitud, que liberó a los ciudadanos atenienses de pleno derecho de las tareas domésticas, gobernadas por la pura necesidad. En el mundo moderno, donde la esclavitud es más difícilmente justificable, la propiedad privada es el *sine qua non* de la participación política. La índole claramente clasista de este argumento no es mitigada más que de un modo marginal cuando Arendt reconoce que:

Nuestro problema hoy día no es cómo expropiar a los que expropiaron, sino más bien cómo encaminar las cosas para que las masas, desposeídas por la sociedad industrial de los sistemas capitalista y socialista, puedan volver a tener unas propiedades.<sup>53</sup>

Lo que hace insostenible esta afirmación es la presuposición de que las masas estuvieron alguna vez en posesión de una cantidad suficiente de propiedades que les permitió ser libres para actuar en política y que ahora deben «volver a tener». Resulta todavía más censurable por el hecho de que nunca propone un medio para contribuir a esta reapropiación, dado que en *Sobre la revolución* afirma categóricamente que «hoy podemos decir que nada puede ser más obsoleto que los intentos de liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos. Nada puede ser más inútil y peligroso».<sup>54</sup>

El desencadenamiento de las fuerzas económicas serviría como condición previa para la universalización de la propiedad privada que Arendt identifica con la victoria de la riqueza sobre la propiedad, con lo cual se refiere a la glorificación de la productividad, el consumo y la abundancia por encima del control estable del mundo. Aunque podemos simpatizar con su crítica del crecimiento económico descontrolado como respuesta a los problemas sociales, si no se produce al menos cierta expansión de la riqueza de una sociedad no es posible de ninguna manera una universalización de la propiedad privada. Debido a su hostilidad general hacia el mundo del *animal laborans*, Arendt no consiguió dar una base social o económica convincente a su utopía política.

El resultado es que Hannah Arendt misma queda expuesta a las acusaciones de elitismo, aunque en *Sobre la revolución* rechace esta etiqueta:

Mi rencilla con la «élite» consiste en que el término implica una forma de gobierno oligárquico, la dominación de la mayoría por el mandato de unos pocos. De esto solamente se puede concluir — como desde luego ha concluido toda nuestra tradición de pensamiento político— que la esencia de la política es el mandato y que la pasión política dominante es la pasión por gobernar o mandar.<sup>55</sup>

Lo que hace que esta defensa sea implausible es que aun garantizando la posibilidad de una interacción isonómica entre los miembros de una élite política, resulta insincero llamar a la relación que se establece entre esa minoría feliz y el resto

de la población de otro modo que jerárquica o elitista. Sería un parco consuelo para las masas que se encuentran en la base de la pirámide, igual que lo fue para los esclavos atenienses, que les aseguraran que su inferioridad es algo incidental respecto de «la esencia, la sustancia misma de las vidas [de sus amos], que es la libertad». <sup>56</sup> Todavía les consolaría menos oír que su opresión no puede ser considerada política, porque por definición la política no puede oprimir. Lo que no es político, afirma Arendt, no debe preocuparse de la desigualdad: «tal vez no estuviera tan equivocada la teoría política de la Antigüedad, que sostenía que la economía necesita el dominio de unos amos para funcionar, dado que está atada a las necesidades de la vida». <sup>57</sup>

La insensibilidad de Hannah Arendt en esta cuestión se percibe en toda su perversidad en su observación de que el hecho de que la Revolución americana no afrontara la cuestión de la esclavitud fue una de las claves de su «éxito», cuando está claro que desde entonces dicho «éxito» ha sido socavado por esa misma omisión. <sup>58</sup> Solamente podemos suponerle a la autora un desprecio indiferente hacia las masas no politizadas, que se refleja también en ciertas declaraciones *ex cathedra* tales como:

El deseo oculto de los pobres no es «a cada cual según sus necesidades», sino «a cada cual según sus deseos». Y aunque es cierto que la libertad solamente puede llegarles a aquellos cuyas necesidades han sido cubiertas, es igualmente cierto que se les escapará siempre a quienes se han propuesto vivir de sus deseos. <sup>59</sup>

Lo cuestionable de este pasaje no es la idea de que el deseo ilimitado puede producir la miseria no planeada, sino la presuposición de que la ética de la apetencia es una función de la pobreza, como si los ricos a lo largo de los siglos hubieran sabido detenerse cuando sus «necesidades» quedaban satisfechas. Los pobres no se hallan en el origen de la ética del consumo sino que son sus mayores víctimas, sobre todo bajo un capitalismo avanzado que depende en una medida extrema de la creación perpetua de nuevos deseos. Es otra cuestión, por supuesto, cómo distinguir entre necesidades legítimas y deseos ilimitados, una cuestión que la obra de Arendt nunca intenta resolver.

Pero incluso si aceptamos el pesimismo de Hannah Arendt acerca de la posibilidad de extender la vida libre de la *polis* más allá de unos pocos elegidos, todavía quedan problemas considerables en su descripción normativa de la acción política. Tanto desde un punto de vista histórico como conceptual, su perspectiva de la política como un arte interpretativo impoluto de consideraciones foráneas carece de fundamento. Desde un punto de vista conceptual, tal como hemos visto antes, su énfasis en la importancia de los comienzos en la esfera de la acción política la llevó peligrosamente cerca de la violencia destructiva que ella deseaba fervientemente distinguir de la política verdadera. Además, hay una ironía añadida al hecho de que la misma «estetización de la política» por la que ella abogaba pudiera estar vinculada con la violencia, tal como advirtió su amigo Walter Benjamin durante la era fascista.<sup>60</sup> De manera semejante, su insistencia en el nacimiento o la «natalidad» como insistió en llamarla, como prototipo de esos comienzos vincula la acción con los ritmos del mundo natural, lo que ella denigró a menudo como la esfera del *animal laborans*.<sup>61</sup> Del mismo modo, su afirmación de que la política es incompatible con el utilitarismo resulta debilitada por el hecho, reconocido por ella misma, de que los hombres de la *polis* tenían una meta implícita más allá del puro placer de la participación política: el logro de la inmortalidad terrenal mediante la ejecución de hazañas gloriosas y memorables.<sup>62</sup> Dicho reconocimiento, por supuesto, suscita una pregunta importante, ¿pues cómo puede ser que los criterios usados para establecer la naturaleza de las «hazañas gloriosas y memorables» no sean asimismo criterios políticos?

Hannah Arendt no puede responder a esta pregunta debido a las premisas existencialistas de su argumentación. De este modo, en su ensayo publicado en 1946 en *Partisan Review*, afirma que sin una realidad estable y objetiva, sin un ser en donde se pueda decir que reside la verdad, la única respuesta adecuada ha de ser alguna modalidad de heroísmo: «la actitud del héroe no se ha convertido por accidente en la postura de la filosofía desde Nietzsche. Hace falta heroísmo para vivir en el mundo que Kant nos dejó». <sup>63</sup> En ese mismo escrito, apoya la insistencia de Jaspers en una «hazaña incondicionada que invoque la trascendencia»<sup>64</sup> como el camino para garantizar la libertad del hombre en «situaciones extremas». Sin embargo se echa en falta por parte de Arendt una insistencia consecuente



en la idea de que el único terreno en donde esas «hazañas incondicionadas» puedan ser llevadas a cabo es la política, y esta idea no estaba muy lejos cuando escribió:

Esta «hazaña» que surge en situaciones extremas aparece en el mundo a partir de la comunicación con los demás, que como semejantes míos y mediante la apelación a nuestra razón común garantizan la universalidad; mediante la actividad, la hazaña manifiesta la libertad del Hombre en el mundo y de ese modo se convierte en «una semilla aunque perecedera, de la creación de un mundo».<sup>65</sup>

Para un existencialista político, la gloria y el heroísmo pueden parecer valores evidentes en sí mismos e indistinguibles de la vida política, pero otros que hayan entrado en la esfera pública por razones menos egocéntricas y melodramáticas pueden estar en desacuerdo. Aunque podamos aceptar la noción de la banalidad del mal, dar por sentado que la banalidad es mala en sí misma es otra cuestión. En realidad, uno puede preguntarse si Hannah Arendt no adoptaría algunos valores que una mujer judía de Berlín en pugna con su propia identidad podría absorber mediante una especie de «identificación con el agresor», del mismo modo que un siglo antes Rahel Varnhagen se rodeó de un salón entero de gentiles mundanos y poderosos.

Esta especulación *ad hominem*, sin embargo, ni siquiera es necesaria para debilitar su argumento, ya que esto puede hacerse a partir de algunas de sus propias ideas presentes en otros contextos. Así, tal como ella misma aseguró en *Los orígenes del totalitarismo*, una de las características más siniestras de los sistemas totalitarios, ejemplificada en la actitud de los nazis hacia los judíos, es su indiferencia hacia consideraciones utilitarias. Una política que prescinde de la continuidad entre medio y finalidad y de las consecuencias de sus acciones corre el riesgo de descender al reino de la fantasía, donde la lógica inexorable de una ideología puede incluso justificar la conducta autodestructiva. El momento «expresivo» de la política no tiene por qué ser visto como la negación absoluta de la instrumentalidad.

De un modo semejante, la insistencia de Hannah Arendt en la idea de que el racionalismo y la búsqueda de la verdad no tienen lugar en la esfera pública la deja, igual que deja a los



existencialistas políticos de los años veinte, sin defensas contra una política insincera y que se engaña a sí misma, cuyas consecuencias reconoció ella misma en su ensayo sobre los documentos del Pentágono.<sup>66</sup> Habiendo concluido con anterioridad que «nuestra capacidad para mentir —pero no necesariamente nuestra capacidad para decir la verdad— se cuenta entre los pocos datos obvios y demostrables que confirman la libertad humana» y por consiguiente que hay una «afinidad innegable de la mentira con la acción, con cambiar el mundo, y resumiendo, con la política»,<sup>67</sup> Arendt se queda sin defensas contra la acusación de que la política totalitaria de la «gran mentira» y su propia visión de una política ideal se parecen sospechosamente. Su intento de afirmar que la verdad factual por oposición a la verdad teórica proporciona un límite exterior a la práctica de la mentira debido a la irreversibilidad recalcitrante de los hechos es un modo poco convincente de resolver este problema, dado que ella misma admite que los hechos «contingentes» nunca son «verdaderos de forma convincente».<sup>68</sup> Una vez más su confianza en las definiciones originales —la búsqueda de la verdad, nos explica, es una actividad aislada y singular, mientras que la esencia de la política es el intercambio discursivo e intersubjetivo de opiniones— la lleva por aguas peligrosas.

Si los examinamos bajo una perspectiva histórica, sus ejemplos de acción política pura son igualmente inciertos. Así, tal como ha señalado Schwartz, Arendt nunca reflexionó sobre el origen del apartamiento socrático de la vida de la *polis* en nombre de la razón. «¿Es posible —se pregunta Schwartz— que viviendo tan cerca como vivían del “espacio público” de la asamblea ateniense, fueran conscientes de que la esfera pública no ofrece escapatoria al interés particular, a las intrigas y a las manipulaciones aparentes de algunos de los que apodaban los sofistas?»<sup>69</sup> Cuando se trata de la *virtu* maquiavélica, Arendt no ofrece ninguna prueba que demuestre que sus propósitos permanecieran no contaminados por otras cuestiones más mundanas de la política renacentista. De un modo semejante, en su defensa de la Revolución americana, Arendt admite que la actividad principal de los padres fundadores fue la creación de una constitución, lo cual, según la definición que ella misma da, los coloca bajo el signo del *homo faber*. En realidad, la legislación tal como ella la contempla, no es en absoluto política debido a su función constituyente. Finalmente,

su defensa de los consejos locales, los soviets y los *Räte* como ejemplos del deseo persistente de los hombres de tener un espacio público donde hablar y actuar guiados por la esperanza de alcanzar la inmortalidad terrenal, aunque no carece de virtudes, debe ser criticada por su imprecisión histórica. Los consejos de trabajadores, como su nombre indica, fueron creados desde el principio para obtener el poder económico en la fábrica. Sin embargo, Hannah Arendt censura los consejos por traicionar la meta puramente política que ella les asigna:

El error fatídico de los consejos siempre ha sido su incapacidad para distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas de acuerdo con el interés público. Bajo la forma de los consejos de trabajadores han intentado una y otra vez gestionar las fábricas y esos intentos han terminado en un fracaso funesto.<sup>70</sup>

Sin embargo, en *Crisis de la república*, tras reiterar su creencia en la idea de que la propiedad colectiva es una contradicción en sí misma, refundió la gestión obrera y el papel político de los consejos:

En Yugoslavia podemos ver el «sistema de gestión» de las fábricas, una nueva versión de los viejos «consejos obreros» que, casualmente, nunca formó parte de la ortodoxia socialista o la doctrina comunista, a pesar del lema de Lenin: «todo el poder para los soviets».<sup>71</sup>

Por tanto, el «error fatídico» de mezclar economía y política no parece tan fatídico después de todo, y una vez más la absoluta pureza de la política resulta ser un mito impracticable. Finalmente, su búsqueda de una encarnación histórica de la «situación extrema» de la que habla Jaspers, en donde las «hazañas incondicionales» pudieran llevarse a cabo, no da ningún fruto.

Debido a todos estos planteamientos fallidos, puede parecer que Hannah Arendt, a pesar de todos los elogios recientes, puede terminar en el olvido dentro de pocos años del mismo modo en que han sido olvidados Carl Schmidt o Alfred Bäumler. Incluso la admiración moderada de Margaret Canovan puede parecer prematura en cuanto se pone en una perspectiva adecuada el papel de Hannah Arendt como existencialista política tardía. Y sin embargo, aunque el grueso de mi argu-

mentación parece refrendar esta predicción, intuyo que gozará de una reputación más elevada entre los futuros historiadores de la cultura que la que hoy disfrutan sus predecesores. En primer lugar, gracias a su instinto certero por las cuestiones capaces de suscitar la controversia pública, ya se ha asegurado un lugar en cualquier historia de la comunidad intelectual neoyorquina del último cuarto de siglo. El escándalo causado por su libro sobre Eichmann basta para justificar su centralidad en cualquier explicación de la migración de intelectuales judíos de Europa central a América, tal como ha quedado recogido en el libro reciente de H. Stuart Hughes, *The Sea Change*.<sup>72</sup> También tendrá un papel ineludible en cualquier historia de la ideología de la Guerra Fría, debido a su papel fundamental en el establecimiento de una categoría de totalitarismo capaz de abarcar tanto los sistemas de derechas como los de izquierdas. Y paradójicamente, también deberá ser incluida en las referencias a la Nueva Izquierda debido a la legitimación teórica que llevó a cabo de su impulso originado en el existencialismo político, incluso a pesar de que su estetización de la política llevara en última instancia a una serie de excesos que ella llegó a deplorar.

En segundo lugar, la clase de teorización política que ella llevó a cabo seguirá siendo útil para muchos como un saludable baluarte contra la influencia creciente de la ciencia política, y asimismo como recordatorio de que lo político no tiene que ser reducido necesariamente a la pregunta de «¿quién gobierna?».<sup>73</sup> Aunque resulta cuestionable la identificación de la interacción libre que tanto aplaudió Hannah Arendt con alguna comunidad política ideal y la condena de todo lo demás como «sociedad» (igual que es impropio condenar toda la sociología como contraria a la interacción), sí resulta realmente válido afirmar que allí donde uno encuentra lo que ella llama acción política, resulta inapropiado subsumirla bajo las mismas categorías que se usan para explicar procesos o estructuras. La comunicación organizada de manera simétrica y no coercitiva que lleva a la creación de significados compartidos no equivale a las relaciones utilitarias, técnicas e instrumentales que caracterizan una buena parte de la interacción humana.

La fecundidad de esta distinción, que constituye uno de los legados más saludables de los movimientos hermenéutico y existencialista, está quizás mejor expresada en la obra de Jürgen Habermas, el miembro más destacado de la segunda ge-

neración de la Escuela de Frankfurt. Raramente se ha señalado la deuda de Habermas con Hannah Arendt, pero tanto en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* como en *Theorie und Praxis*, Habermas cita *La condición humana* con aprobación y le reconoce (así como a la obra de Hans-Georg Gadamer) el hecho de haber llamado la atención sobre la distinción aristotélica entre la *techne* y la *praxis*.<sup>74</sup> Sin hacer una distinción rígida ni absoluta entre política y sociedad, Habermas ha buscado el fundamento del tipo de interacción comunicativa por la que Arendt abogó acudiendo a una serie de precedentes filosóficos que va desde Hegel a Wittgenstein. Sin embargo, ha evitado el problema de la *politique pour la politique* al relacionar la competencia comunicativa existente en una situación comunicativa no distorsionada con un interés cognitivo emancipatorio que abarca a todos los hombres y no solamente a una élite política. A diferencia de Hannah Arendt, Habermas ha sido muy consciente de las condiciones sociales previas que pueden hacer que esta situación comunicativa utópica sea posible. Tal como escribió en una reseña de *Sobre la revolución*:

Podemos discutir convenientemente las condiciones de la libertad política solamente en relación con una emancipación de las situaciones de dominación. Esta categoría de la dominación no debe distinguir entre fuerza política (*Gewalt*) y poder social (*Macht*), sino que debe mostrarlos a los dos como lo que son: formas de represión. Bajo condiciones de dependencia social el mejor derecho a la libertad política sigue siendo la ideología. Por otro lado, Hannah Arendt insiste con razón en que la consumación del bienestar no equivale a la emancipación de la dominación.<sup>75</sup>

También hay que elogiar a Hannah Arendt por su intento de rescatar la noción de libertad de su interpretación puramente negativa, aunque se equivoca al denegar el momento de «libertad de» y por eso no consigue una definición más amplia del término. El hecho de que un teórico no marxista subraye la importancia de terminar con la alienación política y entienda que hay que abogar por una definición intersubjetiva de la libertad supone un cambio alentador respecto al estado de las cosas. Como han percibido todos los observadores, Hannah Arendt no es fácilmente emplazable en ninguna coordenada del eje político izquierda-derecha que se contempla normalmente (como sucedía en cierto modo con los existencialistas políticos), lo cual significa que leer sus obras requiere

una saludable suspensión de las ideas recibidas acerca las posibilidades existentes. Por último, Arendt seguirá siendo consultada por los estudiantes de nuestra época debido a sus análisis a menudo cáusticos de temas comunes, muchos de los cuales trascienden las limitaciones de sus posicionamientos teóricos más básicos.

Una vez reconocidas estas cualidades, lo que hay que dejar claro para finalizar es que la lectura de la condición humana en que se basa toda la obra de Arendt simplemente no convence. A pesar de su propósito de restaurar una versión adecuada de la libertad, la obstinada insistencia de Arendt en la separación entre sociedad y política disipa cualquier posibilidad de que su obra ilumine las condiciones bajo las cuales esa libertad pudiera ser viable. El existencialismo político fue una ideología ofusadora en los años veinte y no estuvo libre de culpa en el ascenso del fascismo. No debe ser juzgado en menor medida como una ideología ahora que ha pasado medio siglo, aunque por suerte su potencial para arruinar nuestras vidas es mucho menor que cuando Hannah Arendt, que irónicamente había huido del fascismo, sucumbió por primera vez a sus peligrosos encantos.

## Notas

1. Mary McCarthy, «Saying Goodbye to Hannah», *The New York Review of Books* (22 enero 1976), 22 (21 y 22) [trad. castellana en el presente volumen: «Para decir adiós a Hannah», págs. 41-48; Robert Lowell, «On Hannah Arendt», *The New York Review of Books* (13 de mayo 1976), 23 (8); Hans Morgenthau, «Hannah Arendt 1906-1975», *Political Theory* (febrero 1976), 4 (1); William Phillips, «Hannah Arendt and Lionel Trilling», *Partisan Review* (enero-febrero 1977), 43 (1); Leonard Krieger, «The Historical Hannah Arendt», *Journal of Modern History* (diciembre 1976), 48 (4); Maurice Cranston, «Hannah Arendt», *Encounter* (marzo 1976), 46 (3); Hans Jonas, «Hannah Arendt, 1906-1975» *Social Research* (primavera 1976), 43 (1).

2. Morgenthau, pág. 6.

3. Cranston, pág. 56.

4. Krieger, pág. 672.

5. Para ver un buen resumen de las incorrecciones históricas de *Los orígenes del totalitarismo*, véase Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt* (Nueva York, 1974), capítulo 2. Canovan admite que el libro «no convence como libro de historia», pero trata de rescatarlo diciendo que «triumfa como reflexión» a la manera de las *Reflexiones sobre la Revolución*

Francesca de Burke (pág. 48). Para una defensa de su valor, que admite sus fallos históricos, véase Bernard Crick, «On Rereading *The Origins of Totalitarianism*», *Social Research* (primavera, 1977), 44 (1).

6. *On Revolution* (Nueva York, 1963).

7. Canovan, pág. 15.

8. *The Human Condition* (Chicago, 1958); *Between Past and Future* (Cleveland, 1963). Desarrollos posteriores de su posición pueden encontrarse en *Men in Dark Times* (Nueva York, 1968), *On Violence* (Nueva York, 1970) y en *Crisis of the Republic* (Nueva York, 1972).

9. En conversación con Norman Jacobson, Berkeley, 22 de junio, 1976.

10. *Eichmann in Jerusalem* (Nueva York, 1963).

11. En realidad, su papel en *The New York Review of Books* era un poco equívoco. Como señala Philip Nobile en *Intellectual Skywriting: Literary Politics and the New York Review of Books* (Nueva York, 1974), pág. 75. Su ensayo de 1969 «Sobre la violencia» fue visto como una reacción a escritos más radicales de figuras de la Nueva Izquierda como Jerry Rubin debido a su crítica de la violencia izquierdista. Sin embargo, cada vez más se fue identificando con el círculo izquierdista de la *New York Review* en las guerras intestinas que dividieron a la comunidad intelectual de Nueva York, como evidencia el hecho de que dejara de colaborar con su archirrival, *Commentary*, que empezó a atacar su obra desde una perspectiva más conservadora. Véase Nathan Glaser, «Hannah Arendt's America», *Commentary* (septiembre de 1975), 60 (3).

12. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, traducción al inglés de Richard y Clara Winston (Londres, 1957).

13. Benjamin I. Schwartz, «The Religion of Politics», *Dissent* (marzo-abril de 1970), 17 (2).

14. *Partisan Review* (invierno de 1946), 13 (1).

15. Para una discusión del existencialismo político, véase Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* (Stuttgart, 1958); Herbert Marcuse, «The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State», en: *Negations: Essays in Critical Theory*, traducción al inglés de Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968); y George Schwab, *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936* (Berlín, 1970).

16. *The Origins of Totalitarianism*, pág. 328.

17. *Ibid.*, pág. 166; *Between Past and Future*, pág. 240. Sin embargo, expresa un gran respeto por Schmitt, «cuyas brillantes teorías acerca del fin de la democracia y el gobierno legal todavía son una lectura impresionante» (*The Origins of Totalitarianism*, pág. 339).

18. «What is Existenz Philosophy?», pág. 51. En su tributo a Heidegger con ocasión del 80 cumpleaños de éste, *The New York Review of Books* (octubre de 1971), 17 (6), se comportó de forma mucho más caritativa con el «error» que su viejo maestro cometió en los años 30. En el mismo artículo deja claro el poder de influencia de Heidegger sobre su propio desarrollo en los años de Weimar.

19. En el momento de su muerte estaba escribiendo un estudio de tres volúmenes que se iba a llamar *The Life of the Mind*, algunas secciones del cual aparecieron de forma póstuma en el *New Yorker* bajo el título «Pensamiento» (21 y 25 de noviembre y 5 de diciembre de 1977).



20. Alfred Bäuml, *Männerbund und Wissenschaft* (1934), pág.108; citado en Marcuse, págs. 33-34.
21. *Between Past and Future*, pág.169.
22. «What is Existenz Philosophy?», pág. 36. Sin embargo, ocasionalmente reconoció la importancia de limitar los cambios desatados y también de la durabilidad, la permanencia y la estabilidad. Para una discusión de estas cualidades en la obra de Arendt, véase Leroy A. Cooper, «Hannah Arendt's Political Philosophy: An Interpretation», en: *The Review of Politics* (abril de 1976), 38(2); 147, 163-167.
23. *Between Past and Future*, pág. 151.
24. Es típico de la lectura selectiva del mundo clásico que lleva a cabo Arendt el hecho de que omite casi por completo el papel de fundadores griegos de la autoridad como Solón y Licurgo, a quienes menciona rara vez y de pasada.
25. *The Human Condition*, pág. 167.
26. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969); para una defensa de la «libertad positiva», véase C.B. McPherson, «Berlin's Division of Liberty», en: *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford, 1973), Sin embargo, Berlin dijo hace poco que *La condición humana* era el libro más sobrealorado de los últimos 75 años. (Citado en *Newsweek*, 7 de febrero de 1977, pág. 72).
27. *Men in Dark Times*, págs. 33-35.
28. *Ibid.*, págs. 84-86.
29. «What is Existenz Philosophy?», pág. 36.
30. *The Origins of Totalitarianism*, pág. 437.
31. Canovan, pág. 13. Sheldon Wolin describe a Marx como «ese pensador que ejerció una fascinación profunda en Hannah Arendt, parte atracción y parte repulsión». «Hannah Arendt and the Ordinance of Time», en: *Social Research* (primavera de 1977), 44 (1).
32. «Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt», en: *Encounter* (enero de 1964), 22 (1): 53.
33. *Between Past and Future*, pág. 21.
34. George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (Nueva York, 1961); Schlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968); Maximilien Rubel, *Marx critique du Marxisme* (Paris, 1974); Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Frankfurt, 1962); Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus* (Munich, 1967); David McClellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (Londres, 1973). Por supuesto, hay un argumento alternativo en la obra de Della Volpe, Colletti, Althusser y sus seguidores, pero no es tan convincente. Además, Hannah Arendt no estaría de acuerdo con la idea althusseriana de que la política era una esfera relativamente autónoma en la obra de Marx.
35. *On Revolution*, pág. 58.
36. *The Human Condition*, pág. 375; *Crises of the Republic*, pág. 124.
37. *The Human Condition*, pág. 78.
38. *Ibid.*, pág. 89.
39. *Between Past and Future*, pág. 22; *Crises of the Republic*, pág. 124.
40. *Anti-Dühring*, 3ª ed. inglesa (Moscu, 1962), pág. 385; citado y discutido en Avineri, págs. 202-203.
41. *On Revolution*, págs. 268-269; *Crises of the Republic*, págs. 230-231.
42. Canovan, pág. 100. Para otra lectura arendtiana de Rosa Luxen-



burg, véase Ernst Vollrath, «Rosa Luxemburg; Theory of Revolution», en: *Social Research* (primavera de 1973), 40 (1). Una crítica interesante de esta posición puede encontrarse en Norman Geras, *The Legacy of Rosa Luxemburg*, Londres, 1976, págs. 133-141.

43. *On Revolution*, pág. 215.

44. Para dos comentarios recientes en este sentido sobre Rosa Luxemburg, véase Andrew Aqrato, «The Second International: A Re-examination» y Dick Howard, «Re-reading Luxemburg», ambos en *Telos* (invierno de 1973-1974), número 18.

45. *Between Past and Future*, pág. 22.

46. *Crises of the Republic*, pág. 113.

47. *Between Past and Future*, pág. 139.

48. *On Revolution*, pág. 31.

49. *Ibid.*, pág. 210.

50. *Crises of the Republic*, pág. 5.

51. Canovan, pág. 4.

52. Leroy Cooper se muestra en contra de la separación absoluta de la política respecto a los demás ámbitos afirmando que «Arendt señala que la libertad “anima e inspira todas las actividades humanas”» (pág. 172). Pero el conjunto del pasaje del que está sacada esa cita (*Between Past and Future*, pág. 169), sugiere lo contrario. El texto completo dice: «Lo que normalmente queda intacto en las épocas de terror y condenación ordenada de antemano es la facultad de la libertad, esa capacidad pura de comenzar que anima e inspira todas las actividades humanas y constituye el origen oculto de la producción de todas las cosas estupendas y hermosas. Pero en tanto este origen permanezca oculto, la libertad no será una realidad terrenal y tangible. Es decir, no es una cualidad política. Debido al hecho de que el origen de la libertad sigue estando presente incluso cuando la vida política ha caído en el terror y la vida política se ve impotente para interrumpir los procesos automáticos, la libertad puede ser confundida fácilmente con un fenómeno esencialmente no político». Cooper ha confundido su opinión sobre la «facultad de la libertad» y el «origen de la libertad» con la propia libertad.

53. *Crises of the Republic*, pág. 214.

54. *On Revolution*, pág. 110.

55. *Ibid.*, pág. 280.

56. *Ibid.*

57. *The Origins of Totalitarianism*, pág. 498.

58. En su reflexión sobre la esclavitud en *On Revolution* (págs. 65 y ss.), Arendt admite que «la ausencia de la cuestión social en la escena política americana fue, a fin de cuentas, algo muy decepcionante» por culpa de la esclavitud, pero nunca se cuestiona realmente las consecuencias de esta decepción.

59. *Ibid.*, pág. 136.

60. Walter Benjamin, «The Work of Art in the Era of Mechanical Reproduction», *Illuminations: Essays and Reflections*, prólogo de Hannah Arendt, traducción al inglés de Harry Zohn (Nueva York, 1968), pág. 244. Para una deliberación sobre un caso reciente de estetización de la política véase Martin Jay, «The Politics of Terror», en: *Partisan Review* (enero de 1971), 38 (1). Para una revisión más clemente del papel de la belleza en la teoría política de Arendt véase J. Glenn Gray, «The Winds of Thought», en: *Social Research* (primavera de 1977), 44 (1).

61. La dificultad que entraña el hecho de evitar remitirse en cierta medida al naturalismo como justificación de una preferencia normativa queda clara en el comentario de Canovan según el cual Hannah Arendt «está dispuesta a reconocer, tal como hemos visto, que en gran medida la política en la era moderna ha sido puramente una rama de la sociedad, pero que ella entiende que se trata de una peculiaridad de este periodo y no de una parte del orden natural» (pág. 119).

62. Canovan tan sólo entiende parcialmente las implicaciones de esta definición de la política cuando escribe: «Hannah Arendt se refiere continuamente a Aquiles, el «autor de grandes hazañas y el orador de grandes palabras». Y a pesar de la elocuencia de Aquiles en la asamblea su fama se basa, por supuesto, en sus hazañas bélicas. En realidad, «grandes hazañas» en el contexto de la siempre belicosa *polis* griega, tiene una connotación ineludible de valor militar personal que parece sugerir que si buscamos paralelos más recientes, el lugar adecuado para buscar sería el Salvaje Oeste» (pág. 62). Lo que distingue a la Grecia homérica del Oeste americano es la naturaleza epónima de sus héroes épicos, que supuestamente tienen que encarnar valores comunales y no puramente individuales.

63. «What is Existenz Philosophie?», pág. 41.

64. *Ibid.*, pág. 53.

65. *Ibid.*, pág. 52.

66. «Lying in Politics», en *Crises of the Republic*.

67. «Truth and Politics», en *Between Past and Future*, edición revisada, Nueva York, 1968, págs. 250 y 258.

68. «Lying in Politics», pág. 206.

69. Schwartz, pág. 151.

70. On Revolution, pág. 277. Eric Hobsbawm muestra la futilidad de la definición puramente política de los consejos que lleva a cabo Arendt en su aguda reseña de *On Revolution* reimpressa en su libro *Revolutionaries: Contemporary Essays*, Nueva York, 1973.

71. *Crises of the Republic*, pág. 216.

72. H. Stuart Hughes, *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965*, Nueva York, 1974.

73. Tal como Hannah Fenichel Pitkin señala en *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972, pág. 215, al hacer un uso sustantivo de «lo político», Arendt intenta distinguirlo de la acepción común de lo político.

74. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt, 1962, págs. 14 y 30; *Theory and Practice*, traducción al inglés de John Viertel, Londres, 1974, pág. 286. Otro teórico de izquierdas cuya obra muestra la influencia de Hannah Arendt es Sheldon Wolin. Véase especialmente *Politics and Vision*, Boston, 1960 y «Hannah Arendt and the Ordinance of Time».

75. Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*, Frankfurt, 1973, pág. 369.

## ¿Qué significa pensar políticamente?

Laura Boella

Mi alma no soy yo; y si sólo las almas se salvan, yo no estoy  
salvado, no lo está ningún hombre.  
Tomás de Aquino, *Comentario a la Primera Epístola a los Corintios*,  
versículo 15

Debemos preocuparnos de trazar experiencias, en vez de doctrinas.  
H. Arendt, *Pensamiento y reflexiones morales* (1971)

Las cuestiones morales planteadas por el caso Eichmann hacen que Hannah Arendt vuelva a definir claramente el contexto en que se situaba su idea de *vita activa* y la dinámica de la experiencia reconstruida de un modo tan enérgico mediante la articulación de las diferencias internas de la acción. Como si la *vita activa* se hubiera revelado más expuesta al cuerpo vivido, a las emociones, al inconsciente, por un lado, y por el otro, más necesitada de pensamiento y de juicio de lo que la exposición del libro de 1958, dominada por la preocupación del triunfo del *animal laborans* y el *homo faber*, podía admitir. Hannah Arendt ha señalado a menudo que su renuencia a la acción, su ser todo lo contrario que un animal político, le había proporcionado un buen punto de observación «desde fuera».<sup>1</sup> Pero también es cierto que, al quedarse fuera, Hannah Arendt corría el riesgo de aislar demasiado la acción de todo lo que presiona en sus confines.

La peroración de la vida pública, de una reactivación de la acción política, es el motivo principal de este proceder, pero hemos visto que Hannah Arendt, inducida constantemente por el intercambio con la realidad, sigue unas líneas de pensamiento que vuelven a poner en movimiento algunas de las posiciones adquiridas. No es casualidad que el riguroso entramado de distinciones entre necesidad y libertad, vida y mundo común, privado y público, social y político, historia y política, que sostiene el edificio de *Vita activa*, en vez de actuar como una estructura de exclusiones, vuelve a plantear constantemente —algo que a menudo se le ha reprochado— la función primaria de la necesidad vital, del «corazón», de los sentimientos y las emociones, y por último de la conciencia de su importancia moral y cognoscitiva. Los estudios históricos dedicados a la revolución y el replanteamiento de la cuestión del totalitarismo a propósito del caso Eichmann, pero también la preocupación por los asuntos políticos de Estados Unidos, primero con McCarthy y luego con la guerra de Vietnam y las luchas por los derechos civiles, y de una Europa enfrascada en una dura reconstrucción socio-económica y casi paralizada culturalmente, no fueron otra cosa que una meditación constante sobre esas cuestiones.

Hemos visto que desde los años cincuenta, y con especial insistencia a partir de 1963, cuando Hannah Arendt ya no escribe obras unitarias y despliega una intensa actividad de ensayista, conferenciante y profesora universitaria, el tema del juicio aparece en una posición y con un papel que vuelven a poner en juego y a barajar muchas cartas de su pensamiento. En los escritos anteriores e inmediatamente posteriores al proceso de Eichmann, el juicio interviene claramente como facultad político-moral, aunque no se define su relación con la actividad de pensamiento. El juicio representa, en el fondo, la moralidad del pensamiento, que tiene el valor de tocar la realidad en vez de atrofiarse, volviéndose insensible a ella y guiándose por normas preestablecidas. Por un lado, distinguir lo justo de lo erróneo, lo que está bien de lo que está mal, es un acto político-moral; por otro, cuando se reduce a diálogo interior de la conciencia, sólo adquiere relevancia política en situaciones excepcionales, como afirma Hannah Arendt en varias ocasiones.<sup>2</sup>

El problema subyacente a estas posiciones, de momento sólo esbozadas, es que la temática del juicio, desde su aparición en la experiencia de Hannah Arendt, se desarrolla sobre un fundamento descompensado entre pensamiento y moral y entre fi-

lososfía y política. Recordemos que para Hannah Arendt, Eichmann no era ningún estúpido, pero carecía de ideas, tenía una imaginación pobre, y por tanto era incapaz de referirse a la realidad.<sup>3</sup> A propósito de la confusión reinante en torno a la responsabilidad por los crímenes nazis, Hannah Arendt observaba que la capacidad de juzgar, de ejercer la moralidad del pensamiento que consiste en la distinción entre el bien y el mal, era independiente de la instrucción, la clase social y la inteligencia.<sup>4</sup> Lo cual confirmaba su tesis de que la moral, en la época contemporánea, se practicaba sin un fundamento religioso y político, y sólo era plausible por la elección, totalmente subjetiva, de quien, acostumbrado a explorarse a sí mismo, no podía vivir con un sí mismo incoherente. En efecto, la máxima de esta moral —antes padecer un ultraje que cometerlo— no es política, porque pasa por alto el hecho de que la injusticia no debe existir en ningún caso, pues socava los fundamentos de la convivencia humana, y se refiere exclusivamente a la dignidad de aquel que no acepta vivir con el reproche constante de su conciencia. Hemos visto que Hannah Arendt tributó un gran reconocimiento a este tipo de conciencia moral cuando se practicó en un régimen totalitario, y se reveló como una de las poquísimas formas de resistencia: en la situación de un régimen que manipula y subvierte la legalidad y la ilegalidad, lo justo y lo injusto, quien obedece las órdenes, de hecho, consiente, y quien no, simplemente con abstenerse de participar, toma una decisión importante. Pero esta forma de conciencia moral le situaba ante un dilema, expresado con eficacia por Jaspers quien, con su digna exclusión durante el nazismo, fue probablemente la principal referencia de sus consideraciones. Recién terminada la guerra Jaspers le comunicó su desasosiego de alemán, que había callado, había resistido, pero había permanecido apartado del peligro vital inmediato.<sup>5</sup>

Para Hannah Arendt la cuestión no era, desde luego, el sentimiento de culpa. El comportamiento de *unos pocos*, irreprochable en lo moral y políticamente significativo en una situación extrema, ponía sobre el tapete la necesidad de definir una forma de conciencia moral que fuese una prerrogativa de *todos*, que estuviese al alcance de todos, no sólo de santos y héroes, o personas con unas dotes intelectuales especiales.

El juicio, pues, supone la apertura en el pensamiento de Hannah Arendt de un horizonte de reflexión nuevo y en gran parte desconocido, porque recoge la incómoda herencia de una

moral secularizada y una filosofía que se ha retirado de la política, y sin querer declararse en bancarrota ni proponer «nuevas» éticas y nuevas doctrinas, carga con todo el peso de la traducción *política* de esos dilemas. Recordemos que el complejo esbozo de la acción política realizado por Hannah Arendt en los años cincuenta terminaba indicando una suerte de moralidad de la política formada por «principios» que pueden estar basados en convicciones subjetivas de inspiración religiosa o filosófica, pero nunca pueden deducirse de ellas ni generalizarse en normas morales. La validez de los principios consiste en el hecho de que un grupo se comprometa a respetarlos, es algo así como compartir un bagaje cultural e histórico, y no tiene nada que ver con la fuerza vinculante de una verdad.<sup>6</sup> Así pues, en la relación entre política y moral, se plantea la misma serie de preguntas: ¿existe, y si es así, cuál es, la inspiración, la motivación, el criterio de una actuación de todos (y no de alguna excepción), que sea independiente de contenidos, fundamentos y normas, y por tanto de pretendidas verdades vinculantes, pero no vaya en contra de la realidad, de la condición humana, y sepa reconocer y distinguir lo que está bien de lo que está mal?

El juicio replantea, pues, unas cuestiones fundamentales presentes en toda la obra de Hannah Arendt. Y lo hace colocando en primer plano la relación original entre pensamiento y acción, a través del lenguaje, que para Hannah Arendt ha acompañado a los hechos dependientes de la relación entre filosofía y política desde la época de los griegos hasta la edad moderna, e inspira el programa de *Vita activa*, pensar en lo que hacemos. Juzgar significa pensar y expresar lo que se hace, es decir, «hablar de ello», poner nombre a las cosas y a las personas, indicando responsabilidades propias y ajenas, y tomando posición con respecto a lo que sucede.<sup>7</sup> La evidente relación entre «comprender» —el sentido profundo y original del pensamiento para Hannah Arendt— y juzgar, que subyace claramente en la reflexión sobre la acción de los años cincuenta, aumenta casi por sí misma hasta adquirir una relevancia que vence el laconismo y la resistencia a hacer demasiado explícitas las cuestiones de método. Por otro lado, el juicio sólo adquiere relevancia temática específica cuando sobrepasa claramente el ámbito del método para inundar con nuevos y complejos haces de luz toda la esfera de la experiencia. Lo cual sucede cuando la reflexión de Hannah Arendt ya



ha recorrido un largo y difícil camino a propósito de la *vita activa*, la historia y la política, derribando algunos pilares fundamentales de la tradición metafísica y descubriendo algunos de los escasos puntos en que el pensamiento ha perforado el diafragma que lo separa de la realidad y, en vez de restituir las experiencias que constituyen su origen en forma de «falacias metafísicas», ha logrado elaborarlas. Son las perlas y los corales desperdigados por el fondo del mar, que para Hannah Arendt constituyen el único elemento de la tradición con el que se puede trabajar.

A base de desmontar y volver a montar se hizo evidente, en las complejas y arriesgadas travesías de la cultura griega, latina, cristiana y moderna, que algunos fragmentos se han vuelto a componer en categorías claramente innovadoras y capaces de trazar recorridos de pensamiento sumamente eficaces. Asimismo, entre los protagonistas de la historia del pensamiento, de los clásicos a los contemporáneos, de Sócrates y Platón, pasando por Aristóteles, a Heidegger y Jaspers (que aparecen siempre en las páginas de Arendt, en un complicado registro doble: experiencias de pensamiento útiles, aunque casi nunca se acepte su marco sistemático y conceptual), descuella Kant en una posición singular. A pesar de que Hannah Arendt evitó hasta el final la más mínima fijación de los resultados de su labor, la evolución de su *pensamiento político* revela con claridad que posee un alcance de *pensamiento no metafísico* y ayuda con gran originalidad a replantearse las cuestiones fundamentales de la filosofía.<sup>8</sup>

Su incansable labor de los años cincuenta y sesenta constituye un sólido esquema teórico, pero no podemos considerarla, ni mucho menos, un «fundamento», porque es una ampliación constante del círculo de elaboración de experiencias. Sea como fuere, conviene recapitular las categorías de la reflexión arendtiana sobre la acción, la historia y la política, que no aparecen con demasiada frecuencia en la historia de la filosofía: la *pluralidad*, que replantea el significado filosófico de la experiencia política de los griegos, basada en mostrarse en presencia de los demás y la prioridad de la apariencia; la *natalidad*, que vuelve a formular la cuestión del origen en el signo del comienzo, y se presenta, con Agustín, como la única elaboración filosófica de la experiencia política romana de la *fundación*; la *subjetividad como presencia encarnada*, movimiento de actualización, que representa el paso de la inercia y



oscuridad de las pasiones y la interioridad a la revelación de quién se es junto a los demás, a la construcción de sí mismo a través de la propia historia/biografía y el esfuerzo, siempre renovado, de discernimiento, para decir sí o no a lo que es. Es importante advertir que estas nuevas «señales indicadoras» —por decirlo en términos lo más parecidos posible al modo en que Hannah Arendt entendía las categorías y los conceptos— que, como veremos, han mantenido un forcejeo incesante con la cuestión del ser, el tiempo, el yo y la conciencia, no sólo representan la elaboración de experiencias cardinales para las civilizaciones occidentales (griega, romana y cristiano-moderna), sino que corresponden exactamente a las tres dimensiones fundamentales de la experiencia según Hannah Arendt: el mundo, la acción y el pensar.

El trabajo de Hannah Arendt se interrumpió justo al principio de la tercera parte de la *Vida de la mente*, que debería ocuparse del juicio y dar un planteamiento definitivo a muchas de sus principales posiciones. Las raíces, invisibles y profundas, de la temática del juicio, se hunden en las capas más profundas de su pensamiento, pero ello no autoriza a extrapolar o elaborar una presunta «teoría del juicio».<sup>9</sup> Las siguientes consideraciones constituyen, en cambio, un análisis personal y un recorrido autónomo del que escribe siguiendo las indicaciones encaminadas a exponer la forma, si no definitiva, al menos más convincente de la relación entre pensamiento y acción, realidad y experiencia, a la que Hannah Arendt dedicó toda su vida.

## **1. Humanitas, cultura animi, pensamiento poético**

Desde el principio el pensamiento de Hannah Arendt siguió una línea inconfundible, a veces incluso idiosincrática, en todo caso muy marcada en el sentido de afirmar la «pasión de entender»<sup>10</sup> y, al mismo tiempo, casi expeditivo al resolver como expresión de *Selbstdenken*, de independencia de cualquier orientación, norma o convenio, las complejas cuestiones del método, de la relación con la tradición, las escuelas y alineamientos ideológicos y culturales, así como la definición de un

programa de teoría política, más que de filosofía. En realidad, espigando en sus escritos más importantes hallamos observaciones muy comprometidas sobre el pensamiento, sobre el lugar que éste ocupa en el ámbito de la experiencia, sobre el modo de ejercitarlo. Resulta imposible hablar de Hannah Arendt sin referirse constantemente a la riqueza con que su trabajo indica casi a cada paso un modo de pensar complejo y específico. Precoz y decidida, Hannah Arendt mostró que el origen del pensamiento no puede situarse al margen de la catástrofe totalitaria y de la respuesta a la pregunta: «—¿Quién eres? —Soy judía». Así, las circunstancias de su vida y la singularidad apasionada de su figura se trasladaban al centro de la historia y la política moderna, y se propone no sólo vivirlas y testimoniarlas, sino también comprenderlas. Así es como se fortalece la «pasión de entender», ejercitándose en unas modalidades, prácticas y teóricas, que se alejan cada vez más de las normas convencionales de la filosofía.

Por último, el caso Eichmann, al plantear la cuestión de una conciencia moral llena de lagunas, carente de resonancias, en vez de sancionar el abandono definitivo de las cuestiones morales, puso en evidencia las escabrosidades, las articulaciones internas, las luchas intestinas, las potencialidades y los fracasos de la vida espiritual, de la actividad de la mente y el funcionamiento de la conciencia. A principios de los años setenta, cuando aceptó la invitación de la Universidad de Aberdeen para impartir las Gifford Lectures, Hannah Arendt se comprometió definitivamente a reconstruir la complejidad de la vida de la mente, la dimensión de la experiencia que, a diferencia de la acción, la encontraba totalmente implicada «desde dentro».<sup>11</sup> Para hacernos una idea cabal de lo que esto significó conviene que recapitulemos las figuras del pensamiento que aparecen en sus escritos de los años cincuenta y sesenta.

La adhesión apasionada de Hannah Arendt, siempre que no se trate de una toma de partido, de una declaración de intenciones o de pertenencia, sino más bien de afinidad electiva, de lealtad a los amigos, se centra en dos ejemplos de pensamiento: el *Selbstdenken* de Lessing y el *pensamiento poético* de Benjamin, Heidegger y Kafka.

En Lessing el pensamiento es libre y autónomo, ya que ape-  
la al valor y sacrifica el principio de no contradicción, la instancia de la coherencia y, por último, la búsqueda de la ver-

dad. Para el ilustrado crítico y radical Lessing, pensar por sí mismos supone desprenderse de todas las constricciones, de lo unívoco, de lo definitivo, de la coherencia lógica. El pensamiento ya no es un diálogo del yo consigo mismo, sino la anticipación del diálogo con los demás. De este modo el pensamiento exalta el carácter de movimiento que tiene en común con la acción, y no se encierra en sí mismo ni en unos resultados que frenarían la fuerza dinámica que le permite mantenerse dialógico, polémico.<sup>12</sup>

El de Lessing es, pues, un pensamiento sin parapetos, asideros ni ataduras sacados de la tradición o de la lógica, un pensamiento que «cambiaba con la vida» y repartía generosamente fermentos de conocimiento. Pero su aspecto idiosincrático e inconcluyente estaba corregido por un elemento fundamental: Lessing nunca habría sacrificado una amistad a la verdad o a una presunta objetividad.

Lo que confiere «sobriedad y lucidez» a la fuerza polémica de Lessing, y compensa la aspereza —y también la exaltación sentimental— de su espíritu libre, es un elemento «político»: la prioridad que da a las relaciones con los demás. Si no se siente obligado por la verdad o por cualquier saber establecido es porque ha llegado a la conclusión de que la verdad, convertida en palabra, se transforma en una variedad de opiniones discutidas y formuladas de nuevo. En la misma línea que Benjamin —«la verdad se escapará»— y Kafka —«es difícil decir la verdad, porque sólo hay una, pero está viva, y tiene un rostro que cambia con la vida»—,<sup>13</sup> Lessing no duda en considerar que el conflicto entre verdad y opinión se resuelve con una «humanización» de la verdad y de su carácter perentorio mediante el hablar incesante, que la transforma en una pluralidad de opiniones y puntos de vista, en ese espacio de muchas voces que no es el reino del escepticismo y el relativismo, sino el mundo que une y separa a los hombres, el único en el que la verdad se torna figura viva, elemento de realidad.

Merece ser destacado que en el contexto del ensayo sobre Lessing y del tema de los límites del intelecto humano, Hannah Arendt recuerda a Kant, el pensador que basó su crítica precisamente en esta tesis.

Para Kant, sin embargo, el rechazo de una verdad absoluta se detuvo en el campo cognoscitivo, donde la verdad habría podido ser sacrificada a la libertad. Introduce de nuevo lo absoluto en la esfera de la moral, donde el imperativo categórico

asienta las relaciones entre los hombres sobre una instancia que no tolera confutaciones, ni siquiera en nombre de la humanidad y de su salvación, y menos aún en nombre de la amistad y el diálogo.<sup>14</sup>

El mismo año del ensayo sobre Lessing, en *La crisis de la cultura* (1960), la figura de Kant cobra un especial relieve por su «nuevo pensamiento» político, que debemos buscar en la *Crítica del juicio*, más que en sus escritos expresamente políticos, o en los morales. Hannah Arendt, con mucha claridad, contrapone la moral kantiana, basada en el principio socrático y racionalista de la coherencia, a la doctrina del juicio, donde aparece el «razonar en el lugar de los demás», la «mentalidad ampliada»: la facultad del juicio se basa en el acuerdo potencial con los demás, en la «comunicación anticipada con otros», más que en el diálogo interior. Por eso el juicio, que no tiene validez universal, «parece verdad», porque se multiplica en distintas opiniones y puntos de vista.<sup>15</sup>

El contexto de esta importante anticipación es interesante no sólo porque atribuye explícitamente a la facultad del juicio los rasgos del *Selbstdenken* de Lessing, sino también porque propone una reflexión sobre la cultura en la que vuelve con mucha evidencia la combinación de pensamiento y *humanitas*. A partir de un pasaje de Pericles, referido por Tucídides e interpretado con una libertad fulgurante de traducción y penetración del texto, Hannah Arendt habla de la cultura como una forma de saber orientado, gusto, capacidad de elegir, de orientarse con aplomo en el mundo. De este modo se introduce un elemento de discriminación y medida, de sensibilidad y elección en la admiración y el entusiasmo por las cosas bellas, así como en el amor y la sabiduría.

Se trata de una relación activa con la belleza y la sabiduría regulada por un sistema de límites, que ponen en condición de juzgar y discernir y cuya naturaleza es esencialmente política, en el sentido en que la amistad de Lessing era política. En efecto, su criterio es la realidad de las relaciones y las cosas del mundo. Permite establecer una proporción entre la sensibilidad, que hace propenso a la exaltación, y los valores objetivos (verdad, belleza), que corren el riesgo de fijarse como absolutos, condenando el movimiento del espíritu a la inactividad. Así pues, la realidad decide sobre las pasiones y lo absoluto en la forma concreta y humana de las relaciones con los demás y sobre el interés y la admiración por las cosas del

mundo. También la cultura, entendida como «mente cultivada», capaz de dar a las cosas y a las personas su verdadero valor, replantea el tema de la amistad: para los romanos era culto quien sabía elegir su propia compañía entre los hombres, las cosas y los pensamientos. En efecto, elegir a Platón y sus pensamientos es una cuestión de gusto, aunque nos desvíe de la verdad, comenta Hannah Arendt, pasando con ágil desenvoltura entre las ambigüedades de un pasaje de Cicerón.<sup>16</sup>

La introducción de un elemento de *humanitas*, de *cultura animi* en el amor a la belleza y la sabiduría transforma la relación con valores objetivos y duraderos, que tienden a sobrepasar la historia y a los individuos, en el ejercicio de una facultad espiritual, el juicio, que enaltece, en vez de mermar, la más profunda naturaleza política del hombre, su orientación por el mundo común y su participación en la vida pública.

Esto hace recordar el fuerte vínculo entre la *humanitas* y la amistad, y uno de los aspectos destacados de la «felicidad pública», predilecto de Hannah Arendt: disfrutar con la compañía de nuestros semejantes.<sup>17</sup>

A finales de los cincuenta ya era evidente que Hannah Arendt entendía y, sobre todo, practicaba el pensamiento como una actividad espiritual muy comprometida con el mundo, por tanto política, cuya característica principal es el coraje, para salir del recogimiento interior y asumir la relación con la realidad. Queda patente que este ejercicio del pensamiento es una prerrogativa de seres humanos nacidos para actuar y estar junto a sus semejantes (animales políticos aristotélicos), antes que para reflexionar y meditar. La *humanitas* y lo que se irradia en ella de las relaciones concretas con los demás y con las cosas (la experiencia de la pluralidad, de estar juntos en su aspecto de placer y admiración), «humaniza» y corrige la inclinación del pensamiento a la inactividad, el letargo y la fijación de los absolutos y los valores objetivos. En los años en que se dedica a reconstruir la acción y la política, Hannah Arendt siente una gran preocupación por rescatar del descrédito y el olvido, que la han acompañado en toda la tradición occidental, a la inestabilidad propia de los asuntos humanos, su inscripción en el registro de lo contingente y lo imprevisible. Como ella misma admitió expresamente, en esos años la *vita activa* se oponía a la *vita contemplativa*, la *phronesis*, la *sophia*, el sentido común la especulación solitaria sobre la eternidad y el ser.<sup>18</sup>

Del conjunto de la reflexión sobre la acción se desprende claramente que la definición del hombre como animal político, y la consiguiente oposición entre sensatez y sabiduría, entre opinión y verdad, no tienen nada que ver con la afirmación de una primacía de la práctica sobre la teoría. Más bien están guiadas por el intento de restablecer el equilibrio que la superioridad de la vida contemplativa y más tarde, en la edad moderna, el triunfo de la vida activa, habían desbaratado irremediablemente.

Lo confirma el hecho de que el fragmento de Kafka, *Él*, que ya en 1958 describe el punto focal de la experiencia a partir de la cual se origina el pensamiento, mantiene toda su vigencia, y será recogido y desarrollado en la *Vida en la mente*. En 1958 la metáfora de Kafka mostraba, ante todo, el arraigo del pensamiento en el presente y la imposibilidad de hacer realidad el sueño del filósofo de sobrevolar el mundo y las cosas: al que piensa le espera el arduo ejercicio de resistir manteniendo su posición «en el áspero oleaje del pasado y el futuro». <sup>19</sup> Se trata, una vez más, de un gesto heroico, valiente y altivo, que procede por «críticas y experimentos» y ya no tiene nada que ver con procesos mentales como la deducción o la inducción, o con principios lógicos como la no contradicción y la coherencia interna; en suma, no se caracteriza por ningún contenido, regla u objetivo de verdad y conocimiento.

Lo que sorprende un poco en la indicación tan convincente de un modo de pensar que va más allá del pensamiento tradicional, de sus dilemas y sus certezas, es la busca muy explícita de una figura que describa y atestigüe la autonomía y el carácter específico del pensamiento.

El «estrecho camino atemporal trillado por el pensamiento en el limitado espacio-tiempo del hombre»<sup>20</sup> es la imagen que Hannah Arendt ya dibuja con deslumbrante exactitud, aunque se guarda mucho más de lo que deja entrever. En realidad esta imagen anuncia con gran prudencia (debida, como sabemos, al mutismo del dolor del que surge irrevocablemente) el problema que constituye la prerrogativa «clásica» del pensamiento, su modo de aventurarse más allá de lo conocido, de hacerse preguntas a las que no puede contestar, en una palabra, su relación con lo infinito, lo absoluto, lo eterno.

El espíritu combativo y la valentía del pensamiento de Hannah Arendt no mostrarían los rasgos sorprendentes e inconfundibles de su trabajo y su escritura si no tuvieran una



fuente de inspiración, siempre llena de amistad, pero melancólica y doliente, a veces turbada. Se trata del pensamiento poético de sus amigos Walter Benjamin y Heidegger, así como de Kafka, que encontramos como una capa subterránea en toda su trayectoria.

El pensamiento poético no es contemplativo, es un «pensamiento activo», una «pasión» que parte del sencillo hecho de la existencia del mundo: es la experiencia platónica del asombro que se orienta a las cuestiones metafísicas, el ser, la verdad, al margen de toda relación con un contexto de doctrinas o también de comunicación, en la pureza cristalina de «fragmentos de pensamiento» o de «fenómenos originarios». Los *fermenta cognitionis* de Lessing encuentran en Benjamin las imágenes que evocan directamente un significado sin sustraerlo al silencio y al vacío, sin hacerlo universalmente válido y vinculante, pero conservando su fondo de misterio, a veces la hermosura de su desvanecimiento. Así la figura heideggeriana del leñador que se abre paso talando los árboles representa el fin de la metafísica pensándola hasta las últimas consecuencias. Tanto Benjamin como Heidegger saben que la atrevida tesis de que el pensamiento *es* la cosa sólo se cumple en la lengua poética, que permite oír la verdad, transmitiéndola, como decía Kafka, renunciando a su articulación lógico-discursiva.<sup>21</sup>

Aunque Hannah Arendt siempre se sintió muy atraída por esta vía de pensamiento, que atraviesa de muchas formas su reflexión, también la consideró rara y exquisita, justamente como la poesía. En efecto, los dos pensadores poéticos más cercanos a ella, Benjamin y Heidegger, mantuvieron, en su opinión, una relación difícil —el primero— y execrable —el segundo— con el mundo y la política.

El pensamiento poético, como el pensar por sí mismo de Lessing, es una pasión, y por lo tanto está muy vinculado a la vida. Pero a diferencia del segundo, que vive las pasiones más abiertas y expuestas a la realidad, la ira y la risa, a menudo acaba siendo víctima de ellas. La famosa imagen de la risa de la niña tracia cuando ve a Tales, absorto en sus pensamientos, caer al pozo, no es recordada por Hannah Arendt a propósito de la distracción de Benjamin: la torpeza con que éste se exponía a la violencia de las cosas y a los abusos del destino recuerda más bien, con dulce ironía, una persecución infantil y familiar que amonesta a los seres inexpertos y un poco aristocráticos, como debía de ser Benjamin. Aunque no podemos por



menos que considerar muy sensata la invitación de la niña antigua a tener los pies en la tierra, los filósofos, según Hannah Arendt, no deberían preocuparse tanto del ridículo. Más bien deberían aprender a reír. Mucho más serias que la caída de Tales al pozo fueron las consecuencias de la falta de risa de Platón (y de muchos de sus sucesores) ante el fracaso de los viajes que hizo a Siracusa, ya mayor, para instruir al joven tirano. Cuando Hannah Arendt, en su ensayo sobre Heidegger de 1969, relaciona directamente el experimento político de Platón con la adhesión de Heidegger al nazismo, alude a la función saludable que la risa, tan poco frecuente en los filósofos, podía haber desempeñado en cuestiones tan serias como las de la distancia entre la filosofía y la política. La risa les habría devuelto a la realidad, lo mismo que la *Minna von Barnhelm* de Lessing introduce una medida sensible, irónica, de sano placer de la vida, en el prusiano sentido del deber de su novio militar, sin renunciar con ello a un distanciamiento crítico.<sup>22</sup>

El pensamiento poético, por tanto, es la última y fascinante forma de pensamiento metafísico que deja a la acción y a la historia un espacio puramente catastrófico, como en Benjamin, o limitado, peligrosamente, a las «bruscas épocas de la verdad», como en Heidegger. En *La vida de la mente*, Hannah Arendt también tomará una posición definitiva acerca del pensamiento poético: sin dejar de considerarlo con profunda admiración, dirá que para mantener su relación con las últimas cosas y por tanto también con su crítica de la modernidad, el pensamiento poético, por lo menos en Heidegger, vuelve a los griegos y se exime de estar en el presente, con sus problemas, que son sobre todo la libertad y el mal. Que sean entonces los poetas quienes hablen directamente del ser, concluirá Hannah Arendt.<sup>23</sup>

Es obvio que en *Vida de la mente* no encontramos una afirmación tan tajante, pero los pasos complejos del pensamiento a la voluntad, y de ésta al juicio, que por desgracia se perciben con cierta dificultad en una obra de la que falta la tercera parte y no tuvo una redacción definitiva, tratan de ampliar las posibilidades con respecto a la que a muchos les pareció, y les sigue pareciendo, la última y seductora palabra de la filosofía. El hecho de que la recuperación apasionada del pensamiento poético coincidiera con el homenaje a Heidegger, que cumplía 80 años en 1969, no representa una vuelta tardía al antiguo amor y, como sostienen muchos, la señal de que en la época en que

estaba escribiendo *La vida de la mente* Hannah Arendt se había acercado a un pensamiento con una fuerte marca teórica y ontológica, como si fuera un primer amor del que las circunstancias de la vida la hubieran mantenido apartada durante mucho tiempo.<sup>24</sup> Hannah Arendt no fue nunca una «pensadora poética». Como veremos enseguida, su concepto del pensamiento recoge muchos aspectos del pensamiento poético (la metáfora, lo indecible, la sensibilidad metafísica), pero si esto significa captar, junto con Heidegger, el origen común del pensamiento y la poesía, también la anima a devolver a los poetas el lado más propiamente metafísico del pensamiento: el «decir las cosas», hacer que resuene la verdad. Los pensadores (evidentemente no profesionales), en cambio, son los encargados de ir más allá hacia un ejercicio político —es decir, ni raro ni precioso, vinculado al don de la palabra poética, sino común a todos— de algunas prerrogativas esenciales del pensamiento, que permiten orientarse sensatamente en el mundo.

En el fondo el pensamiento poético, que en todo caso sitúa su origen sin posibilidad de equívocos, junto con la poesía, en el choque con la realidad, participa de la misma situación de urgencia que en los años del totalitarismo daba preferencia a la moralidad del diálogo interior de la conciencia como *extrema ratio* de una coherencia con uno mismo. Esto explica la fidelidad de Hannah Arendt a la inspiración en esta coherencia (que era ante todo fidelidad a sus mejores amigos). Pero también nos enfrenta al hecho de que el pensamiento se mueve, como ya sabemos por el fragmento *Él* de Kafka, en un campo de batalla. Su imagen complementaria es el vendaval que se enreda en las alas del *Angelus Novus* de Benjamin y sopla del Paraíso.

En las líneas finales del homenaje a Heidegger, Hannah Arendt observa que no es lo mismo que el vendaval del que se origina el pensamiento proceda de nuestro siglo o, como «el que sigue soplando contra nosotros desde la obra de Platón, hace milenios», proceda de lo inmemorial y por lo tanto aspire a una consumación que consiste en la vuelta a lo inmemorial.<sup>25</sup>

Lanzando con *nonchalance* su verdadero dardo contra Heidegger, y eximiéndose amigablemente de darle demasiada importancia, Hannah Arendt nos enseña cuál es el paso fundamental que da en *La vida de la mente*. Consiste en radicalizar casi con extremismo el aspecto de pura actividad del pensamiento. Las cuatro negaciones, epígrafes de la parte sobre el pensamiento,

El pensamiento no lleva al saber como lo hacen las ciencias.  
El pensamiento no implica una sabiduría útil para la vida.  
El pensamiento no resuelve los enigmas del mundo.  
El pensamiento no da inmediatamente fuerzas para la acción.  
(M. Heidegger, *Qué significa pensar?*)<sup>26</sup>

son posibles porque el sentido de realidad garantizado por la acción en la esfera de la apariencia, en presencia de otros, ya no está amenazado por un pensamiento que se retira del mundo, satisfecho con la contemplación del ser sino que necesita apoyarse en un sí o un no, pronunciado no sólo cada vez que actuamos, sino también cada vez que reflexionamos sobre el significado de nuestros actos.

Es muy interesante señalar que el «desmantelamiento de la metafísica», que la última Hannah Arendt ve como una especie de movimiento binario obligatorio para los que se dediquen a filosofar en la época contemporánea, en el fondo está considerado con cierto distanciamiento, como una técnica de desmontaje y montaje que ha cumplido su función histórica y aparece como un «dato de hecho», que ya no concierne tan sólo a los especialistas en «historia de las ideas», sino también a «nuestra historia política, la historia de nuestro mundo».<sup>27</sup>

De modo que para Hannah Arendt radicalizar la actividad del pensamiento significa recuperar la «metafísica» como «escándalo de la razón» kantiano, que sin embargo no se limita al interés práctico-existencial (moral) del hombre con respecto a las cosas últimas (Dios, libertad, inmortalidad).<sup>28</sup> La antigua necesidad metafísica es una necesidad de significado, que afecta a cosas últimas y penúltimas, es decir, a todo lo que es real y que Hannah Arendt separa radicalmente de la verdad, el conocimiento y el saber, de la finalidad y los resultados obtenidos por el intelecto humano. El fin principal de esta distinción es indicar la falta de fundamento de esta indagación, para no comprometerla y neutralizarla en las distintas propuestas profesionales de la filosofía, incluida la contemporánea. Sólo un pensamiento que se ejercita con lo que sobrepasa sus límites y que, sin ningún apoyo tradicional, expone su estructura más genuina, podrá hacer de bisagra para la actividad de la mente más sensible histórica y humanamente: el juicio.

## 2. Pensar sin asideros

El pensamiento es activo, aunque no haga nada. El pensamiento es improductivo y no sirve para nada. El pensamiento está «fuera del orden» porque interrumpe la vida ordinaria, paraliza y casi inmoviliza el cuerpo. El pensamiento es la tela de Penélope, destruye por la noche lo que ha hecho durante el día, siempre está empezando de nuevo, se mueve oscilando y, con grandes rodeos, vuelve al punto de partida. El pensamiento es un vendaval, una tempestad, que no se ve, pero se nota, y su ímpetu desordena, arrastra.<sup>29</sup>

Estas tesis, que en gran parte son una reinterpretación de la mayéutica socrática pero también recogen las imágenes que dieron de sí mismos varios filósofos mucho más profesionales que Sócrates, expresan la radicalización del pensamiento como actividad pura sin contenido ni resultado, eje de la primera parte de *Vida de la mente*. Esta radicalización se produce en el registro de la temporalidad: Hannah Arendt siempre ha dado mucha importancia a la idea aristotélica de *energeia* como actividad que tiene su fin en sí misma, se explica y se cumple al hacerse, es actuación, actualización, movimiento interno de la experiencia, no realización de algo. A este respecto resulta decisivo el desarrollo y la profundización que merece la metáfora kafkiana de *Él* en la última obra de Arendt.

La figura que describe con tanta exactitud la experiencia del pensamiento aclara definitivamente su naturaleza de experiencia de la temporalidad entendida, con Kant, como «sentido interno», «intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno», reflexión propia que no se produce como retirada o regreso a una región (la interioridad) modelada de conformidad con el espacio exterior, sino que es pura actividad, pura dedicación de la mente a sí misma. «Él», como sabemos, debe su impersonalidad dolorosa a su colocación en una posición distinta de la de los seres concretos que actúan y padecen. La vida de estos seres, considerada en el devenir incesante de todas las cosas, es un intervalo finito, delimitado por el nacimiento y la muerte. En este intervalo el paso del tiempo se sitúa en una línea recta, la continuidad de la vida ordinaria, donde el antes, el ahora y el después se expresan precisamente con metáforas espaciales: el pasado está detrás, el presente enfrente y el futuro delante. «Él» experimenta todo esto de otra forma: ve el

pasado delante, deja el futuro detrás, y ambos son fuerzas que le pillan en medio y tratan de arrollarle. «Él» está concentrando su atención en sí mismo, en lo que está experimentando, en la simple experiencia de su ser presente, tiempo encarnado en su presencia (es un ser presente a sí mismo en su cuerpo pequeño y frágil, en su singularidad irreductible): por estar «haciendo» esto, «Él» se percata de que es, de que está presente, no sólo de que está bajo la amenaza de dos fuerzas que parecen chocar y anularse en él, sino también de que es el causante de la pequeña desviación de estas fuerzas que le permite mantener su posición. Esta es la explicación de que su posición no tenga nada que ver con la línea del tiempo que estructura la vida diaria y la existencia concreta: al volverse sobre sí mismo y concentrarse en su ser presente, «Él» ha excavado una zona de vacío, ha ocasionado una suspensión, una interrupción de la continuidad del tiempo. Por eso el pasado y el futuro convergen en él (están presentes por igual en él) en forma de «ya no» y «todavía no». El presente se ha vuelto un campo de batalla, del que «Él» querría huir, pero en realidad lo constituye él mismo cuando hace algo distinto de actuar o padecer, o sea, cuando piensa.

En *La vida de la mente* Hannah Arendt hace hincapié en la «presencia guerrera» de «Él»: en 1958, frente a la imagen de uno mismo, resistir pendiente de las dos fuerzas era una forma de resistencia denodada y precaria, no sólo contra la tentación de salir de la refriega, sino también contra el peligro de morir de agotamiento, como muchos de los héroes de Kafka. En su última obra, «Él» es un guerrero que lucha contra el tiempo para defender y mantener la experiencia de su presente, la única que le permite dirigir hacia sí lo que ha sido (salvar el pasado con la memoria) y hacer que salga de él lo que aún no ha sido, el futuro. Hannah Arendt llega a decir que en el mismo campo de batalla «Él» puede encontrar un lugar de descanso pasajero, un punto de calma en el ojo del huracán, dentro del choque entre pasado y futuro, que ya no es el vacío y el aislamiento, el presente sin perturbaciones y eterno del pensamiento tradicional.<sup>30</sup>

En este desarrollo definitivo de la metáfora de Kafka (apoyado en una referencia a la famosa imagen nitzscheana del gran portal del *Zaratustra*) se encuentran las características fundamentales del pensamiento: es pura actividad, experiencia de un presente que es actualidad, rompe la línea continua

del tiempo y por consiguiente interrumpe la relación con las apariencias, con la vida común y con el cuerpo vivido. El pensamiento, al retirarse de lo que aparece, mantiene una relación con lo que se hurta a los sentidos, el pasado y el futuro, lo que ya no es y lo que todavía no es. Por lo tanto el pensamiento es una actividad discontinua e intermitente, cuyas modalidades principales son el experimento y la crítica, la meditación que lleva a examinar cada verdad en el movimiento de reflexión sobre uno mismo, del yo dirigido hacia sí mismo.

Por otro lado, esta forma de entender el pensamiento expresa la intención que hay detrás de esta completa revisión arendtiana de la vida de la mente, pues describe lo que hacen todos, no sólo los filósofos, cuando piensan, como lo demuestra el haber escogido una metáfora poética que apela a una experiencia existencial y requiere constantemente la experiencia del pensamiento. Dejando esto bien sentado, podemos añadir que corresponde a la condición «moderna» de la filosofía, el eclipse de la certeza sensible y la pérdida de referencias transcendentales. Dicho de otra forma, el fin de la metafísica que supone el contexto de las consideraciones arendtianas sobre el pensamiento, aparece claramente como la situación en que el pensamiento como actividad de *todos* consigue distinguirse de la actividad y el *status* de *unos pocos*. El fin de la metafísica, si debe significar algo más que el desplome de unos cimientos poco sólidos o un asunto propio de la historia de las ideas, significa saber que no hay mundo inteligible (principios, ideas, esencias) sin certeza del mundo sensible. No es otro el significado de la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto», que lleva a sus últimas consecuencias la duda planteada por Descartes sobre la capacidad de los sentidos para restituirnos la realidad. Cada vez que los filósofos creyeron que sentaban la superioridad del mundo inteligible sobre el descrédito del mundo sensible, en realidad sólo se habían retirado de este último, no lo habían confutado, sino que lo habían abandonado, aunque fuera temporalmente. No advertían, o no querían admitir, que no estaban descubriendo otra realidad, superior y más fiable que la de los sentidos, quizá reservada a unos pocos elegidos, sino poniendo en práctica el pensamiento conforme a sus leyes constitutivas.<sup>31</sup>

En estas consideraciones lo interesante no es tanto el eco del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, sino más bien la interpretación del esquema fenomenológico de la *epoché* no



como un «método particular que debe ser aprendido y enseñado», sino como una «cuestión de administración ordinaria» para todo el que se dedique a pensar.<sup>32</sup>

Hemos llegado al meollo de la reconstrucción arendtiana del pensamiento. Hannah Arendt está convencida de que las «falacias metafísicas» (y en primer lugar «la teoría de los dos mundos», la duplicación de la realidad en mundo sensible y mundo inteligible) son el único documento de la experiencia del pensamiento (aunque, excepto en unos pocos casos, haya que desmontar sistemas y doctrinas para conocer lo que realmente pensaron Platón y Aristóteles, Kant y Hegel). Más que un recorrido por la historia de la metafísica occidental, lo que hace Hannah Arendt es radicalizar y desbancar todo lo dicho por la filosofía postmetafísica, y en especial las posiciones de Husserl y Heidegger, a las que en algunos pasajes importantes de *La vida de la mente* se unen las del último Merleau-Ponty.<sup>33</sup> Más que hacer suyas las tesis de la fenomenología o las de la ontología heideggeriana, Hannah Arendt utiliza directamente las vías y los instrumentos indicados por su modo de hacer filosofía. Al proceder de esta manera, puede señalar con exactitud el punto en que el esfuerzo crítico e innovador del pensamiento contemporáneo, si no quiere volver a ser una variante, aunque fascinante, de la filosofía profesional, debe dejar su lugar a la poesía o dar un paso decisivo para los hombres y las mujeres que viven en el presente y ejercitarse como pensamiento político, como juicio. Sólo así, entre otras cosas, un texto inconcluso como *La vida de la mente* y su lenguaje libre, pero lleno de citas, revela su verdadera naturaleza de texto de pensamiento contemporáneo.

Pensar es una retirada deliberada del mundo de las apariencias que no es óbice para que todos los actos mentales tengan como referencia intencional la realidad. La filosofía de la apariencia que abre *La vida de la mente* y arranca explícitamente de la tesis husserliana de la coincidencia entre ser y parecer, es lo que a Hannah Arendt le permite volver a llevar las «falacias metafísicas» a su fundamento de experiencia de pensamiento.<sup>34</sup> De nuevo hallamos, remitidas de forma más explícita a sus fuentes filosóficas, muchas de las convicciones que sustentaban la teoría de la acción en *Vita activa*. Sobre todo la adopción de un lenguaje derivado, en gran parte, de los análisis de la percepción de Merleau-Ponty hace que la esfera de la apariencia consiga exponer de forma más articulada la relación entre cuer-



po, emociones, diferencia y singularidad (la sombra y la oscuridad de la vida interior y la esfera privada), y aparición en el contexto de la pluralidad, en la auténtica realidad del mundo común. La reciprocidad y la fuerza de incorporación de la experiencia perceptiva, que hace que los seres vivos sean sujetos y objetos, perceptores y percibidos, encuentra así su lugar en la esfera de la apariencia, la relación y la pluralidad, sin necesidad de cortes bruscos ni de poner el énfasis exclusivamente en la acción, en la experiencia que distingue en vez de incorporar.

El hecho de vivir en un mundo donde los seres sensibles, hombres y animales, «no son menos objetos que una piedra o un puente», es decir, apariencias destinadas a parecer, a ver y ser vistas, a tocar y ser tocadas, es el fundamento de la «fe perceptiva» que para Hannah Arendt recubre plenamente el significado de *sensus communis*, de sentido de la realidad, la certeza de que lo percibido posee una existencia independiente del acto de percibir. El sentido común garantiza la existencia del mundo real no tanto a partir de una semejanza o analogía entre las sensaciones de varios individuos, cuanto de la situación de intersubjetividad e intercorporeidad propia del mundo de la apariencia. El sentido común da el sentido de la realidad porque corresponde a la existencia de un contexto común, relacional, en cuyo ámbito ejercen sus funciones los cinco sentidos. Así pues, por un lado tenemos un mundo en el que cada cual, desde ángulos muy distintos a los de sus semejantes, ve perspectivas plurales, infinitas; por otro, lo que cada cual ve y siente siempre es un solo mundo, el mundo real. El «reconocimiento tácito por parte de los demás» de la realidad del mundo en su apariencia, el hecho de que no somos los únicos que vemos y sentimos, pues los demás interfieren en nuestra actividad perceptiva, la integran o la traban, replantea una de las tesis fundamentales del pensamiento de Hannah Arendt: «No es el Hombre, son los hombres quienes habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra».<sup>35</sup>

La apariencia se constituye en los movimientos de la percepción, que implican la presencia de las cosas y los demás seres humanos, y no puede derivar de la actividad de un sujeto individual que se vuelve hacia sí mismo y se forma una imagen del mundo. Esta experiencia no es primaria, sino derivada y construida, y como tal es el prototipo de la actividad mental. Originaria es la existencia del mundo y de unos seres que *son* del mundo antes incluso de estar *en el* mundo.<sup>36</sup>

La aparición de un ser vivo —ante todo como exhibición de sí mismo, mostrarse, sentir su propia presencia, y después como presentación propia, elección deliberada, activa y consciente de cómo aparecer—<sup>37</sup> es el momento inaugural de la experiencia entendida como implicación en una trama de relaciones e intercambios entre percibir y ser percibidos, la exploración subjetiva y los aspectos del mundo objetivo.

La exposición que hace Hannah Arendt de la apariencia en *La vida de la mente* tiene, de entrada, un aspecto de sumo interés: la percepción coloca al sujeto ante un mundo formado no sólo por cosas que se levantan como muros delante de la mirada, sino también de lagunas, huecos, fracasos, fantasmas. Mediante un juego de apariencia y aparición (*Schein* y *Erscheinung*) la apariencia no sólo es una revelación e iluminación, sino también una ocultación, una simulación, una protección. La certeza sensible, la realidad del mundo está formada no sólo por la evidencia de la cosa, por las masas y los volúmenes de los objetos, que a menudo los vuelven lejanos e inasibles, o los transforman en barreras, contornos nítidos de otros objetos más cercanos y tangibles, sino también por los indicios, las vibraciones y las parcialidades del campo perceptivo del individuo. Así pues, la realidad es inexpugnable (está ahí, es) y al mismo tiempo oscura, lábil, porque no se puede abarcar totalmente con las formas del pensamiento representativo o de un orden lógico y racional, pero al mismo tiempo es el horizonte que hace posible la interrelación de las distintas perspectivas, el entrecruzamiento de los distintos modos privados de sentir, semejante a la imbricación de las líneas y formas de un paisaje. Por lo tanto, la duplicación del mundo en un ser en sí sustancial y una entidad espiritual incorpórea, una de las principales «falacias metafísicas», se origina en la ambigüedad y duplicidad fundamental de la percepción. En cada cosa que aparece siempre hay un momento de aparición, porque hay algo de ella que no aparece: en los movimientos de una aparición a otra el mundo se revela como una escena de apariciones y desapariciones.<sup>38</sup>

El problema que la filosofía de Kant formuló como el problema de la cosa en sí, de lo que hace aparecer, determina las apariencias, pero en sí mismo no es una apariencia. En realidad corresponde al «hecho cotidiano» de que cada cosa viva es la aparición de algo que está en la oscuridad y que, o bien debe permanecer oculto (y si se ve, como los órganos internos y las

raíces, da lugar a apariencias «no auténticas»), o bien debe manifestarse para revelar su verdadera naturaleza. El paso de la oscuridad a la luz no se explica con la creatividad de un principio, un fundamento que produce las apariencias, sino con el propio movimiento de aparición, pasando del orden de lo invisible al orden de lo visible, desapareciendo y apareciendo en relación con el mismo y único mundo. Lo confirma el sentido común, el sentido de la realidad por excelencia, que no es una sensación, ya que está relacionado con el contexto en el que aparecen los objetos, así como con el contexto en el que nosotros, en tanto que apariencias, existimos como seres que se les aparecen a otros seres. Y un contexto, un horizonte, siempre es fluido y muy móvil, nunca aparece con una forma definida.<sup>39</sup>

Hannah Arendt encuentra en esta nueva atención al paso de la oscuridad a la luz una formulación mucho más convincente del riguroso confinamiento de las emociones y las pasiones en la «oscuridad del corazón humano» que hasta entonces ha acompañado a su reflexión. En *La vida de la mente* vuelve en términos expeditivos su aversión al psicoanálisis y la psicología, vistos probablemente desde el ángulo de los Estados Unidos de los años sesenta, como ciencias que reducen a una cosa, para hacer funcionar de un modo convencional y sin responsabilidad lo que es una experiencia del mundo múltiple e indeterminada. En este sentido, Hannah Arendt reafirma su convicción de que el inconsciente, lo mismo que la fisiología interna del cuerpo humano, debe permanecer protegido y oculto, y cuando se saca fuera sólo revela la desoladora uniformidad de su funcionamiento. Pero estas afirmaciones, que siguen siendo muy simplistas, se incluyen en un contexto que plantea una ubicación precisa de toda la vida psíquica consciente e inconsciente, en una experiencia del yo que ya no es la del sujeto, dotado de un órgano espiritual, el alma o la conciencia, accesible a la introspección, algo así como un espacio interno o de región de la interioridad donde tienen lugar los actos espirituales, desde los emotivos y pasionales hasta los lógico-rationales. En cambio la apariencia, apenas descrita en sus movimientos a la vez fantasmáticos y oníricos y firmemente convencidos de la realidad del mundo, es el lugar que conecta el cuerpo y sus emociones (los reflejos, las sombras, las variaciones y las perspectivas del propio mundo), los desbordamientos del alma en el cuerpo, pero también su manera

de refugiarse, aferrarse y esconderse en él. La primacía de la apariencia, la tesis de que la única realidad es el mundo fenoménico, significa que el aparato perceptivo y sensible, y las emociones, las pasiones, lejos de objetivarse en cuerpo y alma, se entrelazan constantemente en el «vórtice más o menos caótico de sucesos» que señala nuestra más inmediata copertenencia al mundo. Al igual que los movimientos corporales, los del alma carecen de articulación discursiva y se componen de gestos, ruidos, sonidos. Pero cuando se convierten en lenguaje ya no son meros procesos psíquicos, puro *pathein*, sino actos mentales, formas individualizadas dotadas de significado, presentaciones y revelaciones de uno mismo, es decir, elecciones de aparecer de un modo y no de otro (por ejemplo, mostrar la ira), en las que ha intervenido la reflexión, la vuelta a uno mismo y el discurso destinado a ser oído y comunicado a los demás. Cada emoción es, pues, una experiencia somática, no un proceso que haya que «explicar» y objetivar, retrocediendo de fuera adentro en busca de causas y condiciones. Su realidad no se mide por la fuerza con que lacera el alma, sino por aquella con que entra en el mundo de las apariencias, con que se inserta en una relación de intercambio y circulación con otras apariencias.<sup>40</sup>

Toda la historia del pensamiento transmite el mito de la interioridad y la conciencia propia como mito de la unidad, de la victoria sobre la desunión entre el hombre y el mundo, reino de calma y certeza contra la inestabilidad de lo que es exterior. Hannah Arendt, en la segunda parte de *La vida de la mente*, traza una historia muy distinta, la cristiana y moderna, de la facultad de querer, teatro de las luchas más encarnizadas y la más dolorosa inquietud. En su descripción, en todo caso, el yo que actúa y padece es cuerpo y alma, ha perdido el refugio de la interioridad, pero ha ganado el anclaje en la realidad de las relaciones con otros cuerpos y con las cosas. En esta realidad le acompaña, entre otras cosas, una conciencia silenciosa del yo-soy-yo, que unifica sus experiencias, incluso cuando se olvida totalmente de sí mismo, a partir del «sentirse» físico-corporal. Esta conciencia tácita se transformará después en la revelación a los demás del *quién*, de una identidad construida a través de los actos de una vida (la biografía), más parecida al carácter que a la conciencia. La historia de la formación del yo en el escenario de las relaciones con los demás, en el escenario de la acción, era el centro de *Vida activa*. Pero su pérdi-

da, que es ganancia para el yo que aparece en el escenario del mundo, sigue siendo pérdida para el yo que piensa, el que ha suspendido la relación con las apariencias y con sus semejantes y se ha dirigido a sí mismo. Cuando suspende la fe perceptiva, el yo no encuentra ningún asidero, ningún refugio o lugar donde esconderse, no encuentra sus propias representaciones, sino sencillamente a sí mismo, en la fluidez de la intuición temporal, vacío y carente de realidad porque no se aparece ni a sí mismo ni a los demás, aunque sigue aún activo.<sup>41</sup>

Cabe preguntarse por qué Hannah Arendt no se conforma con una refutación del yo pienso, considerado como sustancia capaz de «producir» el mundo como su representación, que se lo devuelve de forma duradera a la experiencia intersubjetiva propia del mundo de la apariencia. Si esto vale para la conciencia, como hemos visto, no vale para la mente y en particular para el pensamiento que, al no estar relacionado con el mundo sensible, ya no tiene nada que lo sostenga, ni un sujeto ni un fundamento.<sup>42</sup> La «no relación» entre el pensamiento y la realidad, entre la mente y el cuerpo, que parece replantear la desconfianza de Hannah Arendt hacia el cuerpo y las pasiones, significa ante todo quitar todos los asideros tradicionales, la idea de mundo inteligible, de alma, de sujeto pensante, que han extendido una pátina tranquilizadora sobre el carácter reflexivo del pensamiento, sobre su ser una experiencia de singularidad y soledad radicalmente opuesta a la pluralidad que constituye la condición humana. Nos retiramos en el pensamiento, no en nosotros mismos. Sobre el *cogito* se cierne la misma duda que subyace en el *sum* de Descartes, con la consecuencia de que para pensar se suspende el ser: *tantôt je suis, tantôt je pense*, decía Valéry.<sup>43</sup>

Por esta vía Hannah Arendt vuelve a interpretar muchos de los tópicos clásicos de la filosofía como expresiones de la melancolía sin fondo del pensamiento, del delirio y la locura en las que también puede convertirse la «pasión» de pensar. Aristóteles habla de los «placeres maravillosos» del filósofo derivados de la forma peculiar de separación entre el filósofo y el mundo de los negocios humanos. El filósofo vive así una forma perfecta de amistad, la amistad consigo mismo, en la que el tiempo transcurre consigo mismo, siente dolor y placer consigo mismo y no a causa de los cambiantes objetos exteriores.

Con más radicalismo, Platón habla de una separación entre el filósofo y el mundo análoga a la muerte. Apartado del con-

tacto con el gentío, el filósofo vive en una tierra remota y desértica, en la soledad absoluta del Uno o en la compañía selecta de unos pocos, haciéndose la ilusión de que no tiene cuerpo ni depende de las cosas materiales. Este tipo de soledad puede rayar con la desolación y experimentar el horror insoportable e indescriptible de los sueños y la locura.<sup>44</sup>

Sin embargo, la línea más importante de la argumentación de Hannah Arendt va en la dirección de determinar lo que «hace» realmente quien se retira del mundo y se expone a una lucha intestina, agotadora e incesante, con el sentido común que le ata en todo caso al mundo, del que sigue siendo un componente, dado que posee un cuerpo y sólo lo abandonará con la muerte. La separación y distancia del mundo confrontan al filósofo con el hecho de que el pensamiento siempre tiene que ver con lo ausente, con lo que se sustrae a la percepción. La finalidad del pensamiento en la que siempre se insiste, su ilusión de supremacía y su insignificancia en relación con la vida, su incapacidad de asir jamás la realidad, elevándose siempre por encima de ella, es también su vocación. Se perfila aquí uno de los aspectos más complejos de la indagación de Hannah Arendt: saber que la importancia del pensamiento para los hombres y las mujeres presenta las mismas características que lo convierten en una actividad inhumana, aburrida, cuando no peligrosa. La frágil autonomía del pensamiento, su independencia de lo que es, tiene una duplicidad que trastoca las imágenes ordenadas de los pensadores tradicionales y crea una gran inquietud: por una parte, aventurarse por «el estrecho camino atemporal» equivale a aislamiento, indiferencia desdeñosa por los asuntos humanos, búsqueda consoladora de la cercanía con lo eterno; por otra, es autonomía, arrojamiento de la reflexión sobre uno mismo, del cuestionamiento, porque se sintoniza en la trama invisible de la realidad, en el enigma de la apariencia, en el misterio del comienzo. Todos estos elementos tienen una importancia fundamental para Hannah Arendt.

### **3. Despedida de la filosofía**

Una vez más cambia el escenario de la historia de la filosofía, si adoptamos este punto de vista. Ciertamente, para Han-



nah Arendt no era una preocupación secundaria desligar todas las preguntas referentes al «porqué» de las cosas del equívoco de las respuestas referentes al «sentido» o al principio primero de la realidad. El hecho de que el pensamiento se encuentre tan terriblemente distante de lo real elimina de una vez por todas estas pretensiones. Pero las elimina con un efecto saludable, no quitando la tierra debajo de los pies, sino poniendo los pies en la tierra: el hecho de que la pregunta sobre las cosas últimas ya no tenga un «fundamento» en la región del pensamiento y, como veremos, se rodee de silencio, de no dicho, no significa ni mucho menos que se asome al vacío. Más bien se asoma a lo real, a lo que nunca podrá ser presa o producto del pensamiento, ni moldearse sobre él.

Es evidente que así el pensamiento mantiene, es más, reactiva, su función y sus prerrogativas, pero también se dispone a *despedirse de la filosofía* para aplicarse con formas y reglas nuevas al terreno de la realidad.

Encerrado entre los «muros infranqueables» de la existencia humana, limitada por el nacimiento y la muerte, «la sola y única realidad»,<sup>45</sup> hay algo que despierta el pensamiento, que hace pensar y explica por qué el filósofo se aísla de la realidad, con obstinación, con sentido de superioridad o, sencillamente, con arrojo.

Si nos remontamos a los orígenes de la filosofía occidental, a la sabiduría griega que antecede e inspira muchas de las doctrinas de Sócrates, Platón y Aristóteles, notamos que el estupor, la experiencia atónita e interrogante de lo que es por el solo hecho de existir, lo sitúa frente a la singularidad silenciosa de un choque iniciático, que contrasta con el sentido común y es casi imposible de expresar en palabras ni de comunicar.

Para los griegos el filósofo era alguien que, a diferencia de la masa, sabía soportar el estupor, la pregunta sin respuesta sobre las cosas últimas. Lo cual fue aún más inquietante para un pueblo como el griego, extasiado con el espectáculo del mundo, de lo que se muestra, porque implicaba la relación con un orden, una totalidad, una armonía que nunca se manifiesta del todo, o de los cuales las cosas sólo son un reflejo. La afición griega a las apariencias fue tan intensa que lo invisible también se modeló sobre la belleza, siendo admirado y confirmado a medida que asumía los caracteres de un ser eterno, libre del devenir en la medida en que carecía de principio y fin. El filósofo halló en la contemplación del ser invariable la cer-

canía a lo que es, convertido en algo cada vez más huidizo a causa de la inestabilidad de los asuntos humanos.<sup>46</sup>

En todo caso, incluso cuando convierte al ser en objeto de una experiencia que presupone la separación total del mundo de las apariencias, el pensamiento griego piensa lo que es y dice sí a un orden inteligible, oculto, pero que constituye el principio de existencia de las cosas reales. Esto cambia por completo en la cultura romana, y luego cristiana y moderna, en las que el pensamiento no suscita el asombro y la búsqueda de un orden del universo, sino la infelicidad, el desasosiego de estar en el mundo y la necesidad de salir de él, porque se ha vuelto insopportable. Con Epicteto la filosofía se torna arte de vivir, y su ejercicio ya no es una búsqueda del significado de lo que es, sino un desmedido ajetreo en el interior de la conciencia para exorcizar lo real y sustituirlo por un yo lleno de estímulos, impresiones, productos de la imaginación. En el marco de la nueva fe cristiana, que promete una vida en el más allá y considera que la vida terrenal es una etapa en el camino hacia Dios, la necesidad de ser felices de los filósofos estoicos y epicúreos pasará a ser la preocupación por la salvación del alma. Comienza así la historia de la voluntad, «descubierta» por Agustín en el momento en que el yo se vuelve problemático para sí mismo y la preponderancia del yo sobre la realidad sustituye a la del ser sobre el parecer.

Hannah Arendt acentúa mucho el contraste entre pensamiento y voluntad, porque esta última, sintonizada en el futuro, en lo que aún no es, inaugura el poder de la negación, de decir no a lo que es. Desde la conversión de Pablo y Agustín, que renacen como hombres nuevos a la nueva fe, la voluntad se impone como libertad absoluta, de querer y no querer, e inmediatamente se halla ante el problema de la omnipotencia divina y la inconfutabilidad de lo que es porque es. Mirando con los ojos de Nietzsche y Heidegger, pero también de Bergson, al idealismo alemán y en particular a Hegel, Hannah Arendt traza un desarrollo en el que la voluntad sustituye al pensamiento, porque con ella la mente del hombre forma parte del tiempo, del movimiento, del devenir (hasta los existencialistas, que considerarán al hombre como un proyecto de sí mismo), creadora de un mundo que renueva por completo lo real, como confirmará la nueva historia inaugurada por la revolución. Pero en esta vicisitud la libertad de la voluntad también estará constantemente en tensión, primero con la fe y la gracia divina, luego

con el fatalismo y el determinismo, y por último con la necesidad, que de Hegel en adelante está encarnada en la razón y la historia. La necesidad será entonces una expresión del poder de hacer la historia, que no ejercen los individuos sino una entidad supraindividual, el Espíritu del mundo.<sup>47</sup>

También con respecto a la voluntad es muy evidente el esfuerzo que hace Hannah Arendt para aislar la actividad pura en a que este espíritu se hace explícito, y que replica las características de las actividades mentales, es decir, la trascendencia de sus límites naturales: el sujeto que quiere, proyectándose en un futuro imprevisible, hace la misma operación que el pensamiento que, planteándose preguntas sobre lo desconocido y lo incognoscible, no hallará nunca respuesta. La diferencia es que la libertad absoluta, facultad de la voluntad, cuando se entiende como soberanía del yo, es decir, pretensión de anticipar y dirigir los propios actos, es una ilusión que reduce a una dramática impotencia al yo que quiere y se da cuenta de que no controla su acción, de que una cosa es querer y otra poder hacer. Para defenderse de esta inquietante prerrogativa, la voluntad acentuó los aspectos de control y dominio de sí mismo que la convierten en una facultad aviesa y autoritaria, que sublima el conflicto que la anima y la vuelve impotente, asegurando la soberanía y solidez del yo. Son insuperables las contradicciones de los filósofos, atraídos por la voluntad y rechazándola, y que de hecho son incapaces de resolver el problema de la libertad (como Hannah Arendt demostró sobradamente al estudiar las razones de la crisis de la política en la historia antigua y moderna), que no es una disposición subjetiva, un acto de la mente (quiero), sino acción (puedo), libertad de movimiento en el mundo.

Así pues, tenemos por una parte el silencio que rodea a la experiencia del estupor y se llena con la calma de la contemplación del ser; por otra las fluctuaciones del alma que se pregunta sobre su libertad y su destino y sólo encuentra paz encomendándose a Dios o a la personificación de un poder supraindividual, aunque terrenal e histórico. Lo que en la cultura griega y en la cristiana y moderna hace pensar, en realidad no puede ser pensado, o sólo puede serlo en la forma del Uno y la necesidad.

El pensamiento y la voluntad no resuelven la existencia factual de la falta de armonía, la fealdad y, por lo tanto, del mal, sino incluso les abren un espacio. Este es el punto funda-

mental en el que la lejanía de la dimensión propiamente humana, sensible y real de la existencia, imprime su sello indeleble en las actividades de la mente. Basta con pensar en el motivo griego de la admiración por lo que es, de la armonía del universo, que si bien permite preguntarse sobre el en sí de las cosas, elude totalmente el hecho de que no se puede pensar el significado sin pensar la insensatez.<sup>48</sup>

Toda la historia del pensamiento considera que el mal es un no ser: el pensamiento sólo logra pensar el mal como privación del bien o dualismo maniqueo de bien y mal. La sensibilidad cristiana y moderna que a través de los dilemas de la voluntad se pregunta sobre el porqué del pecado y de la creación de un mundo donde el hombre desobedece la ley de Dios, acabará preguntándose «¿cómo se hace?», sustituyendo a Dios y su omnipotencia en la creación y la destrucción, proclamando al hombre como autor de lo que es.<sup>49</sup>

El mal, por lo tanto, es lo que no se ha pensado, y ya sabemos que a menudo lo comete alguien que no piensa (como Eichmann). Pero para entender bien el vínculo que existe entre estas dos afirmaciones conviene recordar que para Hannah Arendt el hecho de que no se consiga pensar algo no es ningún fracaso o fallo interno del pensamiento, sino el choque entre el pensamiento y la realidad, el cual en tanto provoca el pensamiento está indicando que la realidad es algo muy distinto del pensamiento.

Llegados a este punto, es indispensable hacer una aclaración definitiva sobre el pensamiento. Como indican muchos de los silencios y abismos de la filosofía, la cuestión del mal no debe resolverse con la teoría del ser, la fe o el prometeísmo del yo. Sólo se puede abordar en términos de descripción de la realidad, de la sucesión tensa y complicada de la aparición y la desaparición, el acontecer de la presencia humana en el teatro del mundo. Esta última no necesita recurrir al veto divino a Job, que se hacía la pregunta más radical de todas, la pregunta acerca del dolor, y menos aún a una filosofía de la historia o a la tesis del olvido del ser, para mostrar su enigma más profundo: el hecho de que, pese a todo, algo sucede, hay algo en vez de nada, hay entes individuales y múltiples, instantes, objetos con pretensión de ser (de manifestarse y ser recordados) y por eso precisamente hay nacimiento y muerte, pero no como creaciones y destrucciones, sino como un aparecer en el mundo y desaparecer de él.

Lo negativo, el mal, el sinsentido son tales, y por consiguiente se puede hablar de ellos sólo en la medida en que *son*, son realidad, han sucedido y pertenecen a la esfera de la apariencia, que para Hannah Arendt es eminentemente la esfera donde los hombres actúan en presencia de otros, viven la historia y la política de su presente. Esta tesis sostiene toda la reflexión de Arendt de los años cincuenta, atraviesa sus planteamientos sobre el judaísmo y el totalitarismo, motiva la peroración de la acción política en *Vita activa* y señala su máximo distanciamiento de la temática existencialista de la finitud, del fracaso de la presencia humana en el mundo. Preguntarse sobre el mal significa preguntarse sobre su cociente de realidad y, por lo tanto, sobre la medida en que estamos privados de realidad, obligados como los judíos a vivir en parcelas residuales del mundo (el calor, los vínculos de solidaridad de los perseguidos) o, como los apátridas y también los encerrados en los campos de concentración, a ser privados completamente de espacio para actuar y de pertenencia al mundo común.<sup>50</sup>

Como el último trabajo de Hannah Arendt quedó sin concluir, sólo deja intuir estos vínculos esenciales con las líneas maestras de su reflexión. En particular, se echa de menos la ausencia del tema de la natalidad, que habría tenido especial relieve justo en este contexto. La natalidad sostiene la teoría de la acción, no como fundamento teórico, sino como «hecho».

Esto explica por qué Hannah Arendt no la menciona nunca como una toma de posición teórica, y en cambio la evoca, a partir del libro sobre el totalitarismo, como la llegada al mundo de recién nacidos que —mientras la bomba atómica o un nuevo holocausto planetario no vacíen completamente el mundo de hombres y mujeres— indica que la historia no ha terminado, que algo sucede porque un pequeño «Él» se interpone.

La natalidad ocupa un lugar importante en *La vida de la mente*, aunque Hannah Arendt, al no querer hacer una «teoría» con ella, probablemente la habría dejado implícita en todo caso. La natalidad expresa directamente la pulsión de aparecer, la condición humana por excelencia entendida como una energía, caracterizada por su singularidad y diferencia, pero también capaz de reconocer su deuda a lo que es. No en vano cuando en 1963 Hannah Arendt revisó su disertación de doctorado sobre Agustín, en una de las pocas notas al margen de la traducción inglesa, estableció el vínculo de la natalidad con

la gratitud y la memoria, y el de la mortalidad con el deseo, el sentido de inadecuación y la negación de lo que es.<sup>51</sup> Desde la Grecia antigua, sobre la pregunta referente al en sí planteada por poetas, pensadores y creyentes se cierne el angustioso interrogante de si no habría sido mejor para el hombre no haber nacido.<sup>52</sup> Rechazar el propio haber nacido es la máxima confutación de la existencia del mundo. En Grecia precisamente la eternidad del ser supuso el declive de la afición al espectáculo de las cosas sensibles, porque acabó con la idea de una inmortalidad que en los dioses del Olimpo sobrepasaba la muerte, pero era compatible con el hecho de haber sido engendrados, y en los héroes, que seguían siendo mortales, estaba garantizada por el recuerdo de la gloria de sus gestas.<sup>53</sup> Aceptar el hecho del nacimiento es la única forma en que la pregunta insoslayable sobre la singularidad y la diferencia (¿por qué yo? ¿Por qué debo sufrir esto? ¿Por qué he venido al mundo hombre o mujer? ¿Judío o negro? ¿Quién soy yo?), en vez de encerrarnos en el aislamiento del yo, nos arroja al mundo, exige y espera una respuesta que sólo pueden dar otros. Nacemos de una madre, con la que estamos en deuda, pues al generarnos nos ha transmitido la pertenencia a un mundo que ya existía antes de nosotros y ha dado a este acto su primera estructura de acogida, de aceptación.<sup>54</sup> La deuda contraída con el nacimiento no sólo fructifica durante la vida, sino también después de ella, porque queremos sobrevivir a nuestra muerte, queremos seguir viviendo en el recuerdo y les pedimos a los demás que no nos olviden.

La natalidad, que Hannah Arendt interpreta con la categoría agustiniana del inicio, distinto del principio, es espontaneidad absoluta, un *novum* que no tiene nada que ver con la creación de algo a partir de la nada (el modelo de la creación divina del mundo). Se encarna en el hecho de una nueva presencia que interviene, empieza a iniciar (a ser, a actuar), es decir, interpone de un modo totalmente imprevisible la facultad de dar comienzo en el transcurso lineal del tiempo.<sup>55</sup> Es una facultad única y exclusivamente humana, que representa la temporalidad como algo constitutivo de la existencia humana y por lo tanto indicio de su finitud y contingencia absoluta. No hay un porqué en la llegada al mundo de hombres y mujeres, sólo el hecho de que nacen y por lo tanto empiezan a ser y viven su vida bajo la cifra del inicio: cada acto es una réplica del nacimiento, con todo su riesgo y toda su novedad. Pero si



el mundo no lo han producido ni creado los hombres, porque ya está ahí cuando entran en él, el hecho de que no haya un por qué ya no exige la negación del mundo, al contrario, lo confirma en su mera existencia.

Parece evidente que sólo el contexto de la natalidad permite ver el mal, el desorden, la falta de armonía, no como una caída, una pérdida de ser o una anulación, sino como el aviso para que nos midamos con la tensión interna de una realidad a la que decimos sí o no, según averigüemos su significado o la asumamos como vacío o ficción, reino de leyes, formas y figuras abstractas, inhumanas o sobrehumanas, porque no tienen nada que decirle al individuo y no intervienen en su existencia concreta.

La reflexión arendtiana sobre la acción revela aquí toda su importancia a la hora de establecer la medida del pensamiento con respecto a la realidad.

Se comprende entonces por qué el mal no ha sido pensado y no puede ser pensado. Porque el mal es trivial, sencillamente es, con toda la dolorosa irrevocabilidad de los «hechos», del modo, siempre histórico y concreto, en que la inestabilidad de la acción se agarrota y fija en un acontecimiento, que ya no puede convertirse en no ser. Pensar directamente en él significaría, y ha significado, pensar en otra cosa, en el «sentido», la razón en la historia, la causa, atribuirlo a un Ser, a una necesidad o a otras figuras que tanto abundan en el repertorio de la tradición filosófica.

El empeño que puso Hannah Arendt en despojar al pensamiento de cualquier aspecto cognitivo, de saber y de contenido, revela aquí su motivación más profunda: sólo se puede pensar el significado, es decir, el pensamiento no dice nada sobre el «sentido» de lo negativo (sobre su verdad, su necesidad, su función), pero puede buscar su «medida oculta», su vínculo invisible con todo lo que es. Para un pensamiento que es pura actividad, ejercicio, esto ya no se traduce en un sí o un no definitivo al bien o al mal, sino en una reactivación, dentro de la precariedad de lo real, de la tensión entre bien y mal, deshaciendo el coágulo invencible (en nuestro siglo, de negatividad absoluta) que constituye el «hecho». Entonces pensar significará pronunciar un sí o un no, siempre singular y concreto, no directamente al mal o al bien, sino a la realidad. Pero eso significa decir sí o no a que el bien o el mal sean, se vuelvan reales a través de las palabras y los actos de cada cual.

La aclaración definitiva sobre la imposibilidad de pensar el mal no priva al pensamiento de sus prerrogativas, al contrario, permite una definición mucho más precisa de su relación con lo invisible, y por lo tanto de su retirada de la realidad. Una vez encontrada, al enfrentarlo con el mal, la verdadera medida de este movimiento de retirada, que Hannah Arendt siguió a través de la historia de la metafísica occidental, se ha revelado como el solemne poder afirmativo del pensamiento y el igual de solemne, pero más desesperado, poder negativo de la voluntad. Cada acto de la mente ha mostrado su naturaleza de juicio positivo o negativo sobre la realidad en la que nacemos y por la que estamos condicionados. Pensar en lo desconocido e incognoscible significaba atribuirle un significado, querer la vida eterna implicaba rechazar el mundo tal como es. Pero también en formas menos extremas y oficiales, el movimiento específico de la mente que decide suspender la participación en los asuntos de la vida diaria y ocuparse de sí misma, examinando, meditando, reflexionando, refleja un sí o un no dicho a las apariencias. Elegir si se hace aparecer o no una emoción, si se la presenta al mundo, articulándola ante todo verbalmente, una imagen nuestra airados, coléricos, amantes, es un acto mental, porque antes de ser un acto de individuación, una forma de actuar en presencia de los demás, es una relación con nosotros mismos que consideramos importante o digna de ser preparada para que sea real.

Sin embargo la fuerza de afirmación o negación de la mente sólo puede ejercerse renunciando a ser un decreto de existencia o inexistencia de la realidad, porque la realidad es, independientemente de los exorcismos y las transfiguraciones de la vida interior. La autonomía que alcanza la mente, por lo menos de forma temporal, frente a las cosas tal como son o se han vuelto, frente a la irrevocabilidad de los «hechos», se articula de dos maneras: debe alimentarse de amor al mundo, es decir, de la aceptación y el reconocimiento de que, aunque pueda suspender la relación con lo que aparece, quien piensa o quien quiere siempre forma parte de esa realidad, pero al mismo tiempo no debe aferrarse a ella con afán fideísta o especulativo. Admitiendo su irrevocable contingencia —la falta de respuesta al porqué, que ha revelado su naturaleza de abandono de la pretensión de que ha sido el hombre quien ha imitado a Dios en la creación del mundo y se puede considerar su autor—, quien ejercita la mente debe pronunciar *su sí* y *su no*.

Entonces es cuando realmente la independencia del pensamiento puede ser la expresión y el rescate de lo que es más propio del hombre, proclamando su derecho a consentir o disentir de los veredictos de lo ya sido o de lo que es. Lo cual sólo es posible si lo ya sido y lo que es no se ven como la victoria o la derrota definitiva de un principio, un hombre, una mujer, un valor, un pueblo, sino como la batalla anterior, el peligro, la incertidumbre, el riesgo de ganar o perder, que constituyen el contenido de la experiencia viva de un acontecimiento. Entonces podemos elegir, por ejemplo, si decimos que sí al vencido en vez de al vencedor.

Para Hannah Arendt la gratitud hacia lo que es por la mera razón de que es representa la condición indispensable para dejar intacto el enigma de la apariencia, el misterio del inicio, y aceptar por tanto el mal como elemento de realidad, aunque sin renunciar a buscar su relación con todo lo existente, que no se agota en él. El sí a la realidad, sin el cual las actividades de la mente pierden su medida, contiene e incluso activa la tensión del sí y el no. Es un paso, a su manera, conclusivo de la trayectoria de Hannah Arendt, pues implica que en su búsqueda del significado el pensamiento conserve su fuerza afirmativa (que lo distinguía de la voluntad y ponía en evidencia sus orígenes griegos), pero también reconozca exactamente la naturaleza, ya no especulativa y lógica, sino poética, correspondiente al don de la lengua poética de decir las cosas, de decir lo que es, aun cuando todo se ha destruido, diciendo también lo negativo.

Hannah Arendt aborda este tema al final de la disertación sobre el pensamiento y la voluntad, con un extenso comentario del ensayo de Heidegger *El dicho de Anaximandro*, que le permite discutir la tesis del pensamiento como agradecimiento. Se trata de una conclusión lógica de la historia de la voluntad, porque a Heidegger, junto con Nietzsche, se le considera un representante de la vuelta de la filosofía contemporánea a la greicidad consiguiente a la crítica de las categorías propiamente modernas del progreso y la soberanía del yo.

Por otro lado, Hannah Arendt parte de aquí para determinar el viraje del pensamiento heideggeriano con respecto a *Ser y tiempo*, expresado en sus reflexiones sobre Nietzsche en torno a 1940-1941 con la afirmación de la voluntad de no querer. Se diría que en estas páginas, paralelamente al homenaje de 1969, Hannah Arendt quiere replantearse y definir de una

vez por todas su vínculo con el pensador que ha dejado tantos y tan profundos ecos en *La vida de la mente*.

Sin embargo, las observaciones sobre el ensayo de Heidegger —presentadas como juego «conjetural» de «ecos distintos de Heidegger en Heidegger»—<sup>56</sup> son mucho más que un acto de rendición de cuentas definitiva con la que probablemente Hannah Arendt consideraba como una de las posiciones más relevantes del pensamiento contemporáneo. El comentario y las tesis sobre el «viraje» llevan un sello inconfundible de experiencia vivida, probablemente relacionada con las conversaciones que mantenían, no sin cierta incomodidad recíproca, cuando reanudaron algunos hilos de su relación juvenil, alrededor de 1949-1950.

La despedida de la filosofía de Hannah Arendt se muestra con todo su alcance precisamente cuando se enfrenta a la «variante fascinante» de la filosofía del segundo Heidegger. Éste llegó a intuir el punto en que pensamiento y poesía beben de la misma fuente, y ya sabemos la importancia que tiene el pensamiento poético para Hannah Arendt.

Sin embargo, en su comentario al ensayo sobre el dicho de Anaximandro se nos dice que ha sido una ocasión fallida, una variación sobre el tema trágico y muy griego del conflicto entre la inestabilidad de las cosas humanas y la perfecta calma de la escucha del ser.<sup>57</sup> Una vez más se ha eludido la cuestión de los asuntos humanos: Heidegger ha aceptado que sean los poetas quienes digan lo que es, pero no ha logrado extraer la consecuencia inevitable de que así también dicen, sobre todo, el sinsentido, lo negativo, nunca el ser o la verdad. Su visión indefensa y pese a todo asombrada y agradecida no puede transformarse en destino. Los poetas cantan, en efecto, la pobreza del espíritu, la derrota de la belleza y de la idea, su reducción a experiencia estética, rara y valiosa, pero siempre es nada más que experiencia estética. El pensamiento tiene otro cometido: trazar los órdenes invisibles de una convivencia posible entre los hombres.

Hannah Arendt reanuda su confrontación con Heidegger allí donde, por así decirlo, la había dejado en los escritos duramente críticos de 1946 y 1954,<sup>58</sup> es decir, en el momento del «viraje» y la revisión de algunas tesis de *Ser y tiempo*. Se adhiere convencida a la tesis del pensamiento como gratitud, que enlaza la filosofía del siglo XX con el momento inicial del pensamiento griego y representa la «transformación [...] más

inesperada y consecuente» del pensamiento de Heidegger.<sup>59</sup> Como en el ensayo de 1969, este acuerdo coexiste con duras críticas al andamiaje aún «profesional» de la filosofía de Heidegger, cuyos emblemas serían la tesis de una historia del Ser —comparada por Hannah Arendt con la «mano invisible» de Smith y la «astucia de la razón» de Hegel, es decir, con una suerte de filosofía de la historia—<sup>60</sup> y la persistencia de la idea de verdad.

Sin embargo, el ensayo *El dicho de Anaximandro*, escrito en 1946, en un periodo crucial de la filosofía heideggeriana, representa para Hannah Arendt una «ruptura posterior, quizá más radical», una especie de camino truncado, donde se propone una visión del ser que no tendrá continuación ni explicación en la obra posterior.<sup>61</sup> El «viraje» tematizado por el propio Heidegger había cuestionado los momentos decisivos de *Ser y tiempo* y también su adhesión al nazismo. En cambio, la ruptura a la que se refiere Hannah Arendt, y que según ella Heidegger nunca hizo pública, aunque algunos cursos publicados en los años más recientes nos transmiten sus ecos más profundos, remite al periodo inmediatamente posterior a la catástrofe de la Alemania nazi. Se trata de un momento histórico que resuena en el pensamiento de Heidegger con tonos muy distintos de los de 1933: es el «punto cero» de Jünger, el nuevo comienzo que parece anunciarse después del final desastroso, y es advertido también por Jaspers y otros intelectuales europeos.<sup>62</sup> La recuperación económica e industrial de la Alemania de Adenauer se encargará de colmar rápidamente esas expectativas y encarrilarlas por la vía del crecimiento y el enriquecimiento. Es importante señalar que se trata de un momento histórico con las características que más interesan a Hannah Arendt: es crítico y está preñado de significados potenciales, un punto de contacto entre presente y pensamiento, donde el presente aparece como punto cero, comienzo y a la vez tarea inevitable.

Hannah Arendt señala con extrema claridad que los filósofos que más contaban para ella, Heidegger y Jaspers, lo percibieron, pero no atendieron a su llamada: en su pensamiento no queda rastro de él, se puede suponer que lo consideraron un simple malentendido de la época que estaba comenzando.<sup>63</sup>

Queda la «variante fascinante» de la filosofía de Heidegger, medio escondida en las observaciones filológico-críticas sobre el texto griego del fragmento de Anaximandro. El camino

truncado de Heidegger y la progresión más calmada, aunque más convincente en lo político, de las ideas de Jaspers, en realidad documentan la aceptación de un dato de hecho, el veredicto histórico de la Alemania adenaueriana, olvidadiza y atareada, y por lo tanto la permanencia dentro de la filosofía.

«Mientras todo lo que es *es*, «mora» en el presente «entre una ausencia doble», su llegada y su partida. Durante las ausencias está oculto; no está oculto sólo en el breve transcurso de su aparición»: <sup>64</sup> así sintetiza Hannah Arendt la lectura heideggeriana del fragmento de Anaximandro, un breve y oscuro texto griego, probablemente alterado. Nos hallamos de nuevo en el centro de la tesis sobre el mundo de la apariencia que abría *La vida de la mente*: el mundo está hecho de un movimiento que no es de creación y destrucción según el consabido uso de los términos generar y perecer, sino de aparición y desaparición. Lo cual significa que el paso de lo que está oculto, de lo que se encuentra en una condición de oscuridad, a lo que aparece, no se produce entre un ser que se manifiesta a través de los entes múltiples: son estos últimos los que pasan de estar escondidos a mostrarse, para volver a esconderse. Hannah Arendt lee así en Heidegger la posibilidad de una inversión de la relación entre ser y ente, que excluya la verdad (*aletheia*) entendida como no ocultación o revelación del ser, y en cambio sitúe en el centro el movimiento del ente, de lo que es, desde la oscuridad hasta la luz. De este modo el devenir de las cosas terrenales y finitas ya no se contrapone a la duración, o sea, a un ser que se sustrae al destino de muerte por ser eterno y necesario, sino que se define en relación con un invisible que permanece retirado, oculto, incluso acepta que la claridad de lo que se manifiesta lo oscurezca, y al mismo tiempo se brinda como refugio después de la permanencia transitoria de lo que es en la luz. <sup>65</sup> Sigue habiendo una «disyunción» entre ser y ente, pero ya no es una duplicación entre carácter original del ser y falta de autenticidad del mundo de las apariencias.

Es importante señalar que esta lectura tan atenta del ensayo heideggeriano excluye uno de sus pilares fundamentales: la existencia de una historia del ser que pasa por su «olvido» y «escucha». La relación oscuridad-luz, invisible-visible, ya no plantea la tajante alternativa entre dispersión del mundo de los entes y apertura de éstos a la escucha del ser. Más bien implica la necesidad de un equilibrio, sin el cual las apariencias no tendrían curación, salvaguardia, protección y recogimiento,



se volverían superficiales al estar demasiado tiempo expuestas a la luz. Pero aunque el ser brinda refugio, sólo puede subsistir como custodia y recogimiento, retirado en sí mismo. El papel del ser es definido, en otros términos, por el intervalo, por el paso intermitente de la oscuridad a la luz, por el «morar» de lo que es entre la llegada y la partida, el nacimiento y la muerte. Entonces el ser es lo que convierte el impulso de aparecer, de salir a la luz (del nacimiento), no en un simple episodio del ciclo mortal de la vida humana, sino en una pretensión de significado, ante todo de sobrevivir en el recuerdo.

Si nos fijamos en las partes del escrito de Heidegger que Hannah Arendt no cita directamente, encontramos una referencia al primer libro de *La Ilíada*, y en particular a una situación cargada de significados que parece ofrecer una metáfora muy afín a la kafkiana de *El*. En el centro de la escena, cuando la peste hace estragos en el campamento griego, está Calcante, el adivino ciego, que conoce un presente mucho más amplio del que se suele considerar como tal, es decir, una sección de la línea continua del tiempo. Calcante es un profeta ciego, y su profecía se dirige al pasado: vuelve la espalda al futuro como el ángel de Benjamin y «Él» de Kafka, y no ve lo que se muestra, sino lo que no ven los demás. «Lo que es», el objeto del conocimiento profético de Calcante, es una «región abierta», un presente que dilata sus bordes y acoge zonas oscuras, invisibles, lo que ya no es (el pasado) y lo que aún no es (el futuro). La relación que en ese margen del presente se establece entre lo que es invisible y lo que es visible no es de ocultación o enmascaramiento y al revés, sino de lectura del significado, de conservación y memoria. Pero implica que «lo que es» no incluya sólo las cosas naturales, un conjunto de objetos dispares que es preciso ordenar y referir a la unidad (función que desempeña a la perfección el ser como predicado lógico y conceptual desde Aristóteles, como señala Heidegger). Al contrario, dioses y hombres, templos y ciudades, mar y tierra, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche, en su existencia en la forma del ser presente, en la vicisitud que les saca a la luz y luego les devuelve a la oscuridad, encuentran su naturaleza más genuina de ser, el significado de su venir al mundo.<sup>66</sup>

Encontramos aquí un punto que tiene una concordancia profunda con las tesis arendtianas sobre el mundo de la apariencia: la «historia humana común», con su contingencia y finitud, transcurre entre un inicio y un fin, en un morar transi-

torio entre lo oscuro y la luz; es una historia, ante todo, como biografía de hombres y mujeres y por tanto como relato de historiadores y escritores, que le permite ser recordada y relacionar las generaciones entre sí. Nunca podrá considerarse una historia del ser, ni de su olvido y apartamiento de la historia de los entes. El ser que permanece retirado no tiene historia: la historia sólo es historia humana, historia, por usar el término heideggeriano, de la «errancia», porque lo que aparece no se puede considerar autosuficiente. La culpa cuyo castigo pagan los hombres, como se dice en la última parte del fragmento de Anaximandro, es la obstinación de perdurar en esta tierra, alterando el equilibrio entre ellos y el mundo, negándose a admitir que el mundo no es producto suyo. El hecho de que la historia humana se pueda definir como un «errar», un «perder el camino», corresponde al hecho fundamental de que cada hombre está en deuda con un mundo preexistente que se dispone a acogerle en el momento del nacimiento, y al mismo tiempo al hecho de ser «culpable», cada vez que actúa, de una interrupción de sus leyes naturales y necesarias.<sup>67</sup>

La cuestión del ser está delimitada rigurosamente, una vez más, por la distinción entre pensar y actuar, que no por casualidad falta por completo en Heidegger, para quien el pensamiento y la calma duradera de la «morada» en el ser son la única y la máxima forma de actividad. Pero si en el lado de la acción ésta se plantea como falta de sentido y de fin de la historia humana, imprevisibilidad e inestabilidad de la acción, en el lado del pensar se articula mediante la gratitud y la alabanza a lo que es. Parece ya claro el significado de este acto afirmativo, que interviene a pesar de la realidad de lo negativo, y frente a ella: la gratitud y la alabanza son la única forma en que la referencia a algo esencial, que no pertenece al mundo sensible, se sustrae y retira, sugiere un equilibrio en el movimiento de la aparición y la desaparición, una compensación recíproca de la falta de armonía de todo lo que los hombres viven y hacen con una armonía invisible. Sabemos que admirar el espectáculo del mundo, aceptando su caducidad, fue posible para la espiritualidad griega, basada en la idea de un equilibrio del universo que permitía la coexistencia de contrarios. Todavía en Agustín, cuya fe cristiana siempre estuvo impregnada de filosofía griega, aparece el tema de la alabanza, en un lugar muy significativo para Hannah Arendt, como veremos. Entre los modernos sólo los poetas han dicho lo que es, sal-

vando lo existente y preservándolo en la palabra poética, pero dejando intacto su enigma, es decir, la «insensatez de un mundo completamente secularizado».<sup>68</sup>

Entonces, cuando la filosofía contemporánea vuelve al tema griego del estupor fascinado y con Heidegger entiende el pensar como agradecer, se muestra consciente de la estrechísima relación entre sus interrogantes últimos y la poesía. Para Hannah Arendt este sería el último y delgado hilo que ata la filosofía contemporánea a la metafísica, pero en definitiva significa que palabras como ser y verdad sólo pueden ser pronunciadas dignamente por los poetas.

Así pues, el lenguaje poético no entra en la filosofía para socorrer su afasia sobre las cosas últimas, para permitirle que vuelva a pronunciar grandes palabras. La poesía le indica más bien al pensamiento que su cometido no es decir lo indecible o lo incomunicable, sino tender un puente entre lo visible y lo invisible. Un elemento esencial del lenguaje poético, la metáfora, vuelve a conducir a la operación realizada por el pensamiento en su búsqueda de significado. La metáfora es, literalmente, transposición de lo invisible en lo visible estableciendo una relación analógica entre cosas desiguales. Todos los conceptos y las categorías filosóficas, según Hannah Arendt, son metáforas «congeladas», es decir, relaciones analógicas entre algo que tiene una existencia retirada, invisible, y no debe ni puede tener articulación positiva en una teoría o doctrina (del ser, de la verdad) y elementos del mundo sensible.

La labor de desincrustación de la terminología filosófica de las superposiciones de sentido y los deslizamientos semánticos, que forma parte de la reflexión de Hannah Arendt, se explica entonces como el intento de recuperar el contexto en que el pensamiento ha procurado hallar una relación con lo real, a través de la evidencia sensible de una metáfora. La relación analógica que permite descubrir y expresar la metáfora es la «medida oculta», la trama invisible que subyace en los acontecimientos reales. Esta es la auténtica estructura de significado que une invisiblemente lo que es, pero nunca existe independientemente de los fenómenos reales (al igual que idea, valor, principio). Más bien determina el ritmo del desorden y el orden, hace de balanza que mantiene en equilibrio o en vilo la armonía y la falta de armonía.

El motivo griego de la armonía del universo, de la coexistencia de los contrarios, vuelve a plantearse en el lenguaje po-

ético, aludiendo a una unidad de fondo de la experiencia. En el simple dato de hecho de que la mente sea capaz de descubrir analogías entre cosas distintas, de que el mundo de las apariencias remita a cosas que no aparecen, tenemos según Hannah Arendt una «prueba» de que mente y cuerpo, pensamiento y experiencia sensible, invisible y visible, se implican mutuamente.

La metáfora «habla» de lo invisible, nunca de lo visible, lo cual confirma la prioridad de la apariencia, pero también dice que el mundo de las apariencias se introduce en el pensamiento al margen de las necesidades del cuerpo.<sup>69</sup>

Es muy significativo que en una pensadora tan motivada por el *pathos* de la distinción como Hannah Arendt, la alusión a una unidad de la experiencia de la que es testimonio la metáfora vaya acompañada de la vinculación de pensamiento y moral a través de la coherencia consigo mismo, que ya conocemos. El pensamiento no piensa el mal, si acaso éste, como elemento de realidad, lo despierta. Pero en el pensamiento hay algo que puede inducir a evitar hacer el mal, tendiendo así un delgado puente a la realidad: el movimiento de su ejercicio, de su estar activo —la reflexión sobre uno mismo— posee la estructura del diálogo silencioso con uno mismo, de hacerse compañía a uno mismo, de amistad con uno mismo. De este modo la actividad de pensar, independientemente de sus contenidos, abre un espacio de dualidad, de diferencia dentro de la conciencia —el amigo que esperaba en casa a Sócrates para pedirle cuentas de sus discusiones diarias y su coherencia—, que remite directamente a la pluralidad como ley de la tierra.<sup>70</sup>

La metáfora no dice la verdad sino que habla de lo que es, de su medida escondida. Esta es una precisión esencial para el discurso de Hannah Arendt. En efecto, lo que vale para el lenguaje poético-metafórico, que la palabra y la imagen tiendan un puente entre lo visible y lo invisible, no vale para la escritura, que por el contrario revela una antítesis irreductible entre la intuición de la verdad y su articulación discursiva. Hay una contradicción insoluble entre la sucesión de las palabras, que se intercambian y escuchan, y la visión o la escucha de la verdad (según se trate de la cultura griega, que da prioridad al ver, o la hebrea, que se la da al oír), que es un acto simultáneo, cuyo modelo es que las cosas se dan, de una vez, en la evidencia sensible. Este darse, en realidad, nunca puede traducirse por completo en palabras, porque las perspectivas infinitas

desde las cuales distintos sentidos y distintos sujetos restituyen una cosa no agotarán nunca la plenitud de su simple presencia: una rosa es una rosa, según el famoso dicho. Este es el significado que hay que dar, según Hannah Arendt, a la repetida afirmación de los filósofos, a partir de Platón, de que el verdadero contenido de su filosofía es inefable, es decir, no traducible en escritura, que favorece la falta de ejercicio de la memoria y se rodea de un «silencio majestuoso». El lenguaje hablado, en cambio, es un modo de «rendir cuentas» con palabras de cada cosa que existe, y como tal resulta esencial para la comunicación de lo que no pertenece a la experiencia sensible. Dicho esto, hay que reconocer que el lenguaje no comunica la verdad, sino lo que «parece verdad», el significado, que revela su forma huidiza, siempre variable y múltiple, imposible de fijar de un modo definitivo.<sup>71</sup>

Hannah Arendt, ratificando la separación entre verdad y significado, confirma su preferencia por el filosofar socrático como ejercicio mayéutico de rendir cuentas de las palabras más manidas y de su dimensión oculta. Preguntando insistentemente: ¿a qué te refieres cuando dices esto, cuando usas las palabras belleza, justicia, felicidad, amor? Sócrates no alcanza ninguna verdad definitiva, se limita a descongelar los significados comprimidos y atrofiados, eliminando a menudo los inservibles o estériles. El sentido más propio de la improductividad de pensar, de su forma de esquivar resultados, consiste pues en volver a contar y transmitir cada vez las distintas figuras de la verdad, tal como vive en las palabras de los hombres, y en una búsqueda definitiva y vibrante como la vida.

Queda claro, pues, que si la posibilidad extrema de decir el ser, lo divino, lo inmortal es la poesía, para Hannah Arendt queda el camino, interrumpido en el comienzo de la filosofía e indicado por Pericles, cuando hablaba de la fama de las gestas de los atenienses, narrada no sólo por los poetas, sino también por todos los que se presentan en público como ciudadanos, transmitiendo así el juicio y el recuerdo de la grandeza de Atenas. Más allá del consuelo de la poesía, todos, hombres y mujeres, deben ejercitarse en la búsqueda del significado, porque todos los días tienen que enfrentarse al problema de la acción, de esa libertad que está unida indisolublemente a la existencia del mal, de lo negativo.

## 4. Imaginar y entender

[...] al fin y al cabo alguien había imaginado y entendido... y el hecho de que ese alguien fuese su mujer le conmovía de un modo indescriptible.

E. Wharton, *La edad de la inocencia*

Una fuerte voluntad de recomposición de la vida de la mente domina el análisis del pensamiento y la voluntad, que les ha despojado de sus apoyos y los ha reducido a mera actividad. La operación que en gran parte ejecuta Hannah Arendt como una demolición está inspirada, sin embargo, en un Kant, interpretado muy libremente, cuyo esfuerzo principal habría sido tender un puente entre la primera crítica y la tercera, entre el conocimiento y el juicio. En efecto, la articulación e integración recíprocas de las actividades de la mente, aunque mantienen su autonomía, se deben al hecho de haberlas atribuido al ejercicio simple y renovado, que permite «liberar» el juicio de un pensamiento crítico y opuesto a los tópicos y a las verdades consolidadas,<sup>72</sup> y ejercer el poder de negación de la voluntad dentro de la gratitud hacia lo que es.

En los últimos fragmentos del pensamiento de Hannah Arendt, las máximas del sentido común constituyen el marco de la recomposición de la vida de la mente. Por otro lado se ha producido un notable cambio de función en el modo en que se remite Hannah Arendt a esos fundamentos del pensamiento kantiano. El pensar por sí mismo (*Selbstdenken*), el hecho de que el pensamiento sea independiente de la realidad ordinaria, ha asumido el papel del sentido ético primario de la reflexión sobre uno mismo, del examen propio a sí mismo que permite saber quién se quiere ser. De este modo la tercera máxima, la coherencia, ha perdido toda referencia al principio lógico de no contradicción, y también ella ha adquirido un significado eminentemente moral, de honradez con uno mismo. Pero el eje de una actividad de la mente suelta y ágil es la segunda máxima, con su referencia al momento público y comunicativo. La mente sólo se ensancha y se abre (*erweitertes Denken*) cuando se coloca en el lugar de los demás, ampliando sus opiniones y puntos de vista hasta los ajenos, probando su capacidad de ser compartidos y comunicados.<sup>73</sup>



Detrás de esta articulación de la vida de la mente advertimos que Hannah Arendt es muy consciente de que, si el pensamiento necesita la realidad, un contexto comunitario, de pasado, de tradición, la acción necesita lo invisible, el significado. La voluntad de recomposición no es otra cosa que la voluntad *política* de hacer que las verdades espirituales valgan para todos y no para unos pocos, y de ejercerlas con todo lo que es cotidiano e histórico. Pero en los últimos escritos de Hannah Arendt destaca una preocupación: mientras que la poesía y el arte han propiciado un cambio de función y una extensión de las facultades de la mente (alimentando la razón con la imaginación), en el campo de la libertad y la moral no ha ocurrido nada similar.

El juicio, la más «política» de las actividades de la mente, por otro lado muy poco mencionada por los filósofos, se impuso en el pensamiento de Hannah Arendt a raíz del proceso Eichmann. Desde entonces lo introdujo con gran precisión en la reflexión sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo equivocado, que debería intervenir en la ejecución de todos los actos; también lo introdujo en el derecho/deber de pronunciarse sobre los actos de otro individuo, incluso sin haber sido protagonistas directos sino meros espectadores de lo que han hecho los demás.

Tanto si es un examen propio como un juicio emitido sobre los demás, esta forma de participación individual en los acontecimientos puede tener un carácter exclusivamente idiosincrático, personal, y carecer de fuerza de comunicación, de capacidad para ir más allá del horizonte propio de experiencia. Al hombre cabal le puede bastar estar en paz con su conciencia, y puede resultar moralista y presuntuoso juzgar a otro cuando no se ha pasado por la misma situación. Un ejercicio político del juicio pasa, pues, necesariamente por un intercambio juicioso de gustos y opiniones con otros, por una práctica de la pertenencia y el vínculo que, por una parte, es memoria que une a las generaciones entre sí, y por otra es emoción y profundidad de la amistad.

El núcleo central del juicio, cuando tiene estas motivaciones, es un ejercicio de la inteligencia como imaginación, capacidad de ampliar el paisaje mental a través de la memoria y la anticipación, cuando sólo se dispone de escasos fragmentos de experiencia.

Aunque de un modo fragmentario, Hannah Arendt se refiere con frecuencia a la imaginación cuando examina el pensa-

miento y la voluntad en *La vida de la mente* y en las lecciones sobre la filosofía política de Kant. Sus puntos de apoyo son la «segunda» teoría de la voluntad de Agustín, formulada en *De Trinitate*, y el esquematismo de los conceptos en la *Crítica de la razón pura* de Kant.<sup>74</sup> Al parecer, Hannah Arendt encuentra la descripción de la actividad de la mente que más le convence en la combinación de imaginación y reflexión. En efecto, suponiendo que la mente esté relacionada con algo que no se presenta a los sentidos, con lo invisible, no es menos cierto que para desprender de los sentidos la realidad empírica se requiere una operación muy compleja. Cuando se dirige a sí misma y ejecuta el movimiento de la reflexión, la mente está trabajando con imágenes, resultado de una transformación del dato real efectuada de varias maneras, activando la memoria o transformando la sensación en percepción. La mente ejerce sobre estas imágenes su propia actividad, transformándolas en cosa pensada. Así pues, cuando la mente se vuelve hacia sí misma, se está dirigiendo a unas imágenes que ya no son el objeto de la experiencia sensible, o no lo han sido nunca (como la infinidad del número). La naturaleza de su actividad consiste en atribuir una presencia peculiar a lo que está ausente, y se caracteriza por un afán de profundización y sondeo del objeto exterior, que llega a la mente, es cierto, reproducido y recordado, pero también esencializado, desleído en la confusión de lo múltiple y fijado de un modo más claro y significativo. La imaginación, que complementa la reflexión, asegura el necesario vínculo con la realidad empírica, pero al mismo tiempo predispone las operaciones típicamente mentales de generalización. A través de ella, y sobre todo trazando un atrevido recorrido entre los esquemas kantianos del intelecto y los ejemplos del juicio, Hannah Arendt se pone una meta aún más precisa: hallar una estructura de la reflexión, de la actividad más propia de la mente, que explique no tanto el conocimiento cuanto los procesos de significación, las modalidades mediante las cuales un dato real puede ejercer una fuerza ideal, puede inspirar o volverse ejemplar.

La mente que juzga es una mente inspirada e inspiradora, que sabe captar la ejemplaridad de lo real. Es muy interesante ver cómo en el examen de la voluntad reaparece el tema del amor en Agustín que, de un modo casi imprevisible, se relaciona con el entusiasmo de Kant ante la Revolución francesa, uno de los desarrollos más amplios que conocemos del tema

del juicio. En *Vita activa* parecía que el amor estaba incluido en un marco conceptual definido, máxima experiencia antipolítica. En *La vida de la mente* reaparece, pero esta vez no lo hace como creador de mundos más hermosos que el real (la felicidad celestial, la comunidad de los amantes o de los oprimidos), sino como un nombre nuevo dado por Agustín a una voluntad que ya no actúa como facultad autónoma e independiente, sino como fuerza de unión entre la memoria y el intelecto, y puente hacia el mundo exterior. Para Agustín el amor es, ante todo, una energía relacionada con el perdón y la memoria, que libera del peso del pasado y resuelve el conflicto de la voluntad. «Peso del alma», restablece el equilibrio, detiene la fluctuación eterna de la interioridad. El amor es el centro de gravedad del yo que lleva de nuevo a esa identidad duradera (la personalidad, el carácter) que se hace cargo de nuestras acciones y hace que sólo sean atribuibles a nosotros mismos, incluso cuando la vida interior nos enfrenta a laceraciones que nos separan abismalmente de nosotros mismos, nos vuelven irreconocibles.<sup>75</sup> El amor propone una nueva figura, decididamente pública, de la coherencia socrática consigo mismo: es una fidelidad a sí mismo, un código en nuestra conducta que corresponde a «quién» somos para los demás, en nuestros actos y nuestras palabras, símbolo de un equilibrio que puede romperse en cualquier momento, y en todo momento debe ser mantenido, pero constituye la verdadera guía e inspiración para actuar, más allá de las buenas intenciones y las profesiones de fe. El amor indica, pues, una dimensión de la conciencia individual, que corresponde por completo a la conducta de vida, en la cual la fuerza del yo es una energía que se difunde por irradiación e inspiración. Sólo esta clase de actividad espiritual puede ser relacionada con un valor o un ideal. Porque en el amor hay un elemento de calma desinteresada —«la calma de un acto que descansa en su propio fin»<sup>76</sup> que remite directamente a la definición kantiana del placer estético. Amar la justicia, por ejemplo, significa proclamarla sin deseo o voluntad de posesión o realización, no porque se conozca lo que es justo y se quiera poner en práctica (construir un mundo justo), ni porque se desee la justicia y se decida actuar justamente (ser justos). Amar la justicia es querer que sea, decir que sí a la existencia de la justicia en el mundo, proclamando la libertad del sí y del no en relación con todo lo que la favorece o la hace peligrar en las situaciones concretas.

Estamos ante una relación con el ideal, el valor, exento de intenciones normativas o edificantes. En el fondo, la inspiración espiritual —el sentido definitivo y más genuino de la actividad de la mente— significa ver más, y más lejos, entender la ejemplaridad, el significado generalizable de un acto, que incluye también su margen de intención no expresada, de omisión, de fallido. Es evidente que, al tratarse de una indagación del significado en el contexto de los datos reales, lo más importante no es la preocupación por la propia alma, sino la participación emocionada en el destino ajeno.

La posición de Kant ante la Revolución francesa ocupa el centro de sus consideraciones. Kant apoyó con entusiasmo la Revolución francesa, pese a considerarla un espectáculo de violencia que le confirmaba la triste accidentalidad de la historia. Vio la irrupción de su carga destructiva y renovadora en el teatro catastrófico de la historia como un estímulo y una amenaza a la vez. Esta compleja actitud fue posible porque Kant no se limitó a buscar en el suceso histórico la sucesión de ascensiones y caídas, hechos y fechorías, sino también su significado simbólico e ideal. Kant observaba la Revolución francesa como alemán y filósofo, con un distanciamiento que excluía una participación activa, tanto por ser ciudadano de un país con un régimen absolutista, como porque se sentía espectador, no participaba en el juego y rechazaba la idea de que pudiera repetirse otra vez.

Pero su distanciamiento no es indiferencia ni neutralidad, al contrario, se expresa con la declaración pública del valor del suceso revolucionario. En su desinterés hay, pues, un apasionamiento que él mismo define como una «participación augural que raya con el entusiasmo», un sentimiento que le expone al peligro ante las autoridades prusianas y, por otro lado, es un pronunciamiento público motivado por una consideración universal, por el hecho de ver en acción el carácter moral de la humanidad.

El entusiasmo de Kant como espectador de la Revolución francesa es, por tanto, una combinación especial de emoción personal, exposición pública, y reflexión moral y filosófica general. En este sentido se refiere a un momento de idealidad de los hechos históricos concretos que no coincide con las acciones de sus protagonistas, aunque sin duda las ha inspirado. Kant ve en los actos de los revolucionarios, por encima de todo, el afán y la grandeza de ánimo, la nobleza y el arrojo de la bata-

lla por el derecho.<sup>77</sup> Kant, espectador y filósofo, no se sitúa al margen de la realidad, y está movido por una pasión que expresa pena por la existencia y, al mismo tiempo, calma, alivio del espíritu. Su entusiasmo es deseo, energía alimentada por la imaginación, coraje suscitado por los perfiles amplios y nobles de la idea (la idea de república) que deja intacta la indeterminación y la desnudez del hecho.<sup>78</sup>

En su atenta lectura de la posición de Kant, Hannah Arendt advierte enseguida la posición central que ocupa en el conflicto entre política y moral. El mismo conflicto que en la Revolución francesa enfrentó la grandiosidad y las esperanzas de su comienzo a la dificultad para fundar instituciones nuevas, para dar duración y consistencia, significado, a lo nuevo. Todo su estudio sobre la revolución francesa giraba en torno a la tesis de que, cuando la revolución se convirtió en una corriente incontrollable, desapareció la posibilidad de captar su significado y defender sus conquistas como no fuera por la violencia. Los hombres que habían sido sus protagonistas no tuvieron más remedio que ser actores en el sentido literal de la palabra, es decir, representar los papeles disponibles en un drama tenebroso, papeles de villano o de héroe. Los filósofos, como Hegel, lograron seguir siendo espectadores, retirándose por completo a la esfera del pensamiento, a costa de crear un cortocircuito entre historia y pensamiento. Lo que había desaparecido era el distanciamiento de los sucesos, tal como se describe en una parábola antigua, atribuida a Pitágoras y referida por Diógenes Laercio:

La vida [...] es como una fiesta pública. Al igual que en las fiestas hay quien acude para competir en la lucha, otros para ejercer su comercio, pero los mejores acuden como espectadores, en la vida los hombres esclavos van en busca de fama o ganancia, los filósofos de la verdad.<sup>79</sup>

Esta imagen habla de una diferencia entre actor y espectador: el actor, el que actúa y modifica la realidad, depende esencialmente del modo en que aparece ante los demás, y debe conducirse conforme a lo que el público de las gradas espera de él. El juego, para él, es el veredicto final de éxito o fracaso. Pero hay espectadores que no toman partido por los ganadores ni por los perdedores y se mantienen imparciales, mirando lo que hacen los demás como un espectáculo. Pero no están ais-

lados, porque forman parte del público, y por lo tanto oyen lo que dicen y piensan los demás, y al mismo tiempo tienen una percepción más viva de la ambigüedad de los resultados. Tienen una visión de conjunto que a veces pone en cuestión los márgenes de la victoria o la derrota.

Para Hannah Arendt la situación del espectador —pero no como habitante de un mundo aparte— es la que nos juzga. Por lo tanto juzgar, incluso en presencia de una situación histórica de falta radical de sentido (como era la historia para Kant, espectáculo de ruido y furor, perfecta monotonía), significa la posibilidad de emitir juicios variables, reconsiderar siempre el acontecer histórico, extraer de él significados múltiples. El espectador que juzga, que participa con entusiasmo pero se mantiene apartado, es el que transforma la historia, acontecer siempre inestable y precario, en una secuencia de interpretaciones y elaboraciones. No fueron las hazañas de los protagonistas, sino el sentimiento de unos espectadores anónimos y lejanos, que miraban, oían y distinguían en el ruido y el furor lo que era justo y lo que no lo era, quienes convencieron a Kant de que la revolución francesa era «un fenómeno de la historia humana que no se podrá olvidar».<sup>80</sup> El actuar, envuelto en la trama imprevisible e incalculable de las acciones, no puede restituir el riesgo de la batalla antes de la victoria y la derrota, la *pietas* más allá de la violencia y la fuerza. En el conflicto inevitable entre política y moral, propio de la historia moderna, el juicio del espectador tiene la decisiva función de reactivar un margen de idealidad que no tiene nada que ver con el «sentido» o la «razón» de la historia, y corresponde a los bordes de lo sucedido que no han sido actos propiamente dichos, construcción o destrucción, pero de todos modos han cobrado vida con la participación en la excepcionalidad del acontecimiento, con su capacidad —a pesar de la pena que puede provocar su violencia— para movilizar energías nobles, para inspirar sentimientos dolorosos, pero fuertes.

La figura del espectador, al situar la comprensión en el centro de su pensamiento, no cierra el camino de Hannah Arendt con una imagen épica o trágica, la del historiador, juez y narrador. Las cuestiones a las que debería haberse enfrentado el juicio se habrían referido directamente, como hemos visto, a situaciones de exposición más directa y cotidiana de la vida de hombres y mujeres, y sobre todo a ocasiones políticas menos fragorosas y extenuantes que las revoluciones.



No podemos, pues, extraer de estos últimos fragmentos ninguna conclusión sobre el desenlace del pensamiento de Hannah Arendt.

Aunque por una parte suscitan el lógico pesar por no haber podido preguntarle sobre los sucesos más recientes de la historia europea, por otra indican que no podemos valorar lo que dijo y escribió partiendo de una palabra final, de un punto de llegada, y menos aún de su carácter inconcluso, sino sencillamente de lo que fue su pensamiento, con su evolución más o menos tortuosa, con su lenguaje rico y ejemplar.

## Notas

1. Véase *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, en: M. A. Hill (compilador), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1979, pág. 305.

2. Véase Hannah Arendt, *La banalità del male*, pág. 296: «El juicio, una de las principales cuestiones morales de todos los tiempos»; *Pensiero e riflessioni morali*, pág. 151, donde se dice que la facultad de juicio es «con algún fundamento, la facultad mental más política del hombre»; *La crisi della cultura*, pág. 283, donde dice que el juicio es «una de las facultades fundamentales del hombre como ser político». Para el carácter político en situaciones de emergencia de la coherencia consigo mismo, véase *Pensiero e riflessioni morali*, pág. 151; *La responsabilità personale sotto la dittatura*, págs. 204-205; *La vita della mente*, págs. 278-288. Véase también R. Beiner, «Hannah Arendt on Judging», en H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, págs. 89-156, reconstruye de forma muy exhaustiva la historia del tema del juzgar en Hannah Arendt, pero lo hace con un esquema dualista —en los años cincuenta-sesenta el juicio sería una facultad política, en *La vita della mente* pasaría a ser una facultad de la mente con rasgos de repliegue melancólico y contemplativo—, que voy a refutar en las consideraciones siguientes. Señalo que Ronald Beiner preparó la edición póstuma de los materiales que probablemente iban a servir para la redacción de la tercera parte de *La vita della mente* dedicada al «juzgar». El libro, publicado con el título *Lectures on Kant's Political Philosophy*, recoge una posdata a «Pensar» contenida en la primera parte de *La vita della mente*, la transcripción de un curso impartido en la New School for Social Research en el semestre otoñal de 1970 sobre filosofía política de Kant y varios apuntes sobre la imaginación para un seminario sobre la *Crítica del juicio* de Kant, que acompañaba al curso antes citado.

3. Véase H. Arendt, *La banalità del male*, págs. 290-291.

4. Véase una carta de Hannah Arendt a Jaspers, citada por E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For the Love of the World*, New Haven-Londres,

Yale, pág. 385: «Hoy hasta las personas más cabales, más decentes, tienen un miedo extraordinario de expresar juicios. Esta confusión en el juzgar puede estar de acuerdo con una inteligencia buena y grande, lo mismo que en personas no muy inteligentes podemos encontrar una buena capacidad de juicio».

5. La correspondencia entre Hannah Arendt y Karl Jaspers de los años 1946-1947, justo después de reanudar su amistad, que se había interrumpido en 1933, contiene muchas menciones de Jaspers a la soledad y el aislamiento de Alemania en los primeros años de la posguerra y a la sensación de pertenecer a esos «pocos cuyo juicio apreciamos». En una encendida discusión sobre la «esencia alemana», entre líneas, Jaspers también menciona «un último residuo de reserva mental» presente en quien, como él, había callado durante el nazismo. Véase H. Arendt-K. Jaspers, *Carteggio*, pág. 74, 78 (trad. it. de *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, L. Kohler, H. Saner (compiladores), Nuva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992).

6. Véase H. Arendt, «Truth and Politics», en *The New Yorker*, 12-2-1967, págs. 49-88. Este ensayo, incluido también en *Between Past and Future*, págs. 227-264, deriva de una conferencia pronunciada por primera vez en la Universidad de Michigan en junio de 1964 y repetida en varias ocasiones. En él se abordan muchos de los problemas suscitados por el caso Eichmann, y en particular la cuestión de decir la verdad sobre los hechos históricos.

7. Resulta notable la analogía entre las declaraciones programáticas de *Vita activa* y las reflexiones que surgen en torno al caso Eichmann y que llevarán a Hannah Arendt a escribir *La vita della mente*. Véase Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., págs. 3-5: «Lo que propongo más bien en las primeras páginas siguientes es una consideración de la condición humana desde el punto de vista privilegiado que nos conceden nuestras experiencias más avanzadas y nuestros miedos más recientes. Esto, evidentemente, es material del pensamiento, y creo que la falta de pensamiento —la indolente superficialidad, la confusión sin esperanza o la repetición complaciente de «verdades» que se han vuelto vacías y tristes— es una de las características principales de nuestro tiempo. Por eso lo que yo propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos». Por otro lado, esta continuidad apremiante indica un programa amplio y articulado, sólo si prestamos atención a la pregunta básica de *La vita della mente*: ¿Qué hacemos cuando pensamos?

8. Véase *ibid.*, pág. 8: «dado que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político en lo que lo distingue del metafísico».

9. Para una cuidadosa reseña de las «teorías del juicio», derivadas por contaminación con otras orientaciones, desde la filosofía de Habermas hasta la hermenéutica de Heidegger, ver el trabajo de S. Forti, «Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su un'eredità contesa», en *Teoria politica*, VIII, 1992, 3, págs. 123-155.

10. Véase L. Ritter Santini, «La passione di capire», en H. Arendt, *Il futuro alle spalle*.

11. Véase *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, cit., pág. 306, Mary McCarthy ha preparado la publicación póstuma, con el título *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978, de las dos primeras partes —«Pensar» y «Querer»— de la obra que tenía que haber concluido con

la tercera parte «Juzgar». Los manuscritos revisados por ella y preparados para la publicación son materiales para seminarios y lecciones que dio en enero de 1970 en la Universidad de Chicago, reformados después para la primera serie de las Gifford Lectures de la Universidad de Aberdeen en abril-mayo de 1973. Los materiales sobre el «querer» también proceden de lecciones y seminarios impartidos en mayo de 1972 en la Universidad de Chicago, revisados para la segunda serie de las Gifford Lectures (mayo de 1974), interrumpidas a causa de un ataque cardíaco.

12. Véase H. Arendt, *On Humanity in Dark Times*, págs. 5-12.

13. Véase W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, pág. 74 (5.ª tesis), donde Benjamin da la vuelta a la sentencia de Gottfried Keller: «La verdad no puede huir», considerándola típica del historicismo. Véase también «Eduard Fuchs, el coleccionista e lo storico», en *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, págs. 79-123, especialm. pág. 83. Véase también «Strada a senso unico», en *Strada a senso unico. Scritti 1926-1927*, edición de G. Agamben, Einaudi, Turín, 1983, pág. 58: «No hay nada más mezquino que una verdad expresada tal como se ha pensado. En tal caso su traducción a escritura ni siquiera es una mala fotografía. Por no hablar de que la verdad (como un niño, como una mujer que no nos ama) delante del objetivo de la escritura, cuando ya nos hemos inclinado bajo el paño negro, no quiere estar quieta y sonreír. De pronto, como si se sobresaltara, quiere que la arranquen de su ensimismamiento, y que un vocerío, una música, unos gritos de socorro le hagan estremecerse». (Las obras citadas de Walter Benjamin están traducidas al castellano en recopilaciones publicadas bajo los títulos *Iluminaciones*, Madrid, Alfaguara, 1993, *Filosofía del Arte y de la Historia*, Madrid, Alfaguara, 1986, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1988. N.d.E.)

14. Véase H. Arendt, *On Humanity in Dark Times*, pág. 27. De todos modos, a Hannah Arendt el juicio sobre la ética kantiana no le impide apreciar que cuando Kant atribuye a todos los hombres la capacidad de legislar y juzgar, más que la de obedecer a unas normas preestablecidas, hay en ello un elemento político. Véase *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, pág. 43.

15. Véase H. Arendt, *La crisis della cultura*, págs. 128-129.

16. Véase *ibid.*, págs. 287-289. La frase de Pericles (Tucidides, II, 40) es, literalmente: «amar las cosas bellas con tino, amar la sabiduría sin afeminación». La traducción de Hannah Arendt extrae así el sentido: «Amamos la belleza dentro de los límites del juicio político, y filosofamos sin caer en el vicio bárbaro de la afeminación». Véase también Cicerón, *Tusculanas*, I, 39-40.

17. Véase H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, págs. 128-129.

18. Véase *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, cit., pág. 305: «El principal defecto, y el error de *Vita activa*, es el siguiente: no tomo en consideración lo que en la tradición se llama *vida activa* desde el punto de vista de la *vida contemplativa*. Hoy creo que esto es una ilusión. La experiencia fundamental del yo pensante se encuentra en el pasaje de Catón que cito al final del libro: "Nadie es más activo que cuando no hace nada; nadie está menos solo que cuando está consigo mismo" (es interesante que Catón dijera esto). Se trata de una experiencia de pura actividad que no tropieza con ningún obstáculo físico o corpóreo».

19. Véase H. Arendt, «Premessa», en *Tra passato e futuro*, pág. 37.

20. *Ibid.*, pág. 36.
21. Véase H. Arendt, *Walter Benjamin*, cit., págs. 165-170; *Martin Heidegger a ottant'anni*, pág. 172.
22. Véase H. Arendt, *Walter Benjamin*, cit., págs. 145-155, donde aborda la relación de Benjamin con el sionismo y el marxismo; *Martin Heidegger a ottant'anni*, págs. 176-179; *La vita della mente*, págs. 165-166; *On Humanity in Dark Times*, pág. 7.
23. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, pág. 211, donde Hannah Arendt dice que Heidegger y Benjamin son «de los pocos filósofos modernos que aún mantienen un vínculo débil y titubeante con los asuntos tradicionales de la metafísica». Véase también *ibid.*, pág. 335, donde a propósito de la voluntad leemos: «Todo sucede como si, justo al final, los pensadores de la época moderna hallaran cobijo en una “tierra del pensamiento” (Kant) donde sus desvelos específicamente modernos —el futuro, la voluntad como su órgano espiritual, la libertad como problema— dejaran de existir; donde, dicho de otra forma, no se tuviera ni idea de una facultad espiritual que correspondiera virtualmente a la libertad, como la facultad de pensar correspondía a la verdad».
24. Véase E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., págs. 492-517, donde la reflexión arendtiana sobre la vida de la mente se relaciona, de un modo quizá demasiado biográfico, con la soledad de sus últimos años, en los que Hannah Arendt estaba envejeciendo, veía morir a sus amigos, y con una poco verosímil «consolación de la filosofía».
25. Véase Hannah Arendt, *Martin Heidegger a ottant'anni*, pág. 179.
26. Véase Hannah Arendt, *La vita della mente*, pág. 83.
27. Véase *ibid.*, pág. 306.
28. Véase *ibid.*, pág. 236. Véase I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1966, pág. 481 (trad. castellana: *Critica de la razón pura*, Madrid, Espasa Calpe).
29. Véase *ibid.*, pág. 161, 169, 212 («fuera del orden»); pág. 172 (tela de Penélope); pág. 268 (viento del pensamiento); págs. 162-163 (inmovilidad y «color de los muertos»); págs. 213 (movimiento circular); pág. 212, pág. 214 (idea aristotélica de pura actividad, *energeia*).
30. Véase *ibid.*, págs. 296-304. Véase I. Kant, *Critica della ragion pura*, pág. 47.
31. Véase *ibid.*, págs. 91-92. Véase M. Heidegger, «La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”», en *Sentieri interrotti*, págs. 191-204 (trad. castellana: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998).
32. Véase *ibid.*, pág. 136.
33. La presencia de Merleau-Ponty es un elemento muy interesante en la última reflexión de Hannah Arendt. He analizado las críticas y la adhesión expresa de Hannah Arendt a sus tesis, en particular de *lo visible y lo invisible*, en mi ensayo «Hannah Arendt, fenomenologa. Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia», en *aut-aut*, 1990, 239-240, págs. 83-110. Remito a este escrito para la parte analítica, pero de lo que sigue se desprende que he superado ampliamente la interpretación que hacía en «Hannah Arendt fenomenologa». En efecto, creo que Hannah Arendt se despidió de la filosofía, mientras que las posiciones de Merleau-Ponty, con todo lo que tienen de innovadoras, se mantienen dentro de sus límites. Sobre este aspecto del último Merleau-Ponty véase M. Carbone, «Alla ricerca della filosofia», en *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, edi-

ción de M. Carbone y C. Fontana, Hestia, Cernusco L., 1993, págs. 211-235; B. Waldenfels, «El pensiero interrogante. Sulla filosofia dell'ultimo Merleau-Ponty?», *ibid.*, págs. 86-103.

34. Véase Hannah Arendt, *La vita della mente*, pág. 99: «En este mundo en el que entramos apareciendo desde ningún lugar y del que desaparecemos hacia ningún lugar, *ser y parecer coinciden*». Véase E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, Bompiani, Milán, 1960, pág. 153. ¿Es la intencionalidad, «el descubrimiento fundamental y más importante de Husserl», lo que Hannah Arendt ya no liquida, como en *Was ist Existenzphilosophie?*, págs. 49-53, como una nueva proposición de la identidad de ser y pensamiento, pero interpretada a la luz de la «fe perceptiva» de Merleau-Ponty? Véase *La vita della mente*, pág. 128 y M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, edición de M. Carbone, Bompiani, Milán, 1993, págs. 31 ss. [Trad. castellana: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970.]

35. Véase *ibid.*, págs. 99, 129 (sobre la relación entre fe perceptiva y *sensus communis*).

36. Véase M. Merleau-Ponty, «El filosofo e la sua ombra», en *Segni*, edición de A. Bonomi, Il Saggiatore, Milán, 1967 (págs. 211-238), págs. 227-228: «El solipsismo es una “experiencia de pensamiento”, el *solus ipse* es un “sujeto construido” [...]. Estamos verdaderamente solos únicamente a condición de no saberlo, nuestra soledad es nuestra ignorancia». Véase H. Arendt, *La vita della mente*, pág. 132, donde habla de la «deslumbrante exactitud» del reproche de Merleau-Ponty a Descartes en *Il visibile e l'invisibile*, cit., pág. 61: «Reducir la percepción al pensamiento de percibir, con el pretexto de que sólo es cierta la inmanencia, significa asegurarse contra la duda, un seguro que acarrea más gastos que la pérdida de la que debería indemnizarnos: significa renunciar a comprender el mundo efectivo y pasar a un tipo de certeza que no nos devolverá nunca el que es del mundo». [Trad. castellana: *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964.]

37. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, págs. 116-118. Aquí Hannah Arendt se refiere a los análisis de A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*, Zurich, 1953.

38. Véase *ibid.*, pág. 16, 119 y 138. Véase M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pág. 65.

39. Véase *ibid.*, pág. 134: «Y el contexto como tal nunca aparece por completo: es huidizo, casi como el ser que no aparece nunca como ser en un mundo lleno de entes, de entidades singulares».

40. Véase *ibid.*, págs. 154-157, 114 y 121.

41. Véase *ibid.*, pág. 125; allí donde Hannah Arendt dice que el yo que piensa «trasciende tanto la apariencia como el ser», y por consiguiente es la verdadera cosa en sí. Véase también *ibid.*, pág. 126, donde se cita a I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, Milán, 1982, págs. 123 ss. Kant distingue entre una noción de Sí como mente (*Geist*) totalmente inmaterial y «la conciencia por la cual el alma se representa a sí misma como hombre, mediante una imagen que tiene su origen en la sensación de los órganos corporales y se concibe en relación con las cosas materiales». [Trad. castellana: *Los sueños de un visionario*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.]

42. Véase *ibid.*, pág. 114. En este contexto Hannah Arendt expresa su crítica de la idea de quiasma de Merleau-Ponty.

43. Véase *ibid.*, págs. 132 y 192.

44. Véase *ibid.*, pág. 130. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 4; X, 7-8. En *Teoría del juicio político*, cit., pág. 23, Hannah Arendt citará un pasaje de I. Kant, «Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime», en *Scritti precritici*, Laterza, Bari, 1990 (págs. 291-346), págs. 295-296, donde el sueño de Carazan es el símbolo de la soledad más desesperante. Sobre la soledad del pensador, que razona sin prestar atención a los hechos y la experiencia, atribuida a la «fuerza coercitiva de la logicidad», Hannah Arendt ya había escrito unas páginas en *Le origini del totalitarismo*, págs. 647-655 (conclusión dedicada a «Ideología y terror»). Véase también el pasaje de la introducción de Hannah Arendt a J. Glenn Gray, *The Warriors. Reflections on Men in Battle*, Nueva York, 1966, citado por E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., págs. 496-497: «[...] el pensamiento abstracto se puede comparar exactamente con la crueldad de las emociones abstractas, como el amor y el odio a las colectividades —mi pueblo, el enemigo, sobre todo en tiempo de guerra— o, en definitiva, en un estado de ánimo de desilusión, el odio o alternativamente una lealtad ciega, a toda la humanidad colectivamente que sin duda está predispuesta a la injusticia lo mismo que las naciones».

45. Véase *ibid.*, pág. 295.

46. Véase *ibid.*, págs. 221-222, 233 y 237.

47. Véase *ibid.*, págs. 344, 353-354 y 367.

48. Véase *ibid.*, págs. 240-241 y 273.

49. Véase *ibid.*, págs. 348 y 408.

50. Véase *ibid.*, págs. 409-410. Aquí Hannah Arendt observa que ya en Agustín aparece el mal como deficiencia de ser (obviamente entendido como *summum bonum*) y por lo tanto no tanto una negación radical del existir.

51. Véase E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pág. 551, que cita la siguiente nota escrita por Hannah Arendt en 1963 en el margen de una traducción inglesa de la disertación sobre Agustín: «El hecho decisivo que determina al hombre como ser que recuerda conscientemente es el nacimiento, o natalidad, el hecho de que nosotros hemos entrado en el mundo a través del nacimiento; mientras que el hecho decisivo que determina al hombre como ser que desea es la muerte, o mortalidad, el hecho de que abandonaremos el mundo con la muerte. El miedo a la muerte y la falta de adecuación de la vida son las fuentes del deseo; mientras que, por el contrario, la gratitud por la vida que nos han dado —una vida que apreciamos incluso en el sufrimiento— [...] es la fuente de la memoria. Al final lo que aplaca el miedo a la muerte no es la esperanza, ni el deseo, sino el recuerdo y la gratitud. “Da gracias por querer ser como eres, para librarte de lo que no quieres ser. Porque quieres ser, y no quieres ser miserable”».

52. Véase Sófocles, *Edipo en Colona*, vv.1224-1227: «No haber nacido es una condición que a todas supera; pero luego, una vez aparecidos, regresar lo antes posible al lugar de donde se ha venido es, sin duda, el segundo bien».

53. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, págs. 223-224.

54. Para un desarrollo de este motivo, véase L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991.

55. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, págs. 428-430. Véase, además de la referencia que ya hemos encontrado en escritos anteriores a *De Civitate Dei* de Agustín, I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pág. 372 ss.

56. Véase *ibid.*, pág. 521.

57. Véase *ibid.*, págs. 516 y 522.



58. Recuerdo que se trata de *Was ist Existenzphilosophie?* y *Concerns with Politics in Recent European Philosophical Thought*.

59. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, págs. 241, 508 y 512-513.

60. Véase *ibid.*, págs. 505-507.

61. Véase *ibid.*, págs. 514-515. Véase M. Heidegger, «Il detto di Anassimandro», en *Sentieri interrotti*, cit., (págs. 299-348), pág. 350, donde en una nota Heidegger dice que el ensayo está sacado de un «texto» de 1946. Es característico el hecho de que Hannah Arendt reconozca a las «descripciones» de Heidegger un carácter no especulativo, sino «estrictamente fenomenológico».

62. Véase *ibid.*, págs. 515-516. Véase E. Jünger, «Über die Linie», en *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1950, págs. 245-248. También fue representativo de este ambiente el congreso celebrado en Ginebra en el ámbito de las Rencontres Internationales (septiembre de 1945), al que acudieron intelectuales como Julien Benda, Georges Bernanos y György Lukács. Véase *L'Esprit européen. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1946*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1946. Jaspers habla de él en su carta a Hannah Arendt del 18-9-1946, en H. Arendt-K. Jaspers, *Carteggio*, cit., págs. 69-70. La «censura» a la que se refiere Hannah Arendt está hoy ampliamente documentada por los cursos impartidos por Heidegger en el periodo 36-38, publicados en *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, Gesamtausgabe*, 65, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1989. Sobre este texto véase el número monográfico de *aut-aut*, 1992, 248-249.

63. Véase *ibid.*: «Frente a la realidad de la Alemania de Adenauer, ni Heidegger ni Jaspers hicieron nunca una exposición sistemática de lo que pronto se les revelaría como un completo malentendido de la nueva era».

64. Véase *ibid.*, pág. 516; véase M. Heidegger, «Il detto di Anassimandro», pág. 307.

65. *Ibid.*, pág. 517; M. Heidegger, «Il detto di Anassimandro», pág. 314, pág. 318.

66. Véase M. Heidegger, «Il detto di Anassimandro», págs. 320-329.

67. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, pág. 521. Aquí Hannah Arendt recupera el significado del ser-culpable de *El ser y el tiempo*, y cita las dos máximas de Goethe —«siempre es culpable el que actúa», «yerra el hombre en tanto se afana», observando en una nota que «forman parte de la lengua alemana», es más, de un «pensamiento espontáneo» de los alemanes, independiente de la influencia de Goethe.

68. Véase *ibid.*, pág. 519; M. Heidegger, «Il detto di Anassimandro», cit., pág. 348: «Si la esencia del hombre consiste en pensar la verdad del ser [nótese que ahora es un ser que se ha sustraído, que se vela y se esconde H. A.], entonces el pensamiento debe poetizar el enigma del ser». Aquí, según Hannah Arendt, Heidegger nos revela «algo que no ha dicho en ninguna otra parte». La confirmación de que esta afirmación debemos entenderla como referente a la «tensión interna de la relación estrechísima que hay entre filosofía y poesía» es lo que Hannah Arendt señala unas páginas antes, cuando cita a Mandelstam, Rilke y Auden para afirmar que los testimonios poéticos pueden explicar la sugestión que ejercen las tesis de Heidegger, pero confirman los «dilemas de la fase extrema de la época moderna», o sea decir que sí a pesar de la insensatez. Véase *ibid.*, págs. 512-513.

69. Véase *ibid.*, págs. 188-197, 242 y 257 (sobre la «medida escondida»).

70. Véase *ibid.*, págs. 274-289.

71. Véase *ibid.*, págs. 202-206, pág. 210.

72. Véase H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, pág. 152. Véase los pasajes del acta de la reunión de la American Society for Christian Ethics, Richmond (VA.) (21-1-1973), citados por E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pág. 508: «[...] después de pensar nos quedamos como vacíos [...]. Pero cuando estamos vacíos, entonces, de un modo difícil de describir, estamos listos para juzgar. Es decir, sin necesidad de recurrir a ningún libro o reglamento al que aplicar un caso particular, estamos listos para decir “esto está bien”, “esto está mal”, “esto es acertado”, “esto está equivocado”, “esto es hermoso” y “esto es feo”. Por eso creo tanto en la *Crítica del juicio* de Kant, no porque me interese la estética, sino porque creo que el modo en que decimos “esto es acertado y eso está equivocado” no es muy distinto del modo en que decimos “esto es hermoso y eso es feo”. Es decir, ahora estamos listos para afrontar los fenómenos directamente, por así decirlo, sin ningún sistema preconcebido. Y se supone que todo esto se aplica también a lo que estoy diciendo».

73. Véase I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., págs. 267-270 (párr. 40). Las lecciones de filosofía política de Kant, en buena parte, giran en torno a las máximas del sentido común. Véase H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*.

74. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, págs. 160, 169 y 416-424; *Teoria del giudizio politico*, págs. 119-127. Véase I. Kant, *Critica della ragion pura*, edición de G. Colli, Bompiani, Milán, 1987, pág. 131, págs. 161-166 (esta edición también incluye el texto de la primera edición de la *Critica della ragion pura* (1781) donde, como es sabido, el papel de la imaginación era más importante).

75. Este aspecto es el centro del libro de R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bolonia, 1991.

76. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, pág. 469.

77. Las consideraciones de Hannah Arendt sobre Kant y la Revolución francesa ocupan una parte importante en *Teoria del giudizio politico*, cit., págs. 70-99. Vale la pena reproducir los fragmentos más significativos del texto kantiano. Véase I. Kant, *Il conflitto delle facoltà in tre parti (1798)*, Génova, 1953, págs. 108-109: «Que la revolución de un pueblo espiritual que en nuestros días vemos desarrollarse, triunfe o fracase; que aporte miseria y hechos espeluznantes hasta el punto de que un hombre bien pensante, aunque tuviera la esperanza de llevarla a cabo felizmente, en el caso de emprenderla por segunda vez se decidiría a no repetir el experimento a ese precio, esta revolución, digo, suscita no obstante en el ánimo de todos los observadores (que no están comprometidos en este juego) una *participación* augural que raya con el entusiasmo, y cuya misma manifestación exponía a peligro, de modo que no puede tener una causa distinta de la disposición moral del género humano». Véase también *ibid.*, págs. 110-111: «Los adversarios de los revolucionarios no podían, ni siquiera mediante recompensas pecuniarias, contrarrestar el fervor y la grandeza de ánimo que suscitaba en los segundos el simple concepto del derecho; y el propio concepto de honor de la vieja nobleza guerrera (que es análogo al entusiasmo) se esfumó ante las armas de quienes dirigían su atención al derecho del pueblo al que pertenecían y se consideraban defensores de ese derecho. Con tal exaltación simpatizaba el público observador extranjero, aunque no tuviera la menor intención de colaborar».

78. Sin duda inspirado por Hannah Arendt, J. F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, París, 1986, afirma que los pasajes de Kant sobre la Revolución francesa resumen y concentran «tal vez todo el pensamiento kantiano sobre lo histórico-político». Lyotard, en particular, ve en el entusiasmo los rasgos de lo sublime, al que ha dedicado importantes estudios (trad. castellana: *El entusiasmo. Crítica kantiana de la Historia*, Barcelona, Gedisa, 1988).

79. Véase H. Arendt, *La vita della mente*, págs. 176-181. Véase Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari, pág. 323.

80. Véase I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, pág. 112 (trad. castellana: *La contienda de las facultades*, Madrid, Debate, 1992).

## ¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal

Richard J. Bernstein

En 1945 Hannah Arendt afirmó lo siguiente: «El problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la postguerra en Europa». <sup>1</sup> Arendt se equivocaba. La mayoría de intelectuales de la postguerra evitaron cualquier confrontación directa con el problema del mal. Pero para Arendt se convirtió en una cuestión fundamental. Volvió a ella una y otra vez. Como un hilo rojo brillando sobre un fondo negro, la preocupación por el *significado* del mal —especialmente tras las revelaciones del totalitarismo del siglo veinte— está presente en todo su pensamiento. Todavía estaba esforzándose por solventar esta cuestión en el momento de su muerte prematura. En la introducción a su libro póstumo *La vida del espíritu*, afirma que uno de los orígenes de su preocupación por las actividades de la mente fue su asistencia al juicio de Eichmann, donde la había impresionado «la banalidad del mal». «Después de haberme quedado impresionada por un hecho que, me gustara o no, “me otorgó la posesión de un concepto” (la banalidad del mal), no pude evitar plantear la *questio juris* y preguntarme a mí misma “con qué derecho lo poseía y lo empleaba”». <sup>2</sup>

En este ensayo quiero acompañar a Arendt —y ocasionalmente oponerme a ella— en el diálogo que mantiene consigo misma (y con otros) sobre el significado del mal, sobre todo tal

como se manifiesta en los campos de concentración y de exterminio, «la institución más trascendente de la norma totalitaria» (OT, pág. 441).<sup>3</sup> Explorar algunos de los itinerarios más importantes que ella sigue en su intento de reflexionar sobre algo que, en sus propias palabras, «desafía el pensamiento», nos permitirá adquirir una comprensión más profunda de la independencia de su pensamiento. También veremos que Arendt plantea algunas de las cuestiones más difíciles y traicioneras que pueden ser afrontadas por cualquiera que intente abordar el problema del mal en las postrimerías del siglo XX, un siglo al que las futuras generaciones tal vez se refieran como la «era de los genocidios».

Aunque es notorio que Arendt empleó la frase «la banalidad del mal» y que presumiblemente abandonó su idea temprana de un «mal radical», ha habido una confusión enorme sobre el sentido de estas expresiones. La historia de su abordaje del significado del mal es mucho más complicada y está mucho más llena de matices de lo que parece en principio. Seguir sus entresijos es como seguir un relato detectivesco lleno de pistas falsas (incluso pistas falsas colocadas por la propia Arendt). No se trata, sin embargo, de uno de esos relatos detectivescos donde al final todos los cabos quedan atados. En este ensayo me quiero concentrar en lo que Arendt llama «mal radical».

Quiero ir directamente al grano y citar lo que parece ser la prueba concluyente de que Arendt cambia enfáticamente su opinión sobre el significado del mal, es decir, su propio testimonio directo. Poco después de publicar *Eichmann en Jerusalén* se publican unas cartas cruzadas hoy famosas entre Hannah Arendt y Gershom Scholem.<sup>4</sup> Scholem termina su carta con una crítica feroz de la «tesis» de Arendt acerca de la «banalidad del mal». Quiero citar la crítica de Scholem y la respuesta de Arendt de forma extensa porque son dos textos cruciales para entender todo lo que viene a continuación. Scholem, apenas disimulando su disgusto y su desprecio, escribe en tono sarcástico:

He leído su libro y no me ha convencido su tesis acerca de la «banalidad del mal», una tesis que, si hay que quedar crédito al subtítulo de la obra, subyace a todo su argumento. Esta nueva tesis me parece un simple eslogan. Ciertamente no me da la impresión de que sea el producto de un análisis profundo, un análisis como el que usted nos proporcionaba de forma muy convincente, puesto al

servicio de una tesis bastante distinta y ciertamente contradictoria, en su libro sobre el totalitarismo. En aquel momento usted por lo visto no había descubierto que el mal era algo banal. De aquel «mal radical» sobre el cual su análisis de entonces aportaba una sabiduría tan elocuente y erudita, nada queda salvo este eslogan de ahora. Para ir más allá tendría que haberse investigado, a un nivel serio, como un concepto relevante en la filosofía moral de la ética política. Siento mucho —y creo que digo esto con franqueza y sin espíritu de animadversión— no poder tomar en serio la tesis de su libro. Con su anterior libro en mente, yo esperaba algo distinto (pág. 245).

Aquí Scholem resume lo que muchos críticos de Arendt dicen en ese momento de forma mucho más histérica. La misma frase «la banalidad del mal» resulta ofensiva. Parece trivializar no solamente lo que había hecho Eichmann sino todo el horror de la Shoah.

Refiriéndose directamente a las cuestiones mencionadas antes, Arendt escribe su réplica:

En suma, quiero llegar a la única cuestión en relación a la cual usted no me ha malinterpretado, y ciertamente me alegro de que la haya sacado a colación. Tiene usted mucha razón: he cambiado de opinión y ya no hablo de mal «radical». Ha pasado mucho tiempo desde la última vez que nos vimos, y tal vez de haberlo hecho habríamos discutido antes esta cuestión. (Por cierto, no entiendo por qué califica usted de eslogan mi término «banalidad del mal». Por lo que yo sé, nadie lo ha usado antes que yo. Pero eso no es importante). Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser «radical», sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies. Y «desafía el pensamiento», tal como dije, porque el pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada porque no hay nada. Esa es su «banalidad». Solamente el bien tiene profundidad y puede ser radical. Pero este no es sitio para tratar esas cuestiones con seriedad. Estoy intentando elaborarlas de forma más extensa en un contexto distinto. Eichmann podría ser muy bien el modelo concreto de lo que quiero decir (págs. 250-251).

Nada puede resultar más claro y explícito. Arendt afirma que ha cambiado de opinión. Ahora (en 1964) cree que «el mal



nunca puede ser “radical”. Incluso Elisabeth Young-Bruehl en su perspicaz biografía reafirma lo que Arendt está diciendo aquí. Young-Bruehl comenta que «Arendt rechaza el concepto que había empleado en *Los orígenes del totalitarismo* para referirse a la naturaleza incomprensible de los nazis: el “mal radical”. Al hacerlo se libra de una larga pesadilla. Ya no tiene que vivir con la idea de que el asesinato de millones de personas fue perpetrado por monstruos y demonios». <sup>5</sup> Eso es lo que parece. Pero si retrocedemos y reflexionamos sobre las cartas cruzadas entre Scholem y Arendt, es asombroso lo poco que se dice sobre el significado del «mal radical». No se da más que un indicio mínimo. Si tenemos que responder a la pregunta de si Hannah Arendt cambia de opinión, primero tenemos que averiguar a qué se refiere exactamente cuando habla del «mal radical». Es ahí donde nuestro trabajo detectivesco tiene que ponerse en marcha para reunir las pruebas relevantes.

En 1948 Arendt publica un notable ensayo en *Partisan Review* que lleva el crudo título de «The Concentration Camps». <sup>6</sup> Se trata de uno de sus ensayos más poderosos e incisivos. Sigue siendo uno de los análisis más agudos de los horrores de los campos de concentración y el lugar que ocupan en los regímenes totalitarios. También creo que si uno lee ese ensayo con atención hay un subtexto discernible, en el cual se puede descubrir la «esencia» de sus ideas de acción, pluralidad y política, que desarrollará con más profundidad en *La condición humana* (publicado diez años después de ese ensayo). Arendt no emplea la expresión «mal radical» en ese artículo, pero sí habla del «mal absoluto». Dice así:

El asesinato en los campos de exterminio es tan impersonal como aplastar un mosquito, es una mera técnica de gestión, como cuando un campo está demasiado lleno y se liquida. O un resultado lateral, como cuando un prisionero sucumbe a la tortura. La tortura sistemática y la negación sistemática de alimentos crean una atmósfera de muerte permanente, en donde la muerte, igual que la vida, queda efectivamente abstraída.

El miedo al mal absoluto que no permite escapatoria sabe que este es el fin de las evoluciones y desarrollos dialécticos. Sabe que la política moderna gira en torno a una cuestión que, hablando estrictamente, nunca debería entrar en la política, la cuestión del todo o nada: del todo, que es una sociedad humana dotada de posibilidades infinitas, o de la nada exactamente, o sea, el fin de la humanidad. <sup>7</sup>

Una razón por la cual este ensayo de 1948 es tan importante es porque Arendt lo reelabora para incluirlo en la sección final, «Dominación total», del penúltimo capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, el capítulo que precede a sus inconcluyentes «Notas finales». Arendt se siente insatisfecha con esas «Notas finales» y las elimina de las ediciones posteriores del libro. Sin embargo, incorpora algunos comentarios sacados de esas notas al texto principal. En las «Notas finales» de la edición original esto es lo que ella dice sobre el mal absoluto:

Hasta ahora la creencia totalitaria de que todo es posible parece haber demostrado únicamente que todo puede ser destruido. Y sin embargo, en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que el hombre no puede ni castigar ni perdonar. Cuando lo imposible se hizo posible se convirtió en el mal absoluto incastigable e imperdonable que ya no podía entenderse ni explicarse por los motivos malvados del interés propio, la codicia, la avaricia, el resentimiento, el ansia de poder ni la cobardía. Y que por esa misma razón no puede ser vengado por la furia, soportado por el amor ni perdonado por la amistad. Igual que las víctimas de las fábricas de muerte o las fosas del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, también esta nueva especie de criminales es imperdonable incluso por la solidaridad que nace entre seres humanos por el hecho de ser pecadores.

*Aunque imaginar un mal absoluto es difícil incluso delante de su misma existencia, parece estar estrechamente vinculado con la invención de un sistema en el que todos los hombres son igualmente superfluos.* Los manipuladores de este sistema creen en su propia condición superflua del mismo modo que creen en la de los demás, y los asesinos totalitarios son todavía más peligrosos en la medida en que no les preocupa estar vivos o muertos, no les preocupa haber vivido o no haber nacido nunca. El peligro de las fábricas de cadáveres y de las fosas del olvido es que hoy en día, cuando la población está aumentando en todas partes y también el número de quienes carecen de hogar, multitudes enteras se vuelven superfluas si seguimos pensando en el mundo en términos utilitarios (OT1, pág. 433, las cursivas son mías).

Cuando Arendt elimina sus «Notas finales» de la segunda edición revisada de 1958 y de las ediciones posteriores de *Los orígenes del totalitarismo* incorpora casi todo el pasaje anterior a su argumento sobre la «Dominación total». Pero también hace un añadido muy significativo. Inmediatamente des-

pués del primer párrafo de los que acabo de citar añade las frases siguientes:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el hecho de que no podemos imaginar un «mal radical», y esto es cierto tanto para la teología cristiana, que llega al punto de adjudicarle un origen celestial al Demonio, como para Kant, el único filósofo que, habiendo acuñado el término, por lo menos debió de haber sospechado la existencia de ese mal aunque lo racionalizara de inmediato en el concepto de una «animadversión pervertida» que se podía explicar por motivos comprensibles. Por tanto, no tenemos nada que nos ayude a entender un fenómeno que sin embargo nos enfrenta con su realidad abrumadora y rompe todos los criterios que conocemos. Solamente hay una cosa que parezca discernible: podemos decir que *el mal radical ha surgido en relación con un sistema en donde todos los hombres se han vuelto igualmente superfluos.* (OT, p. 459, las cursivas son mías.)

Antes de intentar entender todos estos textos, quiero citar una prueba más a fin de esclarecer lo que Arendt quiere decir cuando habla de «mal absoluto» o «mal radical».<sup>8</sup> A principios de 1951, antes de que *Los orígenes del totalitarismo* aparezca en las librerías, Arendt le envía un ejemplar a Karl Jaspers para que lo reciba antes de su cumpleaños. Encantado por el hecho de que su antigua alumna aventajada haya usado una cita de sus escritos como epígrafe del libro, Jaspers envía inmediatamente acuse de recibo. Después de una primera lectura del prefacio y las notas finales, añade una nota con la siguiente pregunta críptica: «¿Acaso Jehová no ha quedado demasiado lejos de la cuestión?». En su siguiente carta, Arendt escribe que «ha tenido aquella pregunta en mente durante varias semanas pero no ha sido capaz de encontrarle una respuesta». Sin embargo, la pregunta de Jaspers provoca las siguientes reflexiones sobre el mal radical:

El mal ha demostrado ser más radical de lo que se esperaba. En términos objetivos, los crímenes modernos no están previstos en los Diez Mandamientos. Dicho de otro modo: la tradición occidental sufre la idea preconcebida de que las cosas más malvadas que los seres humanos pueden cometer nacen del vicio del egoísmo. Y sin embargo sabemos que las mayores maldades o el mal radical ya no tienen nada que ver con esas motivaciones pecaminosas y humanamente comprensibles. *No sé qué es realmente el mal radical, pero me parece que tiene que ver de alguna manera*

*con el siguiente fenómeno: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (no usarlos como un medio para conseguir algo, lo cual deja intacta su esencia como seres humanos y solamente incide en su dignidad humana, sino hacerlos superfluos como seres humanos). Esto sucede tan pronto como toda impredecibilidad —que, en los seres humanos, es el equivalente de la espontaneidad— queda eliminada. Y a su vez todo esto deriva de —o mejor dicho, acompaña a— la ilusión de omnipotencia (y no solamente al ansia de poder) de un individuo en concreto. Si un individuo en concreto en tanto que hombre es omnipotente, entonces no existe en realidad ninguna razón por la que el hombre deba existir, del mismo modo que en el monoteísmo es solamente la omnipotencia de Dios la que le hace ser UNO. Del mismo modo, la omnipotencia de un individuo concreto haría que los hombres fueran superfluos (las cursivas son mías).<sup>9</sup>*

¿Qué hay que inferir de estas afirmaciones sobre el mal absoluto o radical? En principio, lo más asombroso es lo que Arendt no dice. En ninguno de estos pasajes se sugiere que el mal radical deba ser entendido como «la idea de que el asesinato de millones de personas fue perpetrado por monstruos y demonios». <sup>10</sup> Quiero poner todavía más énfasis en esto. No hay ninguna prueba de que Arendt creyera nunca nada parecido. Al contrario, rechaza esta afirmación de forma categórica, mucho antes de presenciar el juicio de Eichmann. Ya en su artículo de 1948, «The Concentration Camps», Arendt distingue nítidamente entre lo que sucedió cuando los campos fueron dirigidos por las S.A. y cuando fueron apropiados por las S.S. Las S.A. representaban una «mentalidad criminal y anormal». Se les podía calificar de monstruos sádicos.

Detrás de la bestialidad ciega de las S.A., a menudo se escondía un odio y un resentimiento intensos hacia aquellos que tenían más dinero, estaban mejor situados socialmente o estaban mejor dotados físicamente que ellos, y que ahora, como en una materialización de sus fantasías más descabelladas, se encontraban en sus manos. Este resentimiento, que nunca terminó de agotarse en los campos, tenemos que entenderlo como el último residuo de una emoción humanamente comprensible. <sup>11</sup>

Aunque esa conducta sea perversa y sádica, seguía siendo «humanamente» comprensible. Todavía no es el verdadero horror, la transformación que tiene lugar cuando los «asesinos de oficina» asumen el control. En un pasaje que se parece

mucho a Foucault y parece anticiparlo, Arendt escribe lo siguiente:

Sin embargo, el verdadero horror empieza cuando las S.S. asumieron la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de cuerpos humanos, diseñada para destruir la dignidad humana. La muerte fue evitada o pospuesta indefinidamente. Los campos ya no eran parques de atracciones para bestias con forma humana, es decir, para hombres cuyo verdadero sitio eran las instituciones mentales o las prisiones. Sucedió lo contrario: se convirtieron en «campos de instrucción» [...] en donde hombres perfectamente normales eran entrenados para convertirse en miembros hechos y derechos de las S.S.<sup>12</sup>

Arendt no solamente rechaza categóricamente la imagen demasiado popular de los nazis como monstruos «dementes», sino que hace una afirmación mucho más poderosa y provocativa: que el «mal radical» no puede ser explicado por «motivos malvados». Esto es compatible con uno de los puntos principales que subrayará mucho más tarde en *Eichmann en Jerusalén* cuando afirma de forma contundente que «no se puede extraer ninguna profundidad diabólica ni demoníaca de Eichmann».<sup>13</sup>

Puede dar la impresión de que la referencia de Arendt a Kant es útil para entender lo que quiere decir por «mal radical». Después de todo, Arendt comenta que fue Kant quien acuñó la expresión «mal radical». Por supuesto, es cierto que Kant habla de un mal radical en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Hay críticos que han sostenido que éste es un concepto esencial para entender la filosofía moral de Kant, y en particular su análisis de la libertad humana. De manera que parece posible intentar comprender lo que Arendt quiere decir por mal radical investigando en primer lugar el significado del término en Kant y después intentando averiguar qué es lo que Arendt toma de Kant.<sup>14</sup> Sin embargo, esto es otra pista falsa que puede distraer nuestra atención. Incluso si dejamos de lado la compleja cuestión académica de qué es exactamente lo que Kant entiende por «mal radical» y cómo encaja (o no encaja) con el resto de su filosofía moral, la misma Arendt indica que su concepto del mal radical es muy distinto del de Kant. Téngase en cuenta una vez más lo que dice en su referencia extremadamente breve a Kant: «Kant, el único filósofo que, habiendo acuñado el término, por lo menos de-

bió de haber sospechado la existencia de ese mal *aunque lo racionalizara de inmediato en el concepto de una "animadversión pervertida" que se podía explicar por motivos comprensibles*» (OT, pág. 459, las cursivas son mías). Puede discutirse si Arendt trata o no con justicia a Kant. Pero está claro que Arendt no cree que Kant se refiera a lo que ella entiende por «mal radical». Por esta razón sigue diciendo que «no tenemos nada que nos ayude a entender un fenómeno que sin embargo nos pone delante su realidad abrumadora» (OT, pág. 459).

La pregunta que debemos hacernos es: ¿qué entiende Arendt por mal radical? Nos da una pista esencial en su carta a Jaspers: «me parece que tiene que ver de alguna manera con el siguiente fenómeno: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (no usarlos como un medio para conseguir algo, lo cual deja intacta su esencia como seres humanos y solamente incide en su dignidad humana, sino hacerlos superfluos como seres humanos». A esto mismo se refiere cuando presenta la expresión «mal radical» en *Los orígenes del totalitarismo*. De manera que la pregunta se convierte en la siguiente: ¿Qué quiere decir Arendt cuando afirma que «el mal radical ha surgido en relación con un sistema en donde todos los hombres se han vuelto igualmente superfluos» (OT, pág. 459).

Lo superfluo es uno de los temas más persistentes y dominantes de *Los orígenes del totalitarismo*. Es un tema crucial para su análisis de la decadencia del Estado-nación y el final de los derechos humanos, su análisis de la existencia apátrida y de lo que sucede cuando los hombres son despojados del derecho a tener derechos. Por ejemplo, nos dice:

La calamidad de quienes carecen de derechos no es que estén privados de la vida, de libertad y de la búsqueda de la felicidad, ni de la igualdad ante la ley ni del derecho a opinar libremente — fórmulas todas que fueron diseñadas para resolver problemas en el seno de comunidades formadas—, sino que ya no pertenecen a ninguna comunidad. Su infortunio no consiste en que no sean iguales ante la ley, sino que para ellos no existe ninguna ley. No es que estén oprimidos, solamente en la última etapa de un proceso bastante largo resulta amenazado su derecho a la vida. *Sus vidas solamente están en peligro si se vuelven totalmente superfluos, si no se puede encontrar a nadie que los «reclame»*. También los nazis iniciaron su exterminio de los judíos despojándolos en primer lugar de todo estatus legal (el estatus de la ciudadanía de



segunda clase) y extirpándolos del mundo de los vivos metiéndolos como si fueran ganado en guetos y campos de concentración. Y antes de poner en funcionamiento las cámaras de gas tantearon cuidadosamente el terreno y descubrieron con satisfacción que ningún país reclamaba a aquella gente. Por tanto se creó una condición de total ausencia de derechos antes de que fuera desafiado el derecho a la vida (OT, pág. 295, las cursivas son mías).

Sin embargo, es en su análisis de los campos de concentración en la sección «Dominación total» cuando trata de forma más explícita el fenómeno de lo superfluo. Es ahí donde habla directamente de un mal radical. Arendt analiza de forma conmovedora los tres pasos sucesivos de la dominación total. «El primer paso esencial en el camino a la dominación total es matar a las personas jurídicas de los hombres» (OT, p. 447). «El siguiente paso decisivo en la preparación de cadáveres vivientes es el asesinato de la persona moral de los hombres. Esto se consigue principalmente haciendo que la condición de mártires sea imposible por primera vez en la historia...» (OT, p. 451). Por fin, tiene lugar la destrucción sistemática de la individualidad.

Después del asesinato de la persona moral y de la aniquilación de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre resulta exitosa [...]. Para destruir la individualidad hay que destruir la espontaneidad, el poder que tienen los hombres para iniciar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no se pueda explicar en base a las reacciones frente al entorno y los eventos. Entonces no queda nada más que marionetas fantasmales con rostros humanos, todos comportándose como el perro de los experimentos de Pavlov, todos reaccionando con una fiabilidad perfecta incluso cuando se dirigen a sus propias muertes, ninguno de ellos haciendo nada más que reaccionar. Este es el triunfo real del sistema (OT, p. 455).

Volver superfluos a los seres humanos equivale a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad, destruir la pluralidad humana, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad. Arendt resume esto en el párrafo inmediatamente anterior a su breve argumentación sobre el mal absoluto o radical:

Por tanto, lo que persiguen las ideologías totalitarias no es la transformación de la sociedad, sino la transformación de la misma

naturaleza humana. Los campos de concentración son los laboratorios donde se prueban los cambios de la naturaleza humana, y por ello su vergüenza no es asunto solamente de sus reclusos y de aquellos que los gobiernan siguiendo criterios estrictamente «científicos». Es algo que concierne a todos los hombres. El sufrimiento, que siempre ha sido excesivo en el mundo, no es la cuestión, ni tampoco el número de víctimas. Lo que está en juego es la naturaleza humana, y aunque parezca que esos experimentos no consigan cambiar al hombre salvo por el hecho de destruirlo, al crear una sociedad en donde se haga efectiva la banalidad nihilista del *homo homini lupus*, hay que tener en cuenta las limitaciones necesarias a un experimento que requiere un control global a fin de mostrar resultados concluyentes (OT, págs. 48-49).

Antes he sugerido que el meollo de la noción que tiene Arendt de la condición humana, sobre todo su énfasis en la pluralidad como condición de la acción humana, está presente en este capítulo final de *Los orígenes del totalitarismo*.<sup>15</sup> Es como si al «detenerse en los horrores» de los campos de concentración ella llegara a la asombrosa noción de que la meta no tan oculta del totalitarismo es volver a los seres humanos superfluos en tanto que humanos, es decir, transformar la «naturaleza humana» de manera que lo esencial para vivir una vida humana —la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad— quede aniquilado. Esto es lo que Arendt entiende por mal radical: un fenómeno nuevo y sin precedentes que «nos enfrenta con su realidad abrumadora y rompe todos los criterios que conocemos». El asesinato en masa, el genocidio, el sufrimiento a gran escala sufrido por gente inocente, la tortura sistemática y el terror han tenido lugar en momentos anteriores de la historia. Pero la meta del totalitarismo no es la opresión, ni siquiera la «dominación total», entendida todavía como la dominación total de *seres humanos*. El totalitarismo, tal como lo entiende Arendt, lucha por borrar la humanidad del individuo y las mismas condiciones necesarias para vivir una vida humana. Esta es una de las razones principales por las que Arendt insiste en que los crímenes nazis (si es que se puede hablar de ellos como «crímenes») son «crímenes contra la humanidad». En *Eichmann en Jerusalén* explica que «no hay la menor duda de que los judíos fueron asesinados en tanto que judíos, independientemente de la nacionalidad que tuvieran», y sin embargo este crimen sin precedentes «fue un crimen contra la humanidad, perpe-

trado sobre el cuerpo del pueblo judío». <sup>16</sup> El mal radical se distingue de las principales nociones tradicionales del mal que han existido en Occidente en la medida en que no tiene nada que ver con «motivos malvados» y, en efecto, no tiene nada que ver con motivos *humanos*. Y esto es precisamente lo que Arendt dice de Eichmann cuando habla de la «banalidad del mal». «Salvo una diligencia extraordinaria a la hora de intentar mejorar su posición, no tenía ningún móvil [...]. Simplemente, por decirlo de forma coloquial, *no se dio cuenta de lo que estaba haciendo*». <sup>17</sup> El mal radical, para usar la expresión simple y apabullante de Arendt, consiste en volver a los seres humanos «superfluos en tanto que seres humanos». Por esta razón estoy de acuerdo con Margaret Canovan cuando dice que Arendt «nunca pensó en términos de “monstruos y demonios”, sino que realmente “banalidad” es una manera mucho más precisa de describir el abandono a las fuerzas inhumanas y la degradación de los seres humanos al nivel de una especie animal que lleva a cabo el totalitarismo». <sup>18</sup>

Sin embargo, parece que hay un vacío crucial en esta etapa del pensamiento de Arendt, incluso si uno acepta la afirmación de que el totalitarismo busca la «transformación de la propia naturaleza humana» y que «los campos de concentración son laboratorios donde se ensayan los cambios de la naturaleza humana». Podemos preguntar por qué llamar a esto mal absoluto o radical. Parece que Arendt está presuponiendo un concepto normativo de la naturaleza humana que en sí mismo necesita justificación. Esta manera de plantear las cosas me parece engañosa en la medida en que pasa por alto el patetismo de la visión de Arendt. Por supuesto, es cierto que en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt no vacila en hablar de «la naturaleza humana» y de la «transformación de la naturaleza humana». Sin embargo, en *La condición humana* se muestra mucho más cautelosa:

Para evitar equívocos: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de las actividades y capacidades humanas no constituye nada parecido a la naturaleza humana.

El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* agustiniana («la cuestión en que me he convertido ante mí mismo») parece imposible de responder tanto en su sentido psicológico individual como en su sentido filosófico general. Es bastante improbable que nosotros, que podemos conocer, determinar y definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean,

seamos nunca capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, sería como intentar saltar sobre nuestras propias sombras. Más todavía, no hay nada que nos garantice que el hombre tiene una naturaleza o una esencia en el mismo sentido en que la tienen el resto de las cosas. En otras palabras, si tenemos una naturaleza o una esencia, seguramente nadie más que un dios podría conocerla y definirla, y el primer requisito previo sería que fuera capaz de hablar acerca de un «quien» como si fuera un «qué».<sup>19</sup>

Arendt expresa un tema filosófico que encuentra en Agustín y que ha sido recalcado por sus mentores filosóficos, Heidegger y Jaspers. Pero hay otro aspecto importante que concierne a su cuestionamiento del concepto de una naturaleza humana delimitada.

Arendt, que insiste en la idea de que su pensamiento está arraigado en su experiencia, afirma que tras el acontecimiento del totalitarismo ya no se puede creer en la inmovilidad de la naturaleza humana, ni en que haya algo en la profundidad de los seres humanos capaz de resistir el impulso totalitario encaminado a demostrar que «todo es posible», incluso la transformación más radical de los «seres humanos» en una especie que ya no sea humana. Cuando Eric Voegelin critica con dureza a Arendt por afirmar que es «la propia naturaleza humana lo que está en juego», ella replica lo siguiente:

La victoria del totalitarismo es equivalente a una liquidación mucho más radical de la libertad entendida como una realidad humana y política que cualquier otra que hayamos conocido nunca. Bajo estas condiciones, es un flaco consuelo el aferrarse a una naturaleza inmutable del hombre y concluir que ni el propio hombre resulta destruido ni la libertad humana pertenece a las capacidades esenciales del hombre. Históricamente, solamente conocemos la naturaleza humana en la medida en que existe, y ningún reino de las esencias eternas nos podrá consolar si el hombre pierde sus capacidades esenciales.<sup>20</sup>

En muchos sitios Arendt afirma que le afectó de forma muy profunda el descubrimiento de que aquello que ella había sido educada para creer que era imposible resultaba que no solamente era posible sino que se hacía realidad. Inicia su curso de conferencias en la New School en 1965, «Some Questions of Moral Philosophy», citando un pasaje que admira de Winston Churchill: «Prácticamente nada material o establecido de todo

lo que yo fui educado para creer que era vital o permanente ha perdurado. Todo aquello que yo estaba seguro que era imposible o me enseñaron a creer que era imposible ha sucedido». Esta es la amarga lección del totalitarismo. No es solamente la maldad del totalitarismo lo que afecta profundamente a Arendt. Más relevante todavía para cuestionarse el significado del mal es el colapso casi universal de todo criterio moral frente al totalitarismo. Arendt declara lo siguiente: «Hemos sido testigos del colapso total de cualquier criterio moral en la vida pública y privada durante los años treinta y cuarenta [...] Sin apenas darnos cuenta todo esto se ha hundido prácticamente de la noche a la mañana y es como si de pronto la moralidad se hubiera revelado [...] como un conjunto de hábitos, costumbres y convenciones que pueden ser cambiadas por otras apenas sin mayor problema que el que plantea cambiar los modales en la mesa ante un individuo o una gente».<sup>21</sup> Arendt dice algo parecido en la introducción a *La vida del espíritu*:

El hecho de que normalmente se traten las cuestiones del bien y del mal en cursos de «moral» o de «ética» indica lo poco que sabemos sobre ellas, porque la palabra moral viene de *mores* y ética de *ethos*, las palabras latina y griega para designar las costumbres y hábitos, estando la palabra latina asociada con las normas de comportamiento, mientras que la palabra griega deriva de *habitat*, como nuestros «hábitos».<sup>22</sup>

En consecuencia, no me parece preciso decir que Arendt presupone de forma acrítica un concepto normativo de la naturaleza humana que constituya la base para su concepto del mal radical o absoluto. Creo que sería más acertado afirmar que el pensamiento de Arendt se ve profundamente afectado por la experiencia traumática de ser testigo de lo que parecía imposible: que un movimiento totalitario sin precedentes pudiera surgir con una ideología basada en el «principio» de que «todo es posible» incluyendo la transformación de la especie «humana» en algo menos que humano, en donde la espontaneidad, la individualidad, la libertad e incluso la natalidad pudieran ser erradicadas de la vida «humana». En la visión espectral que atormenta a Arendt —el espectro del totalitarismo—, los seres humanos devienen superfluos, e incluso el mismo concepto de humanidad queda obliterado.

A diferencia de Scholem, que afirma que el mal radical y la banalidad del mal son conceptos *contradictorios*, quiero apoyar con firmeza la *compatibilidad* de esas dos nociones del mal. Quiero seguir una pista que en principio ni siquiera parece una pista. Volvamos con la respuesta de Arendt a Scholem. Ella comenta lo siguiente en tono casual: «Por cierto, no entiendo por qué califica usted de eslogan mi término “banalidad del mal”. Por lo que yo sé, nadie lo ha usado antes que yo. Pero eso no es importante». Arendt se equivoca de nuevo. La expresión «banalidad del mal» ha sido usada anteriormente, en un contexto muy significativo que Arendt parece haber olvidado. En 1946, quince años antes de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt discute la cuestión de los crímenes de guerra nazis con Jaspers. Veamos lo que dicen en sus cartas cruzadas.

En 1946, un año antes de que Arendt y Jaspers reanuden su correspondencia que ha sido interrumpida por la guerra, Jaspers le envía a Arendt su monografía *Die Schuldfrage*, que trata la cuestión de los crímenes de guerra nazis y la culpa alemana. En su comentario al libro, Arendt escribe lo siguiente sobre los «crímenes» nazis (17 de agosto de 1946):

La definición que hace usted de la política nazi como crimen («culpa criminal») me parece cuestionable. Los crímenes nazis, en mi opinión, hacen estallar los límites de la ley. Y ahí precisamente radica su monstruosidad. Para estos crímenes no hay un castigo que sea lo bastante severo [...]. Es decir, que su culpa, a diferencia de todas las culpas criminales, rebasa y hace añicos cualquier sistema de leyes.

En respuesta a esta crítica, Jaspers escribe:

Usted dice que lo que hicieron los nazis no se puede entender como «crimen». No me siento muy cómodo con ese punto de vista, porque una culpa que trascienda toda culpa criminal inevitablemente tiene una veta de «grandeza», de grandeza satánica, que es para mí tan inapropiada como toda la charla sobre el elemento «demoníaco» en Hitler y esas cosas. Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente. Las bacterias pueden causar epidemias que devasten naciones enteras, pero siguen siendo simples bacterias. Veo con horror cualquier atisbo de mito o leyenda (19 de octubre de 1946).<sup>23</sup>



Estas son las palabras que usa Jaspers en 1946, pero podrían ser muy bien las palabras que usa Arendt en su réplica a Scholem. Hay incluso un eco increíble de la comparación que hace Jaspers con las bacterias en la comparación que hace Arendt entre la expansión del mal y un hongo: «el mal no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies».<sup>24</sup>

Volviendo a nuestra cuestión inicial, «¿Cambió Hannah Arendt de opinión?», podemos preguntarnos, en cambio, cómo entiende Arendt la maldad de los «crímenes» nazis en 1946 cuando discute el tema con Jaspers, antes de escribir públicamente sobre el mal radical y mucho antes de escribir sobre la banalidad del mal. No nos hace falta especular. En su carta a Jaspers del 17 de diciembre de 1946 dice lo siguiente:

Encuentro convincente a medias lo que usted dice sobre mi idea de estar «más allá del crimen y la inocencia» en relación a lo que hicieron los nazis. Es decir, me doy perfecta cuenta de que tal como lo he explicado me acerco peligrosamente a esa «grandeza satánica» que yo, igual que usted, rechazo totalmente. Y sin embargo, hay una diferencia entre un hombre que planea asesinar a su tía anciana y una gente que sin tener en cuenta en absoluto la utilidad económica de sus acciones (las deportaciones hicieron mucho daño al proyecto de la guerra) construye fábricas para producir cadáveres. Una cosa está clara: tenemos que combatir cualquier impulso de mitificar lo horrible, y en la medida en que no puedo evitar tales fórmulas, no he comprendido lo que realmente sucedió. Tal vez lo que hay detrás de todo eso es solamente que no fueron individuos humanos concretos matando a otros individuos por razones humanas, sino que *tuvo lugar un intento organizado de erradicar el concepto del ser humano* (las cursivas son mías).<sup>25</sup>

Es difícil imaginar un rechazo más firme a la «grandeza satánica» como concepto apropiado para describir los crímenes nazis. Eso es lo que Arendt «rechaza totalmente». Igual que Jaspers, afirma la necesidad de combatir cualquier impulso de mitificar lo horrible. Incluso critica la fórmula que ella misma ha empleado hasta ese momento porque puede sugerir esa peligrosa tendencia a mitificar el mal radical. El mal radical no tiene nada que ver con ninguna «grandeza satánica». El mal radical, hablando estrictamente, no es castigable ni per-

donable, porque el castigo y el perdón presuponen aquello que el mal radical intenta erradicar, es decir, la acción humana.<sup>26</sup> Lo que intentaron hacer los nazis en los campos de concentración fue «erradicar el concepto de ser humano». Eso es lo que había parecido imposible. Eso es lo que «desafía al pensamiento». Porque va incluso más lejos que el horror del exterminio de millones de seres humanos.

Las cartas que intercambian Jaspers y Arendt en 1946 (solamente tres años después de que Arendt tenga conocimiento de lo que ha pasado en Auschwitz) ayudan a esclarecer otra confusión, a la que la propia Arendt ha contribuido. En cierto lugar de su respuesta a la crítica que hace Arendt de su libro *Die Schuldfrage*, Jaspers escribe:

Tal como usted lo explica, es casi como si hubiera elegido el camino de la poesía. Y un Shakespeare nunca sería capaz de darle forma adecuada a este material: su sentido estético instintivo le llevaría a falsificarlo, y por esa razón no podría llevarlo a cabo.<sup>27</sup>

La referencia que hace Jaspers a Shakespeare es especialmente clarificadora porque Shakespeare es el poeta que creó algunos de los personajes más grandes y convincentes que ejemplifican la «grandeza satánica». La propia Arendt se refiere frecuentemente a Shakespeare cuando habla del mal, sobre todo cuando intenta distinguir la banalidad del mal de los conceptos tradicionales del mal. Debido a que sus construcciones retóricas a veces sugieren que *la* alternativa a la banalidad del mal es el mal, que teológicamente o estéticamente se categoriza como «grandeza satánica», uno puede llevarse la falsa impresión de que Arendt identifica el mal radical con la grandeza satánica. Así, en uno de sus primeros intentos de explicar y clarificar lo que ella entiende por la banalidad del mal, Arendt escribe lo siguiente:

Eichmann no era Yago ni Macbeth, y nada estaba más lejos de su intención que desear, como Ricardo III, «convertirse en un villano». [...] [Eichmann] no era estúpido. Fue simple irreflexión, que no es lo mismo que decir estupidez, lo que le predispuso a convertirse en uno de los más grandes criminales de aquella época [...]. El hecho de que ese alejamiento de la realidad y esa irreflexividad pudieran causar más aniquilación que todos los instintos malvados reunidos que tal vez sean inherentes al hombre, esa es la verdadera lección que se pudo aprender en Jerusalén.<sup>28</sup>

Encontramos un contraste retórico similar aunque más elaborado en la introducción a *La vida del espíritu*.

En cuanto a los hechos, mi preocupación por las actividades de la mente tiene dos orígenes bastante distintos. El impulso inmediato procede de mi asistencia al juicio a Eichmann en Jerusalén. En el informe que hice del juicio hablé de la «banalidad del mal». Detrás de esa frase yo no tenía una tesis o una doctrina, aunque me daba cuenta vagamente de que estaba yendo en contra de nuestra tradición de pensamiento —literario, teológico o filosófico— acerca del fenómeno del mal. El mal, nos han enseñado, es algo demoníaco. Su encarnación es Satanás, «una centella caída del cielo» (Lucas, 10:18), o Lucifer, el ángel caído («También el diablo es ángel», dice Unamuno), cuyo pecado es el orgullo («orgulloso como Lucifer»), a saber, la misma soberbia de la que solamente son capaces los mejores: no quieren servir a Dios sino ser como él. Los malvados, se nos dice, actúan movidos por envidia. Esta puede ser resentimiento por no haber tenido suerte a pesar de no tener culpa (como Ricardo III) o la envidia de Caín, que mató a Abel porque «el Señor tenía aprecio a Abel y a su ofrenda, pero por Caín y su ofrenda no sentía apego». O pueden obrar al dictado de la debilidad (Macbeth). O por lo contrario, por el intenso odio que la maldad siente hacia el bien puro (Es el odio de Yago, «Odio al moro: mi motivo viene del corazón», y el odio de Claggart hacia la inocencia «bárbara» de Billy Budd, un odio que Melville considera una «depravación de acuerdo con la naturaleza»), o por la codicia, «raíz de todos los males» (*Radix omnium malorum cupiditas*). Sin embargo, lo que yo afrontaba era algo totalmente distinto y sin embargo un hecho innegable. Llamó mi atención una superficialidad manifiesta en el artífice que hacía imposible rastrear la maldad incontestable de sus acciones hasta un nivel más profundo de motivaciones u orígenes. Las acciones eran monstruosas, pero su artífice —al menos el artífice material al que se estaba juzgando— era bastante ordinario, vulgar, y no resultaba monstruoso ni demoníaco. No había en él ninguna señal de convicciones ideológicas firmes ni de motivos malvados específicos, y la única característica notable que se podía detectar en su conducta pasada, así como en su conducta durante el juicio y a lo largo del examen policial previo al juicio era algo totalmente negativo; no era estupidez sino irreflexividad.<sup>29</sup>

Este pasaje es importante porque muestra la radicalidad con que Arendt se aleja de las nociones arraigadas y tradicionales del mal en las que el mal es entendido como una expresión de «motivaciones malvadas». Este alejamiento de la tra-

dición es lo que resulta perturbador en su análisis de la banalidad del mal. Pero, *en este sentido*, ya dijo lo mismo sobre el mal radical: no es una cuestión de «motivaciones malvadas», sino más bien un intento de «erradicar el concepto de ser humano», de volver a los seres *humanos* superfluos en tanto que *seres humanos*. Y Arendt también indica lo que ella considera la pista esencial para entender las «acciones monstruosas» de Eichmann: su irreflexividad, su incapacidad para pensar y emitir juicios.

Quiero volver a la pregunta inicial: «¿Cambió Hannah Arendt de opinión?». Planteada de esta forma incondicional, la pregunta resulta demasiado vaga y ambigua. Invita a respuestas desorientadoras. Pero podemos dividir esta pregunta imprecisa en otras preguntas más específicas y determinadas que sí pueden ser respondidas. ¿Acaso el concepto de mal radical que Arendt analiza en *Los orígenes del totalitarismo* «contradice» (como asegura Scholem) la noción de Arendt de la banalidad del mal? No. He sostenido que lo que Arendt entiende por mal radical es volver a los seres humanos superfluos, erradicar las condiciones requeridas para vivir una vida humana. Esto es compatible con lo que ella dice de la banalidad del mal. Eichmann carecía de la profundidad de pensamiento necesaria para entender incluso que esta era la consecuencia de sus «acciones monstruosas». ¿Llegó Arendt a creer nunca que los crímenes nazis podían ser explicados de forma adecuada como las «acciones de monstruos y demonios»? No. Expresó de forma explícita y contundente un «rechazo total» a esta idea de los crímenes nazis. ¿Pensó Arendt alguna vez que algo parecido a la «grandeza satánica» era un concepto relevante para entender la maldad de la dominación total? No. Ya en 1946 deja perfectamente claro que rechaza esa idea, e incluso las fórmulas que ella misma usa y que sugieren esa noción del mal nazi.

Responder estas preguntas de forma enfáticamente negativa no implica negar que existe un cambio de enfoque cuando Arendt empieza a hablar de la «banalidad del mal». Hay un cambio relevante. La noción central de sus primeros análisis del mal radical es lo superfluo. Después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención hacia la idea de irreflexividad. Es como si Arent sintiera inicialmente la necesidad de entender la falta de precedentes del mal que irrumpió con el totalitarismo del siglo xx. Su respuesta es que nunca antes se

había producido un intento tan completo y sistemático de cambiar la naturaleza humana, de volver superfluos a los humanos en su pluralidad, su espontaneidad y su individualidad. Pero después del juicio de Eichmann se obsesiona con una pregunta nueva y diferente. ¿Cómo puede uno explicar las «acciones monstruosas» cometidas por personas que en otras circunstancias parecen tan «normales» y «ordinarias»?

Después de presenciar el juicio de Eichmann, Arendt revisa su idea del papel del adoctrinamiento ideológico nazi. Tal como dice en el pasaje citado más arriba, «no había signos en [Eichmann] de unas convicciones ideológicas firmes». Lo que Arendt entiende que es el *fenómeno* indisputable de la banalidad del mal abre una nueva línea de interés para ella. Se obsesiona con la pregunta de «qué derecho tengo para poseerlo y emplearlo». Lo que entiende exactamente por la banalidad del mal y el modo en que ésta se relaciona con el pensamiento, la voluntad y el juicio se convierten en los temas a tratar en su libro inacabado *La vida del espíritu*. Y toda la historia de su esfuerzo para entender el significado y las consecuencias de la banalidad del mal es tan compleja y está tan llena de matices como su intento de entender el significado del mal radical (En una secuela a este ensayo tengo el proyecto de examinar con detalle su pensamiento específico sobre la banalidad del mal).

En su reciente libro sobre Arendt, Margaret Canovan usa la metáfora de los «trenes de pensamiento» para describir lo más característico de Arendt como pensadora. Arendt siempre insiste en que su pensamiento se origina, y tiene su punto de partida, en los acontecimientos y experiencias. Lo más excitante de Arendt como pensadora (que a veces resulta frustrante para sus lectores y lectoras) es el modo en que su mente parte por una serie de caminos diversos, persiguiendo distintos «trenes de pensamiento», algunos de los cuales no hemos tratado aquí. Por ejemplo, cómo se relaciona su idea del mal con su idea del bien. O lo poco que el mal tiene que ver con nuestras nociones tradicionales de la moralidad y la ética. Sin embargo, hemos visto lo que Arendt entiende por «pensar sin barandillas», cómo se esfuerza por entender algo que parece «desafiar el pensamiento», el mal sin precedentes que se manifiesta en el totalitarismo del siglo XX. Su propio enfrentamiento con diversos aspectos del «problema del mal» aporta datos nuevos para entender otras muchas dimensiones de su

pensamiento. Su «detenerse en los horrores», sobre todo en los campos de concentración totalitarios, moldea los contornos de su noción de lo que es distintivo de la vida *humana*: la libertad, la espontaneidad, la pluralidad y la natalidad. Es cuando mira con serenidad hacia el abismo cuando «descubre» la quintaesencia de vivir una vida humana.

El hecho terrible con el que hay que convivir, el espectro del totalitarismo, es que no existe ninguna garantía ontológica de que estas frágiles condiciones humanas vayan a existir siempre. Existe la posibilidad real de que el mismo concepto de humanidad vaya a ser erradicado. Esto es lo que el totalitarismo intentó obtener con su convicción ideológica de que «todo es posible». Parodiando a Heidegger, se puede decir que es el peligro supremo, el peligro del mal radical donde los seres humanos se vuelven superfluos en su individualidad, su irrepetibilidad y su pluralidad. Y este es el peligro que Arendt, en todo su pensamiento, intentó combatir.

## Notas

1. Hannah Arendt, «Nightmare and Flight», reimpresso en Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, Kohn (comp.), Nueva York, Harcourt Brace, 1994, pág. 134.

2. Hannah Arendt, *The Life of the Mind* vol. 1: *Thinking*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981, pág. 5.

3. A lo largo del artículo, el autor se refiere a la tercera edición americana de *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, salvo cuando usa la abreviatura OT1. En ese caso se refiere a la edición original de 1951 publicada por Harcourt Brace.

4. «Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt» fue publicado originalmente en *Encounter*, enero de 1964, págs. 51-56. Las cartas cruzadas fueron reimpresas en Hannah Arendt, *The Jew as Pariah*, compilación de R. H. Feldman, Nueva York, Grove Press, 1978, págs. 240-251.

5. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, pág. 367.

6. Hannah Arendt, «The Concentration Camps», en: *Partisan Review* 15/7 (julio de 1948), págs. 743-763.

7. *Ibíd.*

8. Por lo visto, Arendt, usa «mal absoluto» y «radical» como sinónimos, aunque se inclina más a menudo por «mal radical».

9. Ver la carta de Jaspers del 15 de febrero de 1951 y la respuesta de Arendt del 4 de marzo de 1952 en *Hannah Arendt-Karls Jaspers Correspondence*.



dence 1926-1969, L. Kohler y H. Saner (compiladores), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pág. 166.

10. Ver nota 5.

11. Arendt, «The Concentration Camps», pág. 758.

12. *Ibíd.*

13. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, edición corregida y aumentada, Nueva York, Viking, 1965, pág. 288.

14. En relación a la interpretación del mal radical en Kant, ver John Silber, «The Ethical Significance of Kant's Religion», ensayo introductorio a *Religion in the Limits of Reason Alone*, trad. de T.M. Greene y H. H. Hudson, Nueva York, Harper and Row, 1960; Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, sobre todo el capítulo 8; y Sharon Anderson-Gold, «Kant's Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition», en: *Idealistic Studies*. Anderson-Gold afirma que «hay un cierto paralelismo entre el concepto que tiene Kant del mal radical y el concepto que tiene Arendt del mal banal en *Eichmann en Jerusalén*», pág. 48, n. 30.

15. Téngase en cuenta el siguiente pasaje, que Arendt añadió a la edición de 1958 y posteriores de *Los orígenes del totalitarismo*:

«La dominación total, que lucha por organizar la pluralidad infinita y la diferenciación de los seres humanos como si la humanidad entera fuera un solo individuo, solamente es posible si todas y cada una de las personas pueden reducirse a una identidad inmutable de reacciones, de modo que todos esos manojos de reacciones puedan ser intercambiados al azar entre ellos. La dominación totalitaria intenta alcanzar esa meta mediante el adoctrinamiento ideológico de las formaciones de élite y mediante el terror absoluto en los campos. Y las atrocidades para las que las formaciones de élite son usadas de forma despiadada se convierten, por decirlo de algún modo, en la aplicación práctica del adoctrinamiento ideológico «en el laboratorio donde éste debe ponerse a prueba» mientras el espectáculo atroz de los campos mismos se supone que debe «adornar» la verificación teórica de la ideología.

«Los campos no están solamente para exterminar a la gente y degradar a los seres humanos, sino también para servir al siniestro experimento de eliminar, bajo condiciones controladas científicamente, la misma espontaneidad entendida como expresión de la conducta humana, y de transformar la personalidad humana en una cosa, en algo que ni siquiera son los animales. Porque el perro de Pavlov, que como todos sabemos, era entrenado para comer no cuando tenía hambre sino cuando sonaba un timbre, era un animal pervertido» (OT, p. 438).

16. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pág. 267.

17. *Ibíd.*, pág. 287.

18. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pág. 24, n.30. Canovan es autora de uno de los libros más perspicaces que se han escrito sobre Arendt en los últimos tiempos, en el cual hace un uso extenso de los manuscritos inéditos de la autora. Muestra con detalle la centralidad de *Los orígenes del totalitarismo* en el pensamiento posterior de Arendt. En su interpretación de la teoría del totalitarismo Canovan menciona otro aspecto central del tema de lo superfluo en Arendt: lo peligrosos que son los asesinos totalitarios porque creen en *su propia* condición superflua del mismo modo que creen en la de los demás. Se abandonan a sí mismos a las «leyes sobrehumanas de la Naturaleza y la Historia».

19. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, págs. 9-10.
20. Hannah Arendt, «A Reply to Eric Voegelin's review of *The Origins of Totalitarianism*», en: *Review of Politics* 15 (enero de 1953), págs. 83-84.
21. Hannah Arendt, «Some Questions of Moral Philosophy», Archivos Arendt en la Library of Congress, número de registro 024585.
22. Arendt, *The Life of the Mind*, pág. 5.
23. *Arendt-Jaspers Correspondence*, pág. 54 y 62.
24. «Eichmann in Jerusalem. An Exchange», pág. 251.
25. *Arendt-Jaspers Correspondence*, pág. 69.
26. En *La condición humana*, cuando Arendt analiza la acción humana explica que el «sello distintivo» de los delitos que llamamos «mal radical» es que son incastigables e imperdonables.  
«La alternativa al perdón, pero de ninguna manera su contrario, es el castigo, y ambos tienen en común que intentan poner fin a algo que sin interferencia podría continuar para siempre. Es por tanto bastante significativo, un elemento estructural en el reino de los asuntos humanos, que los hombres no sean capaces de perdonar lo que no pueden castigar y que sean incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Este es el sello distintivo de aquellos delitos que, desde Kant, llamamos "mal radical" y sobre cuya naturaleza sabemos tan poco, incluso nosotros que hemos sido expuestos a uno de sus escasos arranques en la escena pública. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar esos delitos y que por tanto trascienden el ámbito de los asuntos humanos y las posibilidades del poder humano, y que allí donde se manifiestan destruyen radicalmente estas dos cosas» (pág. 241).
27. *Arendt-Jaspers Correspondence*, pág. 62.
28. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pág. 287.
29. Arendt, *The Life of the Mind*, págs. 3-4.



# Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón

Albrecht Wellmer

## 1

La facultad del juicio juega un papel primordial en el pensamiento político y moral de Hannah Arendt. Sin embargo, a pesar del tono de algunas de sus primeras obras, ciertamente no es una filósofa neo-aristotélica de la praxis. Para estar seguros, nos faltaría su última palabra sobre la facultad del juicio. Sin embargo, a juzgar por lo que conocemos puede decirse sin temor a equívocos que su teoría del juicio no pretende ser una reapropiación del concepto aristotélico de *phronesis*, entendiendo ésta como la virtud que conecta la meditación sensata con la acción prudente. El pensamiento de la última época de Arendt se mueve en una dirección distinta y tiende a disociar el juicio de la acción y también de la argumentación. La primera de estas disociaciones resulta sorprendente, porque es en el contexto de las reflexiones sobre la acción política donde el problema del juicio aparece por primera vez en la obra de Arendt. La segunda, porque el juicio reflexivo —que es lo que Arendt entiende realmente cuando habla del juicio— supuestamente conduce a juicios intersubjetivos válidos, es decir, juicios en los que todo el mundo puede estar de acuerdo. Estos dos curiosos aspectos de la noción del juicio que Arendt

defiende en sus últimos escritos encajan sin embargo en su intento de asimilar el juicio político y moral, hablando estructuralmente, con el juicio estético en el sentido kantiano. El juicio estético es el juicio del espectador, de aquí la disociación entre juicio y acción. Y el hecho de que el juicio estético no pueda ser impuesto por argumento alguno explica su disociación de la argumentación. Ciertamente, Arendt quiso al mismo tiempo preservar la relación interna entre el juicio y la razón discursiva, es decir, preservar el juicio como facultad racional. Lo consiguió mediante el recurso de relacionar el pensamiento y el juicio de una forma muy peculiar: para Arendt, pensar es una actividad mucho más destructiva que constructiva, que limpia el terreno y elimina los obstáculos para ejercer la facultad del juicio. Esos obstáculos son las falsas generalidades, tales como normas, conceptos y valores que tienden a determinar nuestros juicios como salvaguardas engañosas de una vida no reflexiva. Al dispersar las falsas generalidades de una vida social irreflexiva, el «viento del pensamiento» libera la facultad del juicio entendida como la facultad de ascender, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y más concretamente como la facultad «para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo».<sup>1</sup>

Lo más desconcertante de la noción del juicio que plantea Arendt es el modo en que se desplaza de unas premisas casi aristotélicas a unas conclusiones prácticamente anti-aristotélicas. Este desplazamiento del pensamiento puede comprobarse en la relación que hay entre sus primeras reflexiones sobre la acción y sus reflexiones tardías sobre el pensamiento y el juicio. Para Arendt, el juicio es algo que tiene una relación intrínseca con la pluralidad esencial a los seres humanos, al hecho de que vivamos en un mundo común, que, en tanto que común, es inaugurado por el discurso. Las cuestiones de la praxis, que pertenecen a ese mundo común, no son susceptibles de ser probadas científicamente. No son cuestiones de conocimiento sino de opinión. Llegado este punto podría esperarse que surgiera una teoría de la *phronesis*, que analizara la racionalidad peculiar relacionada con el campo de la praxis humana y explicara la diferencia entre juicio bueno y juicio malo en términos de esta racionalidad peculiar. En este punto los neo-aristotélicos a menudo redescubren la noción hegeliana de «vida ética» (*Sittlichkeit*) y/o se desplazan hacia una teoría de las instituciones. En cambio, Arendt parece moverse en la dirección contraria.

Demuestra ser una pensadora decididamente moderna en la medida en que niega la existencia de algo parecido a una *comunidad ética* que pudiera proporcionar la base para el ejercicio de la *phronesis*. El mundo común de los seres humanos, al que apela la facultad del juicio, resulta no ser una totalidad ética existente sino una idea reguladora, a saber, el *sensus communis* que demuestra su realidad por encima de todo en esos raros momentos en que el juicio autónomo atraviesa la corteza de las opiniones y las generalidades establecidas. El sentido común *existente*, en cambio, para Arendt es más bien como la esfera del «hombre» en Heidegger, la esfera de la existencia no auténtica. En consecuencia, para ella los casos paradigmáticos del ejercicio de la facultad del juicio son casos excepcionales de independencia respecto a opiniones prefabricadas o de resistencia contra la indiferencia de la mayoría.

Que Arendt considerara cada vez en mayor medida la facultad del juicio como una facultad autónoma, por tanto, no refleja meramente su deuda con la filosofía de Kant, cuya arquitectura iba a servirle de apoyo en su última época. También refleja el hecho de que su teoría del juicio autónomo era, al mismo tiempo, una teoría de la corrupción del juicio en nuestra época, y por tanto estaba ligada implícitamente a una teoría pesimista de la modernidad. La autonomía del juicio se manifiesta en aquellos que, en un mundo sin dioses, sin certezas metafísicas ni valores últimos, resisten la tentación de dejar de pensar y sucumbir al falso consuelo de la ideología por un lado, o refugiarse en un puro conformismo por el otro lado. En particular, fue la experiencia que tuvo Arendt de la Alemania nazi lo que proporcionó el trasfondo negativo para su teoría del juicio. No es *La condición humana*, sino su libro sobre el totalitarismo y *Eichmann en Jerusalén* los que conforman las fases preparatorias de su teoría del juicio. Esto es cierto en un doble sentido. *En primer lugar*: en ambos casos Arendt analiza la condición de una corrupción profunda del juicio en donde la gente, ya sea porque está presa por las ideologías, o en proceso de cambiar un sistema de valores desacreditado por uno corrupto, o bien por pura estupidez, se vuelve incapaz de percibir o de reconocer lo que está sucediendo. Arendt formula el problema de la responsabilidad personal bajo las condiciones de un juicio colectivamente corrompido —es decir, el problema de cómo hay que entender la justicia de los juicios de Nuremberg y Eichmann—, en términos de la demanda



de que los seres humanos sean capaces de distinguir el bien del mal incluso cuando lo único que tienen para guiarse es su propio juicio, que, además, resulta que está completamente en desacuerdo con lo que deben ver como la opinión unánime de todos cuantos los rodean [...]. Los pocos que todavía eran capaces de distinguir el bien del mal se basaban simplemente en su propio juicio, y lo hacían libremente. No había reglas a las que atenerse, bajo las cuales pudieran ser subsumidos los casos particulares que tenían delante. Tenían que decidir ante cada caso a medida que iban apareciendo porque no existían reglas para lo que no tenía precedentes.<sup>2</sup>

La autonomía del juicio se manifiesta en aquellos que, sin el apoyo de normas y valores socialmente aceptados —mejor dicho, en contra de éstos— siguen siendo capaces de distinguir el bien del mal. *En segundo lugar*: los dos libros de Arendt, sin embargo, además de proporcionar el trasfondo negativo para su teoría del juicio, ofrecen dos poderosos ejemplos positivos para el ejercicio del juicio político. Ambos libros son casos paradigmáticos de una interpretación política no conformista de nuestra época y ambos han sido escritos desde la perspectiva de un espectador reflexivo. Por tanto se puede decir que la teoría del juicio de Arendt es el intento de ofrecer una explicación filosófica del contenido básico de sus dos libros así como de su propia manera de entender los problemas que en ellos se discuten.

Ciertamente, ambos libros son muy discursivos. Intentan defender ciertas interpretaciones y solamente en ese sentido pueden calificarse como ejemplos de juicio político desde el punto de vista de un espectador. En caso contrario no podrían haberse convertido en el objeto de un debate público y científico extenso y a veces acalorado. Asimismo, ambos libros ciertamente tienen implicaciones en el terreno de las orientaciones prácticas. Aunque no proporcionan premisas para un silogismo práctico, no se puede aceptar lo que dicen como algo cierto y seguir actuando como un neonazi o un estalinista. Por tanto, ambos libros pertenecen a un continuo de discurso político que tiene lugar en muchos niveles distintos. Este discurso no solamente se ocupa de la evaluación de acontecimientos pasados sino que afecta también a la acción futura. En el caso de los juicios morales es todavía más obvio que existe una relación interna ineludible con la acción, y no solamente en relación al pasado, tal como ilustran los ejemplos de Arendt. Por tanto, que todos los actores son espectadores potenciales, tal como

admite Arendt, no solamente quiere decir que pueden convertirse en jueces *después* de haber actuado. Ciertamente pueden haber sido jueces *morales antes* de actuar. Que ese juicio solamente es posible después de actuar, que el búho de Minerva solamente levanta el vuelo después del crepúsculo, solamente es cierto en la medida en que una historia entera solamente puede ser relatada cuando se ha terminado. ¿Pero acaso termina alguna vez? Mi opinión es que la crítica que lleva a cabo Arendt de un concepto teleológico de la historia implica que el juicio del espectador nunca es final, sino que siempre se integra de nuevo en la red en construcción de la acción humana y queda a la espera de quienes vayan a juzgar ese juicio. Pero de ser esto cierto, ¿acaso no es restaurado un vínculo interno entre juicio, acción y argumentación como consecuencia necesaria del intento de Arendt de rehabilitar la facultad racional del juicio? Aunque esto no suponga la recuperación de una noción aristotélica de la *phronesis*, sí que puede ser un equivalente moderno y post-kantiano de la misma.

Creo que hay varias razones posibles por las que el pensamiento de Arendt no progresa en esa dirección. Una razón, tal como ha señalado Ronald Beiner en su excelente interpretación de la teoría del juicio de Arendt, puede ser que Arendt no vea ninguna perspectiva de acción genuina y de libertad en nuestro mundo. En segundo lugar, puede ser que la teoría de la acción de Arendt, tal como la desarrolla en *La condición humana*, no deje sitio —en contra de lo que parece— para semejante progreso. Arendt nunca es capaz de explicar cuál puede ser el contenido de acción política genuina, porque para ella todo lo que esté relacionado con la reproducción material de la sociedad —con la esfera social del trabajo y con los intereses materiales— tiene que entenderse como algo ajeno a la esfera de la acción política propiamente dicha. Sin embargo, como incluso bajo las condiciones de un sistema de gobierno democrático, la acción política y el debate político únicamente pueden extraer su contenido, su tema y su materia del proceso abierto de la sociedad, resulta que no hay ninguna forma de praxis política que pueda corresponderse con el modelo de acción de Arendt. O más bien, lo que Arendt llama acción solamente puede ser ejemplificado *ya sea* por la acción revolucionaria de aquellos que *han encontrado* un sistema de gobierno democrático *o bien* por las cuasi acciones de aquellos espectadores desinteresados que intentan formar y expresan públicamente

un juicio imparcial sobre lo que ha sucedido en la esfera de acción en el sentido ordinario de la palabra. Paradójicamente, es una consecuencia de la teoría de la acción de Arendt el hecho de que la actividad enjuiciadora del espectador desinteresado pueda finalmente convertirse en la única forma genuina de acción política. Por tanto, en su teoría de la acción no habría lugar para una relación interna entre juicio político, discurso político y acción política. Una *tercera razón* para explicar el desinterés de Arendt por avanzar en la dirección que ya he indicado podría ser que el marco kantiano de conceptos de donde ella extrae el término «juicio», y en cuyos términos intenta articular su propia teoría del juicio, no le proporciona el «espacio» conceptual para interconectar los diferentes hilos de su teoría. Esto lo han sugerido varios de sus críticos, como Bernstein, Habermas y Beiner. Ciertamente, no creo que el kantismo de Arendt proporcione una explicación para los puntos muertos de su teoría. Más bien creo que se puede decir que ella elige a Kant —y todo el mundo sabe que lleva a cabo una extrapolación libre de Kant—, porque en Kant encuentra lo que necesita para su *propia* teoría del juicio. A pesar de todo, creo que puede ser el kantismo de Arendt —es decir, su kantismo ortodoxo latente— lo que define los límites de su teoría. Quiero explorar esta posibilidad en las páginas siguientes.

Intentaré demostrar que Arendt, cuando intenta superar las limitaciones propias de la filosofía práctica de Kant, no se despega de los presupuestos básicos que subyacen a estas limitaciones, presupuestos que implican una *concepción científicista de la verdad* y una *noción formalista de la racionalidad*. Por esta razón Arendt, cuando intenta desvelar la filosofía política no escrita de Kant, no puede operar desde el seno de su filosofía práctica, que ella desdeña por completo. En cambio solamente puede referirse a la crítica del juicio estético como el lugar del sistema kantiano que permite los juicios que no son arbitrarios ni imperativos para todo ser racional, y donde la idea de la validez de los juicios está vinculada de forma explícita a la idea de un acuerdo intersubjetivo entre una pluralidad de seres sensuales y materiales. Dados los presupuestos contextuales de la noción kantiana del juicio estético, sin embargo, sigue habiendo un vacío entre juicios estéticos y «lógicos»: los primeros, cuya validez intersubjetiva emana de los conceptos, son susceptibles de discusión racional. Los últimos, que no se basan en conceptos definidos, no están sujetos a dis-

cusión sino únicamente a la «opinión». Si algo puede ser cuestionado es esa misma distinción entre una validez general conceptual u objetiva y otra no conceptual o subjetiva, así como la distinción correspondiente entre juicios susceptibles de discusión (que, de acuerdo con Kant, permiten una «decisión mediante pruebas») y juicios que únicamente pueden someterse a «opinión». Como Arendt, sin embargo, no se cuestiona esta distinción, su intento de separar la problemática del juicio político y moral del contexto de la filosofía práctica de Kant y asimilarla a la problemática del juicio estético está destinada a culminar en lo que yo llamaría una *mitología* del juicio. Una mitología del juicio porque la facultad del juicio empieza a aparecer como la facultad un tanto misteriosa de alcanzar la verdad cuando no existe un contexto de discusión posible en donde pueda ser redimida la reivindicación de la verdad. Por supuesto, Arendt no hablaría aquí de «verdad». La palabra no importa, sin embargo, en tanto que está claro que lo que está en juego es una pretensión de validez intersubjetiva, y ciertamente *esto* pertenece a la misma noción del juicio reflexivo.

Debido a los presupuestos que Arendt comparte con Kant, no hay sitio en su pensamiento para una noción ampliada de la racionalidad que le permita vincular el juicio reflexivo con el argumento racional. Semejante noción de la racionalidad tendría que localizarse, por así decirlo, en un lugar intermedio entre la racionalidad formal de la demostración lógica y la racionalidad especulativa de lo que ella llama «pensamiento». Es decir, entre la racionalidad del intelecto y la racionalidad de la razón. Para Arendt, lo que hay entre estas dos racionalidades, o incluso se puede decir lo que media entre ellas, es la racionalidad del juicio. Esto significa, sin embargo, que la facultad del juicio se revela como una especie de «sustituto» para una noción de la racionalidad que de otro modo rebasaría las restricciones formalistas impuestas sobre la idea de la racionalidad en la tradición empirista-racionalista de la filosofía moderna. Cuando hablo de «sustituto» esto puede entenderse en un doble sentido: en primer lugar, claro está, en un sentido teórico, porque estamos intentando esclarecer la teoría del juicio de Arendt. Sin embargo, también puede entenderse en un sentido más práctico. Arendt, como filósofa en una época de oscuridad, ciertamente tiene buenas razones para poner en duda la *realidad* de esa noción ampliada de la racionalidad. En consecuencia, la facultad del juicio, ejercida por unos pocos, se convierte para ella en un

sustituto de la razón práctica, que parece haberse desintegrado finalmente como idea existente. La noción que tiene Arendt de esta facultad del juicio, que para ella era en gran medida la facultad de percibir diferencias y de percibir lo particular por propio derecho, guarda gran afinidad con la idea que tiene Adorno del pensamiento no identificador, es decir, una forma de pensamiento en que el concepto, tal como dice Adorno, «trasciende el concepto, es decir, el carácter manipulador y excluyente del concepto, y por tanto alcanza el nivel de lo no conceptual».<sup>3</sup> En ambos casos, sin embargo, creo que el carácter paradójico de esas ideas —la facultad del juicio, el pensamiento no identificador— solamente puede explicarse en parte por el hecho de que ambos pensadores tienen que haber sentido una desproporción desmesurada entre su intento de defender la razón, por un lado, y la realidad de un mundo deshumanizado, por otro lado. Creo que en ambos casos un residuo no disuelto de la tradición filosófica que critican sigue siendo operativa en su pensamiento y *los obliga* a llevar a cabo construcciones paradójicas.

Quiero, por tanto, intentar esclarecer algunos de esos presupuestos kantianos que en mi opinión impiden que Arendt investigue las relaciones internas entre el juicio y el argumento racional. Asimismo, deseo señalar cómo puede entenderse esta relación una vez que esos presupuestos han sido cuestionados.

## 2

Tal como ha señalado Arendt, Kant usa el término «juicio reflexivo» en un sentido bastante amplio. Solamente puede explicarse de forma un tanto engañosa mediante la definición usual según la cual el juicio reflexivo nos permite encontrar un universal o una norma universal bajo la cual un caso particular determinado puede ser subsumido. Esta definición, sin embargo, tiene la ventaja de que señala el papel de la imaginación en el juicio reflexivo. Además, indica la dimensión creativa del uso del lenguaje, que siempre juega un papel importante cuando tenemos que encontrar descripciones adecuadas, palabras, planteamientos de problemas, explicaciones o normas apropiadas para una situación determinada que no estén disponibles.

cuando empezamos a reflexionar sobre esas situaciones. Sin embargo, parece que Kant no progresa mucho por esta línea de pensamiento (esto lo sugiere su definición del juicio reflexivo). También es posible que seguirla en serio acabara derribando el marco conceptual de una filosofía de la conciencia. En los pasajes decisivos de *La crítica del juicio*, el juicio reflexivo en su sentido más amplio está relacionado con lo que Kant llama una «conciencia ampliada». La «máxima» del juicio es «pensar desde el punto de vista de todos los demás», o tal como él mismo dice en otras palabras, «reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista universal». Ambas citas proceden de la sección 40 de *La crítica del juicio*, que trata «Del gusto como una especie de *sensus communis*», que deviene central en las reflexiones de Arendt sobre el juicio político. Quiero citar de forma extensa uno de los pasajes cruciales:

Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de una facultad crítica que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener a su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio.<sup>4</sup>

Que Kant no solamente se refiera aquí al juicio estético queda claro a partir de otros comentarios sacados del mismo párrafo, así como de comentarios que hizo en cartas a Markus Herz, de las cuales Arendt saca citas en sus conferencias sobre la filosofía política de Kant. Quiero reproducir una de esas citas en las que Kant llega a sugerir algo parecido a un progreso dialéctico en la argumentación:

Ya sabe usted que no trato con objeciones razonables con la única intención de refutarlas, sino que al pensar en ellas siempre las integro en mis juicios, y les doy la oportunidad de darle la vuelta a mis creencias más preciosas. Tengo la esperanza de que de este modo, viendo mis propios juicios de forma imparcial y desde el punto de vista de los demás, puedo obtener una tercera perspectiva que haga progresar mi idea previa.<sup>5</sup>



Aquí tenemos el germen de una noción del juicio reflexivo que estaría íntimamente relacionada con un concepto de argumentación racional, cubriendo potencialmente todo el campo de las posibles pretensiones de validez intersubjetiva. Pero Arendt no extrajo esta conclusión, y en este sentido, tal como veremos, fue fiel a Kant, incluso en sus propias intenciones explícitas. Pero primero volvamos con Arendt. La autonomía del juicio tal como ella lo concibe está articulada en términos de una oposición muy clara entre pensamiento y juicio, por un lado, y cognición y verdad, por el otro. «La verdad», escribe Arendt, «es lo que estamos forzados a admitir por la naturaleza de nuestros sentidos o de nuestro cerebro».<sup>6</sup> Esta afirmación está asombrosamente de acuerdo con la corriente principal de la epistemología moderna, aunque se presente camuflada tras un disfraz naturalista. El «cerebro» representa la deducción y la demostración lógicas, los «sentidos» la evidencia empírica o intuición sensual. Esta es la idea monológica de la cognición y de la racionalidad que recorre la filosofía moderna desde el primer empirismo pasando por Kant y Husserl hasta llegar al primer Wittgenstein y el empirismo del siglo xx. Como todo lo que es importante para ella queda fuera de la esfera de la cognición y la verdad, Arendt no se molesta en adscribirse a una formulación trascendental de esta posición. Lo que Arendt acepta sobre todo de la tradición epistemológica de la filosofía moderna es el modelo de un sujeto cognitivo singular (u organismo) enfrentado a un mundo externo que deja su huella en las representaciones internas de ese sujeto, la preponderancia subsidiaria de la cognición sobre el lenguaje y la idea de una compulsión racional o una prueba lógica. El problema de este conjunto de premisas es que están equivocadas filosóficamente porque, en pocas palabras, pasan por alto el hecho de que incluso nuestros sentidos y nuestro cerebro están estructurados simbólicamente y por tanto forman parte de un mundo intersubjetivo inaugurado por el discurso. Por tanto ni siquiera la cognición en el sentido de Arendt —es decir, la cognición científica— puede entenderse en términos de la fuerza imperativa de las intuiciones no interpretadas o la fuerza imperativa de una lógica ajena al mundo, o sea, ajena al discurso. Esto ha quedado ciertamente claro en el debate a menudo confuso sobre los cambios de paradigma en la ciencia. En la medida en que Arendt acepta de la tradición filosófica un modelo epistemológico cuestionable de cognición, tiene que localizar el mun-

do humano, es decir, el mundo común de los hombres inaugurado por el discurso, el mundo de la política y de la poesía, del pensamiento y el juicio, *más allá o por encima* de la esfera de la cognición. Pero esto equivale nuevamente a un mundo de acción situado *más allá o por encima* de una esfera de trabajo y esfuerzo. Más importante todavía, dado que los conceptos estratégicamente cruciales de verdad y compulsión racional han sido transferidos, por decirlo así, a los sujetos extramundanos de la cognición, aquellas actividades racionales que para Arendt son las genuinamente humanas —el pensamiento y el juicio— solamente pueden caracterizarse por una serie de negaciones: el pensamiento no genera resultados concretos (a diferencia de la cognición), es destructivo (en vez de constructivo). El juicio no es imperativo (a diferencia de la verdad) y no se llega a él progresando en el seno de un cálculo gobernado por normas (a diferencia de las conclusiones lógicas). Lo que Arendt no consigue ver, sin embargo, es que estas caracterizaciones negativas del pensamiento y del juicio no se limitan a trazar una línea de demarcación respecto a la racionalidad científica e instrumental, sino que ceden todo el campo de conceptos que necesitamos para articular una idea de razón discursiva a la ciencia y la tecnología, que de hecho han ocupado todo este campo de conceptos en la era moderna. La oposición entre «significado» y «verdad», en la que Arendt se apoya para reclamar la idea de razón para el ámbito del pensamiento y para el ámbito de los asuntos humanos, no basta para marcar una distinción entre poesía y razón discursiva, entre juicio bueno y juicio malo, o entre lo meramente excéntrico y lo intersubjetivamente válido.

Arendt acusa a Kant de usar la noción de verdad en el ámbito de la razón especulativa y por tanto de asimilar el pensamiento a la verdad. Algo parecido podría haberlo dicho el primer Wittgenstein y, obviamente, Heidegger o Jaspers. Y ciertamente Arendt tenía razón al señalar esa inconsistencia en el pensamiento de Kant: dada su noción del conocimiento, su idea de un sistema futuro de metafísica aparece como una aberración científica. Aunque critica a Kant, Arendt permanece fiel a su idea de cognición y a su idea formal de racionalidad. Estas nociones kantianas de cognición y de racionalidad, sin embargo, también afectan al concepto kantiano del juicio (y al de Arendt). Debido a que Kant concibe al sujeto de la cognición así como al sujeto del razonamiento moral de for-

ma monológica, en su filosofía no hay sitio real para el ejercicio del juicio —salvo para un juicio marginal o trascendental— en el seno de las esferas de la cognición y de la moralidad. Juzgar como sujeto cognitivo o moral para Kant *equivale* a «pensar desde el punto de vista de los demás». Cuando aplicamos las categorías de la comprensión pura a los fenómenos sensuales o juzgamos nuestras máximas a la luz del imperativo categórico, *eo ipso* pensamos desde un «punto de vista universal», definido por las formas universales de la cognición o la «forma de la legalidad» de nuestras máximas. Kant continúa así el pasaje que he citado antes: «Esto [comparar nuestros juicios con los juicios posibles de los demás] se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación».<sup>7</sup> Aunque Kant ya está hablando aquí de juicio estético, la frase indica que pensar desde una perspectiva universal está íntimamente conectado en su opinión con la distinción entre *materia* y *forma*. El elemento formal representa lo que no es meramente subjetivo y lo que por tanto pertenece a una perspectiva universal; en el caso de la cognición empírica y del juicio moral, sin embargo, la conformidad con la forma universal del pensamiento —con la forma de la legalidad— es producida esencialmente por las categorías de la comprensión pura y del imperativo categórico respectivamente. En ambos casos, por tanto, la facultad del juicio solamente puede jugar un papel subordinado.

Arendt acepta la primera parte de la solución de Kant pero no la segunda. En lo que respecta al juicio moral, es demasiado consciente de que la concepción formal-monológica del juicio moral que tiene Kant no puede funcionar tal como está formulada. Y creo que Arendt tiene buenas razones para buscar la idea kantiana del juicio reflexivo nuevamente, por decirlo así, en el terreno de su filosofía moral. Sin embargo, se aferra al concepto *monológico* kantiano y a su noción *formal* de la racionalidad, es decir, a los presupuestos conceptuales en cuyos términos se articula la noción kantiana de juicio reflexivo. Por tanto Arendt no puede usar la idea de juicio reflexivo para desvelar una dimensión dialógica oculta del concepto kantiano de razón práctica, sino únicamente asimilar el juicio moral —y político— al juicio estético. Arendt sigue atrapada dentro de un marco epistemológico desde cuya perspectiva las cien-

cias físicas aparecen forzosamente como el paradigma del conocimiento, los hechos físicos como el paradigma de la facticidad y la demostración lógica como el paradigma de la argumentación racional. Correlativamente, las actividades del pensamiento y el juicio aparecen forzosamente como algo foráneo a la esfera de la cognición, la verdad y la argumentación racional propiamente dicha. Si la verdad es «lo que estamos forzados a admitir por la naturaleza de nuestros sentidos o bien de nuestro cerebro», entonces la verdad es ajena al discurso, está por encima o por debajo del mismo, mientras que el pensamiento o el juicio, las facultades verdaderamente humanas, dado que dependen del discurso, es decir, de una pluralidad de seres humanos, están más allá de la verdad.

Como es sabido, a Arendt siempre le gusta partir de distinciones analíticas muy claras, y la diferenciación que hace entre una esfera de cognición y verdad por un lado y una esfera de pensamiento y juicio por el otro lado puede considerarse una de esas distinciones. La propia Arendt advierte de que esta distinción no debe anquilosarse cuando señala que la esfera de la cognición es penetrada por elementos de pensamiento, y por tanto, tal como se puede deducir, no se puede corresponder en realidad con la noción monológica de cognición que ella toma de la tradición epistemológica. Por otro lado, se puede defender que *sí* existe una relación interna entre la lógica de las ciencias naturales modernas y una noción monológica de la cognición. No se trata por tanto de descartar por completo las distinciones que hace Arendt, sino únicamente de mirarlas desde una perspectiva distinta que ya no nos obligue a oponer los ámbitos del pensamiento y el juicio —es decir, el ámbito de los asuntos humanos y del pensamiento crítico— a la esfera de la argumentación racional propiamente dicha mediante una serie de negaciones. Podemos tomar el debate sobre los cambios de paradigma en la ciencia como punto de partida para indicar esa nueva perspectiva. Lo que ha mostrado este debate no es que el relativismo sea cierto incluso para la ciencia, sino que ni siquiera las ciencias físicas se corresponden con ese paradigma epistemológico que vincula verdad y cognición con racionalidad estimativa, lo que Arendt acepta, en la estela de una larga tradición. Sin embargo, si no se puede dar ninguna explicación formal de la argumentación racional, ni siquiera en relación a las ciencias físicas, tal vez sea mejor darle la vuelta a la cuestión y tratar de entender la

racionalidad peculiar de la ciencia asumiendo una noción ampliada de la racionalidad. Esta noción de racionalidad nos permite reconocer la relación interna entre los distintos tipos de pretensiones de validez intersubjetiva —por ejemplo, moral, estética o científica— y las formas correspondientes de argumentación, y las relaciones internas por las cuales las distintas esferas de validez están también conectadas entre ellas. La argumentación racional —lo que llamamos argumentación— rara vez corresponde en realidad al modelo de razonamiento deductivo o inductivo (donde las premisas últimas provienen ya sea de la intuición, la prueba empírica, la construcción o el simple *fiat*) que ha sido comúnmente aceptado como modelo de racionalidad en la filosofía moderna. En contextos organizados, los argumentos siempre operan de forma no lineal sino holística. Por tanto, la fuerza imperativa de los argumentos siempre depende de presupuestos contextuales que a su vez pueden ser cuestionados a medida que progresa la argumentación. Esto no sólo quiere decir que el discurso racional no puede apoyarse en premisas últimas, que en principio no pueden ser cuestionadas, sino también, y más específicamente, que no existen criterios universales y apriorísticos de lo que cuenta como un buen argumento en contextos específicos. Asimismo, a menudo los argumentos tienen su propio contexto de explicación mediante el cual obtienen su significado específico y su fuerza específica, si es que tienen alguno. Esto quiere decir, no obstante, que un sistema intersubjetivo de significados fijos, es decir, un lenguaje común, que para la tradición formalista siempre ha sido un presupuesto no cuestionado y una condición de posibilidad de la argumentación racional, puede ser el *resultado* del discurso racional en la misma medida en que es su punto de partida (siempre desarrollado parcialmente). Lo que ha mostrado el debate sobre los cambios de paradigma en la ciencia es que el modelo deductivo o estimativo de razonamiento se derrumba siempre que se cuestiona un sistema de significados intersubjetivos estable y transparente. Pero este es precisamente uno de los momentos en que la argumentación se vuelve *necesaria*. El discurso racional entendido de este modo —y creo que es el modo en que lo entendemos cuando iniciamos la argumentación— es en gran medida un intento de restaurar un acuerdo intersubjetivo que en el modelo estimativo siempre se da por sentado (o bien se entiende que ha de producirse *antes* de empezar la argumen-

tación). La distinción original de Kuhn entre la racionalidad de la «ciencia normal» y el carácter en cierto modo irracional, retórico o meramente persuasivo de los debates entre paradigmas sigue presuponiendo este modelo estimativo de racionalidad. El paralelismo interesante con Arendt es que tampoco aquí pueden emplearse más que caracterizaciones negativas —por lo que respecta a la racionalidad— para describir un tipo no formalizable de discurso.

### 3

Una vez han sido cuestionados los presupuestos de la tradición epistemológica moderna —empirista-racionalista—, podemos empezar a redefinir el papel de la facultad del juicio, porque ahora tenemos una noción ampliada de la racionalidad que nos proporciona el vínculo que nos faltaba entre la noción de juicio y la idea de un acuerdo intersubjetivo. Una estrategia filosófica de este tipo también subyace a la teoría de la racionalidad discursiva de Habermas. Si la validez de los juicios puede explicarse en el sentido en que lo hace Habermas como la posibilidad de un consenso producido por la argumentación, entonces la facultad del juicio sería simplemente la facultad de encontrar lo que también podría ser acordado en un consenso racional. Y ciertamente esta facultad sería inexplicable sin alguna relación interna con una capacidad para discutir y deliberar bien. Así la conexión aristotélica entre *phronesis* y deliberación habría sido restaurada en un marco filosófico post-kantiano. Sin embargo, no voy a seguir directamente a Habermas. Porque creo que se puede demostrar que una noción procesual de la racionalidad como la que tiene Habermas, vinculada con una teoría consensual de la verdad, requiere en última instancia la reintroducción de una facultad autónoma del juicio para resultar inteligible: un consenso producido en condiciones de una situación comunicativa ideal puede ser un criterio de verdad solamente si se presupone una facultad de juicio lo bastante desarrollada en todos los participantes. Por supuesto, se puede sospechar que es precisamente el intento de establecer un criterio formal de validez intersubjetiva lo que da pie al postulado de una facultad autónoma del juicio,



como sucede en Kant. Si queremos evitar que reaparezca todo el problema de nuevo, por decirlo así, a nuestras espaldas, tenemos que renunciar al intento de asentar la idea de racionalidad en una especie de criterio formal-universal de validez intersubjetiva.

Se podría plantear lo mismo de forma positiva: podríamos entender la facultad del juicio como sustituto de unas nociones de *racionalidad* y de *validez intersubjetiva* respectivamente para las cuales no puede proporcionarse ningún criterio formal general ni tampoco una explicación formal general. Creo que en realidad ésta sería la única noción viable de una racionalidad indistinguible de la de la razón discursiva. Esto, ciertamente, es una idea de la razón discursiva que solamente puede entenderse y practicarse *internamente*, desde cualquier lugar donde estemos, con los criterios y los argumentos que tenemos a *nuestra* disposición, siempre que tengamos presente que esos criterios y argumentos puedan ser cuestionados —aunque tal vez no tengamos razón alguna para cuestionarlos— con el paso del tiempo. Los únicos criterios de validez que tenemos son aquellos que hemos heredado de una cultura existente de la razón. El futuro puede muy bien mostrarnos que la única posibilidad racional es abandonar o modificar algunos de ellos. Sin embargo, no puede haber ningún criterio *externo* de verdad y tampoco necesitamos ninguno. No hace falta decir que esto no tiene nada que ver con el relativismo, dado que la idea de una validez intersubjetiva sigue vinculada a la del acuerdo racional. Esta idea de un acuerdo racional, sin embargo, ya no se refiere a un punto ajeno a la historia o situado en el fin de la historia. La razón discursiva solamente existe en tanto que razón «situada», para usar la expresión de Benhabib, y esto forma parte de su fuerza de unión y reconciliación así como de su fuerza disruptiva y subversiva. Sin embargo, si concebimos la razón o la racionalidad en el sentido amplio que ya he sugerido y seguimos aceptando que está «situada», entonces la facultad del juicio pierde su estatus independiente así como parte de su carácter misterioso. Sería simplemente la facultad de dar con la verdad en situaciones en que no resulta fácil hacerlo, o donde —dependiendo de la situación— se requiere experiencia, carácter, imaginación o valor. La *bondad* del juicio, sin embargo, solamente puede demostrarse por el hecho de que el juicio sea confirmado ya sea mediante la experiencia, la argumentación o bien —relacionado con estos dos— el juicio independiente de los demás.

Dejando por el momento de lado la distinción kantiana entre juicio reflexivo y determinante —y yo diría que este último es básicamente una cuestión de pericia en más o menos el mismo sentido en que lo es el atenerse a las normas para Wittgenstein—, el punto crucial puede explicarse del siguiente modo: si decimos que alguien tiene buen juicio —sobre el carácter de las personas, en cuestiones políticas, en cuestiones de arte, en relación con problemas morales o prácticos o como experto en medicina o leyes— estamos implicando que su juicio ha resultado ser cierto en un caso particular o en muchos. Decimos esto, al enjuiciar el juicio de otros, después de habernos convencido a nosotros mismos de un modo bastante ordinario de que esos otros han tenido razón a menudo, han visto a menudo lo que nadie más podía ver o han encontrado a menudo el argumento adecuado en el momento preciso. Ciertamente esto es una facultad, cuyo valor no puede ser sobreestimado, una facultad que asimismo Arendt parece haber tenido en una medida extraordinaria en relación con cuestiones políticas y morales. Pero podemos llamarlo una facultad *autónoma* en el sentido que da Arendt al término solamente si la disociamos de su contexto natural de argumentación racional. Los buenos juicios deben tener una capacidad interna de revelarse como buenos y de convencer «a todo el mundo».

Esto me hace volver a mis reflexiones iniciales sobre el estatus de la facultad del juicio en la teoría de Arendt. ¿Cómo explicamos el funcionamiento del juicio cuando ya no existe un contexto de argumentación racional? O por decirlo en términos más generales, ¿cómo explicamos el hecho de que el poder práctico del argumento racional pueda en ocasiones ser muy limitado, de modo que los juicios válidos puedan no convencer a nadie? Creo que la respuesta debe ser la siguiente: ¿por qué llamamos a estos juicios válidos? ¿Acaso no es porque nos convencen a nosotros? Creo que no hay ningún misterio en el hecho de que alguien dé con la verdad o haga lo correcto mientras que otros son incapaces de ver que *esa* es la verdad o que *eso* es lo correcto, ya sea porque les falta valor, imaginación o experiencia o porque toda su forma de vida está corrompida. La estupidez, la cobardía, el autoengaño y la irracionalidad son elementos de la vida humana en la misma medida que la facultad de la razón. No nos hace falta postular una facultad autónoma de enjuiciar para explicar el hecho de que aquélla no siempre obtiene éxito. Lo que nos hace falta, y

en este sentido estoy de acuerdo con Beiner —y también con Arendt y con Kant—, son condiciones institucionales bajo las cuales todo el mundo tenga una oportunidad de desarrollar su juicio político, moral o estético. Porque éstas son las únicas condiciones bajo las que puede existir una cultura política, moral o estética, y por tanto el único terreno, por decirlo así, desde donde puede emanar el buen juicio en aquellos momentos en que el mundo está en situación de caos.

#### 4

A modo de conclusión, quiero ilustrar mi argumentación central diciendo algo sobre el juicio moral y el discurso moral. Quiero mostrar, tomando a Kant como punto de partida en materia de filosofía moral, cómo se puede dar una explicación del juicio moral que pueda ser considerada —si puedo usar el término— una «reconstrucción racional» del intento de Arendt de buscar una noción del «gusto moral» en la idea kantiana del funcionamiento de la razón práctica. La filosofía moral de Kant se puede resumir en la siguiente afirmación: «Tenemos que ser *capaces de desear* que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal; este es el canon de todo juicio moral de una acción».<sup>8</sup> Creo que el principio del juicio moral kantiano tiene sentido únicamente si lo entendemos de forma negativa: debemos *no* actuar de un modo determinado si *no* podemos desear que la máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal.<sup>9</sup> Por tanto, no debemos mentir para salir de una situación difícil, porque la máxima correspondiente no puede volverse universal (es decir, no puedo desear que se convierta en una ley universal). Se trata de una idea muy simple que Kant pensó, y tenía buenas razones para ello, que todo ser humano corriente podía entender. Debido a su tendencia a darle un giro formalista a su filosofía moral, sin embargo, Kant no prestó mucha atención al hecho de que la aplicación correcta de su *principio formal* de la moralidad en situaciones más complejas no puede darse por sentada. Es decir, Kant descartó el problema de la posible validez intersubjetiva de nuestros juicios morales porque en esa cuestión, como siempre, entendió que el *criterio formal* era también un criterio de validez intersubjetiva: cuando aplico el imperativo

categorico, estoy juzgando —como un ego nouménico— desde un punto de vista universal. Lo que se puede llamar el rígido formalismo de la ética kantiana, que sale a la luz, por ejemplo, en su discusión de un «supuesto derecho a mentir por razones filantrópicas»,<sup>10</sup> es la expresión directa de esta presuposición.

Si damos por sentada la interpretación «negativista» del imperativo categorico, que ya he sugerido, el problema del juicio moral tal como fue dejado sin resolver por Kant puede explicarse de la forma siguiente: en situaciones complejas, o en situaciones en que nuestro juicio moral no es apoyado sin ambigüedades por una cultura moral existente, puede no resultar obvio qué máximas —o qué formas de actuar en esa situación— no son *universalizables* en un sentido intersubjetivo de la palabra. Que una máxima no sea universalizable en un sentido intersubjetivo de la palabra quiere decir que *nosotros* no podemos desear que se convierta en una ley universal. ¿Qué modos de actuar son los que *yo* no puedo desear que se conviertan en ley universal? Depende de cómo yo describa una acción específica y de las alternativas de acción que se me presenten. Por ejemplo, hay una diferencia tremenda entre describir una acción específica como entregar a una persona fugitiva a las autoridades legales que la están buscando, o describirla como abandonar a una persona inocente e indefensa en las manos de una banda de terroristas llamada policía. Pero en una situación específica a lo sumo *una* de ellas puede ser la explicación correcta. Dependiendo de la descripción que elija, la forma particular de actuar que está en juego será o no será universalizable *para mí*. Sin embargo, esto muestra que el problema del juicio moral no es tanto un problema de universalización como tal, sino más bien de comprender bien los hechos relevantes de una situación. Es decir, de interpretar de forma correcta la situación así como las alternativas existentes de acción. La manera correcta sería la manera en que «todos los demás» que intentaran elaborar un juicio imparcial interpretarían esta situación. Menciono sólo de pasada que la interpretación de una situación de acción solamente puede ser la correcta si tiene en cuenta las distintas perspectivas de los actores concretos que toman parte en ella. Por tanto, plantear el problema de la validez intersubjetiva del juicio moral también saca a la luz la dimensión dialógica oculta de la ética kantiana.

Lo que quiero señalar básicamente es: (1) que si vemos de forma correcta una situación de acción, normalmente no tene-

mos alternativa desde el punto de vista moral; (2) que podemos discutir, y discutimos, si la interpretación de situaciones específicas es la correcta; y (3) que el discurso moral tiene lugar en gran medida como discurso sobre los «hechos» en el sentido más amplio posible. De nuevo no hay que preocuparse porque no existan criterios últimos para describir de forma correcta una situación de acción. En la medida en que estamos *en* las situaciones (y no filosofando) normalmente sabemos bien cómo desarrollar argumentos a favor y en contra de ciertas interpretaciones, aunque también hay casos en los que las cosas son tan complicadas que no conseguimos decidirnos. En un sentido práctico, claro que hay límites para la argumentación racional. Pero como ha señalado Beiner, no podemos considerar estos límites prácticos de la argumentación racional como límites de entrada en tanto que distinguimos entre cierto y falso y consideramos que *nosotros* poseemos argumentos. No obstante, quiero señalar un límite específico de la argumentación racional que creo que debe de haber inducido a Arendt a postular una facultad autónoma del juicio. Creo que todos nosotros, o al menos la mayoría de nosotros, a veces cerramos los ojos ante la realidad factual de una situación, proyectamos *nuestras* condiciones idiosincráticas sobre los demás, somos incapaces —por falta de imaginación o de buena voluntad— de tener en cuenta la perspectiva de los demás o no nos damos cuenta de nuestras propias motivaciones. Lo que puede evitar que esto suceda a gran escala o incluso a nivel colectivo es una cultura moral que ciertamente también requiere la existencia de buenas instituciones. En muchos de los casos que he mencionado la argumentación racional no funciona porque no *queremos* reconocer la verdad. Esta falta de voluntad de reconocer la verdad, sin embargo, va de la mano con lo que yo llamaría interés personal, es decir, interés por tener una buena opinión moral de nosotros mismos. Las falsas generalidades y fórmulas sociales que Arendt critica pueden actuar a menudo como vínculo mediador entre este interés personal moral y el autoengaño interesado. Pero cuando esto sucede, optamos por considerar ciertos modos de actuar como universalizables que no consideraríamos como tales si nos atreviéramos a reconocer o si intentáramos a averiguar seriamente los hechos —los hechos sobre los demás, sobre nosotros mismos, sobre el contexto de nuestra acción, etcétera. La argumentación racional puede no funcionar en tales situaciones porque *siempre* puede funcionar solamen-

te a partir de ciertas condiciones previas: la experiencia y el conocimiento en el caso del físico o el médico, la educación estética y la experiencia en el caso del arte, y el carácter moral o la sinceridad en el caso del discurso moral. Y no hace falta decir que estas condiciones previas no pueden ser producidas solamente por la argumentación racional: son más bien los resultados prácticos de una cultura científica, estética o moral. A esa cultura podemos llamarla «cultura de la razón»<sup>11</sup> en la medida en que la racionalidad discursiva se convierte en el medio donde se mueve y se desarrolla. Por lo que respecta al carácter moral, a menudo puede permanecer más o menos invisible en condiciones normales de integración social. Solamente se hace visible en condiciones extremas. Creo que Arendt se refiere a esto cuando afirma que la facultad del juicio emerge como una facultad autónoma «a la hora de la verdad».<sup>12</sup> Lo que realmente puede hacerse visible en estas situaciones, por tanto, no es una facultad de enjuiciar entendida como facultad mental autónoma, sino la clase de persona que alguien es. Porque solamente se revela cuando el buen juicio tiene un precio.

Así pues, esta es la manera en que un principio formal de la moralidad puede coexistir con una explicación de la moralidad en términos de «gusto moral», es decir, en términos de juicio reflexivo: el principio formal —un principio de generalización— define el punto de vista moral desde el que observamos las situaciones de acción. Pero la cuestión de si «puedo desear...» equivale a «podemos desear...», es decir, de si mis juicios morales pueden pretender una validez intersubjetiva, depende de si mis interpretaciones de las situaciones de acción son correctas. Solamente si son correctas, si pueden ser compartidas por «todo el mundo», pueden llevar a juicios morales válidos. Una facultad de enjuiciar bien desarrollada ciertamente tiene una importancia inmensa en cuestiones políticas y morales. Pero no es un añadido a, sino más bien una expresión de lo que podemos llamar la «facultad» de la razón discursiva.

## Notas

1. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pág. 193.



2. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Nueva York, Viking Press, 1962, págs. 294-295.

3. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, vol. 6 (Ed. R. Tiedemann), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pág. 21. («...daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen [können]»). [Traducción castellana: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992.]

4. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft, Werke*, vol. 5 (Ed. W. Weischedel), Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, pág. 389: «Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen Sinnes*, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise abhängen, abstrahiert.» [Traducción castellana: *Crítica del juicio*, Madrid: Espasa Calpe, 1977.]

5. La cita es de Hannah Arendt, *Kants Briefwechsel*, vol. 1, *Kants Gesammelte Schriften*, vol. 10, Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig: de Gruyter, 1922, pág. 116 s.: «Daß vernünftige Einwürfe von mir nicht bloß von der Seite angesehen werden wie sie zu wiederlegen seyn könnten sondern daß ich sie jederzeit bey Nachdenken unter meine Urtheile webe und ihnen das Recht lasse vorgefaßte Meinungen die ich sonst beliebt hatte über den Haufen zu werfen, das wissen sie. Ich hoffe immer dadurch daß ich meine Urtheile aus dem Standpunkte anderer unpartheyisch ansehe etwas drittes herauszubekommen was besser ist als mein vorigtes».

6. Arendt, *Thinking*, pág. 61.

7. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, pág. 389 y ss.: «Welches [d. h., daß man sein Urteil an anderer mögliche Urteile hält] ... dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, Acht hat».

8. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke* vol. 4, pág. 54: «Man muß *wollen können*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt». [Traducción castellana: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa Calpe, 1983.]

9. Véase Albrecht Wellmer, «Ethics and Dialogue», en *The Persistence of Modernity*, Cambridge/ Mass., The MIT Press, pág. 123 y ss.

10. I. Kant, «Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen», en *Werke*, vol. 4, págs. 637-643.

11. Véase F. Kambartel, «Vernunft: Kriterium oder Kultur?» en F. Kambartel, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1989.

12. Arendt, *Thinking*, pág. 193.

## Nota sobre los autores

**Seyla Benhabib** es profesora de Teoría Política en la Universidad de Harvard. Autora de *Critique, Norm and Utopia* (1986), *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996, trad. castellana 1996).

**Richard Bernstein**, filósofo norteamericano, fue presidente de la American Philosophical Association, profesor de Filosofía en la New School for Social Research. Es autor, entre otras obras, de *John Dewey* (1966), *Praxis and Action* (1971, trad. castellana 1979), *Restructuring of Social and Political Theory* (1976), *Beyond Objectivism and Relativism* (1983), *Political Profiles* (1986) y *The New Constellation* (1992).

**Laura Boella** es profesora de Historia de la Filosofía Moral en la Universidad de Milán. Ha investigado y escrito sobre Lukacs y Agnes Heller. Es autora, entre otras obras, de *Ernst Bloch. Trame della speranza* (1987) y de *Agire politicamente. Pensare politicamente* (1995).

**Margaret Canovan** es profesora de Pensamiento Político en la Universidad de Keele. Es autora, entre otras obras, de *The Political Thought of Hannah Arendt* (1974), *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992) y *Nationhood and Political Theory* (1996).

**Françoise Collin** es filósofa, escritora y profesora en el Centre parisien d'études critiques. Ha publicado, entre otras obras, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* (1971), *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* (1999), *Le différend des sexes* (1999). Además ha publicado numerosos artículos sobre Hannah Arendt, ha dirigido el número especial «Hannah Arendt» de la revista, *Les Cahiers du Griff* en 1985 y ha co-dirigido el volumen *Philosophie et politique*.

**Roberto Esposito** es profesor en el Istituto Orientale de Nápoles. Es autor, entre otras obras, de *Categorie dell'impolitico* (1988),

*Confines de lo político* (1993), *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (1996).

**Salvador Giner** es catedrático de Sociología de la Universidad de Barcelona y autor, entre otros libros, de *Historia del pensamiento social* (1967, <sup>5</sup>1992), *El destino de la libertad* (1987), *La sociedad masa* (2 partes 1971 y 1979), *Ensayos civiles* (1987), *Carta sobre la democracia*. Ha dirigido en colaboración las siguientes publicaciones: *Formas modernas de religión*, *Universalidad y diferencia* y *Buen gobierno y política social*.

**Martin Jay** es profesor de Historia en la Universidad de Berkeley. Es autor, entre otras obras, de *La imaginación dialéctica* (1973, trad. castellana 1988), *Marxism and Totality* (1984), *Adorno* (1984, trad. castellana 1988), *Permanent Exiles* (1985), *Fin-de-Siècle Socialism* (1988), *Force Fields* (1993), *Downcast Eyes* (1993) y *Cultural Semantics* (1998).

**Hans Jonas** (1903-1993), filósofo alemán, discípulo de Heidegger y Bultmann. En 1933 emigró a Palestina, en 1949 se trasladó al Canadá y en 1955 a Estados Unidos. Es autor, entre otras obras, de *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), *Gnosis und spätantiker Geist* (1934, trad. castellana 2000), *El principio responsabilidad* (1979, trad. castellana 1994), *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad* (1985, trad. castellana 1997), *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (1996, trad. castellana 1998).

**Claude Lefort** es director de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales y autor, entre otras obras, de *Le Travail de l'œuvre. Machiavel* (1972), *Un homme en trop* (1976, 1986, trad. castellana 1988), *L'invention démocratique* (1981) y *Essais sur le politique* (1986).

**Mary McCarthy** (1912-1989) fue novelista y crítica literaria norteamericana. Es autora, entre otras muchas obras, de *Memorias de una joven católica* (1957), *The Stones of Florence* (1959), *El grupo* (1963) y *Cannibals and Missionaries* (1979). Fue amiga y albacea testamentaria de Hannah Arendt [véase en la bibliografía: *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy, 1949-1975*].

**Albrecht Wellmer** es profesor de Filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Es autor, entre otras obras, de *La teoría crítica de la sociedad y positivismo* (1971, trad. castellana 1979), *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad* (1985, trad. castellana 1993), *Ética y diálogo* (1985, trad. castellana 1994), *La persistencia de la modernidad* (1991), *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (trad. castellana 1996).

## Obras de y sobre Hannah Arendt publicadas en castellano

### Obras de Hannah Arendt

- La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974; traducción de Ramón Gil Novales. Reeditado: Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.
- La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984; traducción de Ricardo Montoro y Fernando Vallespin.
- Crisis de la República*, Madrid, Taurus - Grupo Santillana, Madrid, 1974, 1998; traducción de Guillermo Solana Alonso.
- Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, 1998; traducción de Guillermo Solana Alonso. Reediciones: en 3 volúmenes, Madrid, Alianza Editorial, 1987: vol. I: *Antisemitismo*, vol. II: *Imperialismo*, vol. III: *Totalitarismo*; en 2 volúmenes, Barcelona, Planeta - Agostini, 1994.
- Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967; traducción de Pedro Bravo. Reedición: Madrid, Alianza, 1988.
- Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967, 1999; traducción: Carlos Ribalta.
- Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989; traducción Claudia Ferrari.
- Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996; traducción de Ana Poljak.
- Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger*, Bilbao, Besataria Asociación Cultural, 1996.
- ¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997; traducción de Rosa Sala Carbó.
- De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998; traducción de Fina Birulés.
- Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1999; traducción de Ana María Becció.
- Hannah Arendt - Martin Heidegger. Correspondencia 1923-1975*; Barcelona, Herder, 2000; traducción de Adán Kovacsics.
- Rachel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000.

## Obras sobre Hannah Arendt

- Seyla Benhabib, *El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, Valencia, Episteme, 1996; traducción de Francisco Colom.
- J. A. Binaburo, Xabier Etxeberria (compiladores), *Pensando la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Madrid, Proyectos y Producciones Editoriales Cyan, 1994.
- Fina Birulés, *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1995.
- Fina Birulés y Manuel Cruz (compiladores), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Roberto Esposito, *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999; traducción de Rosa Rius i Gatell.
- Elsbieta Ettinger, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996; traducción de Daniel Najmias.
- Paolo Flores d'Arcais, *Hannah Arendt, existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996; traducción de César Cansino.
- Jürgen Habermas, «Hannah Arendt», en: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986.
- Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1993; traducción de Manuel Llopis Valdés.

## Procedencia de los textos y referencia de los traductores

Salvador Giner, *Hannah Arendt. Un recuerdo personal*. Inédito. © Salvador Giner, 2000.

Hans Jonas, *Actuar, conocer pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt*. Publicado originariamente bajo el título: «Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendt's philosophischem Werk», en: *Merkur* 10 (1976).

Traducción del alemán: Angela Ackermann

Mary McCarthy, *Para decir adiós a Hannah (1906-1975)*. Publicado originariamente bajo el título: «To say Good-by to Hannah (1907-1975)», en: *The New York Review of Books* (1985).

Traducción del inglés: Angela Ackermann

Margaret Canovan, *Hannah Arendt como pensadora conservadora*. Publicado originariamente bajo el título: «Hannah Arendt as a conservative thinker», en: L. May y J. Kohn (compiladores), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press. © Massachusetts Institute of Technology.

Traducción del inglés: Javier Calvo Perales

Françoise Collin, *Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano*. Título original: «Naître et temps. Augustin dans la pensée arendtienne». © Françoise Collin, 2000.

Traducción del francés: Angela Ackermann.

Seyla Benhabib, *La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt*. Publicado originariamente en: Seyla Benhabib, *The Reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Londres, 1996. La traducción fue publicada en castellano en: *Revista internacional de filosofía política*, número 2.



Traducción del inglés: Martha Hernández, revisión de la traducción: María Pía Lara.

Roberto Esposito, *¿Polis o comunitas?*. Publicado anteriormente en la revista *La ortiga*. © Roberto Esposito.  
Traducción del italiano: Angela Ackermann

Robert Lefort, *Hannah Arendt y la cuestión de lo político*. Publicado originariamente bajo el título: «Hannah Arendt et la question du politique», en: *Essais sur le politique (XIX-XX siècles)*, París, Du Seuil, 1986.  
Traducción del francés: Angela Ackermann

Martin Jay, *El existencialismo político de Hannah Arendt*. Publicado originariamente bajo el título: «The Political Existentialism of Hannah Arendt», en: *Partisan Review* (1978), 45 (3); reproducido en: *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.  
Traducción del inglés: Javier Calvo Perales

Laura Boella, *¿Qué significa pensar políticamente?* Publicado originariamente bajo el título: *Che cosa significa pensare politicamente?*, en: *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milán, Feltrinelli, 1995.  
Traducción del italiano: Juan Vivanco Gefaell.

Richard J. Bernstein, *¿Cambió Hannah Arendt de opinión?* Publicado originariamente bajo el título: «Did Hannah Arendt Change Her Mind?», en: L. May y J. Kohn (compiladores), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press. © Massachusetts Institute of Technology.  
Traducción del inglés: Javier Calvo Perales.

Albrecht Wellmer, *Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón*. Publicado originariamente bajo el título: «Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason», en: L. May y J. Kohn (compiladores), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press. © Massachusetts Institute of Technology.  
Traducción del inglés: Javier Calvo Perales.

(Continuación de pág. 4)

## FILOSOFÍA

- JEAN FRANÇOIS LYOTARD *El entusiasmo*
- JEAN FRANÇOIS LYOTARD *La posmodernidad (explicada a los niños)*
- TZVETAN TODOROV *Frágil felicidad*
- GIANNI VATTIMO *El fin de la modernidad*
- GIANNI VATTIMO *Introducción a Heidegger*
- JACOB BRONOWSKI *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*
- NORBERTO BOBBIO *El problema de la guerra y las vías de la paz*
- GILLES DELEUZE *Empirismo y subjetividad*