

TAULA

quaderns de pensament



núm. 43 / gener-desembre 2011

Universitat de les Illes Balears

Taula

Quaderns de pensament

43

(gener-desembre 2011)

Palma, 2012

Universitat de les Illes Balears

Departament de Filosofia i Treball Social

Revista Taula. Quadern de pensament

Director Honorífic: Dr. Emilio Lledó
Catedràtic de Filosofia i membre de la Real Academia Española

Director: Dr. Francesc Torres
Francesctorresmar@yahoo.es

Secretari editorial: Dr. Andrés L. Jaume
andres.jaume@uib.es

Consell de redacció

Dr. G. Amengual (UIB), Dr. Miquel Beltran (UIB), Dr. C.J. Cela (UIB), Dr. P.J. Chamizo
(U. Màlaga),

Dr. J. L. Llinàs (UIB), Dr. J. L. Luján (UIB), Dra. M. Carmen Paredes (USAL)

Consell editorial

Dr. Juan José Acero (U. Granada),
Dr. Manuel Liz (U. La Laguna),
Dr. Miguel Ángel Quintanilla (USAL),
Dr. Nicanor Úrsula (UPV),
Dr. Philippe Desan (U. Chicago),
Dr. Manuel Cruz (UB),
Dra. Fina Birulés (UB)

Taula. Quaderns de pensament, núm. 43 2011

Revista del departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Torres

Secretari de redacció: Andrés L. Jaume

© del text: els autors, 2011

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2012

Coberta: Jaume Falconer

Autor imatge de portada: Wilfredo Rodriguez (a partir de segell Hanna Arend. Deutsche Bundespost. Oficina Alemanya Federal de Correus)

Edició: Edicions UIB. Campus universitari. Cra. de Valldemossa, Km. 7.5. 07122 Palma (Illes Balears) <http://edicions.uib.es>

Es prega als autors que enviïn un resum de l'article d'un màxim de 10 línies en la llegua de l'article i la seva corresponent traducció a l'anglès.

El articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en suport informàtic, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Gráficas Planisi S.A. Gremi Boneters, 28. Polígon Son Castelló. 07009 Palma

ÍNDIX

PRESENTACIÓ

I. SECCIÓ MONOGRÀFICA. <i>Hannah Arendt. Paraules clau</i>	9
<i>Palabras de presentación</i>	11
Fina Birulés i Manuel Cruz (eds.)	
1. Totalitarisme. <i>Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione</i>	15
Olivia Guaraldo	
2. Acció i política. <i>La vida de la política: Acción y (bio)política en Hannah Arendt</i>	29
Fernando Bárcena	
3. Pensar. <i>Pertenencia y retiro en el mundo de las apariencias: El pensar y la responsabilidad personal</i>	47
Laura Quintana	
4. Imaginació. <i>Arendt i la imaginació</i>	59
Àngela Lorena Fuster	
5. Judici. <i>La facultad de juzgar democráticamente: reflexiones sobre Hannah Arendt</i>	71
Linda M. G. Zerilli	
6. Història i narració. <i>Más verdadero que los hechos: Storytelling como comprensión en los escritos de Hannah Arendt</i>	77
Lisa Disch	
7. Revolució	105
Matías Sirezuk	
8. Violència. <i>Il ruolo della violenza nel pensiero di Hannah Arendt</i>	119
Stefania Fantauzzi	
9. Mal. <i>Aceleración y parálisis: a vueltas con la «banalidad del mal»</i>	131
Celso Sánchez Capdequí	
10. Republicanisme. <i>Libertad y república en Hannah Arendt: una difícil fundación</i> ...	145
Alicia García Ruiz	
11. Responsabilitat. <i>La responsabilidad política en Hannah Arendt</i>	159
Cristina Sánchez Muñoz	
II. LA CASA DE LA POESIA	
<i>La transcendencia tiene nombre (entrevista a Diego Sabiote)</i>	173
Maria Payeras	
<i>La «bona feina» de Bartomeu Fiol</i>	185
Pere Rosselló Bover	
III. ACTIVITATS	189
IV. RESSENYES	193
V. BIBLIOGRAFIA DE HANNAH ARENDT (OBRES TRADUIDES)	207

PRESENTACIÓ

Taula. Quaderns de Pensament és una publicació de periodicitat anual que publica articles originals en qualsevol llengua europea sobre diversos autors i les seves obres. Aquestes publicacions les dirigeix un editor especialista de reconegut prestigi en la matèria. Tots els articles que arriben a la nostra redacció se sotmeten a un procés de revisió cega per parells. A cada numero de *Taula. Quaderns de Pensament* hi trobam una secció monogràfica dedicada a estudiar l'obra d'un autor i una secció titulada «La casa de la poesia» on es publiquen articles especialitzats en les relacions entre Filosofia i Literatura. A més a més, publicam notes crítiques i reunions de temes d'actualitat filosòfica

La revista comença una altra etapa, l'objectiu de la qual serà presentar estudis nous que s'hagin fet sobre un filòsof en concret, per intentar entendre l'home i la història a través d'ell. Ens plau comunicar-vos que el doctor Emilio Lledó, catedràtic emèrit de la UNED, membre de la Real Academia de la Lengua Española i doctor honoris causa per la UIB, ha acceptat la presidència honorària de la revista *Taula. Quaderns de Pensament*. És un modest homenatge que fem al filòsof i hel·lenista, que ha fet avançar els estudis filosòfics, especialment els hermenèutics i històrics. En recordam amb respecte i emoció les conferències i el mestratge que exercí en temps difícils i de tot d'una que s'implantaren els estudis de Filosofia a la UIB. Les seves paraules són un far que ens il·lumina. L'exercici de la memòria responsable i enriquidora ens duu a Berlín, on Emilio Lledó escrigué el 6 d'agost de 1995:

«Se trata únicamente de que, en el sistema institucional de nuestra educación, trabajemos con las palabras, reflexionemos con ellas, alentemos desde ellas un pensamiento crítico, en contacto con la literatura y con todas las manifestaciones escritas y orales. Este sencillo ejercicio hace imposible o difícil el engaño, la alienación y la manipulación (Nota precia a un prólogo).»

Volem remarcar que hem trobat ajuda en els companys del Departament de Filosofia i ens cal agrair-los el suport i la confiança, intel·lectualment i professionalment, i l'interès que han tingut per aquesta nova *Taula. Quaderns de Pensament*, un viatge ple de reptes. Volem expressar el nostre agraïment als excel·lents professionals de l'equip d'Edicions UIB, per haver tingut cura de la publicació i distribució dels exemplars, i també al nou director del servei, el professor Joan Muñoz, per l'ajut i els suggeriments innovadors. Dedicam un record emocionat al doctor Albert Saoner. Tots ells han col·laborat a millorar aquesta revista.

Francesc Torres (director)
Andrés L. Jaume (secretari)

Programació dels propers números:

Núm. 44 (2012): Hegel (coordinador: Gabriel Amengual)

Núm. 45 (2013): Montaigne (coordinadors: Ph. Desan i Joan Lluís Llinàs)

Núm. 46 (2014): Sellars (coordinador: Andrés L. Jaume)

Núm. 47 (2015): Scöenberg (coordinador: Pau Frau)

Taula
núm. 43, 2011

I. SECCIÓ
MONOGRÀFICA

Hannah Arendt
Paraules clau

PALABRAS DE PRESENTACIÓN

Fina Birulés y Manuel Cruz (eds.)

La acción es un nosotros, no un yo¹.

Utilizando en nuestro provecho una comparación de inequívoca inspiración arendtiana², podría afirmarse que la totalidad de lo pensado por la autora a la que se consagra el presente número constituye un vasto territorio sin señalización alguna, carente de indicaciones que orienten a quien se apresta a adentrarse en él, o de caminos roturados que prefiguren líneas de sentido o pautas de interpretación. Sus temas mayores, qué duda cabe, resultan sobradamente conocidos: su esfuerzo por pensar la condición humana y la acción política a partir de la categoría de natalidad, su análisis del totalitarismo, su tesis acerca de la banalidad del mal, sus reflexiones en torno a la república y al tesoro perdido de la tradición revolucionaria. Menos conocidas, pero no menos importantes para entender su pensamiento, son tanto su énfasis en la comprensión cuanto su apuesta por la narración y el juicio.

Sin embargo, empezábamos diciendo, a pesar de esta aparente y generalizada familiaridad con el pensamiento de Arendt, se diría que desde el primer momento la recepción de sus propuestas estuvo rodeada de un halo de contradicción y ambigüedad en la interpretación. Pensemos, por ejemplo, en su consagración como «clásica» de la filosofía política, momento habitualmente fechado en el año 1976, cuando Habermas

¹ Entrevista televisiva con Roger Errera en ARENDT, Hannah, *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010, p. 107.

² Arendt cita las palabras de René Char, «Nuestra herencia no va precedida de ningún testamento», para indicar que, a partir de los hechos del totalitarismo, la fractura del hilo de la tradición ha dejado de pertenecer sólo a la historia de las ideas y ha pasado a formar parte de la historia del mundo; es decir, el desarraigo no es específico del filósofo, ahora se ha convertido en propio del hombre ordinario contemporáneo. Y considera que esta fisura abierta en el corazón del presente, en la que los errores más terribles han sustituido a las viejas verdades tradicionales, es lo que da que pensar. Así habla de un «pensar sin barandilla» (*Thinking without a bannister; Denken ohne Geländer*), de un pensar desde la fragilidad, el cual supone una decidida voluntad de afrontar las condiciones contemporáneas del pensamiento y de la política. De ahí que su obra devenga un espacio por el que actualmente nos conviene transitar, aunque no resulte fácil.

publicó su famoso artículo «El concepto de *poder* de Hannah Arendt»³ en que identificaba la *Condición humana* como el texto fundacional de la rehabilitación de la filosofía práctica. Pues bien, era el mismo texto habermasiano el que abría la puerta también a que el nearistotelismo contemporáneo entendiera que en Arendt había un proyecto anti-moderno incapaz de dar cuenta de, ni alternativa a, la sociedad y al estado modernos.

No se trata de exculpar completo a Hannah Arendt de toda responsabilidad sobre tales interpretaciones. Efectivamente, hay fuertes ambigüedades y contradicciones en el pensamiento arendtiano, pero sólo si se atendemos a la doble raíz de su pensamiento —los trágicos acontecimientos que le tocó vivir y el espacio abierto por la filosofía de Heidegger— es posible dar cuenta de un pensamiento que no tuvo jamás la voluntad de sistema. Como ella misma dijo, «me he alistado en las filas de aquellos que hace algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días».

Pero repárese en que esto, en sus manos, no implica solo cuestionar un modo particular de filosofar y el lugar del filósofo, sino tomarse en serio que el “filósofo profesional” no tiene un acceso privilegiado al sentido de lo que ocurre. El filósofo, enfrentado a la desoladora contingencia de los acontecimientos de su tiempo, a menudo ha compartido la actitud de negación de la realidad política, característica de la subjetividad moderna. En todo caso, los conceptos arendtianos tienen la voluntad de responder a las incitaciones del presente, pues son vías para dar cuenta de lo particular, asumir la contingencia sin renunciar al pensar ni someterse a lo accidental.

Acaso sea con esto con lo que realmente tiene que ver la *rareza* de Arendt. Es cierto que, a algo más que a cien años de su nacimiento, nos hallamos en pleno proceso de recuperación, de *normalización*⁴ de su pensamiento, pero no lo es menos que éste no resulta domesticable ni fácilmente reductible a los lugares comunes del discurso contemporáneo, constituyendo la dimensión formal y la material caras complementarias de la misma moneda. En efecto, en la propuesta arendtiana encontramos tanto la apuesta por la irreductible *pluralidad* como «la posibilidad de juzgar sin tener la pretensión de tener el todo en las manos». Es como si Arendt afirmara que lo que conviene a este «siglo terrible» que dejamos atrás es una tarea modesta de ir a lo que ella denomina «los hechos brutos», de resistirse a las concepciones que nos permiten escapar a la realidad del presente.

Probablemente sea esta particular disposición teórica, esta específica articulación de las dos dimensiones de su pensamiento, la que mejor explique lo que podríamos llamar el *efecto Arendt*. No en vano, una de las características de las reflexiones y análisis de esta teórica de la política es un cierto talante, por así decir, socrático: confrontada a experiencias o a problemas, Hannah Arendt siempre nos sorprende proyectando el foco allí donde no mirábamos y nos hace verlo desde una perspectiva inesperada. De la misma forma, sus consideraciones jamás obligan al asentimiento sino que abren espacios para pensar y volver, una y otra vez, sobre lo pensado. Como ha dicho Etienne Balibar, Arendt jamás escribió dos veces el mismo libro, es más, nunca escribió dos libros sucesivos

³ HABERMAS, Jürgen, “Hannah Arendts Begriff der Macht” en *Merkur*, XXX, nº 341, 1976 (trad. cast. en HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986).

⁴ FORTI, Simona, “Hannah Arendt’s Legacy at 100 Years of her Birth” *Revista de Ciencia Política*, vol. 26/2, 2006.

desde el mismo punto de vista. Se dejaba transformar por la propia escritura y por la correspondencia entre la escritura y el acontecimiento, si bien esta correspondencia probablemente no siempre resultaba plenamente visible⁵.

De ahí la dificultad que presentaba la organización de un número como el presente. Hemos optado finalmente por la forma que mejor permitiera al lector transitar, con el menor número posible de presupuestos teóricos, por lo pensado por una autora que, con sus luces y sus sombras, constituye un punto de referencia para entender el siglo XX. Incluyendo en este capítulo todo aquello que, probablemente, nunca alcanzará a entender ningún ser humano, por mucho que dure nuestra especie.

*El presente volumen ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación FFI2009-08557/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

⁵ BALIBAR, Etienne, «(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy», *Social Research*, vol. 74, nº 3, 2007.

1. TOTALITARISME

CRISTALLI DI STORIA: IL TOTALITARISMO TRA ABISSO E REDENZIONE

Olivia Guaraldo

RESUMEN: En el presente texto la autora examina la cuestión del totalitarismo dentro de la obra de Arendt. El texto, además, se centra de manera especial en algunas consideraciones sobre la historia, el antisemitismo o la política.

PALABRAS CLAVE: Arendt, totalitarismo, política, historia y antisemitismo

ABSTRACT: This paper analyses totalitarianism in Arendt's work. It is examined in relation with some considerations on history, anti-Semitism and politics.

KEY WORDS: Arendt, Totalitarianism, Politics, History, Anti-Semitism

Il paradosso della realtà

Facendo confronti con gli antichi imperi, scambiando espansione per conquista, trascurando la differenza fra Commonwealth e impero (che gli storici preimperialisti conoscevano bene distinguendo fra stanziamenti e possedimenti, colonie e dipendenze, o, un po' più tardi, colonialismo e imperialismo), ignorando, in altre parole, la differenza fra emigrazione di coloni ed esportazione di capitale, gli storici hanno cercato di far dimenticare il fatto inquietante che, a voler spiegare molti importanti avvenimenti della storia moderna nel loro nesso causale, secondo i criteri della storiografia classica, si ha l'impressione che delle mosche abbiano partorito elefanti (Arendt, 1951a, trad. it. p. 183).

Nodo centrale nella ricostruzione arendtiana delle origini del totalitarismo è, come è noto, la comprensibilità dell'accaduto storico. Non si tratta certo di un problema neutrale, squisitamente epistemologico. O meglio, la novità del resoconto arendtiano sta proprio nel fatto che il problema epistemologico non è più neutrale, ma diviene immediatamente problema politico. Le categorie politiche e le modalità storiografiche di indagine del passato non sono più utili alla comprensione del «senza precedenti». L'inutilità della tradizione si rende manifesta in virtù del fatto che l'accaduto storico non vuole essere compreso *sine ira et studio*. Esso deve, invece, essere «affrontato spregiudicatamente».

Ritmicamente l'insopportabile eredità di quell'accaduto ritorna nel testo sul totalitarismo come *haunting presence*, buia e irriducibile pesantezza che non si lascia mai afferrare del tutto. Non si lascia afferrare nel modo astratto della teoria, ma nemmeno in quello consequenziale e causalistico della storiografia. Così come la realtà del mondo delle apparenze, quella che Arendt chiama la realtà vissuta in mezzo ad altri uomini, non è mai sintetizzabile da un principio parificatore, da una sintesi che la riduca a concetto, ma è invece un intreccio la cui complessità è compresa solo dal narratore che la osserva dal di fuori, allo stesso modo il fenomeno reale dello sterminio non può essere ascritto a una sola causa, a un principio che lo sintetizzi, a un'unica e rintracciabile origine che lo esaurisca in quanto fenomeno storico:

deve essere possibile affrontare e comprendere il fatto straordinario che un fenomeno così piccolo (e nella politica mondiale così insignificante) come la questione ebraica e l'antisemitismo sia potuto diventare il catalizzatore, prima, del movimento nazista, poi di una guerra mondiale, e infine della creazione delle fabbriche della morte (ivi, p. LII).

La realtà è un intreccio complesso la cui risolvibilità in un principio non è mai possibile (perché, come è noto, la realtà, in Arendt, è plurale e irrepresentabile). La realtà è «l'infinitamente improbabile», il nuovo e l'imprevisto a cui danno vita gli uomini e le donne che vengono al mondo riempiendo la cornice materiale dello «spazio terrestre» con discorsi e azioni. Tutto questo è ormai patrimonio preciosissimo della folta «progenie» arendtiana. Il problema, in questo caso, non è tanto quello di una comprensione della realtà *tout court*, ossia della comprensione comunque politica della realtà nel suo darsi come apparenza, fenomeno che si mostra e che vuole mostrarsi, ma della comprensione di una realtà inaudita e talmente assurda nella sua novità da sconvolgere tutte le categorie intellettuali a disposizione della tradizione.

Se la realtà è infinitamente improbabile, la qualità della realtà totalitaria sta proprio nell'aver rispettato tale «precetto arendtiano» oltre ogni immaginabilità. Il paradosso è evidente. La realtà come contingente concretizzarsi di fatti, come impreveduto intrecciarsi di storie di vita, è la realtà della politica intesa da Arendt come dimensione genuinamente

terrestre e umana, condivisa e auspicabile, modalità di lettura, per contrasto, di una tradizione culturale essenzialmente speculativa e «celeste». La realtà del totalitarismo, oltre a essere una realtà complessa, intricata, molteplice o plurale, è soprattutto, per qualità e dimensioni, nuova, mai esperita prima. Insito, però, nel suo primario carattere di novità, vi è, pare superfluo ricordarlo, l'inaudito messaggio di distruzione.

Comprendere tale realtà è compito immenso, gravato non tanto, e non solamente, dalla mancanza di strumenti, ma dalla tenace volontà di «comprendere senza giustificare», per mantenere vivo e lacerante il paradosso.

La convinzione che tutto quanto avviene sulla terra debba essere comprensibile all'uomo può condurre a interpretare la storia con luoghi comuni. Comprendere non significa negare l'atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l'urto della realtà e dell'esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia (ivi, p. LII).

Il ritmo attraverso cui tale nodo percorre tutta l'analisi del totalitarismo è scandito assieme dalla questione epistemologica e dall'istanza etica. Il gesto audace che guida Arendt nella ricostruzione dell'accaduto storico nella sua complessità e novità è il posizionamento responsabile e battagliero nei confronti di una realtà che le ha posto una sfida. Se la realtà nel suo snodarsi plurale è innanzitutto politica, la sua comprensione non può prescindere da tale pluralità, la quale per essere compresa nella sua essenza plurale richiede una responsabilità etica che rimanga fedele alla «struttura» della realtà. Questa responsabilità si incarna nell'esigenza arendtiana di comprendere il totalitarismo senza giustificarne le premesse, sia storiche che epistemologiche, e questa può avvenire solo leggendo la realtà con occhio politico.

L'occhio attento alla dimensione plurale e contingente della politica permette di trattare ogni accaduto storico con la disincantata consapevolezza che esso è innanzitutto un fatto reale e concreto, la cui necessità o dimensione epocale è solo un pregiudizio metafisico.¹ Allo stesso tempo, però, tale contingenza non viene esaltata o idealizzata in quanto «al di là del bene e del male», ma fatta valere come prospettiva che assume forte valenza etica. Non è lecito, sostiene Arendt, volere a ogni costo rintracciare cause sociologiche, politiche, economiche o filosofiche che avrebbero necessariamente portato al totalitarismo, quasi per volerne giustificare il male e l'assurdità assimilandolo al processo storico che inevitabilmente va avanti. Il totalitarismo ci ha mostrato, sembra voler dire Arendt nell'introduzione al libro, che il *Geist* hegeliano non conquista progressivamente l'autocoscienza attuandosi nella storia. Ci sono momenti, interi periodi, in cui le alte

¹ Concordo perfettamente con quanto sostiene Carlo Galli a proposito della lettura arendtiana della secolarizzazione della modernità, la quale è per l'autrice innanzitutto un fatto. L'alienazione dell'individuo moderno, la nascita dell'io nella filosofia cartesiana è spiegata ricorrendo a una costellazione di fatti concreti e contingenti. «La secolarizzazione non descrive un'epoca in senso forte, per la Arendt, proprio perché "epoca" implica rottura e suspensiones di un ordine preesistente - colpa, necessità o libertà che ciò significhi -: l'analitica esistenziale di *Vita activa* (la distinzione tra le funzioni del contemplare, del lavorare, del fare e del agire) vale invece a retrodatare l'essenza della modernità, a collocarla come *possibilità* antropologica e a toglierle quindi il carattere sia di cesura sia di necessità» (Galli, 1988a, p. 218).

conquiste dello Spirito occidentale sembrano svanite, e l'autocoscienza pigramente assopita. Trovarsi di fronte a un fatto, a un evento che per la sua specifica natura storica e quindi temporale e un «inaudito» un «mai accaduto prima» (*unprecedented*) pone sia degli interrogativi etici che epistemologici. Il fatto è inaudito quindi in-comprensibile non per ignote ragioni, e nemmeno lo si vuol far rimanere tale. Il fatto è inaudito proprio perché incomprensibile, e viceversa.

Se la volontà è mossa da una responsabile assunzione del paradosso dell'inaudito, la modalità dello svolgersi di tale paradosso, il suo divenire «operativo», nella comprensione dell'incomprensibile, è essenzialmente politica. Tale operatività, però diviene efficace solo se non rimane semplice intento polemico, disgregante, ma assume la valenza di una totale modificazione dei parametri epistemologici di comprensione dell'accaduto storico. Etica e politica rimuovono i pesanti strati di «civiltà» e di tradizione, rendono vivo il paradosso della realtà inaudita.² Le due prospettive vogliono svelare l'orrore che sta alla base di tale inaudito, ma allo stesso tempo esse non ne devono risolvere il paradosso.

Se la politica è, per Arendt, complessa interprete della realtà, essa è anche imprescindibilmente connessa all'istanza etica di salvare dall'oblio i fatti inauditi di questo secolo rendendo loro giustizia. Dall'incrocio di tali prospettive, dagli angoli di visuale prioritari (i quali sono in stretta interdipendenza) da cui l'autrice osserva il mondo, si evince una nuova storia.

Politica dell'irrealtà

Ora, riannodando le trame plurali del discorso arendtiano, ritornando al nodo mai sciolto del totalitarismo come fenomeno assolutamente nuovo, la realtà gioca un ruolo assai ambiguo.

Realtà totalitaria è assieme un complesso intrico di fatti e un indecifrabile amalgama di elementi.³ Questo senz'altro corrisponde alla *petitio principii* arendtiana: la realtà è irrepresentabile, la realtà è l'infinitamente improbabile. Ma come rapportarsi a una realtà che, nella sua infinita improbabilità, ci pone dinnanzi la questione del male? Se, da una parte, la realtà politica è assolutamente fragile nel suo darsi e nel suo disfarsi, la realtà totalitaria è bifronte: fragile perché costruita su equilibri contingenti (e questo corrisponde all'assunzione arendtiana che la realtà è sempre interrelazione umana, legata allo spazio dell'apparenza e al fatto che «può anche non accadere») ma allo stesso tempo

² «Il vantaggio virtuale della nostra situazione dopo il tramonto della metafisica e della filosofia potrebbe essere duplice. Essa ci consentirebbe di guardare al passato con occhi nuovi, liberi dal fardello della costrizione di qualsiasi tradizione, e di disporre perciò di un patrimonio enorme di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattare simili tesori: "Notre heritage n'est précédé d'aucun testament" (René Char)» (Arendt, 1978b, trad. it. p. 94).

³ La cosa più interessante è che il libro in origine doveva avere un altro titolo, il quale è molto indicativo del dilemma metodologico che Arendt dovette affrontare nel trattare un argomento storico senza precedenti. Il titolo doveva essere *Elements of Shame: Antisemitism - Imperialism - Racism* (Elementi della vergogna: antisemitismo - imperialismo - razzismo). Arendt sostiene, in alcune lettere all'editore, che tra i tre «elementi», l'elemento «amalgamante» doveva essere l'antisemitismo. Il termine «elementi» suggerisce proprio la rottura con la narrazione storiografica che postula una continuità tra cause ed effetti. L'uso del termine «amalgama», inoltre, suggerisce una combinazione di elementi la cui unione non è però determinata in modo causale e necessario ma nemmeno in modo del tutto accidentale. La scelta di termini come «elementi» e «amalgama» fornisce ad Arendt un «vocabolario della contingenza». Cfr. L.J. Disch, 1994, pp. 115-116.

lacerante nella sua opera di distruzione. Questa duplicità appare costantemente nel libro sul totalitarismo.

La prima dimensione è strettamente connessa all'indagine storica della cosiddette «cause». L'antisemitismo, l'imperialismo e il totalitarismo sono fenomeni la cui contingenza storica è stemperata nell'analisi arendtiana proprio per negare a essi l'elemento oggettivo, nel senso hegeliano, di necessità.⁴ Il secondo aspetto, il «precipitato» di un tale amalgama, viene a delinearci come realtà la cui strana consistenza è di essere un prodotto umano dalle caratteristiche non umane. Se da una parte il corso oggettivo della storia viene sconfessato nel suo aspetto inevitabile, dall'altra l'irreversibilità dell'accaduto, l'effetto, si presenta «a conti fatti» come punto di non ritorno.

Il «precipitato» totalitario si presenta innanzitutto come realtà, dato di fatto. La qualità di tale realtà, però, è caratterizzata dal fatto di essere stata letteralmente «fabbricata» in base a premesse ideologiche che trovano nella contingenza degli altri fenomeni storici il terreno fertile per svilupparsi. La realtà dell'accaduto storico si pone innanzitutto come allontanamento dalla realtà condivisa. La realtà del totalitarismo come «progetto politico» si fonda sull'irrealtà. Arendt parla di una «autocostruzione del pensiero ideologico» che «distrugge tutti i legami con la realtà». La realtà condivisa, quella che lei chiama la «realtà dei cinque sensi», perde, nel mondo dominato dall'ideologia, la sua oggettività, la sua incontrovertibilità.

Prima di conquistare il potere e di creare un mondo conforme alle loro dottrine, i movimenti totalitari evocano un mondo menzognero di coerenza che meglio della realtà risponde ai bisogni della mente umana e in cui, mercé l'immaginazione, le masse sradicate possono sentirsi a proprio agio ed evitare gli incessanti colpi che la vita e le esperienze reali infliggono agli uomini e alle loro aspettative (ivi, p. 488).

Il ruolo svolto dall'ideologia nella manipolazione indiscriminata della realtà produce un effetto totale che diviene operativo a ogni livello. La capacità del totalitarismo di fabbricare in modo inflessibile una realtà e di farla valere plausibilmente attraverso una logica inflessibile, tipica della paranoia, vanifica ogni pretesa di comprensione oggettiva, e, anzi, lo stesso concetto di realtà perde ogni significato. «Le masse moderne non credono nella realtà del mondo visibile, della propria esperienza; non si fidano dei loro occhi e orecchi, ma soltanto della loro immaginazione, che può essere colpita da ciò che è apparentemente universale e in sé coerente» (ivi, p. 485).

Il successo delle ideologie totalitarie si incontra con l'aumento esponenziale di masse di individui atomizzati, la cui principale caratteristica è l'isolamento e la mancanza di relazioni sociali. Laddove la realtà in quanto intersoggettività, in quanto «fede percettiva» garantita dalla presenza di altri, viene a mancare perché manca lo spazio comune che mette in relazione gli esseri umani, può radicarsi la fabbricazione ideologica di una realtà in sé coerente.

⁴ Un esempio lampante può essere riscontrato quando Arendt affronta l'argomento «sociale» della condizione ebraica in Europa. Se da una parte vi sono numerosi fattori economici che contraddistinguono la condizione ebraica negli stati nazionali, dall'altra fattori apparentemente superficiali, come per esempio la noia tipicamente borghese delle società europee di fine secolo, svolgono una funzione altrettanto determinante a completare il quadro storico che Arendt ha in mente. Le interessanti divagazioni su Disraeli e su Proust «complicano», per così dire, il «quadro ufficiale», narrando storie di vita senz'altro importanti ma del tutto contingenti nel loro svolgersi e senz'altro accidentali nel loro influire sul corso poco probabile della Storia.

Quel che le masse si rifiutano di riconoscere è la casualità che pervade tutta la realtà. Esse sono predisposte a tutte le ideologie perché spiegano i fatti come semplici esempi di determinate leggi ed eliminano le coincidenze inventando un'onnipotenza tutto comprendente che suppongono sia alla radice di ogni caso (ivi, p. 486).

La forza poetica dell'ideologia si manifesta apertamente nell'effetto devastante che essa ha avuto sulle masse: soddisfacendo il loro bisogno di coerenza ha reso la realtà infinitamente manipolabile. Essa viene ridotta a coerenza logica, i tratti di casualità che le sono propri vengono eliminati, proprio perché viene eliminata la pluralità su cui la realtà si fonda:

Il dominio totale [...] è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta a un'immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un tipo umano simile agli animali, la cui unica «libertà» consisterebbe nel «preservare la specie» (ivi, p. 599).

Eliminando l'unicità e la capacità, a essa connessa, di dar vita all'imprevisto, si elimina la realtà stessa. La realtà totalitaria dunque, la realtà fabbricata che non merita l'appellativo di «realtà», fonda la sua menzogna, o meglio l'indifferenza verso la distinzione tra realtà e finzione, sulla assenza di uno spazio comune e condiviso. La realtà dell'apparenza, così come Arendt la svilupperà in *Vita Activa*, la realtà dei cinque sensi e della condivisione delle percezioni, è eliminata a favore di una realtà più vera, e senza dubbio meno fragile nella sua coerenza.

Il pensiero ideologico diventa indipendente da ogni esperienza: che non può comunicargli nulla di nuovo neppure se si tratta di un fatto appena accaduto. Emancipatosi così dalla realtà percepita coi cinque sensi, esso insiste su una realtà «più vera», che è nascosta dietro le cose percettibili. [...] Le ideologie [...] ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico, che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedono così con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà (ivi, p. 645).

Realtà e Abisso

Il pensiero che si emancipa totalmente dalla realtà e che rende prevedibile l'azione umana riducendola a comportamento, a fascio di reazioni, è stranamente in grado di fabbricare l'intera rete di dominio totalitario. Questo è il fenomeno nuovo che Arendt si trova di fronte. L'incontro fatale tra ideologia e storia, tra idee e fatti, innesca un processo assieme pericoloso e dubbio. Sarebbe potuto non accadere, finire in un fiasco, come una miccia che non conduce all'esplosivo ma a una esplosione mancata. Di fatto, però, la miccia esplode lasciando dietro di sé un cumulo infinito di macerie. E sta proprio in questa casualità un poco intrisa di fatalismo (quello di chi osserva le macerie, come il benjaminiano angelo della storia, che ha le ali bloccate dalla tempesta) quel nodo mai risolto che ritmicamente torna nel resoconto arendtiano. Si tratta di un abisso, come lei stessa lo definisce, un abisso la cui immensità è straniante. l'abisso, che altrimenti è detto un «grottesco divario fra causa ed effetto», sta a separare «le concezioni facili e brillanti» di alcuni pseudointellettuali razzisti, come l'eugeneta Gobineau o l'affascinante Disraeli,

e «da bestialità attiva».⁵ Nessuna spiegazione e in grado di colmare tale abisso, ed è proprio in tale abisso che giacciono i resti di una realtà violata. È nell'incapacità di capire, e quindi di giudicare, quella realtà «inabissata», nell'impossibilità (e, attenzione, qui sta l'aggancio tra la questione metodologica e quella etico-politica) e nel rifiuto di colmare quell'abisso che si gioca tutta l'analisi arendtiana.

Da una parte la realtà «politica» viene, in epoca imperialista prima e totalitaria poi, calpestata. La smania di potere per il potere e un'illusione di onnipotenza allucinano l'uomo occidentale. L'affermazione di Cecil Rhodes («annetterei i pianeti se potessi») non a caso è scelta da Arendt come esergo al capitolo sull'imperialismo. L'estromissione dal mondo condiviso, dallo spazio terrestre ormai divenuto troppo angusto per l'onnipotente imperialista, il desiderio di oltrepassare costantemente dei confini, «la scoperta dell'espansione non motivata dalla brama di conquistare uno specifico paese, ma concepita come un processo senza fine in cui ogni paese serviva esclusivamente come trampolino per un ulteriore balzo» (ivi, p. 300), sta a significare che la totale perversione della comune percezione umana della realtà è già avvenuta molto prima della creazione dei campi di concentramento. L'imperialismo è già un'ideologia: esso travisa i fatti sistemandoli nella semplice cornice di un'idea, l'espansione fine a se stessa, che da sola giustifica tutto. L'elemento di processualità che nel suo infinito dispiegarsi acquista legittimità è proprio dell'ideologia: «Nella loro pretesa di spiegazione totale le ideologie hanno la tendenza a spiegare non quel che è, ma quel che diviene, che nasce e muore. Esse si occupano solo dell'elemento di movimento cioè della storia nel senso usuale della parola» (ivi, p. 644). L'elemento di movimento insito nella prospettiva imperialista per legittimarsi completamente non può fare affidamento solo sulla storia come passato da «interpretare» ma su un futuro da progettare in termini spaziali, i cui confini trascendono la sfera terrestre. La legittimazione totale, l'efficacia ideologica l'imperialismo la ottiene postulando la conquista infinita, prevedendo un'espansione che prima o poi includerà anche i pianeti, l'universo intero. La realtà nella sua dimensione concreta e impreveduta viene spazzata via: nella prospettiva imperialista nessun ostacolo contingente si può frapporre tra il progetto espansionista e la sua attuazione. E questo vale in ugual misura per il progetto razziale del nazismo: il quale basa la sua legittimità sulla diffusione planetaria dell'ideologia, o meglio sul dominio planetario di una razza sulle altre.⁶

Il successo dell'ideologia che trangugia nella sua logica la realtà dipende soprattutto dall'ampiezza del progetto. Su tale ampiezza, le cui dimensioni sfuggono a ogni possibilità di controllo o di misura umana, ma possono essere manipolate dall'astrattezza dei concetti generali, l'ideologia che accompagna i movimenti totalitari fa enorme affidamento. È proprio nella generalità, nella planetarietà di tali concetti si perde la concretezza, la limitatezza del reale, legato come deve essere alla dimensione finita dell'esistenza umana.

⁵ «Il razzismo scaturì da esperienze e costellazioni politiche che erano ancora sconosciute e sarebbero apparse veramente strane persino a devoti sostenitori della razza come Gobineau o Disraeli. Fra le concezioni facili e brillanti di questi semintellettuali e la bestialità attiva c'è un abisso che nessuna spiegazione è in grado di colmare» (Arendt, 1951a, trad. it. p. 256).

⁶ È ben nota la connessione diabolica che esiste tra il progetto imperialista e le teorie razziali: «È estremamente probabile che le teorie basate sulla razza sarebbero scomparse a tempo debito insieme con altre opinioni irresponsabili del XIX secolo, se la corsa alla conquista dell'Africa e l'era dell'imperialismo non avessero esposto l'umanità europea a nuove emozionanti esperienze. La politica imperialista avrebbe richiesto l'invenzione del razzismo come unica «giustificazione» possibile, come scusa per le sue imprese, anche se nessuna teoria razziale fosse mai venuta alla luce nel mondo civile» (Arendt, 1951a, trad. it. pp. 256-257).

In questa generalità consiste l'abisso «che nessuna spiegazione potrà mai colmare». Nessuna spiegazione che, come Arendt la intende, deve partire da quel reale condiviso e approdarvi nuovamente. E proprio perché la realtà non è più in questione, perché è rifiuto planetario di cui l'ideologia si sbarazza, lei la vuole recuperare, ne vuole rintracciare le fila leggendo tra le pieghe di quella storia degli abissi.

Rileggere quella storia, però non deve significare giustificarla, e giustificarla significherebbe pretendere di poterla spiegare *in toto*, come se non si fosse aperta alcuna voragine e il corso degli eventi fosse proceduto linearmente.⁷ Come si diceva prima, a conti fatti, a eventi accaduti, la pesantezza dell'irreversibilità è opprimente.

Dunque se da una parte la realtà del totalitarismo è nascosta, perché calpestata dall'ideologia, dall'altra deve essere recuperabile. L'abisso deve essere colmato. Ma il modo in cui tale abisso viene da Arendt colmato non è assolutorio. L'abisso rimane abisso, noi «posterì» tentiamo solo di stare sulla sua soglia cedevole e di avere il coraggio di guardarlo. Affrontare spregiudicatamente quella realtà che l'ideologia ha nascosto non significa di necessità comprenderla, così come guardare l'abisso non significa gettarvisi dentro. Se una comprensione del fenomeno vi può essere, essa non può e non deve essere dissolta nella morbida astrazione neutralizzante della teoria.

Proprio perché la speculazione teorica tende sì a «comprendere», ma le sue modalità gnoseologiche sono tali da non poter accettare il carattere «inaudito» di un fatto, in relazione al totalitarismo la conoscenza teorica contiene un accento fortemente neutralizzante, diremmo quasi apologetico. La formulazione di concetti astraenti tende a fornire utili griglie di comprensione, strumenti sintetici, «economicamente» efficaci. Le formule, le tipizzazioni, le categorie rendono facile un tipo di conoscenza «manipolante», atta soprattutto alla modificazione, alla strumentalizzazione. È quanto ideologicamente è stato fatto. E se il potere totale dell'ideologia in quanto sistema onnicomprensivo e coerente può essere cosa del passato, è necessario anche nel presente astenersi da qualsiasi generalizzazione astraente.

Ciò che importa e comunque ricordare, stando sulla soglia, che essa è pericolante, che la sua voragine è presente e con essa il pericolo di finire inghiottiti. È per questo che l'analisi del totalitarismo non deve voler colmare interamente tale abisso: ciò significherebbe dimenticarsi della sua presenza. Gettare un ponte sull'abisso, riannodare il passato al presente come se Auschwitz non fosse esistito o fosse esistito perché era inevitabile che accadesse, significherebbe dimenticare il pericolo dell'abisso stesso, che, comunque, nella sua profondità sempre minaccia. Significherebbe far finta che la realtà, nuovamente, può essere mascherata, travisata, rammendata. Aggiustare la realtà all'ideologia comporta anche e soprattutto «giustificare le contraddizioni di fatto come stadi di un unico movimento coerente».⁸ Non sarebbe molto difficile aggiustare anche il totalitarismo come uno stadio di un unico movimento coerente. Le ideologie comunista e capitalista hanno

⁷ L'angelo della storia di Benjamin esprime la consapevolezza dell'abisso: «Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe» (Benjamin, 1997, tesi IX, p. 37).

⁸ L'ideologia è per definizione la logica di un'idea che viene applicata alla storia supponendo che «il movimento della storia e il processo logico del concetto corrispondano l'uno all'altro». E. Arendt afferma, «la logica dialettica, col suo procedere dalla tesi all'antitesi [...] e poi alla sintesi [...] non è diversa una volta che un'ideologia se ne impadronisca; la prima tesi diventa la premessa, e il vantaggio del congegno dialettico per la spiegazione ideologica è che può giustificare le contraddizioni di fatto come stadi di un unico movimento coerente» (Arendt, 1951a, trad. it. p. 643).

tentato di farlo.⁹ La tentazione di impadronirsi della realtà a proprio vantaggio è un'eredità totalitaria che i cosiddetti «vincitori» hanno assimilato con grande facilità.

L'Abisso e la Redenzione

Il pensiero di Walter Benjamin, e soprattutto le sue elaborazioni sul «concetto di storia», offrono interessanti spunti interpretativi al riguardo della questione arendtiana della comprensione del passato. Le riflessioni sugli eventi dei «tempi bui» che portano Benjamin a sviluppare le ben note tesi, ci danno modo di comprendere quanto la volontà di salvezza, o meglio la debole speranza di una redenzione dal male, animasse la ricerca intellettuale del tempo. Al di là di una semplice utopia di salvezza, sia Hannah Arendt che Benjamin esplicitamente manifestano la ferma convinzione che sia ancora possibile, nonostante il male accaduto, ritrovare un senso. Ciò che rende l'accostamento fruibile, nonostante la distanza politica e teorica dei due autori, è, a mio avviso, la straordinaria ricchezza del pensiero benjaminiano, il quale, nella sua complessa e sfuggente consistenza, è in grado di offrire modalità non conformiste di lettura della realtà.

Nelle tesi¹⁰ Walter Benjamin elabora l'interessante critica alla Storia intesa sempre e comunque come storia dei vincitori. La storia dei vincitori, sostiene Benjamin, è conformista. Nell'ipocrisia di conoscere il passato «come propriamente è stato» è nascosto «l'aggiustamento della prospettiva», il focalizzare su un esito l'interpretazione di ciò che è accaduto. E tale esito è sempre misurato sulla vittoria. La storia dei vincitori, nel suo bisogno di conformismo, è continuistica.

Nello storicismo Benjamin individua tre aspetti deleteri: la prospettiva di una storia universale, la presenza di un elemento epico per cui la storia si «lascia raccontare» e l'immedesimazione dello storico con il passato. La storia, così come la concepisce Ranke, interpreta il passato come un tempo omogeneo e vuoto, in costante progressione verso il futuro. Allo stesso modo questo passato si lascerebbe raccontare nella sua fattualità, come è realmente stato.

Dilthey fonda la comprensione storica sul concetto di *Erlebnis*. Si tratta di una modalità di «struttura del vissuto» per la quale la vita psichica si adegua all'esperienza, ossia la comprende in quanto vi è una identità di struttura tra la modalità psichica e il darsi dell'esperienza. L'*Erlebnis* è una sorta di modalità pre-riflessiva della comprensione che, postulando un'identità di struttura tra il vissuto e la sua comprensione, tra l'offrirsi dell'esperienza al soggetto e la sua comprensione psichica, assicura continuità nella comprensione storica. La storia, infatti, non è altro che un insieme di vissuti la cui struttura è identica, nel senso che il soggetto può conoscere il passato dal punto di vista del presente, il suo presente culturale e psichico, proprio perché essi hanno la stessa struttura. Il modo di presentificazione di tale passato è l'immedesimazione. Lo storico

⁹ L'uso che hanno fatto i sovietici della loro vittoria sul nazismo è esemplare a questo proposito. Basti osservare i vecchi musei ancora conservati nei campi di concentramento tedeschi situati nell'ex Germania Est (per esempio Sachsenhausen, appena fuori Berlino nel Land di Brandeburgo). Non una volta la parola «ebreo» viene nominata e la propaganda comunista insiste invece esclusivamente sull'opposizione tra fascisti e comunisti. È chiaro che anche in questo caso la realtà svolge un ruolo assai marginale.

¹⁰ Ciò che ormai comunemente si intende per *tesi benjaminiane* è il saggio *Über den Begriff der Geschichte*. La traduzione italiana a cui si fa qui riferimento si attiene al titolo originale, reintitolando il saggio *Sul concetto di storia*. La precedente traduzione titolava *Tesi di filosofia della storia*.

si immedesima con gli eventi: comprendere è un ritrovare un io nel tu (Gagnebin, 1978, pp. 56-64). Attraverso la postulazione della «comunanza» (*Gemeinsamkeit*) tra il presente dell' *Erlebnis* e il passato che tramite tale precomprensione viene decodificato, o l'immedesimazione (*Einfühlung*) con il passato, lo storicista relativizza il suo punto di vista come punto di vista storico. Ossia, così facendo, si adegua al corso della storia dei vincitori facendolo passare come suo punto di vista. Tale relativizzazione ha in sé qualcosa di «quietistico» (*Beruhigendes*). «In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla» (Benjamin, 1997, tesi VII, p. 29).

Tale conformismo, nella visione di Benjamin, deve essere sconfitto in vista di una redenzione o salvezza (*Rettung*) del passato. Il passato in quanto storia degli oppressi non ha avuto mai voce, proprio perché la storia nella sua dimensione continuistica è sempre stata dei vincitori: «Quelli che di volta in volta dominano sono però gli eredi di tutti coloro che hanno vinto sempre. L'immedesimazione con il vincitore torna sempre a vantaggio dei dominatori di turno» (ivi, p. 31). Il passato in quanto storia di oppressione, storia di menzogna che ha sostituito la sofferenza e il male con la continuità dei vincitori deve essere redento, portato alla superficie per essere fatto valere nel presente.

Il passato, per Benjamin, vive stratificato sotto la crosta apparentemente tranquilla del presente. E la storia degli oppressi che Benjamin ha in mente non è una storia dalla continuità parallela o sotterranea, ma semmai una storia che

deve essere intesa aporeticamente come discontinua (Gagnebin, 1978, p. 85). Una storia in cui il fluire del tempo è arrestato, è portato a uno «stato di sospensione» o «stato di immobilità» (*Stillstand*). È come se certi eventi fossero sospesi diacronicamente e dilatati sincronicamente, polarizzando l'attenzione su di sé. Questo arresto sottrae gli eventi alla loro dimensione di precedenti, di cause necessarie, toglie loro quell'aspetto di necessità attribuito loro dalla storia

intesa come *continuum*. Gli eventi dopo tale sospensione riprendono a «muoversi» oppure «continuano a significare» ma in modo diverso rispetto a prima. Compito del materialista storico, dice Benjamin, è «riattizzare nel passato la scintilla della speranza», far riemergere il passato degli oppressi redimendolo in una visione della storia che si opponga a quella dei vincitori, perché «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere».

Il risignificare delle nuove cristallizzazioni storiche, degli eventi sospesi dalla dimensione diacronica, sottratti al loro fungere solo da tramite temporale verso l'ignoto, deve poter portare a compimento le pretese di un passato che non è mai accaduto. In altre parole l'aporeticità della storia degli oppressi, la discontinuità che ne è alla base, è strumento assieme metodologico e politico,¹¹ tramite il quale la «tradizione degli

¹¹ Secondo Gagnebin, per Benjamin la concezione positivista della storia, che vede il presente solo come cesura tra passato e futuro, non permette alla rilevanza metodologica dello storiografo di emergere, anzi viene relativizzata, e la sua posizione nel presente non viene mai problematizzata. Per Benjamin invece l'istanza metodologica, l'interesse conoscitivo deve essere parte integrante della narrazione storica, anzi, il suo momento costitutivo. La prospettiva di interesse, cioè quella di scrivere una storia degli oppressi, quella di redimere il passato, è profondamente legata alla concezione discontinua della temporalità, alla critica della storiografia dei vincitori, alla ricerca di una nuova modalità di comprensione storica che permetta di collegare il concetto di *Erfahrung* (esperienza condivisibile) alla storia. La storia è quindi sempre storia del presente, nella misura in cui il presente si collega al passato che emerge all'improvviso. Cfr. Gagnebin, 1978, p. 101.

oppressi», il residuo della storia ufficiale, nella sua discontinuità si oppone alla continuità e linearità dei vincitori, rappresentando continuamente la sua speranza di liberazione. Opporsi alla continuità storica, quindi, significa opporsi a una visione che appiattisce la realtà e il suo impatto a una catena interminabile di cause ed effetti, «la successione delle circostanze come in un rosario» e che, allo stesso tempo, appiattendone l'urto di oppressione e sofferenza, si adegua al punto di vista del vincitore.

Il vincitore è colui che ha soppresso la realtà, e con essa la sua rammemorazione, a favore di un'idea. Il vincitore è chi si impossessa dell'ideologia dei vincitori, l'ideologia vuota della Storia come processo, chi si inserisce nel flusso dei dominatori dimenticando le vite calpestate. Vincitore è anche chi non si cura della realtà, ma solo della sua proiezione nella dimensione di movimento temporale, di una realtà che è letta solo nei termini del suo «passare», del suo essere mero strumento del futuro. Questa è la prospettiva storicista. Ma è anche la prospettiva di chiunque si accodi al corteo del vincitore, contribuendo a trasmetterne il «patrimonio culturale» che, in quanto patrimonio di una tradizione di vittoria, e quindi di oppressione, «non è mai un documento della cultura senza essere un documento della barbarie» (Benjamin, 1997, p. 31). Al contrario, «il materialista storico non può rinunciare al concetto di un presente che non è passaggio, ma nel quale il tempo è in equilibrio ed è giunto a un arresto».

Nella prospettiva di Benjamin il passato, dunque, vanta pretese sul presente, è un passato che non si è ancora concluso ed anzi è costantemente aperto sull'adesso, e gravido di promesse (Gagnebin, 1978, p. 94). Tale prospettiva di ontologizzazione del possibile permette di vedere il passato greve di oppressione e di violenza non come un passato qualunque, ma come un passato ancora pieno di desideri da esaudire, di giustizia da realizzare, di realtà da svelare. Insomma, per Benjamin si tratta di un tempo profondamente marcato dai suoi avvenimenti, non di un tempo vuoto che la storia universale riempie di fatti che si susseguono. Il tempo è qualitativamente impregnato di speranza, è il tempo di cui ogni secondo è «la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia».

Si tratta dunque di una sospensione della continuità che, in Benjamin come in Arendt, da una parte si innesta sulla revisione e sulla distruzione della storia intesa come fluire ininterrotto, come esclusivo «nesso causale tra momenti diversi», dall'altra intende far valere la sospensione stessa come volontà di non ricucire il passato sul presente, come accettazione dell'abisso.

Se in Benjamin il gesto distruttore che spetta al materialista storico ricompona la storia partendo dai suoi rifiuti,¹² o meglio dai frammenti nascosti che la tradizione di continuità ha impregnato di oppressione, e ne fa una citazione che ha il potere, la forza sovversiva di smuovere il lettore dalla calma accettazione del presente, in Arendt la composizione di una storia del totalitarismo che non giustifichi il passato ma lo affronti spregiudicatamente si realizza nei termini di una narrazione discontinua che disgrega la cronologia come struttura e sottolinea la frammentarietà e le strade senza uscita della storia (Benhabib, 1990). In entrambi i casi la distruzione della prospettiva tradizionale, della trasmissione del passato secondo le modalità da sempre accettate perché calibrate sull'esito vittorioso, si associa in modo indissolubile alla volontà di una ricomposizione del passato che non sia giustificatrice né tantomeno conciliante. La storia così composta non si concilia con il presente, ma semmai ne sovverte la tranquilla fede nella continuità.

¹² «Montaggio letterario. Non ho nulla da dire. Solo da mostrare. Non sottrarrò nulla di prezioso e non mi approprierò di alcuna espressione ricca di spirito. Stracci e rifiuti, invece, non per farne l'inventario, bensì per rendere loro giustizia nell'unico modo possibile: usandoli» (Benjamin, 1986, p. 595).

L'incontro tra passato e presente non è mai tranquillo, l'interesse del presente per il passato non è mai «antiquario» ma semmai sempre e solo rivoluzionario.¹³ «Ogni scrittura storica è implicitamente una storia del presente, ed è la particolare costellazione e cristallizzazione di elementi in un tutto fatto nel presente che fornisce la guida metodologica al loro significato passato» (Benhabib, 1990, p.172).

La storia è attuale nel momento in cui essa sorge dall'incontro tra passato e presente. «Attuale» nella doppia significazione di «attivo» e «presente» vale, nella prospettiva benjaminiana, come definizione di un «montaggio storico» che, nella volontà di salvare i fenomeni, dipende da un agire nel presente. L'adesso, o *Jetztzeit*, e l'intensità di un presente impegnato nel ritrovamento frammentato dei fenomeni passati il quale, proprio nel suo intento di redenzione degli stessi, si attualizza in azione. Il fondamento di tale azione storica sta tutto nella distanza che esiste tra la storia intesa come sviluppo, come progresso, e la storia intesa come salvezza o redenzione. E la distanza si misura proprio sulla capacità politica, quindi attiva, della storia (Gagnebin, 1978, p. 102). Ecco perché la gestualità insita nella sospensione della continuità, gestualità che è comune a Benjamin e Arendt, e prima di tutto incitamento all'azione, impegno etico e politico nei confronti di una realtà che chiede giustizia.

Il gesto di sospensione e la costruzione di costellazioni storiche che ne deriva, la costruzione che si oppone alla continuità tradizionale e alla plausibilità continuistica dei vincitori, è innanzitutto «citazione». È citazione perché è gesto che si affida alle citazioni del passato da redimere. Tale passato è infatti «redimibile» solo nei termini della sua citabilità,¹⁴ ossia della rinuncia volontaria alla sua comprensione nei termini di una continuità non frammentata. E nell'essere citazione che strania il lettore, proprio perché lo strappa dalla comoda visione del *continuum* storico, tale visione del passato è anche *incitazione* all'azione nel presente. Dunque la salvezza dei fenomeni, il render loro giustizia può avvenire solo prendendo nel presente posizione politica rispetto a essi. Tale posizione politica comincia dalla loro comprensione.

L'indiscutibile afflato etico-politico che anima l'intento arendtiano nella ricostruzione del fenomeno totalitario si cristallizza nella ricerca affannosa di una modalità di comprensiones che ammetta l'abisso, ossia assuma la rottura della tradizione come imprescindibile, ma che allo stesso tempo, e proprio in virtù di tale abisso, pretenda di salvare il passato inabissato citandolo. E nella citazione, nella composizione arbitraria degli elementi del passato, arbitraria per chi si accoda al corteo dei vincitori, trovi la speranza di una comprensione attiva, una comprensione che strappi il lettore ozioso dalla sua comoda posizione di spettatore.

¹³ «Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma dal potere delle chiavi che un attimo possiede su di una ben detenninata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L'ingresso in questa stanza coincide del tutto con l'azione politica» (Benjamin, 1997, tesi XVIIa.p. 55).

¹⁴ «Il passato ha autorità se fissato come tradizione: l'autorità, in quanto si presenta storicamente, diventa tradizione. Walter Benjamin sapeva che rottura della tradizione e perdita di autorità erano irreparabili, e per questo decise di cercare nuove strade per confrontarsi con il passato. In questo confronto divenne maestro quando scoprì che al posto della tradibilità del passato era subentrata la sua *citabilità*, al posto della sua autorità la forza spettrale di stabilirsi a poco a poco nel presente e rubargli la falsa pace della spensierata autosoddisfazione. "Le mie citazioni sono come predoni armati che balzano fuori d'improvviso e strappano l'assenso al lettore ozioso."» (Arendt, 1968b, trad. it. p. 156).

Se la realtà, qualunque essa sia, deve essere affrontata spregiudicatamente, e se la realtà è l'«infinitamente improbabile», la cristallizzazione storica che Arendt produce nella sua analisi sul totalitarismo ha il pregio di riuscire a mantenere vivo tale «precetto politico» anche in riferimento al passato. Il passato degli oppressi dev' essere risarcito dal presente dei vincitori, e questo può avvenire solo se tale passato non viene esaurito in un racconto storico che lo neutralizzi, che dica «come realmente è stato». La redenzione del passato, la comprensione dello stesso che non sia tirannica, può avvenire solo recuperandolo sotto forma di frammento, ricomponendolo in costruzioni storiche che balzino improvvisamente nel presente, ingaggiando con esso una sfida. Il passato da salvare di Benjamin non è altro che una scomoda lettura dei suoi eventi alla luce del loro essere infinitamente improbabili, del loro non essere assimilabili all'esemplificabile.

L'infinitamente improbabile è successo, ma verso di esso dobbiamo mantenere una meraviglia, un orrore cosciente che è possibile ricreare solo con l'assemblaggio audace dei frammenti. Il frammento è utilizzabile con libertà proprio perché la realtà si è spezzata, l'abisso si è prodotto. Arendt, come Benjamin, ne è cosciente. Forse la redenzione non sarà mai completa, forse la «conversione marina» che dovrebbe trasformare il passato ormai disgregato «in qual cosa di ricco e stupendo» (Arendt, 1978b, trad. it. p. 307) non è più possibile. Senz'altro, però, deve essere possibile tentare una redenzione, tentare una azione politica che smuova gli strati pesanti della storia neutrale dei vincitori e faccia emergere la realtà, complessa e irrepresentabile, dei sommersi e dei salvati.

ARENDT, H., 1951a, *The Origins of Totalitarianism* Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1951, trad.it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni Comunità, Milano 1967.

— 1968b «Walter Benjamin» in *Merkur*, XXII, trad. it. “Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle” in *id, Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981.

— 1978b, *The Life of the Mind*, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, trad. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna.

BENHABIB, S. 1990 «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative» in *Social Research*, LVII, n. 1.

BENJAMIN, W., 1950 [1977], *Über den Begriff der Geschichte*, in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. I, tomo 2, trad. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

— 1986, *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino.

DISCH, L.J., 1994, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London.

GAGNEBIN, J.M. 1978, *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*, Verlag Palm& Enke, Erlangen.

GALLI, C., 1988a, «Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità» in *id, Modernità. Categorie e profile critici*, il Mulino, Bologna.

2. ACCIÓ I POLÍTICA

LA VIDA DE LA POLÍTICA: ACCIÓN Y (BIO) POLÍTICA EN HANNAH ARENDT¹

Fernando Bárcena

Universidad Complutense de Madrid
España

«Todo lo que consolida el
nacimiento es conocimiento»
PASCAL QUIGNARD, *Vie Secrète*.

ABSTRACT: Hannah Arendt noted that it is much harder to put an end to totalitarian solutions than totalitarian regimes. The totalitarian solutions that modern democratic societies put into practice to solve the problems they themselves generate depend upon the prolongation of emergent totalitarian conditions. From this standpoint, if twentieth-century philosophical reflection – of which Arendt's work is a good example - were asked about the reasons for the failure of an entire cultural tradition, twenty-first-century philosophy may need to ask itself about the footsteps of the dynamics of potential totalitarian that have been inaugurated by totalitarian regimes. Thus, we believe that the issues political philosophy should now consider, through the category of totalitarianism, can be summarised in three crucial questions: the first concerns the type of relationship that has been established between *human life and political power*; the second involves the type of relationship between *reality*

¹ Este estudio se inscribe dentro de la línea de investigación «Procesos de modernización en la educación: el sistema educativo en el contexto de la edad secular y la cultura biopolítica», que un grupo de profesores llevamos a cabo como parte de nuestro proyecto investigador en el Grupo de Investigación Validado UCM-CAM sobre *Cultura Cívica y Políticas Educativas*, dirigido por Gonzalo Jover (Referencia: 930768). Este texto tiene su base en una intervención que tenía que haber realizado en junio de 2009, gracias a una invitación de la profesora Eugénia Vilela (Faculdade de Letras, Universidade de Porto, Portugal), pero que finalmente no pude presentar, en la *International Conference on «Biopolitics, Ethics, and Subjectivation. Questions of Modernity»*, organizada por la Universidad Chiao Tung, Taiwan y la Universidad de París VIII.

and *fiction* initiated as a result of the ideological and media-based power of totalitarian propaganda; and the third asks whether moral philosophy and theology, which have monopolised the debate over evil, continue to provide adequate intellectual tools for discerning between *good* and *evil*. This paper focuses on the first of these issues and attempts to explore several critical propositions related to *biopolitics* within the context of Hannah Arendt's thought. Rather than a comparative analysis between past history and present events, we will use some of Arendt's reflections to attempt to demonstrate what remains of the *old* (totalitarianism) under some forms of the *new* (biopolitics). From this perspective, it can be said that modern biopolitics today can be considered a *spectre of totalitarianism*..

KEY WORDS: *Action, Politics, Biopolitics, Arendt, Totalitarianism*

Presentación

Toda vida humana -una existencia singular en el escenario del mundo- busca su propio camino, como los ríos su salida al mar. Cambios, metamorfosis y devenires son la consecuencia más lógica del propio hecho de existir en la finitud, de una vida que proviene de no se sabe dónde y conduce a la muerte. Entre el comienzo (*archein*) y el término (*pratein*) —los dos momentos centrales del actuar humano— la vida del ser humano en la tierra se puede entender como una especie de *Bildungsroman* que quizá ninguno de nosotros escribiremos de propia mano, porque nuestra historia será contada, al final, por otros. No es arriesgado decir, entonces, que todo aquello que nos acontezca, desde una enfermedad o una lesión hasta una persecución política, contribuye a hacer de nosotros un ser distinto del que éramos antes de que cada una de esas cosas nos ocurriera. Catherine Malabou explica esto en su breve ensayo *Ontologie de l'accident*, al señalar que como consecuencia de graves traumatismos —sean físicos, morales o simbólicos— nuestro camino vital se bifurca y un personaje nuevo aparece, un ser sin precedentes que cohabita con el antiguo y acaba por ocupar enteramente su lugar: un personaje del todo desconocido cuyo presente no proviene de ningún pasado y cuyo futuro carece de porvenir. Una *improvisación existencial absoluta* (Malabou, 2009, p. 9).

La historia del siglo XX cuenta con el desgraciado privilegio de producir esas identidades heridas, esas verdaderas «improvisaciones existenciales», a causa de políticas que, en vez de estar al servicio de la recomposición de una estructura amable del mundo, hicieron de él un lugar inhabitable para millones de seres humanos. Quienes nos han enseñado ese costado inhumano del mundo son los «mensajeros del infortunio» (*ein Bote des Unglücks*), según la acertada expresión de Brecht, entre los cuales Hannah Arendt se encuentra. Es sintomático que una pensadora como ella, discípula de Heidegger, escribiese en *La condición humana* algo que provocaría en el maestro un silencio más significativo aún: que aunque hemos de morir no hemos venido al sólo a esto, sino a iniciar algo nuevo. Para ella es fundamental la reconciliación con el mundo, lo que no implica olvidar lo ocurrido bajo los totalitarismos, sino la necesidad de iluminarlo con el pensamiento: «No conozco otra reconciliación que el pensamiento» (Arendt, 1995, p. 140), dijo en una ocasión Hannah Arendt en un debate sobre su pensamiento.

El rasgo esencial de la vida es que nada perdura. Nuestras producciones son bien características: cultura perentoria, producción masiva de objetos de deshecho, elaboración de temporalidades divergentes. Sin embargo, en política, como en otras esferas de la actividad humana, necesitamos algo que nos oriente, algo que nos coloque por encima de las confusiones del momento y que nos sostenga. Arendt insistía en que es la *natalidad*, la facultad para actuar, la que nos permite salvar al mundo de la ruina natural a la que está

destinada el mundo. Nacer es comenzar, y la acción humana —a diferencia de lo que denominó *labor* y *trabajo*— es la que nos permite ese nuevo inicio que toda acción entraña: «Cada nacimiento nuevo es como una garantía de la salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un comienzo» (Arendt, 2006, 200).

Como ha escrito Simona Forti, si la reflexión filosófica del siglo XX se preguntó por las razones del fracaso de toda una tradición cultural, la filosofía del siglo XXI tal vez deba preguntarse por las *huellas* de aquellas dinámicas potencialmente totalitarias que los regímenes totalitarios inauguraron y todavía permanecen. Las cuestiones que la reflexión política debería poder plantearse ahora, a través de la categoría del totalitarismo, pueden resumirse en las tres siguientes: a) La primera afecta a las formas de relación entre realidad y ficción iniciadas a consecuencia del poder ideológico y mediático de la propaganda totalitaria; b) La segunda plantea la duda acerca de si la filosofía moral y la teología, que han venido monopolizando la reflexión sobre el mal, siguen ofreciéndonos las herramientas intelectuales adecuadas para discernir entre el bien y el mal; y c) Y la tercera se refiere al tipo de relación que se ha establecido entre la vida humana y el poder político (Forti, 2008, 14). En este texto me voy a centrar en esta última cuestión. Más que un análisis comparativo entre la historia pasada y los acontecimientos presentes, lo que pretendo aquí es servirme de algunas reflexiones de Hannah Arendt, que ponen el acento en la relación entre la *acción* humana y la *política*, para intentar mostrar los *fantasmas* de lo viejo (el totalitarismo) bajo algunas formas de lo nuevo (la biopolítica). Su estudio sistemático de las actividades humanas básicas, y su análisis histórico de los cambios en las relaciones jerárquicas entre estas actividades (*labor*, *trabajo*, *acción*), tal y como las presenta en *La condición humana* resultan aquí particularmente iluminadoras.

Si es cierto lo que dijo Nietzsche, en el sentido de que el valor de la filosofía de un filósofo no reside en el *todo* de su edificio conceptual, sino en la primera piedra con que se construyó, entonces, el valor de la filosofía arendtiana reside en su piedra de toque, y esta se encuentra en la articulación de la categoría de la natalidad (Bárcena, 2006a). Me gustaría, en consecuencia, adentrarme en algunos elementos del pensamiento arendtiano en torno a la natalidad porque en ellos creo que se atisban las bases de una crítica de la condición biopolítica moderna, tal y como posteriormente Michel Foucault la analizaría en algunos de sus libros y cursos dictado en el Collège de France.

1. Ensayo. Mundo y pensamiento

Sabemos que Hannah Arendt jamás empleó la noción de «biopolítica», y que Foucault introdujo la noción de «biopoder» al final de *La voluntad de saber*, el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* casi veinte años después de la aparición de *La condición humana*. Al final de ese libro, Foucault escribe: «Habría que hablar de ‘biopolítica’ para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana [...] Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Foucault, 2002, 173). En el curso que impartió en el Collège de France en 1977-78, bajo el título *Seguridad, territorio, población*, define la biopolítica como un «conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder;

en otras palabras [...] a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana» (Foucault, 2006, 15).

Tal y como fue analizada por Foucault, la biopolítica establece una alianza perversa entre la vida —entendida en su dimensión exclusivamente biológica— y la política. De esta alianza, que coloca en el centro de la tarea de la política, restringida a la actividad del Estado, a la vida del individuo como especie y de las poblaciones con el fin de administrarlas, gobernarlas y normalizarlas, se deduce la dimensión negativa del fenómeno biopolítico moderno. Para Arendt, existe también un nexo entre vida y política, pues señala que, desde los orígenes de la tradición política occidental, la justificación de la política se debe al hecho de que los hombres están vivos y son mortales. En este sentido, la política establece una alianza con la «necesidad». Sin embargo, en manos de la pura necesidad, como en brazos de la mera historia, el hombre, decía Arendt con frecuencia, no es nada. El sentido de la política reside en otro lado: *el sentido de la política es la libertad*. Libertad entendida como lo que surge en el espacio abierto *entre* los hombres que habitan el mundo. No basta con nacer en el mundo; hay que renacer en él: *experimentarlo*. En este sentido, la política tiene que ver, no exactamente con la vida, sino con el mundo, con su habitabilidad, durabilidad y transmisibilidad, o dicho en otros términos, con el impacto de la vida —de cada vida— en el mundo: con formas de hacer mundos viviendo una vida singular que se hace presente en él.

Ahora bien, es la experiencia de los modernos totalitarismos lo que generó, para Arendt, las «condiciones estrictamente contemporáneas del pensamiento», unas condiciones tales que obligan a practicar el pensamiento como una interrogación atenta del presente, o dicho con Foucault, de lo «actual». Es esta *atención al presente*, a lo *actual*, la que permite que podamos detectar a la condición biopolítica moderna como un espectro del totalitarismo. En *¿Qué es la política?*, su proyectado y nunca concluido libro de «Introducción a la política», al preguntarse si tiene la política todavía algún sentido responde que *el sentido de la política es la libertad*, y aclara: «Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho más radical que todavía amenaza ocasionar». En esta pregunta, como insiste la propia Arendt, resuenan dos experiencias. La primera es la siguiente: «La experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada —con la consecuencia de que no hay libertad ninguna» y el «inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político» (Arendt, 1997, p. 62). La experiencia específicamente moderna de los totalitarismos plantea la cuestión de si es todavía posible conciliar política y libertad, es decir, si la libertad comienza allí donde se da una genuina actividad política o si, por el contrario, arranca donde justamente aquella acaba. Es decir, ¿no existe libertad allí donde la «política» carece de final y límites? Si para los antiguos política y libertad eran idénticas, quizá los totalitarismos de este siglo han trastornado las cosas a tal punto que se vuelvan contradictorias y definitivamente irreconciliables. La segunda experiencia plantea, no ya el tema de la libertad, sino el de la *vida* misma, es decir, el de la existencia de la humanidad y el de la vida orgánica toda sobre la Tierra: «La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos» (Arendt, 1997, p. 62). En cualquier caso, Arendt es consciente

de que estas dos experiencias son las experiencias fundamentales de nuestra época, de modo que «si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro» (Arendt, 1997, p. 63). Ambos elementos hacen dudar de si bajo las condiciones modernas la política y la conservación de la vida son compatibles.

Esto es lo que escribía Arendt a finales de la década de los años cincuenta. Unos años después, se confirmaba en sus propios planteamientos al escribir en *Entre el pasado y el futuro* lo siguiente: «Mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo» (Arendt, 1996, p. 20). Al poner en el centro de la actividad política y del Estado la vida humana —reducida a su mera dimensión biológica—, acaso la biopolítica moderna no hace otra cosa que protegerse frente a la incertidumbre y la contingencia, de las que toda vida y actividad humanas son portadoras, imponiéndolas un *orden* que les es extraño. Así, cuando Hannah Arendt se pregunta en qué consiste la *singularidad* de lo político, su propósito no será otro que afirmar esa contingencia como garantía de una legítima *condición humana de la vida política*. Ella pensaba que la política no estaba destinada a la divinización del mundo, ni estaba autorizada para someter las contingencias de la acción política a la realidad idealizada de un modelo preestablecido. La misión de la política es contribuir a la humanización de un mundo común, y a garantizar las bases de su *transmisibilidad*. Volverlo habitable en condiciones de pluralidad y diferencia, lo que significa evitar tener que someterlo a constantes procesos de racionalización y normalización social, que es lo que la biopolítica precisamente hace.

Frente al impulso normalizador y el efecto de un pensamiento conformista que el orden social impone, Arendt opone el impulso del pensamiento, como algo distinto de la mera cognición. Al referirse al tipo de «ejercicios de reflexión política» que tiene en mente, señala en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* que «se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional) [...] Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca un ‘desprestigio’ [...] Me parece, y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente» (Arendt, 1996, pp. 20-21). Este tipo de ejercicios de pensamiento no tienen como propósito «prescribir», es decir, orientarnos según reglas fijas en la actividad del pensar. «Su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades deben sustentar. Más aún, no pretender restablecer el hilo roto de la tradición» (Arendt, 1996, p. 20). Tenemos que aprender a pensar sin la *mediación* de la tradición, y esto significa que el pensamiento sólo puede contar ya con la *experiencia* de lo que acontece: El pensar es apertura a la experiencia, que es *la que da que pensar*. Para Arendt, como anota en su *Diario filosófico, pensar es vivir, y vivir es tener que pensar*. Y no hay pensamiento sin riesgo. Pensar, como vivir, es *exponerse*: «La necesidad de pensar sólo se puede satisfacer pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar “de nuevo”» (Arendt, 1996, p. 20).

Concebir el pensamiento como puro ensayo y tentativa de comprensión en la brecha abierta en el tiempo equivale, en primer lugar, a tener que darse cuenta de que todo pensar se despliega como «interrogación» más que como respuesta. Y, en segundo término, dado que la brecha del tiempo se erige como consecuencia de la ruptura de la tradición y sus mediaciones, es necesario reactualizar la condición admirativa original que es el acta de

nacimiento de todo filosofar (*thaumadzein* o admiración muda). Son necesarias tanto la *pregunta* como la *perplejidad*, o lo que es lo mismo, confrontarse y abrirse a un mundo, entendido como acontecimiento del propio pensamiento. Por eso es necesario juzgar, decidir y pensar de nuevo y lo nuevo. Hay una especie de voluntad de aproximación a la realidad como algo que tiene que ver, por supuesto, con un modo de estar máximamente presente en el presente. Pero esta voluntad se enfrenta, a menudo, a los secretos que esa realidad esconde, los cuales no se desvelan tan fácilmente. Podemos elegir una vida en el anonimato. Pero el deseo de no desaparecer engullidos por el absolutismo de la realidad y la fuerza contundente de los hechos es un rasgo humano, que adquiere una fuerza especial, sobre todo en aquellas situaciones donde ese “anonimato” no es el fruto de una elección sino el resultado de fuerzas inhumanas que anulan nuestro deseo de normalidad, nuestra aspiración a una norma que, paradójicamente, es la misma que nos expulsa hacia los márgenes.

2. Vida política

Arendt decía que el *ámbito público*, que se nutre de las acciones, las iniciativas y los gestos de los seres humanos que lo habitan, es un *espacio de aparición*. Este ámbito está habitado por los hombres, y es ese *entre* los hombres donde aparece la *pluralidad* como su principio definitorio. *Aquí*, nada ni nadie puede *ser* sin que alguien mire, sin *aparecer* ante los demás; y es *ahí* donde se multiplican las oportunidades para que cada uno pueda distinguirse, para que muestre *quién* es.

Para Arendt, la acción gobierna las tareas del *homo politicus*, y su espacio propicio es la esfera pública, muy distinta a la de lo social. La acción y la palabra nos permiten *hacernos presentes en nuestro presente*, es decir, en la realidad del espacio público. Ahora bien, toda acción supone un comienzo y un término, un inicio y una conclusión. Implica *aprender a comenzar y aprender a concluir*. La acción que uno empieza tiene su conclusión en un tiempo posterior al tiempo de quien inició el primer gesto. En este sentido, la acción (política), como expresión de la dimensión humana de todo actuar del hombre en el mundo, es lo *inapropiable*: nadie puede apropiarse del todo de la acción, porque actuar no es sólo comenzar sino terminar, es decir, llevar la acción *hacia su más allá*, hacer experiencia de la acción completa, cuyo término quien la inició seguramente no contemplará, como no verá Virgilio el Paraíso en la *Comedia* de Dante. Sólo el historiador -un narrador, por ejemplo, como el de la película *Der Himmel über Berlin* (Cielo sobre Berlín) de Wim Wenders,— y el poeta pueden alcanzar a dar significado último a la acción. Toda acción (la política incluida) necesita, entonces, su poética propicia. Leamos las palabras del poeta-historiador *Homero*, en la película de Wenders: «Nadie ha logrado cantar la epopeya de la paz. ¿Qué le ocurre a la paz, que no puede seguir fascinando por mucho tiempo, que no se deja narrar apenas por nadie? ¿Debo renunciar ahora? Si renuncio, entonces...la humanidad perderá a su narrador. Y si alguna vez la humanidad pierde a su narrador, al mismo tiempo habrá perdido su infancia» (Palazón, 2000, p. 162).

La acción que Arendt explora es, tal vez, una acción que se nos ofrece como única posibilidad de reconciliación con un mundo imposible de ser comprendido (y pensado) si marginamos las condiciones contemporáneas que, para el pensar, el totalitarismo moderno impuso. Es, claro, una acción que viene de una guerra (la misma cuya ejecución se volvió *im-posible* para millones de seres humanos en los campos de exterminio) y que solicita nuestra imaginación horrorizada, así como cierta clase de reconciliación con un

mundo que busca la paz aludida por la voz en *off* del narrador de Wenders. El carácter novedoso que toda acción contiene en la esfera de lo público es el acontecimiento que rompe un marco, una estructura, una determinación. En su *Diario filosófico*, Arendt alude en parte a esta condición al escribir lo siguiente: «La moral se refiere a nuestra “conducta”; por tanto, de antemano es un concepto relativo a la sociedad y no una noción propiamente política. Toda moral fracasa tan pronto como comenzamos a *actuar*, o poner un comienzo. La moral nunca ha previsto este comienzo. Toda acción es amoral por definición». (Arendt, 2006, p. 504). La acción es la dimensión de lo imprevisto: grieta, fisura, pliegue, rugosidad.

Pero el análisis de la acción (como natalidad), en tanto que categoría estrictamente política, en Arendt anuncia no sólo las condiciones según las cuales en un mundo posttotalitario es posible la libertad entre los hombres. Al mismo tiempo, es la consecuencia lógica de un pensar que, siendo heterodoxo, no deja de presentar cierta continuidad. Después de su exploración en *Los orígenes del totalitarismo*, lo más coherente era avanzar un paso más y tratar de indagar los elementos que permiten preservar y habitar un mundo común. La cuestión, entonces, es, ¿cómo es posible el mantenimiento y el florecimiento de la vida bajo una visión política y pública del mundo? Me pregunto si el vínculo que liga *Los orígenes del totalitarismo* con *La condición humana* no es susceptible de una lectura en clave de cierta crítica del orden biopolítico. Sería entonces posible leer la primera obra como una reflexión que acentúa la dimensión más negativa de lo biopolítico, en el sentido de los estudios iniciados por Foucault mucho después, pero al mismo tiempo ofrecer una interpretación de la segunda como una tentativa que trataría de ofrecer una lectura positiva de la biopolítica, en el sentido de pensar una política que reconociera la singularidad y la pluralidad de los hombres, es decir, pensar un espacio propio de lo político no identificable a la administración del estado ni al imperio de lo social.

Para Arendt, como he señalado, la entrada de la cuestión de la «vida» en el mundo moderno coincide con la retirada de la política, o con el declive de la esfera pública, a causa del empuje de las actividades de la «labor» y el «trabajo». Según esto, según ha escrito Roberto Esposito (2006, p. 241), carecería de sentido la noción de *biopolítica* en el esquema de su pensamiento, ya que nunca podría darse una experiencia biopolítica si se considera a la misma actividad política como heterogénea con respecto a la vida (biológica), pues la política se sitúa en el punto de intersección entre ambas. En suma, según Arendt, si hay verdadera política no habría un espacio de sentido para la producción de la vida, y donde la materialidad de la vida se despliega, no puede configurarse algo parecido a la acción política. En última instancia, la política no tiene que ver con la vida, con una conducción de la vida, o dicho en otros términos, no habría algo así como una especie de *psicagogía política*, sino que tiene que ver con el mundo.

La política es *amor mundi*. Y el derrumbe de la política se opera en el momento en el que en el mundo moderno decae el sistema de valores conocidos a causa de la experiencia totalitaria. Arendt tiene claro que, bajo estas condiciones, lo que en primer término aparece como bien supremo es cierta configuración o representación de la *vida humana*: «[L]a Época Moderna siguió actuando bajo el supuesto de que la vida, y no el mundo, es el supremo bien del hombre» (Arendt, 1993, 342). Esta desventaja, sin embargo, nos proporcionó como beneficio, si así puede decirse, poder experimentar la *asimetría* como un valor. Tuvimos que aprender a ver la vida desde el ángulo de su quiebra, que en los campos de exterminio se tornó en una *vida superflua*. Pero, ¿cómo pensar esa vida y de qué vida se trata?

Podemos tratar de responder a esta pregunta haciendo un pequeño pero, en mi opinión, interesante desvío. En un reciente ensayo, el filósofo de la política Alain Brossat se ha referido a cierta «difficile généalogie du droit à la vie», en unos términos que me gustaría ahora resumir en lo central de su argumentación (Brossat, 2010, pp. 9-34). Como se sabe, en el «preámbulo» de la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, aparecen un cierto número de expresiones que se instituyen como fundadoras de un cuerpo discursivo de derechos del hombre, reactivados después del desastre de la segunda guerra mundial. El texto comienza aludiendo a «la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana», y habla de los «derechos iguales e inalienables» de todos y cada uno, expresiones que pretenden enunciar una *nueva normatividad* que aspiran a definir un nuevo dominio de prescripciones que parten del reconocimiento del *valor de toda vida humana*; una normatividad que busca destituir todas las ideologías de raza, de selección, de jerarquización que definen la humanidad solamente como género o especie. Desde esta perspectiva, como Brossat comenta en su texto, se recusarán las categorías que reducen la humanidad del hombre a las condiciones accidentales de pertenencia y grupos pseudonaturales —razas, etnias— supuestamente homogéneos. La unidad axiológica primordial no sería, entonces, otro que la de *persona humana*, que será confrontada a cualquier discurso de racismo y de discriminación. En esta dirección, Roberto Esposito (2009) ha señalado que el valor universalmente concedido a la categoría de «persona» es un postulado indiscutible del debate contemporáneo, en razón del cual cabría entender el sustancial fracaso de los derechos humanos, esto es, «la fallida recomposición entre derecho y vida» (p. 15); un fracaso producido no «a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino *en razón* de esta» (p. 15).

La noción de *dignidad* (de la persona) es una noción jurídica y social de la que se deriva su significación moral. En el Derecho Romano, la dignidad refiere un estatus jurídico y social que, en un contexto de desigualdad natural, crea artificialmente una condición efectiva de pertenencia, haciendo literalmente «existir» a un individuo en su comunidad (*inter homines esse*). La dignidad consagra el estatus efectivamente humano del individuo, concediéndole derechos y capacidades políticas. Según Brossat, de acuerdo con esto, el preámbulo de la Declaración hace indistintas dos tradiciones heterogéneas: la del Derecho Romano, que liga la *dignidad* a la condición social, y la del Derecho Natural, que funda el derecho sobre el simple hecho de existir, de haber nacido. La consecuencia sería una mutua y recíproca producción de la vida por el derecho (tradición del Derecho Romano) y del derecho por la vida (tradición del Derecho Natural), volviéndose indisociable, entonces, el *programa biopolítico* de promoción e inmunización del viviente humano del *programa jurídico-político* de promoción del ciudadano en tanto que instituido por sus derechos inalienables. La *inmunidad* (noción relevante desde el punto de vista médico-biológico) y la *integridad* (que pertenece al vocabulario jurídico-político) devienen, así, categorías indiscernibles. De este modo, lejos de excluirse mutuamente derechos del hombre y derechos enmarcados biopolíticamente, sus destinos parecen estrechamente unidos en las sociedades contemporáneas. El artículo 3 de la Declaración señala: «Todo individuo tiene un *derecho a la vida*, a la libertad, a la seguridad de su persona» (subrayado mío), con lo que el derecho a la vida llega a formar parte integrante del cuerpo de los derechos del hombre, del mismo modo que los derechos del hombre pertenecen indisolublemente de toda política de la vida. Con ello, la vida humana llega a formar parte del juego de las decisiones políticas, reforzándose con ello tanto lo mejor como lo peor de una cultura biopolítica.

Es dentro de este contexto donde el pensamiento arendtiano acerca de la *singularidad de lo político* cobra cierta relevancia. Como he sugerido ya, el interés primordial de

Arendt por la «vida activa», por las condiciones de la acción política, y la presencia cívica —el ejercicio pleno de la ciudadanía— distingue claramente su singular percepción de los fenómenos totalitarios. Arendt concede un papel destacado al lazo que une las experiencias totalitarias (bajo las modalidades del nazismo y del estalinismo) con el paisaje posttotalitario, el mundo de «después de» en el que es preciso intentar definir las posibilidades de la acción en un mundo ya herido en el que, pese a todo, hay que habitar y con el que hay que reconciliarse de alguna forma. Al considerar los elementos totalitarios existentes en un mundo posttotalitario, inicialmente ella misma planteó la cuestión preguntándose ¿conducen estos elementos hacia el totalitarismo?, y no será sino a partir de la década de los años 50 —después de que la Unión Soviética repudiase el estalinismo y el macartismo fuese desacreditado—, que su enfoque progresa en otra dirección, sugiriendo que los elementos totalitarios no necesariamente cristalizan en un estado totalitario. Es en este punto donde se introduciría la tesis de que las soluciones totalitarias sobreviven a sus propios regímenes. Llega, entonces, a ser importante formular la cuestión de un modo más positivo: *¿Qué elementos pueden preservar la libertad o ayudar a la gente a ser más libre?* (Young-Bruehl, 2006, p. 79).

Esta pregunta por las condiciones de una actuar humano político, como garantía de la libertad de pensamiento y de acción, no margina, sino que lo incorpora en otro plano, la cuestión referente al sufrimiento social y político de los individuos. Más allá de una suerte de humanismo fácilmente compasivo —las «políticas del corazón» de las que habla Myriam Revault d'Allones (2008)—, se trataría, para Arendt, de no olvidar, a diferencia de lo que Rousseau pensaba, que el verdadero motor de la acción política no está en la virtud de la compasión, sino en el anhelo de justicia y solidaridad, porque «la historia nos enseña que no es en modo alguno natural que el espectáculo de la miseria mueva a los hombres a la piedad» (Arendt, 1988, p. 71). Sin duda, el hecho de que puedan hacernos daño, o de que otros puedan sufrir un mal, y de que nuestra vida dependa del capricho ajeno es una fuente de temor y sufrimiento. Es esta experiencia la que de inmediato nos lleva a idear *sistemas de protección* cuyo objetivo es «inmunizarnos» contra los peligros, reales o imaginarios. Estos sistemas no sólo afectan al aspecto material de nuestras vidas, sino también a nuestro sistema de valores. Su impacto es no sólo físico, sino de orden *simbólico*. En esos momentos la alternativa entre nuestras aspiraciones a mayores cotas de libertad se ven a menudo sacrificadas por nuestra apuesta por el valor *seguridad*, que parece hoy el dominante en muchas esferas de la actividad humana. Ante una amenaza, el miedo es lógico. Pero ¿puede vivirse una vida humana permanentemente expuesta al miedo? La pregunta es importante, pues no está claro que nuestros miedos se puedan erradicar a base de más violencia y más represalias contra nuestros enemigos, reales o imaginarios. Tal vez, si estamos dispuestos a detener la espiral de violencia y suprimir nuestros miedos debamos intentar crear una cultura cívica en la que el sufrimiento por la violencia repentina y por la pérdida, tanto como la represalia violenta, dejen de ser la norma de vida política, como ha señalado Judith Butler (2006).

3. La singularidad de lo político. Sentido, discontinuidad y libertad

La reflexión filosófica de Arendt sobre la política se articula en torno a una doble preocupación. Por un lado, pensar lo político fuera de toda referencia a un absoluto, sea teológico o metafísico, natural o histórico; y, en segundo lugar, explorar el espacio que cubre la acción humana cuando se articula en torno al poder del puro comienzo. A

diferencia del pensamiento clásico, que buscó pensar el dominio político en su apertura a una totalidad ordenada y trascendente, las condiciones contemporáneas del pensamiento exigen intentar evitar la doble tentación de alienar lo político en el dominio de la totalidad o disolverlo en la esfera de lo social.

En este sentido, como dice Etienne Tassin (1999, p. 9), la reflexión de Arendt reencuentra el sentido de la acción política al margen de las condiciones fundadoras de un pensamiento político tal y como quedaron formuladas en la filosofía política platónica. La posición de Arendt al respecto no deja dudas: «Platón, el padre de la filosofía política de occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la *polis* y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo, sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos» (Arendt, 1997, pp. 80-81). Arendt, por tanto, se esfuerza en explorar la condición política de los hombres teniendo en cuenta la institución de un *mundo común*. Este mundo común expresa lo *profundo* del espacio político, y su filosofía se articula en tres planos esenciales: el de una hermenéutica política, el de una crítica a la modernidad y el de una exploración (antropológica) de la condición humana. Pero todo ello se sostiene en una tesis central, que ella enuncia en estos términos: «La actividad humana política central es la acción» (Arendt, 1997, p. 151). Y la condición de posibilidad de todo actuar humano es la *pluralidad*, o lo que es igual, la existencia de una esfera pública que abre espacios *entre* los hombres para que emerja la libertad como inicio o como comienzo. Para Arendt el proceso político guarda cierto paralelismo con la condición humana de dar a luz a los hijos, criarlos y luego dejarlos marchar. La *natalidad* es el término con el que ella describe el proceso de nacimiento, formación y separación en política. Ahora bien, esta noción no agota su significado en el hecho *biológico* del nacimiento, sino que es una noción con una fuerte carga expresiva y simbólica: nacer es aparecer e iniciar, y por tanto supone la experiencia de iniciar una nueva secuencia en la cadena de lo ya realizado.

La natalidad, pues, introduce la *discontinuidad* en el curso natural de las cosas. Implica un *acontecimiento*. Con la introducción de esta categoría de la «natalidad» en el panorama filosófico, Hannah Arendt contribuyó de forma significativa a una forma de filosofar que permanecería ya bajo el signo del *venir-al-mundo*, algo así como una *poética del comenzar* (Bárcena, 2005). Arendt no hace sino unirse a una tradición que estaba ya en parte establecida, pues la idea del «comienzo» estaba inscrita de lleno en el seno de la filosofía, que es una especialista en los comienzos —los llamados *a priori*, los fundamentos del conocimiento—, tal y como hizo, primero Kant, y después los neokantianos. El nacimiento, como máxima expresión de todo nuevo comienzo, no es nunca algo pasado, en el sentido de haber dejado de ser algo de algún modo presente en la existencia. Del mismo modo que en nuestra vida hay muchas pequeñas muertes —despedidas, rupturas de determinados vínculos, el envejecimiento—, también hay múltiples nacimientos o recomienzos; existir es un intento permanente de dar a nuestras vidas nuevos comienzos. Este volver a empezar puede designarse simplemente con la palabra *libertad*.

No deja de ser sorprendente que una pensadora como ella, cuya obra finaliza abruptamente con una celebración de la facultad de juzgar kantiana —capacidad bien característica de una edad madura—, jamás hubiese dejado de reflexionar sobre una noción que nos recuerda tanto la de infancia como es la de natalidad. Creo que esta paradoja la resuelve la misma Arendt en las conclusiones de la segunda parte de *La*

vida del espíritu. Al reconocer allí la vaguedad de su propio razonamiento acerca de la natalidad como capacidad para establecer nuevos comienzos, sostiene que estamos condenados a ser libres por el mero hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta o no la libertad o si nos aborrecen sus arbitrariedades: «Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o desechado apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad de juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres» (Arendt, 2002, p. 401).

Pero, en realidad, ¿qué significa esta experiencia de la natalidad cuando se habita en un mundo al que se llega con un destino ya prefigurado? Su libro sobre la romántica alemana *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* ofrece algunas pistas. Rahel Varnhagen, ni muy rica ni muy agraciada, pero sí sensible e inteligente, fue capaz de vivir su vida intensamente y de experimentarla como una *obra de arte*. Hizo de su buhardilla berlinesa un lugar de encuentro de escritores e intelectuales, y por su pequeño «salón berlinés» pasaron Friedrich Schlegel, los hermanos Humboldt, entre otros. Con esta biografía, referida a un periodo crucial de la asimilación de los judíos, Arendt pretendió poner de manifiesto, a través de Rahel, el drama que suponía el abandono de la identidad judía en beneficio de la asimilación social e intelectual, y la forma en que esta asimilación influye determinantemente en el destino individual de un ser humano. La alternativa no dejaba de ser dramática: o la asimilación como *parvenu*, a costa de perder la dignidad y de saber que uno sería considerado en realidad como un «parásito», o mantener la dignidad bajo la condición de *paria*. Rahel era una *Schlemihl*, una paria en todo salvo en la conciencia de la necesidad de rebelarse. Esta obra muestra la incipiente formación de Arendt en la tradición de la *Bildung* romántica, tanto como la dimensión poética de su estilo de pensamiento y de su escritura. La lucha trágica de Rahel contra su propio destino, el hecho de haber nacido judía -su fatalismo y un dolor cuya causa nunca logró identificar del todo-, muy pronto habrá de traducirse en un enfrentamiento contra sí misma, «pues no puede negar sin más el hecho de su existencia» (Arendt, 2000, p. 33)

Rahel *ha nacido* judía y por tanto no puede escaparse de lo que le ha sido concedido al nacer; su nacimiento como judía es un punto de partida incuestionable y, a la vez, un destino. Toda persona, al nacer, recibe algo de carácter contingente. Pero este carácter no tiene por qué condicionar hasta el punto de anular la capacidad de juicio y de pensar por uno mismo (*selbsdenken*). Nacemos a un mundo dado, a una trama de relaciones, a un cierto presente dentro del cual asumir la específica identidad —como judías, en el caso de Rahel y de Arendt—, permite configurar el mundo de una determinada manera. Podemos actuar, tomar una iniciativa, aparecer en el espacio público, pensar y reflexionar, configurar un mundo de posibilidades nuevas. En definitiva, si de lo que se trata es de no negar lo dado, renunciando a las fibras que nos constituyen, la única alternativa es *renacer*, actuar, aparecer en el mundo —sentir gratitud por lo dado, por el presente y la identidad como judía y vivir de acuerdo con esa condición de *paria*—, ser comprendida en la conversación, «pues las posibilidades de ser *otro* son infinitas. Una vez que hemos dicho no a nosotros mismos no hay elección; sólo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro. No afirmarse nunca, sino volverse escurridizo: serlo todo, menos uno mismo» (Arendt, 2000, pp. 33-34).

Rahel actúa; actúa en el escenario del mundo, y busca insistentemente adentrar el acontecimiento de su existencia en un discurso posible que lo diga. Por eso Arendt escribe esta biografía, para narrar su historia tal y como ella misma la hubiese contado. En esta obra aparecen ya, de modo incipiente, muchos de los conceptos con los que Arendt posteriormente trabajará. Pero lo más importante es que este libro funciona como una

especie de laboratorio donde Arendt, a través del ejemplo de la vida de Rahel, pareciera querer mostrar lo que significa actuar y vivir en el *teatro de la política*, en el escenario del mundo. A través de la vida de Rahel, para quien la judeidad es un dato de su nacimiento biológico, Arendt acabará mostrando que el nacimiento es algo más: la aparición de una novedad en el mundo, un *nuevo comienzo* ante los otros que afecta a la vida y permite transformar la existencia. El sentido de la natalidad comienza a perfilarse, entonces, al *narrar* la vida de otro (la de Rahel).

Aunque nunca desarrollada sistemáticamente, la noción de natalidad es clave en *La condición humana*, como se sabe. Este libro esboza una cierta *antropología de los límites* cuyo propósito es «una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias.» (Arendt, 1993, 18). Arendt se propone «pensar en lo que hacemos» y se pregunta si, bajo las condiciones de la modernidad, es todavía posible la acción política y si tiene algún sentido. El análisis de los orígenes de la modernidad que Arendt presenta en esta obra mantiene una relación estrecha, y se iluminan a su vez, en la estela de su obra precedente, *Los orígenes del totalitarismo*. Los elementos característicos de la modernidad se localizan en los elementos característicos del totalitarismo. Su enfoque le permite explorar los esquemas característicos del totalitarismo para comprender cómo la dominación total ha podido constituir el corazón del siglo XX y cómo la sociedad moderna no totalitaria pudo desplegar, a su vez, esquemas parecidos a los del totalitarismo. O dicho de otro modo: que el totalitarismo no pudo darse sino en el cuadro de la modernidad, bajo las mismas condiciones por ella creadas. Por eso, si el totalitarismo es una forma de dominación enteramente desconocida antes de la modernidad —un acontecimiento que carece de precedentes—, esto sólo puede significar que los elementos constitutivos de ésta se encuentran estrechamente ligados a la nueva estructura de poder inventada por la experiencia del totalitarismo. La transformación de la vida humana en *vida superflua*, dentro de los campos de concentración, tiene, así, su reflejo, su efecto de resonancia, en la moderna sociedad de masas: «El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas tienen de su superfluidad en una Tierra superpoblada» (Arendt, 1998, p. 554). Lo que, en definitiva, Arendt desarrolla en su libro es el tema de la «alienación del mundo», una de cuyas más significativas expresiones es la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida. Sólo si se sacrifica el mundo y la misma *mundanidad* del hombre, y sólo si la vida del hombre en la Tierra queda reducida a una mera *lucha por la supervivencia*, es decir, si la vida humana queda reducida a la mera vida del animal viviente, podrá entonces la actividad política aliarse con la vida, entendida ahora como mera *zoé*, como vida exclusivamente biológica, con el propósito de administrarla, gestionarla, o normalizarla. Es de esto de lo que habla Arendt; un tema netamente biopolítico, tal vez el tema central de lo que ella llamó «Mundo Moderno», «contra cuya condición contemporánea —dice— he escrito el presente libro» (Arendt, 1993, 18).

Arendt vincula principalmente la noción de natalidad al concepto de acción, y lo diferencia de lo que denomina «labor» y «trabajo», y sus condiciones de posibilidad son, respectivamente, la *pluralidad*, la *vida*, y la *mundanidad*. La *labor* es la actividad que se corresponde con el proceso biológico del cuerpo humano, y su condición esencial es la vida como entendida como *zoé*, la vida que hay que alimentar y nutrir. El *trabajo* es la actividad que se corresponde con lo no natural de la exigencia humana. Mediante el trabajo nos proporcionamos un artificial mundo de objetos y cosas, y su condición básica es la *mundanidad*. La labor define el imperio del *animal laborans*, y el trabajo el imperio del

homo faber. En el ámbito de la labor la «vida» define una vida desprovista de una *forma-de-vida* singular y concreta. Se trata de la vida como algo destinado a *sobrevivir*, lo que implica que en este ámbito nos aproximemos a la realidad como una fuente de recursos para la satisfacción de necesidades. Nuestra relación con la realidad, aquí, no está presidida como un deseo de *presencia en el mundo*, o como búsqueda de sentido, sino como mera satisfacción de necesidades. Esta vida del *animal laborans* se despliega en un *tiempo cíclico*, y es un mero *proceso* que carece, hablando en propiedad, de comienzo y fin, porque su fin es su propia *autopreservación*. En este sentido, la vida, en el sentido griego de *zoé*, es incapaz de *singularizar* una vida humana. Inscrita en la actividad de la labor, esa vida es la vida de *cualquiera*, no la vida de un *alguien*, de un *quién*: una vida que no da lugar a una biografía o a un relato. Una vida sin una *Bildungsroman*. Pero la vida no es solamente *zoé*. Los griegos usaban también la palabra *bíos* para referirse a ella. En este segundo sentido, toda vida es una *cualidad narrable*: la vida de un *quién*. Aquí la vida humana se despliega, como «acción», en una secuencia de acontecimientos *entre* el nacimiento y la muerte.

Debido a su intrínseca fragilidad, todo lo humano está llamado a una ruina que le es «natural». Hannah Arendt reconoce este rasgo de vulnerabilidad de la condición humana, aunque para ella el hombre encuentra su «salvación» en el simple hecho del nacimiento: «El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina ‘natural’ es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza antológicamente la facultad de la acción» (Arendt, 1995, p. 266). La natalidad está vinculada a la acción, y la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia. Su condición humana básica es la *pluralidad*. La acción se inscribe en esta esfera y es la condición esencial de toda vida política, cuya esencia es la libertad. Por insertarse en una esfera política definida por la pluralidad, donde todo sujeto que ve es visto al mismo tiempo, y donde ser y aparecer coinciden, la acción es siempre una acción *concertada*. Es en este punto donde se pueden destacar tres elementos principales de la vida como lo que nace (o comienza) y lo que termina (o concluye): *la experiencia del sentido*, *la experiencia discontinuidad* y *la experiencia de la libertad*.

a) *El sentido*. En primer lugar, Arendt insiste en que en la acción se muestra o se revela el *quién*, la identidad del agente que actúa: «La acción sin un nombre, un ‘quién’ ligado a ella, carece de significado, mientras que un obra de arte retiene su relevancia conozcamos o no el nombre del artista» (Arendt, 1995, 104). Como *siendo* en la acción, nunca podríamos quedar reducidos, entonces, a mera *función*. En un mundo estrictamente utilitario y funcional, todos los fines están forzados a tener corta duración. Todo es desechable e *instrumental*: medios para fines dados. En un mundo así puede haber fines, pero no sentido. Y una actividad puede perfectamente tener fines y objetivos y carecer absolutamente de sentido para quien la realiza. Esto es lo que vuelve *inhumana* una actividad, la ausencia de todo sentido, o el vernos obligados a que el sentido se disuelva en su mera funcionalidad. Conviene subrayar este punto: en la época moderna, donde fin y sentido se han confundido, o donde el sentido ha sido substituido por medios para fines dados, el sufrimiento del hombre es un sufrimiento que se deriva, no ya del acontecimiento en el que se inscribe su padecer —la singularidad de un padecimiento como acontecimiento del existir—, sino del hecho de tener que verse abandonado a él sin remisión y no poder resolverlo más que bajo un régimen de mera funcionalidad. A la pregunta, *¿quién eres tú?*, respondemos contando una historia, no describiendo nuestra función. Por eso la vida requiere de un mundo, y un mundo se habita poéticamente. Hacemos y creamos mundos de modo poético. El mundo no sólo significa, sino que en el mundo hacemos *sentido*.

b) *Discontinuidad*. En segundo lugar, a diferencia de la labor y del trabajo, la *acción* no se puede realizar en el aislamiento o la soledad. Es la actividad que requiere la presencia de los otros, y por eso su condición básica es la *pluralidad*. Y hablar de pluralidad es hablar de *alteridad*. Esta pluralidad es específicamente *la* condición de toda vida política: «El nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico» (Arendt, 1993, p. 23). Es en este sentido en el que la natalidad entraña un «nacer a uno mismo» desde la *alteridad*: nacer a uno mismo es reactivar, actualizar, el momento original del nacimiento; es *llegar a ser* a partir de lo otro que nos antecede, de un proyecto de deseo que nos es anterior, de un tiempo-otro del que somos, a la vez, sus herederos y seres discontinuos. Arendt introduce en la relación intergeneracional la idea de la *discontinuidad* y una especie de temporalidad reversible en la que la iniciativa emana del recién llegado. Éste no repite sin más lo antiguo, sino que lo *aumenta* en su capacidad de nuevos comienzos. La autoridad aquí, como noción a pensar pedagógicamente, se revela, entonces, como una categoría del tiempo, no del espacio.

c) *La libertad*. Por último, esta capacidad para establecer «nuevos comienzos» tiene un extraño poder de *renovación* del mundo. Un «nuevo comienzo» equivale a una posibilidad de *transformación*: es un *acto de libertad*, como hemos señalado. Siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado e imprevisible, algo en último término inexplicable causalmente. Desde este punto de vista, la vida humana, inscrita en la libertad, implica relación: relación con los otros a la vez iguales y distintos de uno. Se actúa siempre con y ante otros, en un escenario de pluralidad y de alteridad. Esto es lo que define una forma libre de habitar el mundo. Actuando, hablando, mostrándonos en lo que hacemos, empezando y concluyendo, los hombres y las mujeres que habitamos el mundo y poblamos la tierra experimentamos el milagro de la libertad. Pero esta libertad no es mera *competencia*, pura habilidad o una *práctica adiestrada*. Tampoco es mera libertad de arbitrio. Es una cualidad política que surge en el *entre* sin el cual no hay esfera pública; en el «entre» del *inter homines esse*. En la esfera de un mundo definido utilitaria y funcionalmente, el hombre, laborante y productor de cosas siempre *sabe lo que hace*. De otro modo sería un incompetente, un inexperto. En cambio, en la esfera de un mundo definido por la experiencia de la natalidad, el hombre que actúa, mientras inicia una acción cuyo resultado trasciende su propio tiempo, *no sabe lo que hace*. Porque aquí «saber» no define una competencia, sino un *sentido* posible. El sentido siempre se muestra al final de la acción, frecuentemente cuando el agente que actuó ya no está. Lo que Arendt entiende por natalidad, entonces, que es la condición para la acción, es una figura del comienzo: lo que irrumpe intempestivamente. Y esta facultad del comienzo evoca la *infancia*, el «*infans*», que es «el que no habla». Desde ese fondo de nuestra condición de *infans* descubrimos que es posible escuchar al otro sin que a cada interlocución se tenga que responder en términos de un conocimiento preestablecido, algo que en nuestras escuelas constituye un imperativo pedagógico. El nacimiento es cierta *exposición* a lo exterior, es salida hacia lo abierto, como también lo es cualquier comienzo.

Final

Como espero haber mostrado, la filosofía política arendtiana está gobernada por una *antropología de la visibilidad*, dentro de la cual el *espacio* constituye una categoría central para una articulación de la esfera pública. Al trabajar sobre los conceptos políticos, Arendt remite a espacios y lugares históricamente dados, procurando evitar el juego de las meras abstracciones especulativas. Para ella es fundamental que cada ser humano sea visto en su actuar, y es esencial que aparezca en sus actos y en sus palabras; en definitiva, que se muestre y que revele el *quién* que le sostiene en sus acciones. La experiencia de la *aparición en el mundo* es primordial, porque con cada nueva «aparición», mediante la acción y la palabra confirmamos nuestra originaria aparición en el mundo a través del nacimiento. Contrariamente a la tradición filosófica occidental, para la cual filosofar es *aprender a morir*, Arendt sitúa en el centro de la actividad y de la perplejidad del filósofo la *meditatio nascendi*, el *memento vivere: aprender a comenzar*. La piedra angular de su filosofía es la «natalidad», noción que descubre en Agustín de Hipona y que ya no la abandonará nunca. Esta es, sin duda, la gran aportación filosófica de Arendt.

Pero si el espacio es una categoría central en ella no lo es menos la categoría del *tiempo*. La acción, cuya condición ontológica de posibilidad es la natalidad -la aparición en el mundo- se inscribe de lleno en la *finitud* y en la temporalidad, y de ahí deriva su intrínseca fragilidad. Pero la filosofía de la finitud arendtiana no instaaura a la muerte como horizonte exclusivo, sino que se centra en la posibilidad de nuevos comienzos. Vivir, de acuerdo con ella, es hacer lo posible para que cada momento sea el primero, en vez del último. Vivir es exponerse y arriesgarse, pero existe, además de una infinita extrañeza por el acontecimiento llamado mundo, una constante confianza en las posibilidades del hombre cuando es capaz de actuar junto a otros hombres en un espacio plural de aparición. ¿Cuál es, entonces, la herencia del pensamiento arendtiano? Desde mi experiencia puramente personal como lector de su obra, tendría que decir que esta herencia se concreta en la fórmula *Amor Mundi*. Creo que Arendt pensó el mundo con belleza y grandeza. Pero una y otra derivan de lo que los hombres crean al iniciar nuevos comienzos. Su herencia es el recuerdo de que, aunque hemos de morir, hemos venido al mundo para establecer un nuevo inicio y confirmar el hecho biológico de nuestro nacimiento. Arendt no focalizó la dignidad de la persona en ninguno de los grandes conceptos que conforman el vocabulario de la tradición filosófica occidental —Conciencia, Razón, Absoluto—, pero se sirvió de ellos para pensarlos con grandeza, para ensancharlos y volverlos humanos. Su testamento filosófico, creo, consiste en recordarnos que el auténtico contenido de la vida —y toda vida tiene una dimensión política— no es otro que éste: la alegría y la gratificación de estar en compañía de otros, de actuar concertadamente y de aparecer en público para confirmar nuestra aparición en el mundo a través del nacimiento; en definitiva, insertarnos en el mundo, por la palabra y por la acción. Quizá sólo así nos encontremos con nosotros mismos para —distanciándonos del presente por un instante y pararnos a pensar— poder entenderlo mejor y reconciliarnos con el tiempo: para *amar al mundo*.

Referencias

- ARENDE, H., 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 1997. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- ARENDE, H., 1996. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- ARENDE, H., 2000. *Rahel Varnhagen*. Barcelona: Lumen.
- ARENDE, H., 2002. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós
- ARENDE, H., 2005. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 2005. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARENDE, H., 2006. *Diario filosófico, 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- BÁRCENA, F., 2005. *El delirio de las palabras. Ensayo para una poética del comienzo*, Barcelona, Herder.
- BÁRCENA, F., 2006a. *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- BÁRCENA, F., 2006b. *La sfinge muta. L'apprendimento del dolore dopo Auschwitz*. Troino: Città Aperta.
- BIRULÉS, F., 2007. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.
- BROSSAT, A., 1996. *L'épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*. Paris :Albin Michel.
- BROSSAT, A. 2000 *L'animal démocratique. Notes sur la post-politique*, Tours, Farrago.
- BROSSAT, A. 2008 *La democracia inmunitaria*, Santiago de Chile, Palinodia
- BUTLER, J., 2006. *Vida precaria (El poder del duelo y la violencia)*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J., 2010. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona : Paidós.
- ESPOSITO, R., 2006. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- ESPOSITO, R., 2009. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- FORTI, S., 2008. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.
- FOUCAULT, M., 2002. *La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- FOUCAULT, M., 2003. *Hay que defender la sociedad*. Curso del Collège de France 1976. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M., 2006. *Seguridad, territorio, población*. Curso del Collège de France, 1977-1978. México: Fondo de Cultura Económica.
- LE BLANC, G., 2007. *Les maladies de l'homme normal*. Paris: Vrin.
- MALABOU, C., 2009. *Ontologie de l'accident*, Clamency : Léo Scheer.

- MOGIN, O. 1996 La réception d'Arendt en France. En *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, pp.7-14.
- PALAZÓN, A., 2000. *Wim Wenders. Fragmentos de un cine errático*. Valencia: Ediciones de la Mirada.
- REVAULT D'ALLONES, M., 1999. *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*. Paris : Aubier.
- REVAULT D'ALLONES, M., 2006. *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Paris: Éditions du Seuil.
- REVAULT D'ALLONES, M., 2008. *L'homme compassionnel*. Paris : Éditions du Seuil.
- TASSIN, E., 1999. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris : Payot.

3. PENSAR

PERTENENCIA Y RETIRO EN EL MUNDO DE LAS APARIENCIAS: EL PENSAR Y LA RESPONSABILIDAD PERSONAL

Laura Quintana

Universidad de los Andes

(Bogotá – Colombia)

RESUMEN: Es conocida en Arendt la dicotomía entre vida activa y vida contemplativa. Este artículo presenta una reconsideración en torno a lo que pensar para Arendt centrándose de manera particular en el caso de Sócrates como ejemplo de la relevancia moral del pensar.

PALABRAS CLAVE: Arendt, pensamiento, Sócrates, responsabilidad, vida activa, vida contemplativa

ABSTRACT: The well-established distinction between active and contemplative life is a common theme in Hannah Arendt's thought. This paper presents a reconsideration of the meaning of "thought" in Arendt's work and particularly focuses on the example of Socrates as the moral relevance of thought.

KEY WORDS: Arendt, thought, Socrates, responsibility, active life, contemplative life.

El interés de Hannah Arendt por la actividad de pensar suele considerarse como algo tardío que marca una ruptura con respecto a sus reflexiones anteriores. A primera vista, pareciera que en los últimos años de su vida, la autora se hubiera deslizado desde el horizonte visible de la vida activa hacia el ámbito invisible de la vida contemplativa. Pero las cosas son menos simples de lo que pueden parecer inicialmente. Ciertamente, hay un desplazamiento temático, que Arendt misma reconoce, desde su interés por deconstruir la tradición de la filosofía política para repensar los asuntos humanos en sus diversos pliegues y condiciones de posibilidad, hasta sus posteriores análisis sobre las actividades mentales. Y también es claro que en el primer caso el centro de consideración es la acción, la pluralidad del mundo y la *responsabilidad política* que emerge al actuar en el espacio de aparición; mientras que al ocuparse del pensar, Arendt apunta a reflexionar sobre una *responsabilidad personal*, que concibe las relaciones con los otros a partir de las relaciones privadas con el yo, desde un cierto retiro de la compañía de los demás y de la visibilidad pública¹. Sin embargo, sería equivocado considerar este desplazamiento en términos de una ruptura: como si *l' enfant terrible* contra la filosofía política² hubiera retornado, tras su desvío por la teoría política, a las auténticas preocupaciones filosóficas; y como si de la pluralidad del mundo aparente se hubiera replegado en la interioridad del yo contemplativo. En realidad, más que un quiebre puede trazarse un sutil hilo conductor entre estos dos ejes temáticos de la obra de Arendt y esto, en particular, puede hacerse evidente si se consideran sus reflexiones tardías sobre la actividad del pensar.

Por una parte, la indagación entorno al pensar no se emprende *per se*, sino que, como aquella dedicada a la vida activa, se lleva a cabo a partir de acontecimientos particulares, que muestran que las categorías tradicionales de la filosofía resultan inadecuadas para iluminarlos. En particular, la autora apunta a reflexionar sobre el fenómeno que había caracterizado como «banalidad del mal» en su reporte sobre el caso Eichmann: el que «actos malvados, cometidos en escala gigantesca», no pudieran «ser remontados a alguna particular debilidad, patología o convicción ideológica en el agente, y cuya única distinción personal era tal vez una extraordinaria superficialidad» (Arendt [1971] 2003, p. 160). Se trata de iluminar entonces un problema moral nacido de la experiencia, moviéndose «contra la sabiduría de los siglos»: tomando distancia con respecto a las teorías éticas y religiosas usuales sobre el mal, que habrían tendido a explicarlo en términos de debilidad o perversión radical por parte del agente; para considerar, más concretamente, una posible conexión entre una cierta incapacidad para pensar y la realización de actos malvados.

Esta distancia con respecto a la tradición se hace visible asimismo en la manera en que Arendt busca aproximarse a la experiencia del pensar. En efecto, aquí emprende el mismo impulso crítico deconstructivo que había orientado sus planteamientos en la CH³, para reconsiderar fenomenológicamente no ya lo que hacemos al ocuparnos activamente del mundo, sino lo que hacemos cuando pensamos. De modo que aquí también se trata del esfuerzo por llevar a cabo un desmantelamiento de la metafísica, desarticulando la separación jerárquica tradicional entre lo sensible y lo suprasensible, el ser y la apariencia, la vida activa y la contemplativa. Por esto mismo no resulta exacto decir que las reflexiones tardías de Arendt se ocupan de la vida contemplativa: considerar el asunto en estos términos

¹ Me refiero aquí a la distinción que Arendt misma establece entre la «responsabilidad política» (esto es, el compromiso del actor con respecto al mundo) y la «responsabilidad personal (ligada, como lo veremos, con la preocupación del ser pensante por su integridad)» (cf., 1964, pp. 45ss).

² Aludo aquí a la lúcida lectura de Arendt ofrecida por Miguel Abensour (2007, pp. 95-125).

³ *La condición humana*

es asumir la mirada metafísica que distingue entre la inquietud de los asuntos humanos y la quietud de la mirada privilegiada sobre el todo de la realidad, que ya la autora había empezado a desarticular desde la CH⁴. Y así como esa desarticulación exigió iluminar de nuevo los pliegues de la vida activa que el privilegio de la mirada contemplativa había ocultado, también exige cuestionar la concepción sobre el pensar que se desprende de esa perspectiva (cf., Arendt 1978, pp. 6-8). Es por esto que Arendt insiste en que el pensar es actividad y no quietud, en que la metáfora del ver (ligada con la noción de contemplación) no da cuenta de su especificidad, como actividad distinta del conocer, y en que la única imagen que puede hacerle justicia es la de la vida misma (cf., Arendt 1978, p. 123)⁵.

Ahora bien, la pregunta renovada por el pensar también implica asumir de manera distinta el conflicto tradicional entre pensamiento y acción; la diferencia innegable, para la autora, entre el hombre como ser que actúa moviéndose en un mundo compartido, y el hombre como ser pensante que se retira de la compañía de los otros a la solitud de su propia compañía, para reflexionar sobre lo actuado. La tradición metafísica no habría logrado asumir esta tensión y reconocer la paradójica condición del hombre como ser en el mundo y *del* mundo de apariencias, que al pensar puede retirarse de éste —sustrayéndose de la visibilidad de lo público—, sin dejar de pertenecer en todo caso a él. En efecto, más que enfrentarla, tal tradición habría tendido a ocultar esta tensión al interpretarla en términos de una separación radical entre el mundo aparente, ilusorio, contingente de los asuntos humanos, y el mundo real, verdadero, al que accedería la mirada contemplativa; y al pretender regular el primero, como si fuera anómico y sin-sentido, desde los criterios universales y necesarios de la última, buscando una reconciliación entre el pensamiento y el mundo de la praxis. Reconsiderar lo que significa pensar es también, entonces, enfrentar una pregunta que quedaba abierta a partir de las reflexiones sobre la vida activa: ¿cómo asumir esa condición paradójica de la existencia humana, sin que el pensamiento pretenda imponerse sobre los asuntos humanos reduciendo su contingencia? ¿Cómo establecer una conexión entre pensamiento y acción sin negar las diferencias entre ambos puntos de vista o deshaciendo sus específicas articulaciones?

Como lo veremos a continuación, estas preguntas se anudan con el interrogante inicial sobre la pertinencia moral del pensar. De hecho, la figura de Sócrates, que Arendt escoge como ejemplo de pensador no profesional, muestra claramente la articulación

⁴ De hecho en LOM Arendt reconoce que ya en la CH afloraba la necesidad de considerar al pensar de una manera distinta a la que impuso tradicionalmente la mirada contemplativa: «lo que me interesó de la *vita activa* era que la noción contraria de completa quietud en la *vita contemplativa* era tan abrumadora que en comparación con esta calma todas las diferencias entre las diversas actividades de la *vita activa* desaparecían [...]. Sin embargo, yo era consciente de que este asunto se podía considerar desde un punto de vista completamente distinto, y para indicar mis dudas concluí este estudio sobre la *vita activa* con una curiosa frase que Cicerón atribuyó a Catón, quien solía decir que «nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada, nunca está menos sólo que cuando se encuentra sólo» (Arendt 1978, p. 7-8). De hecho, ya antes de la CH (1958), en «Ideología y terror» (1953), Arendt se había referido a esta misma frase para hablar del diálogo del dos-en-uno que se da en la solitud del pensar (Arendt 1958, p. 476). Y en el escrito «Philosophy and Politics» (1954) había sugerido ya la particular posición de Sócrates sobre el asunto, anunciando algunas temáticas desarrolladas posteriormente en LOM. Al insistir en este punto de continuidad entre este último texto y la CH difiero de Taminioux (2007, p. 34).

⁵ En todo caso, como lo veremos, esta distancia con respecto a la tradición metafísica también permite mirarla «con nuevos ojos» (Arendt 1978, 12), recuperándola selectivamente o de manera interrumpida, a la manera de un pescador de perlas que ya no se siente atado por la autoridad de la tradición (cf., Arendt 1978, p. 212). Recuérdese en relación con esto último la frase de René Char -«nuestro pasado no está precedido por ninguna tradición»- que la autora cita en diversos contextos (por ejemplo, Arendt 1978, p.12).

entre todas estas cuestiones: esta figura pondría de manifiesto un pensamiento que puede influir indirecta y críticamente sobre la praxis, relacionándose con la realidad sin negar su pluralidad y contingencia. Este es un modo de pensar que además puede resultar políticamente significativo, sobre todo en momentos de crisis, cuando no se puede recurrir a lo comúnmente aceptado y cuando tampoco se cuenta con el poder para actuar.

1. De la «banalidad del mal» a la responsabilidad personal

Desde «Ideología y terror» Arendt había sugerido que lo más terrible del totalitarismo no es sólo que destruya el espacio público, aislando y obstaculizando el despliegue de la acción, y llegando incluso a intentar eliminar las condiciones de ésta. El riesgo mayor es que apunta a impedir toda manifestación de espontaneidad y todo despliegue de la singularidad, extendiendo y reproduciendo la soledad (*loneliness*), esto es, la condición de estar completamente desolado, «abandonado por todo y por todos» (Arendt 1953, p. 476), desvinculado completamente del mundo. De esta forma, lo que queda en peligro es la capacidad de pensar, la cual requiere de una soledad (*solitude*) que ya en este texto se caracteriza como una condición en la que la unicidad del yo se abre en dos, sin perder, de ningún modo, el contacto con el mundo que se comparte con otros, pues «éstos son representados por el yo con el que llevo a cabo el diálogo en el pensamiento» (ibid.). Así, llevando esta experiencia al extremo, el totalitarismo tiene por pretensión convertir a los seres humanos en meras piezas de un sistema que pueda operar con eficacia y sin fricciones, y con ello modificar completamente la condición humana: transformar a los seres singulares en meros autómatas laborantes, y convertir todo el mundo en un desierto desolado, en el que no pudieran emerger nuevos comienzos. No obstante, justamente porque esta pretensión no se realizó y no resulta fácilmente realizable —porque implicaría eliminar todo resto de espontaneidad humana— resulta limitado, e incluso peligroso, justificar los crímenes cometidos en el totalitarismo aduciendo que sus agentes eran meras piezas de un mecanismo, y que se limitaban a obedecer las órdenes que se les impartían. De hecho, en la medida en que los seres humanos no son meros autómatas, incluso un sistema como el totalitario requiere de cierto consentimiento, y la sola aceptación a seguir o a adecuarse a todas sus prescripciones, y a actuar como una pieza del sistema muestra la disposición a participar en una empresa común (Arendt, [1964] 2003, p. 47).

En esa medida, tales crímenes fueron cometidos por personas que *aceptaron* sin dificultades convertirse en piezas del sistema, y esto precisamente ya pone de manifiesto su soledad, su incapacidad para establecer el diálogo del pensamiento. Se trató de «gente ordinaria» —y no de monstruos— que no necesitó ser movilizada por convicción ideológica, sino por la sola razón de que era lo debido de acuerdo con ««la voluntad del Führer»»; por la sola creencia de que «así son las cosas ahora»; como si de pronto la moral se redujera a costumbres o usos que pueden cambiarse, así como se cambian las maneras en la mesa (Arendt [1964] 2003, 43). Precisamente, esta era la actitud que Eichmann había puesto en evidencia durante su juicio: no sólo no mostró ninguna dificultad en aceptar su papel de pieza en el aparato nazi, y en acoger el nuevo sistema de valores que se le imponía, sino que parecía completamente desorientado al enfrentarse a casos que no podían ser comprendidos desde su sistema de reglas (Arendt [1971], 2003, p. 160). Se resguardaba entonces en clichés y en expresiones convencionales, cuya función es protegernos justamente del impacto de la realidad, es decir, «contra la exigencia sobre nuestra atención pensante que todos los eventos y hechos despiertan en virtud de su

existencia», y que en todo caso no podemos ejercer todo el tiempo, pues «pronto estaríamos exhaustos». Pero, Eichmann «no conocía para nada esta exigencia» (Arendt [1971], 2003, p. 160); parecía completamente impermeable frente al impacto de la realidad. En este sentido, lo que el totalitarismo reveló fue «el colapso moral de la sociedad respetable», de aquellos que se aferran de manera incuestionada a ciertos mandamientos, y que terminan acostumbrándose a la necesidad de disponer de unos códigos de conducta —sean cuales sean— a los que aferrarse (cf., [1965-66 [2003], p. 55).

En todo caso, como lo reconoce Arendt en «Personal Responsibility under Dictatorship» (1964), un texto escrito poco después de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, también es cierto que un gobierno que absorbe todas las esferas de la vida deja muy poco espacio para el despliegue de la *responsabilidad por el mundo*; esa actitud que tiene que ver con la decisión de actuar con otros para resistirse activamente y modificar las cosas. Sin embargo, frente a esta impotencia y frente a un régimen que instaló un nuevo orden legal que los miembros respetables de la sociedad no tuvieron problema en aceptar, y «cuyo principio fundamental consistía en la orden «matarás» a personas inocentes», «sin tener en cuenta razón alguna, ni militar ni utilitaria» (Arendt [1964] 2003, 42), queda en todo caso un lugar para otra forma de responsabilidad: la *responsabilidad personal* que mostraron las personas que se rehusaron a cooperar con el régimen, permaneciendo en la oscuridad, absteniéndose de toda participación, retirándose a la vida privada. Para Arendt, tales personas se atrevieron a «juzgar por ellas mismas», sin adaptarse simplemente al código moral que les era dado, y sin reemplazarlo tampoco por otro sistema de valores. Su criterio habría sido el siguiente: «se preguntaron hasta qué punto serían capaces de vivir en paz consigo mismas después de haber cometido ciertos actos, y decidieron entonces abstenerse de actuar, no pensando que el mundo cambiaría para mejor, sino sólo porque de esta forma podrían continuar conviviendo con ellas mismas»; se rehusaron a matar, arriesgando incluso sus vidas, no porque se aferraran al mandamiento «no matarás», sino porque no habrían podido convivir con un asesino dentro de sí (Arendt [1964] 2003, 44). Estas suelen ser personas escépticas, que están acostumbradas a examinar las cosas críticamente; pero sobre todo personas «que sólo tienen algo por cierto»: que pase lo que pase tendrán que convivir con ellas mismas (Arendt [1964] 2003, 45).

Así, todo esto le indicaba a Arendt que tal vez la capacidad de pensar se encuentra entre las actividades que pueden prevenir que los seres humanos hagan el mal (cf., Arendt [1971], 2003, p. 160), al constituirse como condición de posibilidad de la responsabilidad personal; una actitud que, en momentos de crisis e impotencia, cuando el mundo está «patas arriba», puede convertirse en una forma de acción, y en una salida políticamente significativa. Basta con pensar en lo que habría pasado si la gran mayoría hubiera adoptado esta forma de «resistencia pasiva» (cf., Arendt [1964] 2003, p. 47).

2. La experiencia del pensar en un mundo de apariencias

Poner de manifiesto el significado ético del pensar implica, como ya lo sugerimos al comienzo de este texto, volver a abrir los ojos a esta actividad, tomando distancia de la tradición metafísica y a la vez sirviéndose de ésta, recuperando «sus perlas», los fragmentos de verdad que pueda contener (cf., Arendt 1978, p. 212)⁶. Esa distancia implica

⁶ Por eso, no se trata para Arendt simplemente de abandonar las asunciones metafísicas, sino al contrario

resituarse al pensar en el mundo de las apariencias, como una experiencia paradójica «de pertenencia y retiro» con respecto a ese mundo aparental. De hecho, lo que las falacias metafísicas (por ejemplo, la teoría de los dos mundos o el solipsismo) revelan y a la vez ocultan es esa condición paradójica que atraviesa a la condición humana (cf., Arendt 1978, p. 45; cf., Taminioux 2007, p. 35).

El pensar es una actividad que parece rehusarse a aparecer, que parece sustraerse a la visibilidad, como lo confirma el hecho de que el pensador requiera vivir en la retirada (*lathē biōsas*) (cf., Arendt [1975] 2003, p. 8; 1978, p. 167); además, «interrumpe todo hacer, todas las actividades ordinarias», como si al quedar inmersos en él nos moviéramos en una realidad distinta. Dado esto, porque el pensar intenta sustraerse del mundo de apariencias en el que estamos insertos y que nos es dado, se encuentra «fuera de orden», y parece una actividad poco natural. De ahí también el conflicto reconocido tradicionalmente por la filosofía entre el «sentido común», esa capacidad que nos permite orientarnos en un mundo de apariencias que compartimos con otros, y el pensar «mediante el cual nos retiramos voluntariamente de él» (cf., Arendt 1971, p. 166). Y de ahí también que se asociara con ese evento anti-mundano que es la muerte (ibid., p. 167). Pero esa experiencia de interrupción y retiro recogida en las palabras de Valéry: «Ahora soy, ahora pienso», y que pudo dar vida a la falacia metafísica acerca de la teoría de los dos mundos (ibid., p. 164s), se relaciona en realidad con el hecho de que el pensar se ocupa de objetos ausentes de la percepción directa, y que se hacen presentes re-presentándolos a través de la imaginación. En este sentido, al pensar nos retiramos del mundo de las apariencias, al apartarnos de la compañía de los otros, pero no para ascender al cosmos de las ideas («el viejo dominio del pensamiento metafísico»), sino para tomar distancia de esas apariencias re-presentándonoslas (ibid., p. 165), reflexionando sobre ellas, narrándolas para nosotros mismos. En este sentido, todo pensamiento es «re-pensamiento» (*after-thought*), recuerdo (cf., Arendt 1978, p. 78).

Esto último indica ya que el «pensamiento surge de la experiencia», pero también sugiere que «ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento» (cf., Arendt 1978, p. 87). Como lo ha destacado Taminioux (2007, p. 35), es como si al pensar perteneciéramos a las apariencias al retirarnos de éstas, y nos retiráramos justamente en tanto pertenecemos a ellas. Y como si de esta forma respondiéramos a la necesidad humana de hallar sentido y de orientarnos en un mundo en el que cada quien nace como extraño, y que nunca dejará de serlo por completo. En efecto, esta extrañeza se relaciona con la diferencia irreductible de cada quien, y con el hecho de que el pensar nunca se contenta con sus resultados, de modo que los sentidos que halla permanecen siempre inciertos, inverificables, inaplicables (Arendt 1978, p. 88).

Se trata entonces de una actividad, que a diferencia del conocer, no deja resultados tangibles, ni puede apagarse al cumplir con ciertos objetivos, sino sólo al pensar y al repensar de nuevo en un proceso indefinido que no tiene fin (Arendt 1971, p. 164). Una actividad que tampoco se restringe a ningún asunto en particular («conceptos, ideas, categorías y similares»), como tendieron a considerarlo los «pensadores profesionales» (Arendt 1978, p. 77), quienes por lo general la confundieron, además, con el conocer. Al contrario, cualquier

de asumirlas como «las únicas pistas que poseemos sobre lo que significa pensar para quienes se consagran a ello» (Taminioux 2007, p. 39). En esa medida, «el desmantelamiento de la metafísica necesita, hasta cierto punto, de la ayuda de la metafísica» (Taminioux 2007, p. 34).

experiencia cotidiana puede convertirse en alimento del pensamiento, toda vez que se tome distancia de ella, se re-presente, se vuelva sobre lo acontecido para recordarlo.

Sin embargo, de la mano con todo lo anterior el pensar muestra una tendencia «auto-destructiva»: procede como Penélope con su velo, deshaciendo «cada mañana lo que ha terminado la noche anterior» (Arendt 1971, p. 166), de modo que, como lo señaló Kant, «tiene «una aversión natural» en contra de aceptar sus propios resultados como «axiomas sólidos»». Por esto mismo «no podemos esperar de esta actividad proposiciones morales o mandamientos, y menos aún [...] una definición final sobre lo que es bueno y lo que es malo» (ibid., 176). Pero si esto es así, ¿en qué medida, entonces, esta actividad sin resultados puede ser relevante para este mundo de apariencias en el que vivimos? (ibid., 167).

La respuesta a esta pregunta ya puede entreverse a la luz de los apartados anteriores: el significado moral del pensar tiene que ver justamente con su inapagable carácter crítico-negativo, con su modo de ser disolvente y reflexivo. Concretamente, Arendt responde al mencionado interrogante moviéndose en dos vectores que convergen en la figura de Sócrates, como «tipo ideal» de lo que significa pensar. Por una parte, para la autora es importante subrayar, en contraste con los pensadores profesionales, que así como el pensar no tiene unos temas privilegiados, tampoco es el privilegio de unos pocos hombres cultos o filósofos de profesión, sino una necesidad para todo ser humano, que todos pueden desplegar en la medida en que puedan reconsiderar lo que hicieron o les ocurrió. De hecho, si el pensar tiene que ver con la capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo, «su ejercicio tendría que poder ser «exigido» de toda persona cuerda sin importar cuán erudita o ignorante, inteligente o estúpida sea» (Arendt 1971, p. 164). Además, las circunstancias revelaron que hombres muy educados pudieron mostrar cierta incapacidad de pensar, al acoger sin reservas el *Zeitgeist*. Por otra parte, es fundamental enfatizar que en su retiro de las apariencias el pensar se mueve de una forma peculiar dentro de ellas; descartando con ello que se trate de una contemplación desvinculada del mundo y que pretenda regularlo con criterios que le son ajenos, como habrían tendido a hacerlo los filósofos profesionales. Justamente, Sócrates es, para Arendt, el ejemplo de pensador que supo comprender el significado moral del pensar, siendo capaz de sentirse en casa tanto en el mundo de la acción como en el del pensamiento, yendo y viniendo del mundo de las apariencias a la necesidad de reflexionar acerca de ellas (ibid.).

3. El ejemplo de Sócrates: la relevancia moral del pensar

Sócrates se mueve como hombre entre hombres, desplazándose en la plaza pública y conversando con los demás (cf., Arendt 1978, 167). Pero en esos diálogos que establece con otros, no busca la adhesión de éstos, como el actor al persuadir a sus pares, ni enseñar determinadas doctrinas, como el filósofo profesional. Lo que intenta es estimular el pensamiento en los otros, aguijoneándolos con preguntas que no conducen a ningún resultado concreto. De ahí el carácter aporético de los diálogos platónicos, que suelen considerarse como más socráticos, y de ahí también que Sócrates se identifique con un tábano que conmueve las creencias que sus interlocutores tomaban como incuestionables y consistentes entre sí (Arendt 1978, p. 195). Pero Sócrates es también como una comadrona: purga a otros de sus prejuicios no examinados, causando en ellos, como un pez torpedo, perplejidades, pero no desde una posición de superioridad, sino encontrándose él mismo perplejo, sabiendo que lo único que sabe es su no saber (cf. Arendt [1971] 2003, p.157; 1978, p. 172).

Aguijonear a otros con preguntas para llevarlos a pensar implica asumir que esta actividad tiene por medio el lenguaje, y que no se trata entonces de una muda actitud contemplativa, de asombro y mera maravilla ante la totalidad del ser. El pensar es más bien un movimiento discursivo que se siente como una tormenta, como un viento sobrecogedor que «tiene la peculiaridad de acabar con sus propias manifestaciones previas», de «deshacer» o «descongelar» lo que el lenguaje, siendo en todo caso su medio, «ha congelado» en conceptos, afirmaciones, definiciones o doctrinas (cf. Arendt [1971] 2003, p 175; 1978, p. 174). De ahí que el pensar tenga un efecto destructivo con respecto a criterios establecidos, costumbres y reglas: ese viento nos despierta de la calma y la fijeza de lo usual y acostumbrado (cf. Arendt [1971] 2003, p 176; 1978, p. 175). Y esto puede implicar, por una parte, que ya no nos sentimos seguros con respecto a lo que asumíamos, quedando sumidos en la perplejidad del «detente y piensa de nuevo», y en la perplejidad del no saber⁷. Pero, por otra parte, puede traer consigo que ya no podamos considerar de la misma manera a los objetos-conceptos que hemos sometido a nuestra reflexión, incidiendo de esta manera en nuestra relación con el mundo (cf., Arendt 1978, p. 171).

Sócrates estimula el pensamiento en sus interlocutores al hacerlos tomar distancia de sí y de lo que normalmente hacen, llevándolos a reflexionar sobre la consistencia de lo que creen sobre ellos mismos. Quien queda inmerso en tal reflexión, deteniéndose a pensar, queda dividido en dos, separándose —en actitud distraída— de los demás, y entregándose a un diálogo solitario consigo mismo. En este sentido, para Sócrates, el pensar supone que ese yo que aparece como uno para los demás está atravesado por la diferencia y la alteridad, que son también «las características más sobresalientes del mundo de las apariencias»; pensar implica, en otras palabras, activar esa diferencia que está dada con la conciencia de sí (*consciousness*), y que no podría darse tampoco si el ser humano no estuviera arrojado en un mundo que ya siempre comparte con otros (cf. Arendt [1971] 2003, p 184s; 1978, p. 183; 187). En este sentido, según Arendt, la descripción socrática del proceso de pensar reconoce que la diferencia habita en la misma singularidad y, con ello, asume la existencia en plural de los seres humanos como un rastro que nos atraviesa⁸, dividiendo, al individuo, horadándolo⁹.

Ahora bien, es esta experiencia del pensar como diálogo del dos-en-uno, la que explica las famosas sentencias socráticas «es preferible padecer el mal que cometerlo» y «es preferible desentonar con otros, pero no consigo mismo», así como su pertinencia moral (Arendt 1978, p. 181). Estos dos principios, que a diferencia de la moralidad mundana en la que insistió Arendt en la CH, tienen que ver más con la preocupación por la consistencia del yo que con la estabilidad del mundo plural, suponen el temor a perderse a sí mismo

⁷ Dado esto último, podría pensarse que uno de los peligros de esta actividad es que su carácter cuestionador, escéptico, se imponga como resultado negativo, conduciendo al nihilismo o al relativismo radical: «si no podemos definir lo que es la piedad, seamos impíos» (cf. Arendt [1971] 2003, p 177; 1978, p. 175s). Sin embargo, esta posición «no es el resultado de la convicción socrática de que una vida sin examen no merece ser vivida, sino del deseo de encontrar resultados que harían innecesaria la continuidad de la actividad de pensar» (ibid).

⁸ En todo caso, Arendt insiste en que la diferencia fundamental entre la acción y el pensamiento es que mientras la primera implica necesariamente la compañía de otros, el segundo expresa la pluralidad sólo como un rastro que se deja ver en el dos-en-uno, y como una condición del pensar mismo (Arendt 1964-65, pp. 122-123), pues, como ya se dijo, no podemos pensar en soledad, en completa desvinculación del mundo que se comparte con los otros.

⁹ Así que cuando Arendt habla del individuo o de la persona moral, se refiere a una singularidad dividida, a un *dividuum* singularizado, más que a un *individuum*, a una esencia indivisible.

como compañero de diálogo. Pues para quien está acostumbrado a discurrir consigo mismo, «un malhechor no sería una buena compañía», dado que, que de hecho, nos haría imposible la actividad de pensar (ibid., p. 188s). Ambas sentencias suponen entonces que lo que está en juego en las decisiones de la vida es la integridad del individuo en su singularidad, y que «es malo cada acto con cuyo agente yo no podría vivir» (Arendt [1964-65] 2003, p. 108). De hecho, las personas malvadas ni siquiera se preguntarían por esto, pues encontrándose en conflicto con ellas mismas habrían perdido la capacidad de volverse dos-en-uno en el diálogo del pensamiento. Así, el principio de esta moralidad no prescribe lo que ha de hacerse, sino sólo lo que debe evitarse para impedir habitar con un enemigo dentro de sí que haga imposible el diálogo del pensamiento.

Empero, lo anterior también sugiere la cualidad subjetiva de esta moralidad, y su limitación. En efecto, «lo que puedo soportar haber hecho, sin perder mi integridad como persona, puede cambiar de individuo a individuo, de país a país, de siglo a siglo» (Arendt [1964-65] 2003, pp. 124s). Pero sobre todo lo que está en juego en este caso —como se desprende de la frase de Cicerón «Prefiero, claro que sí, equivocarme con Platón antes que sostener puntos de vista verdaderos con sus oponentes», que tanto le gusta citar a Arendt— «es el tipo de persona que deseo ser y con la que quiero vivir» (ibid., pp. 110s), y no criterios o reglas objetivas. Y esto ciertamente indica un desplazamiento —en el tratamiento del asunto del mal— de los actos al agente: «lo que alguien hace, depende de quién es» (ibid., p. 125). Más aún, el punto es justamente que, para la autora, en la actividad de pensar nos constituimos como personas, como personalidades singulares para quienes lo fundamental es sobre todo su integridad; esa coherencia al interior de su yo, que las hace respetables para sí mismas. Estas son también, como puede seguirse a la luz de lo dicho, personas enraizadas en sus pensamientos y recuerdos, que sabiendo que tendrán que vivir con ellas mismas, se imponen límites sobre lo que se permiten hacer (cf., ibid., p. 101).

En contraste, el mal más terrible que pueda concebirse fue cometido por «nadies», por individuos que, al protegerse de los efectos disolventes y aporéticos del pensar, se volvieron incapaces de actualizar la diferencia en su unicidad, y de constituirse en personas singulares (cf., Arendt [1971] 2003, p. 187). Y con ello, incapaces de volver sobre sí y sobre lo hecho, incapaces de recordar, de moverse en la dimensión del pasado, de echar raíces, de encontrar algún obstáculo que pudiera detenerlos (cf., Arendt [1964-65] 2003, p. 95). En este sentido, para Arendt, «el peor de los males no es radical, no tiene raíces», de modo que «no tiene límites», y «puede llegar a extremos impensados»; por esto mismo tampoco puede ser perdonado: pues se perdona a un quien y en este caso no hay un alguien a quien perdonar (ibid.).

Ciertamente, desde el punto de vista del mundo, la conciencia moral que se deriva del pensar puede ser limitada e insuficiente. Pero esta actitud crítica y reflexiva no sólo puede ser una forma de acción indirecta en momentos de crisis, sino que es la condición misma del juzgar, de la capacidad de decidir si ciertos particulares son bellos, feos, buenos o malos, sin subsumirlos desde criterios generales dados (Arendt [1971] 2003, p. 189). Como efecto liberador del juicio, el viento del pensamiento regresa entonces al mundo de las apariencias que en todo caso nunca abandona en su retiro: «porque en toda situación particular que implique una existencia singular interactuando con otros, debe decidirse o juzgarse, *hic et nunc*, lo que es sabio, justo o bello». Y porque «un juicio así requiere siempre del hábito de pensar» (Taminaux 2007, p. 47), por esto mismo, no podemos esquivar la exigencia de confrontar crítica y reflexivamente el impacto de la realidad.

Así, tejiendo un hilo sutil entre sus reflexiones sobre la vida activa y el pensar, Arendt nos invita a ir y venir del mundo de las apariencias, a la necesidad de reflexionar acerca de ellas, moviéndonos como en casa desde la pluralidad del mundo hacia la diferencia que se abre en nuestra singularidad.

Bibliografía citada

- ABENSOUR, M 2007, «¿Hannah Arendt contra la filosofía política?», *Para un filosofía política crítica*, trad. de Sheherezade Pinilla y Jordi Riba, Anthropos, Barcelona.
- ARENDT, H [1951] 1958, *The Origins of Totalitarianism* [1951], 2da ed., Meridian Books, Cleveland and New York.
- 1958, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago.
- [1964] 2003, «Personal Responsibility under Dictatorship», *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- [1965-1966] 2003, «Some Questions of Moral Philosophy», *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- [1971] 2003, «Thinking and Moral Considerations» [1971], *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- [1971] 2003, «Prologue» (discurso pronunciado al recibir el Sonning Prize), *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schoken Books, New York.
- 1978, *The Life of the Mind*, Harcourt, New York.
- TAMINIAUX, J 2007, «Hannah Arendt y la deconstrucción de la metafísica», *Al margen*, No 21-22, pp. 32-48.

Otra bibliografía sobre el tema

- ASSY, B 2006, «Hannah Arendt and The Faculty of Thinking: A Partner to Think, a Witness to Act», *Revista Ética & Filosofía Política*, Vol. 9, No1.
- BIRULÉS, F 2007, «Pensar y juzgar, entre la soledad y la compañía», *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona.
- BOWEN, P 1989, «Tertiary Natality: the Nascent Character of the Life of the Mind», *Hannah Arendt's philosophy of Natality*, St Martins Press, New York.
- BUCKLER, S 2001, «Coming out of Hiding: Hannah Arendt on Thinking in Dark Times», *The European Legacy*, Vol. 6, No. 5, pp. 615-631.
- JONAS, H 1977, «Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work», *Social Research*, 44, 1, pp. 25-43.
- KATEB, G 1984 «The life of the mind», *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Rowman and Allanheld, Totowa, NJ.

- LEONARD, S 1997 «Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics», *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis:
- TERADA, R 2004, «Thinking for Oneself: Realism and Defiance in Arendt», *ELH* (The Johns Hopkins University), Volume 71, Number 4, p. 839-865.
- VILLA, D 1999 «Thinking and judging», *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton.
- WOLIN, S 2006 «Stopping to think», *Hannah Arendt's Critical Assessments*, Routledge, UK. Vol. IV, pp.137- 148.

4. IMAGINACIÓ

ARENDRT I LA IMAGINACIÓ

Àngela Lorena Fuster
Universitat de Barcelona

RESUM: El present article pretén mostrar la *radicalitat* del concepte d'imaginació en l'obra de Hannah Arendt mitjançant l'anàlisi d'alguns fragments escollits de textos publicats i inèdits, els quals, no només revelen i il·luminen l'interès precoç de la pensadora per aquesta facultat, sinó que també donen raó d'una aposta contundent de resignificació i revalorització de la imaginació per a la història, la política i, en definitiva, per a l'activitat incessant de la comprensió.

PARAULES CLAU: Hannah Arendt, imaginació, política.

ABSTRACT: This paper shows the radical nature of the concept of imagination in Arendt's work through the analysis of fragments selected from published and hitherto unpublished texts that not only clarify Arendt's precocious interest in the imagination, but also convincingly explain the resignification and reevaluation of imagination in history, politics and, in short, understanding.

KEY WORDS: Hannah Arendt, Imagination, Politics

Convé ensinistrar-se en l'art d'imaginar allò que existeix. BELÉN GOPEGUI

Són pocs els fragments que Hannah Arendt ens ha llegat sobre el tema de la imaginació i, tot i així, aquesta noció té una rellevància radical en la seua obra. En destacar aquesta posició radical, d'una banda es vol subratllar el fet que la imaginació apareix precoçment en l'horitzó d'alguns escrits d'Arendt dels anys quaranta i cinquanta, és a dir, molt abans de l'articulació de la teoria del judici. I de l'altra, es pretén apuntar vers la qüestió que la necessitat de resignificar una capacitat com aquesta sembla que es deriva tant de la seua aposta per una ontologia desfonamentada, doxàstica i perspectivista com de l'imperatiu que precedeix el seu projecte de pensament: estar a l'altura de les aparences.

Des d'aquest biaix interpretatiu, esbrinar allò que l'autora entengué per «imaginació» resulta un bon prisma d'anàlisi que aconseguix fer emergir un lligam indestriable entre el fons de la reflexió i l'estil, alhora que un *continuum* de conceptes clau del seu entramat com ara l'aparença, la *doxa*, el pensament o el judici.

Certament, aquesta noció no rep en les seues obres un tractament exhaustiu. Tan sols tenim a disposició alguns fragments disseminats i les breus pàgines del seminari «On Imagination», en les quals només hi ha lloc per a un tractament del tot sumari del tema de l'esquematisme i l'exemplaritat en la filosofia kantiana. Però encara que cal no perdre de vista que l'originalitat és un tret del tot característic del pensament de l'autora, a la llum de la centralitat de la imaginació en les *Conferències sobre la filosofia política de Kant* (2003b), es podria aventurar que, en la tercera part de *La vida de l'esperit* (2002), la imaginació hi hauria tingut un paper no gens negligible. En haver notat la modalitat transhistòrica i genealògica amb què Arendt aborda les tres facultats de l'esperit, també sembla raonable pensar que en aquesta part no escrita sobre el judici, la genealogia de la facultat de la imaginació hi hauria trobat un espai considerable i una anàlisi més exhaustiva que no pas les poques mencions que llegim en les seccions dedicades al pensament i a la voluntat. I això és ben plausible, sobretot si es té en compte el pes específic de Kant com a *descobridor* del judici. Tal vegada, fins i tot, Arendt hauria intentat exposar la paradoxa d'una capacitat caracteritzada com a representadora, però vinculada des de dintre de la vida de l'esperit a la irrepresentabilitat de la condició del polític, la pluralitat.

Sens dubte, especular sobre el que Arendt no va escriure sobre la imaginació no és l'objectiu d'aquest assaig. Es tracta més aïna de palesar, en la mesura del possible, la importància que allò que efectivament va escriure té en el seu pensament i també en la resignificació política de la noció d'imaginació. El que cal advertir d'antuvi és que no existeix una sola drecera per aconseguir aquesta fita. Justament perquè la imaginació es troba implicada al bell mig de molts dels trets de pensament que travessen la seua obra, és en els punts de confluència entre llurs trajectòries on resulta més punyent la centralitat d'una noció com aquesta. Però l'espai obliga a triar-ne només una, i amb la que es presenta a continuació s'opta per sintetitzar, una mica a corre-cuita, la genealogia dels escrits primerencs a fi de desenvolupar un recorregut més inèdit.¹

Potser la millor manera de sintetitzar els aspectes d'aquella imaginació que Arendt troba a faltar durant l'època de la postguerra entre els intel·lectuals nord-americans per comprendre el govern i el domini totalitari —tal com diu amb un to crític en una

¹ Per a un altre recorregut possible es pot veure Fuster Peiró, À. L., 2009. «Breve topografía de una imaginación reciclada». *Revista Anthropos*, 224, p. 45-56.

conferència impartida a la Rand School (2005a, p. 277)—, ens l'ofereix l'assaig de 1953, «Comprensió i política» (2005a, p. 371-393). En els darrers paràgrafs d'aquest magnífic article l'autora només es limita a «mobilitzar el poder» de la imaginació d'una manera tan sintètica com laudatòria. La identifica amb «el do d'un cor comprensiu» que reclamava Salomó, amb l'amplitud de ment que enaltia William Wordsworth amb la seua poesia, la distingeix de la fantasia i ens adverteix que «només la imaginació» ens permet de veure les coses en la perspectiva adequada, ja que allunya el que està massa a prop i permet d'acostar el remot per tal de comprendre-ho com si fos un assumpte propi. «Sense aquest tipus d'imaginació, en la qual consisteix realment la comprensió, mai no aconseguiríem orientar-nos en el món», sentència Arendt en el darrer paràgraf, i continua: «És l'única brúixola interna de què disposem» (2005a, p. 392-393).

I en cap moment, cal notar-ho, no cita el que serà el seu principal referent pel que fa al tema de la imaginació en assajos posteriors, Immanuel Kant.

També cal observar en aquest passatge dos fets tan absolutament reveladors com cridaners: Arendt no cita cap filòsof i, sobretot, no identifica el cor comprensiu pel qual prega Salomó amb el judici, sinó precisament amb la imaginació. A més a més, si ens fixem en aquest breu encomi de la *facultas imaginandi* amb què clou l'assaig, hi trobem condensades totes les definicions d'aquesta facultat espargides en les seues obres. El conjunt d'aquesta reflexió d'Arendt entorn de la imaginació, la més articulada fins a aquell moment, remet a caracteritzacions anteriors d'aquesta capacitat i, alhora, permet d'albirar la direcció en què desenvoluparà la definició de la imaginació en relació amb el judici. Això resulta bastant significatiu si tenim en compte que aquest assaig està escrit en un període en el qual Arendt mostra no tenir encara ben present la potència política que posteriorment descobrirà en la facultat del judici.

A la base d'aquesta caracterització dels paràgrafs finals de «Comprensió i política» i, en general, de cadascuna de les definicions de la imaginació que ofereix l'autora està compresa la funció de la imaginació que Arendt destaca amb més claredat a *La vida de l'esperit*: una capacitat dessensoritzadora bàsica de la qual depenen tota la resta de facultats de l'esperit, ja que «Tot acte mental es basa en la facultat de l'esperit per presentar-se a si mateix allò que està absent als sentits» (2002, p. 98). I també paga la pena advertir que, a fi d'argumentar a favor d'aquesta tesi en la seua darrera obra, Arendt no necessita el suport de la teoria de la imaginació sintètica de Kant, atès que troba els arguments necessaris en la teoria gnoseològica que Agustí d'Hipona desenrotlla en el llibre XI de *De Trinitate* sobre la *cogitatio imaginaria* o *cogitatio imaginationis* (2002, p. 99-100).

És per altres interessos que ja traspuen en les reflexions de 1953, que Arendt recorre a Kant. Com es veurà, són també altres els motius pels quals el filòsof de Königsberg no és sols qui dóna la pista a Arendt, amagada en la seua *Crítica del judici*, sobre la manera de fer productiva la imaginació en el si del judici polític. En el mateix imaginari de l'autora és precisament Kant la figura exemplar que encarna aquest do —com ho és Salomó en el text de 1953. Però abans de fer cap salt interpretatiu, és prudent que ens entretinguem a filar una mica més la xarxa de definicions.

En l'afirmació que la comprensió és «l'altra cara de l'acció» i que la imaginació és el do que permet un exercici interminable de diàleg, d'enfocament i de distància, de generositat i coratge, que és capaç de reconciliar-nos amb el nostre present i fer-nos-hi presents, ressona la caracterització que l'autora havia fet d'aquesta facultat en l'article de 1950 «Les seqüeles del règim nazi. Informe des d'Alemanya»: segons ella, aquesta capacitat és «la font» comuna de l'acció i de la mentida (2005a, p. 305).

Pel fet que la imaginació significa la capacitat de figurar-se les coses diversament de la manera com són en *realitat*, permet de no adherir compulsivament a la realitat tal com apareix. Tant l'acció (*praxis*) com la mentida, una possibilitat pròpia del discurs (*lexis*), *performen* una llibertat que es concreta davant els ulls dels altres en el nostre aparèixer. Dit altrament, ambdues brollen de la imaginació en la mesura que aquesta significa una potència de figuració contra-factual on radica la possibilitat de transformar mitjançant els actes o les paraules allò que *és*. Des d'aquesta òptica, la imaginació garanteix aquella distància que és a la vegada el símptoma i la condició *sine quan non* de la llibertat dels homes i de les dones del moment que, fins i tot, poden dir sí o no a la realitat.

Amb aquesta tesi Arendt no intenta sostreure força al que ve donat, sinó que afirma, d'una banda, el reducte de llibertat que sempre ens permet de defugir el determinisme, i de l'altra, la qualitat contingent dels esdeveniments. Tant l'acció com el relat veraç o mentider es mamprenen sobre el reconeixement que les coses són com són, però que també poden ser d'una altra manera. En el relat, aconseguim donar als esdeveniments i, en general, als fenòmens, un «significat humanament copsable» i «suportable», però per la mateixa lògica de coherència interna apareixen amb l'aurèola de la necessitat i segons l'ordre de la causalitat que estructura les nostres percepcions del temps. Tanmateix, com resta clar ja en la introducció d'*Els orígens del totalitarisme*, Arendt sent més que una forta reticència a reduir l'anàlisi dels esdeveniments a l'enumeració de llurs causes i precedents o a deixar-se temptar amb una explicació dels fenòmens que faça recurs a les analogies i els tòpics (1987, p. 12).

Al seu parer, si es vol esbrinar quina és l'especificitat dels mateixos esdeveniments i fer-ne història, és tan important no deixar-se endur per sentimentalismes com tenir el valor d'encarar-s'hi amb aquelles diferències fenomèniques que s'hi manifesten, sense sacrificar-les a les estretors d'un imperatiu científicista d'objectivitat. Segons l'autora, com escriurà en la rèplica a les crítiques d'Eric Voegelin, defensant el mètode i l'estil d'aquesta obra, cal imaginació per fer història.

En aquesta resposta —escrita el mateix any que «Comprensió i política»— Arendt insisteix que l'objecte d'estudi, el totalitarisme, no permet analitzar «*sine ira et studio*», perquè això implica «indultar» la ideologia antisemita i els camps d'extermini. En aquest sentit, l'autora s'acosta a Primo Levi quan, en qualitat de testimoni en primera persona de l'horror del *Lager*, es nega a descriure causalment tot el que va succeir, perquè comprendre d'aquesta manera és justificar (1998, p. 242 i s.). És del tot important advertir que això és ben distint de l'adagi popular que fa «comprendre-ho tot és perdonar-ho tot»; només certes maneres de comprendre indulten els fets i les actituds que descriuen.

D'aquesta manera, Arendt precisa que l'objectivitat té a veure amb fer aparèixer l'objecte mitjançant la descripció des de múltiples perspectives, més enllà dels nostres interessos particulars. No es tracta de cenyir-se a una mena de model científic de comprensió aplicable a tots els períodes històrics, per tal com està convençuda que no existeix cap marc ahistòric i permanent al qual recórrer per poder assegurar la validesa de la nostra comprensió. Si les ciències històriques tendeixen a ocultar l'impacte de la novetat introduint el significat dels fets particulars en una comprensió històrica progressiva i fatalista, segons l'autora, negar la singularitat de l'esdeveniment equival a no saber comprendre. A més a més, com s'afanya a admetre en primera persona (2005a, p. 486):

«Puc afegir el meu convenciment que la comprensió està estretament relacionada amb la facultat de la imaginació que Kant va denominar *Einbildungskraft* i que no té res a veure

amb l'habilitat per a la ficció. Els exercicis espirituals són exercicis d'imaginació i podrien ser més rellevants per al mètode de les ciències històriques del que la formació acadèmica adverteix.»

Però la rellevància de la imaginació per a la tasca de l'historiador no es deu tant al fet que la imaginació és la font creativa de qualsevol *storytelling*, sia aquest un relat descriptiu sia una narració de ficció. Sobretot és rellevant perquè Arendt considera que la imaginació és precisament la capacitat que ens permet de figurar-nos la realitat amb totes les seues arestes, ens ajuda a interpretar-la de la manera més completa de què som capaços, «sense parcialitat ni prejudici» (2005a, p. 393). Així, tenint Homer com a model d'imparcialitat, Arendt reclama aquest tipus de validesa per a la narració històrica. Però no sols exclusivament per a aquesta. Si l'autora identifica una altra manera d'escriure la història en el mode original de *telling a history*, on els significats no poden ser encabits en sentències ni en grandiosos significats perquè no es regeixen per patrons ni models (*patterns*), la imaginació serà l'exercici previ a tota comprensió necessària a fi que un home *destil·le l'essència* de la pròpia vida. I també per traçar el perfil d'un segle mitjançant els seus fragments.

Com observa Celso Lafer, pel fet que Arendt no separa els que pateixen la història d'aquells que la *fan*, ni tampoc no creu en una història deslligada dels homes, quan insereix la idea de narrativitat com a mitjà per assolir la comprensió dels fets, apareix la imaginació amb un rol més quotidià. Aquest és el principi epistemològic de diversos cursos inèdits sobre les experiències polítiques del segle xx² que anticipen el *modus operandi* del judici els anys setanta (2006, p. 95).

En definitiva, l'exercici espiritual d'imaginar és necessari per poder descriure i també per jutjar el que hi ha: només qui aconsegueix fer veure als altres que el propi judici «ve al cas» i reïx a copsar allò nou que apareix, pot enorgullir-se d'haver donat una resposta al temps. Per tant, el fet de no ser un testimoni directe de l'esdeveniment ni un actor que hi participa no pot descarregar-nos del pes de comprendre i jutjar fins i tot quan les categories de judici moral i polític han esclatat. Si fos veritat el que Gershom Scholem anys més tard escrivia a Arendt amb to àcid arran del seu informe del cas Eichmann, és a dir, que algú que no ha estat testimoni directe no és qui per jutjar, no solament ni la justícia ni l'ofici d'historiador foren possibles (2005b, p. 140). Es pot afirmar que ens hi juguem alguna cosa més. El que està en joc és la possibilitat mateixa de comprendre i jutjar imaginativament un món que només així podem dir «nostre».

No per casualtat, llavors, Arendt commina a imaginar per comprendre quan les possibilitats d'extreure sentit urgeixen i alhora són frustrades pel pes dels esdeveniments i pel trencament del fil de la tradició. Exercitar la imaginació a fi d'enfrontar-se a la història política del seu segle, posar al centre les narracions d'experiències històriques que ofereix la literatura per comprendre les particularitats dels esdeveniments, fou l'estil crític d'Arendt des de la polèmica obra apareguda en 1951 i l'estil de pensament en el qual intentà ensinistrar els seus alumnes en els cursos esmentats.

² «Contemporary Issues», The Hannah Arendt Papers. Box 58, Library of Congress, Manuscript Division, University of California Berkeley, 1955. Aquest curs és l'antecedent directe dels dos cursos també inèdits que porten el mateix títol, «Political Experiences in the Twentieth Century»: el curs de 1965 de la Universitat Cornell (The Hannah Arendt Papers. Box 57, Library of Congress, Manuscript Division) i el de la primavera de 1968 a la New School for Social Research (The Hannah Arendt Papers. Box 58, Library of Congress, Manuscript Division, New School for Social Research).

Tampoc per casualitat no és Kant a qui Arendt, ara sí, fa referència quan ha de buscar una font d'autoritat filosòfica per defensar el seu estil de pensament imaginatiu. Certament, ella no va ser l'única que va advertir la importància de la imaginació per a les ciències històriques reapropiant-se de la teoria kantiana de l'*Einbildungskraft*. Abans que ella, el filòsof anglès Robin George Collingwood,³ tot seguint les empremtes de Kant, va concedir a la imaginació un paper central en la tasca de l'historiador (1965, p. 267-286).⁴

Collingwood descobreix, en paraules d'Ankersmit (2001, p. 262), fins a quin punt la teoria històrica pertany a l'arqueologia quan defineix la tasca dels historiadors com el fet d'interrogar-se «amb quin propòsit un actor històric va fer, va pensar o realitzar alguna cosa». Just perquè l'historiador no té per objecte quelcom que es refereix a l'ara, no pot fer altra cosa que representar-se racionalment el que va ser. D'aquesta manera, inspirant-se tan lliurement en Kant com Arendt ho farà, Collingwood vincula la possibilitat del relat històric a la capacitat de la imaginació de l'historiador per recrear (*reenactment*) els pensaments dels agents, quelcom que no es presenta com a document de la història però que és necessari per poder crear una imatge coherent. En síntesi, tot i la dificultat d'aquestes recreacions ideals, la imaginació seria indispensable per construir una narració dels fets coneguts a partir d'un procés de repensament de les motivacions dels agents en la mateixa ment de l'historiador.

Si Arendt critica en aquesta aproximació una mena de *hegelianisme optimista*, és perquè des d'aquest biaix sembla que la història «està morta tret que l'historiador puga entendre el pensament que hi ha al darrere», amb la qual cosa, segons la pensadora, la història acaba per transformar-se en història de les idees (1968, 023611; 1955, 023761).

En conseqüència, probablement Arendt estaria més d'acord amb Collingwood quan defineix aquesta activitat com una potència constructiva més que no pas quan ho fa com una potència creativa. La creació imaginativa genuïna és la dels poetes i els narradors, que sovint ofereixen a l'historiador exemples paradigmàtics en els quals poden donar suport al seu judici; en termes kantians, són les seues croses. Però la imaginació que interessa a Arendt ja en aquells anys no crea del no-res, ni tampoc no ajuda a donar respostes seguint esquemes instrumentals del tipus: què ha pensat un subjecte x per actuar d'una determinada manera. Ni tan sols ens diu com podem associar-nos per actuar conjuntament. Com ella mateixa afirma, «en aquests exercicis de pensament no ens

³ Collingwood critica Dilthey i, en general, l'escola alemanya de la *Geschichtsphilosophie* per haver romàs sota la influència del principi positivista que identifica la història amb els processos naturals i naturalitza la vida de l'esperit. A l'entendre de Collingwood, malgrat que Dilthey reconeix l'especificitat de la tasca comprensiva de l'historiador, falla en reduir el pensament històric a mera psicologia i el procés de reflexió històrica a una experiència immediata i privada. Segons Collingwood, l'historiador no explica res quan reviu l'experiència de Juli Cèsar o Napoleó. Només està en posició d'explicar quan repensa en termes de racionalitat i no d'experiències emocionals el pensament del personatge històric, des de la convicció que aquell personatge és el passat del propi present de l'historiador. Vegeu l'article «The Historical Imagination» en la compilació pòstuma *The Idea of History. Revised edition with lectures 1926-1928*, ed. de Jan van Der Dussen, Oxford: Clarendon Press, 1946, p. 232-249 [trad. cast. d'Edmundo O'Gorman i Jorge Hernández Campos, «La imaginación histórica», a: *Idea de la historia*, Mèxic: FCE, 1965, p. 267-286]. Respecte a la crítica a Dilthey, vegeu les pàgines 201-206 de la mateixa obra. Per a una excel·lent interpretació d'aquest article i en general de la teoria històrica de Collingwood, vegeu Roldán, Concha, «R. G. Collingwood: El canto de cisne de la filosofía de la historia», *Isegoría*, núm. 4, 1991, p. 153-173.

⁴ Arendt fa una breu referència crítica a l'obra de Collingwood (1889-1943), juntament amb M. Oakeshott i E. R. Carr, en els dos cursos inèdits que tenen el mateix títol, «Political Experiences in the Twentieth Century»: en el curs de 1965 de la Universitat Cornell i al de la primavera de 1968 de la New School for Social Research.

interessa la imaginació creativa» (1968, 023609). Incloure el seu joc lliure i autònom en l'esfera de la producció i en la seua lògica mitjans-fins aniria en detriment de pensar-la fins al fons com una activitat interpretativa tan autònoma com el pensament mateix.

La proposta arendtiana és la d'una imaginació interpretativa necessària per afrontar les dificultats de la comprensió, imprescindible no només per a l'ofici de l'historiador, sinó sobretot per a l'ofici quotidià de viure el comú amb sentit. Perquè de la mateixa manera que, segons Arendt, l'exigència de pensar no apel·la només als filòsofs, no cal ser jutges o historiadors de professió perquè l'exigència de donar resposta al propi temps, al propi món, a la pròpia vida, ens concernesca.

Abans d'indagar els motius i interessos que lliguen l'empresa arendtiana de rearticular la imaginació no sols per a la història, sinó també per a la política, convé recapitular els punts clau de les referències d'Arendt a la imaginació que hem apuntat fins ara: 1. És font comuna de l'acció, la comprensió, la narració i la mentida. 2. És una capacitat compartida dessensoritzadora, contrafactual i interpretativa, però l'exercici adequat d'aquesta potència és el talent més gran al qual poden aspirar els homes. 3. Significa una visió àmplia i un exercici doble de distanciament i apropament al fenomen, en fi, la introducció d'una perspectiva desplaçada respecte de la forma de representació habitual. 4. És el pas metodològic previ a la comprensió i al judici, però sobretot és la condició prèvia a qualsevol possibilitat de relació amb els fenòmens, és a dir: des del coneixement al pensament, passant pel judici o la comprensió.

Arribats ací, cal palesar que tot i que, sens dubte, Arendt coneix des de ben aviat la teoria de la imaginació de Kant, les seues intuïcions de les potencialitats de la imaginació els anys quaranta i primeries dels cinquanta són anteriors a la seua relectura en clau política de la *Crítica del judici* (*KU*). La importància d'aquest fet no rau en una qüestió de dates, sinó en la qüestió que és precisament l'interès d'Arendt per la capacitat de la imaginació allò que la mena a reinterpretar el text kantian i la posició de Kant en la filosofia política. En aquells anys la imaginació és la resposta arendtiana més articulada a la pregunta per les activitats mentals que possibiliten la comprensió, i així ho ensenya als seus alumnes el curs de 1955 a Berkeley, sense anomenar per a res Kant: «la imaginació és el prerrequisit de la comprensió». I comprendre de manera no directa sinó mediata la perspectiva dels altres és la tasca de «la imaginació política» (1955, 24160).

De la consistència de l'afirmació que s'acaba de fer en són testimonis una extensa missiva que Arendt escriu a 1957 al seu mestre i amic Karl Jaspers (1993, p. 353-356), i segons ella, «l'únic deixeble convençut de Kant» (2005a, p. 232), i també les anotacions en els seus *Quaderns de pensament* d'aquell any. Inspirada per la «imponent anàlisi de Kant» que Jaspers exposa en *Els grans filòsofs*, Arendt reconeix el potencial polític de la *KU* i la possibilitat de canalitzar-lo segons interessos propis.⁵

En els quaderns de 1957, arran d'aquesta relectura, posa en contacte Sòcrates i Kant, dos dels seus millors i més fidels aliats en la senda de pensar, tot exposant una tesi bastant peculiar segons la qual en la *KU* «la filosofia política [fa] el pas més colossal des de Sòcrates», malgrat que el fet de pensar el judici a partir de l'àmbit de l'art dóna la mesura del «despistament polític» del pensador de Königsberg (2006, p. 554).

⁵ En el curs que Arendt impartí en 1955 a la Universitat de Califòrnia a Berkeley, amb el títol «Political Theory of Kant», encara no fa cap referència a la *KU*: centra el seu discurs en la *Kritik der praktische Vernunft* i en els escrits històrics i polítics.

En què consisteix aquest pas en la filosofia política? En l'imaginari d'Arendt, Sòcrates és el model del *Selbstdenken* o pensament crític, una mena d'il·lustrat *avant la lettre* que actua en els seus textos com a exemple de la màxima de pensar per si mateix i en coherència amb si mateix. Des dels anys cinquanta l'autora no es cansa de repetir que el que distingia Sòcrates de Plató era just l'amor als particulars, la voluntat de pensar entre ciutadans i la capacitat de discriminar (*krinein*) les opinions (2006, p. 393-394). Però Kant, segons Arendt, va més enllà quan reconeix que la concepció del pensament, com a raó legisladora que es fonamenta en el sentit del si mateix, exclou la presència de l'alteritat. Escriu Arendt (2006, p. 554):

«En relació amb això, Kant tenia quelcom més que una mera sospita quan, entre les màximes del «sa enteniment humà», és a dir, del sentit comú, juntament amb pensar per si mateix i «pensar en coherència amb si mateix», estableix «pensar en el lloc de qualsevol altre». Amb açò, al principi de [no] contradicció, al de concordança amb si mateix, hi afegeix el de la concordança amb els altres; i en la filosofia política aquest és el pas més colossal des de Sòcrates. Efectivament, la «raó legisladora» parteix del si mateix que no es contradiu i, per tant, deixa fora l'altre. Aquest és el seu defecte.»

Ja en aquests apunts, Arendt rehabilita la segona màxima de l'enteniment sa, la màxima pròpia del judici, seguint les intuïcions de principis dels anys cinquanta sobre la importància del do de la imaginació en temps de crisi. Perquè si no hagués intuït precoçment un potencial polític de la imaginació distint del de la creació d'utopies polítiques, no l'hauria poguda resignificar com a capacitat sinònima de pensar en concordança amb els altres. És a dir, sense la seua aposta anterior per una imaginació que possibilita la comprensió, és del tot improbable que Arendt hagués sabut reconèixer amb tanta determinació que l'apel·lació a la *mens extensa* en la *KU* era precisament el mode en què Kant, sense acabar d'advertir-ho, fa saltar la imaginació a l'esfera del polític. I amb això l'autor realitza el pas més significatiu des de Sòcrates. No és el judici, llavors, el que posa sobre la pista Arendt, sinó aqueix «ardit» del pensament crític i del representatiu, però també del judici, que Arendt identifica amb el nom d'imaginació en les *Conferències sobre la filosofia política de Kant* (2003b, p. 84-85).

Aquesta és una explicació plausible per entendre per què l'autora afirma amb tanta determinació en els apunts de 1957 que la imaginació constitueix la modalitat de pensament ampliada malgrat que la imaginació no és definida en aquests termes ni en el § 40 de la *KU*, on Kant fa referència a l'*erweiterte Denkungsart*, ni tampoc en l'estudi de Jaspers. Amb la mateixa determinació, Arendt escriu que «no és la raó lligada a si mateixa, sinó només la imaginació la que fa possible “pensar en el lloc de qualsevol altre”», i la conseqüència que n'extreu és que «no és la raó, sinó la imaginació, la que constitueix el vincle entre els homes» (2006, p. 554).

Aquest vincle entre els homes, com apunta la mateixa autora, no implica comprendre l'altre com a subjecte individual, és a dir, no és el fonament d'una ètica interpersonal. Ni la seua capacitat de relacionar-nos amb els altres ens diu com ens hem d'associar amb ells per actuar. La imaginació només afirma la possibilitat de veure el mateix món que s'obre de formes diferents, el lloc on les coses esdevenen públiques, des de punts de vista distints, bo i superant l'economia de l'interès utilitari i la necessitat, i, també, del mer sentiment subjectiu. Però en un temps que la validesa dels nostres pensaments i dels nostres judicis no pot donar per descomptat el sentit comú que uneix a priori els homes, aquest vincle s'ha vist seriosament malmès. És justament en aquesta situació que

l'activitat de la imaginació apareix en tota la seua urgència: quan s'ha de jutjar entre els altres sense regles predonades per aconseguir fer la cort al sentit del que apareix, «sense esborrar la contingència i amb aquesta la llibertat» (Zerilli, 2008, p. 248).

D'altra banda, cal insistir en el fet que allò que lliga en la constel·lació arendtiana dos pensadors tan allunyats en el temps com Sòcrates i Kant no és una qüestió de continguts, sinó el reconeixement d'una actitud afí que difereix de les «tendències sectàries» de la tribu dels filòsofs professionals. Tots dos saberen suportar la tensió entre filosofia i política sense excloure cap de les dues: van representar el que en llurs respectives èpoques constituïa una forma de compromís amb el propi present: l'«ús públic de la raó» o la modalitat crítica i representativa del pensament.

D'aquesta manera, Arendt justifica el salt entre Sòcrates i Kant. Kant introdueix l'alteritat en el pensament que Sòcrates descobrí com a diàleg, hi afegeix la perspectiva dels altres. En la conferència de 1954 «Philosophy and Politics», en què el tema central és la *doxa* i el protagonista Sòcrates, Arendt tracta el pensament representatiu com «el mode polític de comprensió *par excellence*», la manera més pròpia de fer front al que sempre és particular i contingent, a allò que s'obre a si mateix de manera perspectivista, alhora que és copsat sempre d'aquesta manera. El pensament representatiu és el pensament intersubjectiu per excel·lència, del moment que posa de manifest que la relació del subjecte amb l'objecte és mediata, per causa dels punts de vista dels altres. Aquesta vegada argumenta a partir de la noció aristotèlica de *philia* com a condició material igualitzadora (no-econòmica) d'una comunitat «que no està feta d'iguals, sinó de gent que és diferent i desigual (*unequal*)» (1990, p. 83), i no fa cap referència a la imaginació, encara que el que diu correspon a la definició d'imaginació que havia exposat en «Comprensió i política».

Aquest incís en l'argumentació sobre la *doxa* per referir-se al pensament representatiu anticipa el que l'autora exposarà més extensament a 1967 a «Veritat i política», en el que potser és el fragment més citat sobre el pensament representatiu, i segons Bernstein, «la culminació del pensament arendtí sobre l'acció i la política» (1986, p. 230). La diferència, però, és que Arendt en 1967 ja ha identificat la imaginació («el do d'un cor comprensiu» o «la més àmplia de les visions») amb el concepte kantí de «mentalitat ampliada», i per això erigeix Kant en el seu descobridor (2003b, p. 369-370).⁶

El pensament crític no és sinònim del pensament representatiu, però ambdues són modalitats codependents respecte del judici. Arendt insinua en les conferències una mena d'identitat precisament perquè el seu ardit (*the trick*) és el mateix: la imaginació. La imaginació acomuna aquestes modalitats de pensament del moment que és l'artifici de qui comprèn de manera perspectivista i reconeix la necessitat de tenir en compte altres possibles perspectives per jutjar allò que percep sempre de manera parcial. En aquest sentit, exerceix de xarnera respecte del fenomen del judici independent. Si el judici

⁶ «Aquest procés de representació no implica adoptar cegament els punts de vista reals d'aquells que sustenten altres criteris i, per tant, miren vers el món des d'una perspectiva diferent; no es tracta d'empatia, com si jo intentara ser o sentir com una altra persona, ni de contar caps i unir-se a la majoria, si no de ser i pensar des de la meua pròpia identitat tal com en realitat no sóc. Com més punts de vista tinga jo presents quanestic valorant un assumpte determinat, i com millor puga imaginar-me com sentiria i pensaria si estigués en el lloc dels altres, tant més forta serà la meua capacitat de pensament representatiu i més vàlides les conclusions, la meua opinió. (Aquesta capacitat de «mentalitat ampliada» és la que permet que els homes jutgen; com a tal la va descobrir Kant en la primera part de la seua KU, malgrat que no va reconèixer les implicacions polítiques i morals del seu descobriment.) El procés mateix de formació de l'opinió està determinat per aquells en el lloc dels quals algú pensa utilitzant el propi esperit, i l'única condició per poder aplicar la imaginació d'aquest mode és el desinterès, el fet d'estar lliure dels propis interessos privats [ser imparcials]».

s'entén com el subproducte d'aquestes modalitats de pensament que convergeixen en la seua capacitat crítica i lliure per atresorar perspectives, resulta que entre el punt de vista de l'actor compromès i de l'espectador imparcial no existeix una relació d'oposició, sinó de complementarietat entre dos pols que depenen l'un de l'altre.

Tot i que la imaginació és una capacitat que posseeix qualsevol home, tal com el pensament o el judici, Arendt insisteix que pot ser implorada com un do o pot ser «ensinistrada» per a la seua finalitat: «anar de visita». L'autora indica que la curiositat pels altres, l'amplitud de mires, anar més enllà del terreny dels interessos subjectius, és definitòria del *Weltbetrachter*, de l'espectador cosmopolita kantià, capaç de veure les coses rellevants i el seu sentit perquè no està efectivament involucrat com a actor en els fets (2003b, p. 84). És un personatge mòbil, canvia de territori, està en constant exercici d'observació, visita paratges que no són els estrictament propis, els donats per la seua posició en el món. Per a Arendt el millor exemple és el de Kant, sobre el qual escrivia en la carta a Jaspers (1993, p. 354):

I en Kant es conserva l'equilibri a través d'una increïble experiència del món, juntament amb una experiència vital del tot minsa. Això no rau en el seu destí personal, ja que ha conegut tot el món sense haver de deixar Königsberg. Però aquesta *Vorstellung* i *Einbildungskraft*, que en Kant és tan gran com només ho és per als poetes, el va abandonar per a la vida.

El to tràgic de les darreres paraules d'aquesta caracterització resulta una mica misteriós, potser es refereix al preu que paga tot cor capaç de «glatir amb el món», la consciència de la malaurança i la malenconia derivada de l'extrema lucidesa. El que resta clar en aquestes paraules, però, és que tant l'apassionada habilitat de Kant per penetrar en la medul·la dels problemes filosòfics com la d'entusiasmar-se amb la Revolució Francesa o de conèixer el món des de sa casa, són cares de la seua grandiosa imaginació o del seu cor comprensiu. En cap moment aquest do i la malaurança que comporta no ha de ser identificat amb l'empatia. Mentre que empatitzar equival a empassar-nos, mitjançant la identificació amb els altres, també llurs prejudicis, imaginar és assumir el compromís de pensar per si mateix i jutjar els propis judicis des de la perspectiva dels altres (2003b, p. 84-85).

Llegint aquests fragments d'Arendt sobre la imaginació i el seu poder de representació es podria tenir la sensació que la seua noció d'imaginació es restringeix al que Kant anomenaria «imaginació reproductiva». Així ho afirma la que, segons el meu parer, és una de les intèrprets que ha copsat i estudiat més bé la centralitat de la facultat imaginació en el projecte teòric arendtià, Linda Zerilli (2008, p. 247-248): «Malgrat la seua profunda confiança en la tercera Crítica de Kant, Arendt mai no considerarà la imaginació en la seua llibertat perquè mai no pensà que la imaginació fos una altra cosa que reproductiva.» Per això aquesta estudiosa opta per reajustar la qüestió de la imaginació i la llibertat en el pensament arendtià utilitzant a conveniència l'anàlisi de Lyotard sobre l'Analítica del sublim. Zerilli indica que si la imaginació «fomenta la visió afirmadora de llibertat de l'espectador, si no acaba en empatia extensiva ni és poc més que un trist substitut del diàleg present, llavors la imaginació ha de ser creativa, no reproductiva» (2008, p. 292).

No puc negar a Zerilli una part de raó, però crec que aquesta impressió és més aviat una distorsió que Arendt propicia quan conserva el vocabulari de la lògica representativa cada cop que es refereix a aquesta facultat. Tanmateix, la seua opció per pensar la

imaginació com la capacitat de figurar les perspectives potencials i no les perspectives que efectivament corresponen amb la posició d'un individu remet a la idea que la imaginació presenta, no re-presenta o recull representacions (*simple recollect*), que la imaginació interpreta l'absent a partir dels símptomes que apareixen com quelcom mediat (*mediated*) (1968, 023609). Però interpretar no és crear del no-res, sinó construir orientant-se pels símptomes, comprendre de forma vicària (*vicariously*). La relació entre aquesta figura de sentit i la perspectiva real no és una relació de substitució, com tampoc d'adequació, i encara menys de certesa. Es tracta d'una relació de significat. És a dir, hi ha una presentació d'alternatives que permeten experimentar la llibertat del pensament i del judici, moure's d'un lloc a l'altre sense estar constrenyits per les determinacions subjectives del sentit.

I precisament, allò que permet a la imaginació no tant crear com configurar l'aspecte d'aquest sentit en l'esperit (*Ein-bildungs-kraft*), és una base significativa comuna que emergeix en el judici. En paraules de Birulés, «un *sensus communis*, un sentit, un significat compartible, condició i producte del viure conjuntament, que ens permet identificar una comunitat dels humans —la humanitat amb qui compartim un món no-subjectiu» (2007, p. 227).

Aquest sentit de la realitat compartida és generat per la pluralitat: només si els objectes tenen la qualitat d'aspectes múltiples i els subjectes la capacitat de copsar-los per formar-se una opinió —sempre parcial però amb pretensió de ser vàlida— podem parlar d'un món compartit. La condició i el límit de la imaginació és precisament aquesta pluralitat pura, el seu soroll inaprehensible en cada particularitat que apareix en el context del món compartit quan s'actua o es jutja en primera persona.

Sovint, com mostra el comentari de Bernstein, aquesta imaginació s'ha interpretat com el model per a la deliberació pública i ha servit per justificar que Arendt veu en el judici la forma consumada de l'acció política en la contemporaneïtat. Si bé pràcticament tots els estudiosos de l'obra arendtiana s'avenen a afirmar que la part no publicada sobre el judici hauria significat la clau de volta de l'edifici desconstructiu arendtià, la meua interpretació en aquest aspecte se suma a la d'aquells que consideren que, mitjançant el judici, Arendt no pretenia superar les tensions entre *theoria* i *praxis*, sinó mostrar amb més detall la irresolubilitat d'aquesta tensió en alguns punts.

I considere que si Arendt admet la possibilitat d'una certa reconciliació entre el pensament i la realitat mundana, aquesta no només passa pel judici, sinó també per l'exigència d'un pensament crític i per la reivindicació d'una imaginació ben entrenada. Tan sols aquestes tres facultats actuant a l'uníson permeten d'afirmar que l'esperit pot oferir espais de resistència política quan la catàstrofe amenaça, i també és capaç de respondre a la interrogació d'uns esdeveniments que cada cop semblen més aliens o, potser, és que ens són cada dia més indiferents.

Bibliografia

- ANKERSMIT, F. R., 2001. *Historical Representation*. Stanford: Stanford University Press.
- ARENDT, H., JASPERS, K., 1993. *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969*. Munic-Zuric: Piper.
- ARENDT, H., 2002. *La vida del espíritu*. Traduït per Fina Birulés i Carmen Corral. Barcelona: Paidós.

- ARENDE, H., 2003a. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traduït per Ana Poljak. Barcelona: Península.
- ARENDE, H., 2003b. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Traduït per Carmen Corral. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 2005a. *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Traduït per Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro i Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid: Caparrós.
- ARENDE, H., 2005b. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Traduït per Miguel Candel. Barcelona: Paidós.
- ARENDE, H., 2006. *Diario filosófico. 1950-1973*. Traduït per Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- ARENDE, H., 1990. «Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution», *Social Research*, 57 (1), p. 73- 103.
- BERNSTEIN, R. J., 1986. *Philosophical Profiles*. Filadèlfia: University of Pennsylvania Press.
- BIRULÉS, F., 2007. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- LAFER, C., 2006. «Experiencia, acción y narrativa: Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt». *Revista de Occidente*, 305, p. 78-98.
- LEVI, P., 2001. *Si això és un home*. Traduït per Francesc Miravittles. Barcelona: Edicions 62.
- VILLA, D. R., 1995. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- ZERILLI, L., 2008. *El feminismo y el abismo de la libertad*. Traduït per Teresa Arijón, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

5. JUDICI

LA FACULTAD DE JUZGAR DEMOCRÁTICAMENTE: REFLEXIONES SOBRE HANNAH ARENDT

Linda M.G. Zerilli
University of Chicago

RESUMEN: Este artículo versa sobre el problema del juicio, a saber: ¿Cómo atrevernos, desde fuera, a formular un juicio, máxime cuando consideramos diversos puntos de vista en un medio complejo y multicultural? Como es sabido, Arendt debía tratar este problema en el tercer volumen de *La vida del espíritu*, que quedó inconcluso a causa de su muerte.

Palabras clave: Juicio, Arendt, Teoría política.

ABSTRACT: This paper focuses on the philosophical problem of judgement: how is possible to judge from an external point of view, all the more so when we live in a complex, multicultural environment? Arendt tackled this topic in the third part of her book *The Life of the Mind*, but unfortunately passed away before concluding it.

KEY WORDS: Judgement, Arendt, political theory

Hannah Arendt no llegó a escribir el tercer volumen de su libro *La vida del espíritu*. Su editora, Mary McCarthy, afirma: «Tras su muerte, encontramos en su máquina de escribir una hoja de papel: estaba en blanco, a excepción del título, *Judging*, y dos epígrafes. En algún momento entre el sábado en que acabó *La voluntad* [la segunda parte del libro] y el jueves de su muerte debió de sentarse a empezar la última parte». Apoyándose en esta afirmación, los intérpretes han convertido en un verdadero misterio el volumen no escrito. ¿Qué hubiera escrito Arendt, si hubiera vivido lo suficiente para concluir las tres partes de su obra? ¿Cómo hubiera encajado el volumen sobre el juicio en el resto de su producción? ¿Qué problemas hubiera abordado y tal vez resuelto?

Naturalmente no podemos saber qué hubiera escrito pero tenemos muchos motivos para pensar críticamente el papel que la facultad de juzgar desempeña en su teoría política y, quizás más importante, el papel que podría desempeñar en la actual teoría de la política democrática. A la luz de los recientes acontecimientos políticos y de lo que pensadores americanos como Samuel Huntington llamaron «choque de civilizaciones», cada vez nos vemos más obligados a expresar nuestro juicio sobre prácticas y culturas que no son las nuestras, lo cual exige entre otras cosas la capacidad y la disposición de imaginarnos cómo se ve el mundo a ojos de personas cuyos puntos de vista no necesariamente compartimos. Como la obra de Huntington pone de manifiesto, existe la tentación de elevar nuestros propios conceptos y reglas a vara para medir prácticas y culturas ajenas. Pero en tal caso se nos plantea la pregunta de si habremos juzgado críticamente o más bien aplicado las reglas de «nuestra» cultura a las particularidades de la «suya» a fin de revalidar con más énfasis todavía lo que ya sabemos e incluso afirmamos ser. Con dicha pregunta entra en juego una segunda tentación: si descartamos por acritica y etnocéntrica esta manera de juzgar conforme a reglas, quizás no nos quede sino la posición del escéptico. Puesto que perspectivas radicalmente divergentes según el punto de vista o la pertenencia a una determinada cultura pueden reivindicar igual validez, dice el escéptico, lo mejor es abstenerse de juzgar. ¿Cómo atrevernos, desde fuera, a formular un juicio?

De tales preguntas se ocupó Hannah Arendt en su famoso y discutido informe sobre el proceso a Eichmann y en general en su empeño por encontrar respuesta a las catástrofes políticas del siglo XX. A su parecer, muchas personas tienden a la convicción de que aquellos que no pasaron por el terror nazi no pueden juzgar a aquellos que sí lo vivieron (fuera cual fuera su función). Eichmann simplemente cumplía órdenes en unas circunstancias en que toda desobediencia hubiera significado firmar su propia sentencia de muerte, argumentó la defensa: ¿es que no habría actuado cualquiera de nosotros exactamente igual? Hannah Arendt es célebre por haber negado la idea de que Eichmann fuese un monstruo que no se había sentido obligado por la ley moral. Mucho menos conocido es el hecho de que también negó la idea de que fuese una persona corriente cuyas acciones no podemos juzgar desde fuera. Según su opinión, la cuestión no era si debíamos juzgar a Eichmann y a otros como él, sino cómo podemos llegar a hacernos los juicios pertinentes cuando nuestras reglas para ello se han venido abajo. Para Arendt, el paradigma de acontecimiento político que nos reta a un juicio crítico en el mismo momento en que hace estallar el tradicional marco conceptual de tal juicio es el totalitarismo (caracterizado por el fracaso de los estándares morales tradicionales y del sano entendimiento común). Las fábricas de la muerte construidas en el corazón de Europa, dice Arendt, nos enfrentan a un sentimiento de falta de sentido sin precedentes. ¿Cómo juzgar unos hechos que hacen patente el naufragio de las categorías con las que pensamos y los estándares con los que juzgamos?

Arendt se cuestiona nuestra reticencia a abandonar las reglas tradicionales aunque no se adecuen ya a la realidad política. Para ella, nos hemos acostumbrado no tanto al contenido de una regla bajo la que subsumir los sucesos particulares de la vida política sino al puro hecho de tener reglas bajo las que subsumir en general. Por eso no consideramos el totalitarismo algo radicalmente nuevo sino otra versión de una forma política conocida (la tiranía, por ejemplo). Las reglas son como una muleta espiritual a la que nos agarramos por miedo a no poder entender o juzgar en absoluto. Pero, ¿qué ocurre si el peligro real no es la pérdida de estándares sino la negativa a aceptar esta pérdida? «La pérdida de las varas de medir, pues, (...) sólo es una catástrofe del mundo moral [y político] si se acepta que realmente los seres humanos no estamos en situación de juzgar las cosas por nosotros mismos, que nuestro juicio no basta para juzgar originalmente, que no puede pedírsenos sino que apliquemos correctamente reglas conocidas», escribe Arendt en *¿Qué es la política?* A sus ojos, el desmoronamiento de los criterios con que juzgar un acontecimiento político como el totalitarismo nos obliga al momento a plantearnos de nuevo el problema y la posibilidad de juzgar.

Quizás lo más sorprendente del intento arendtiano de repensar la facultad del juicio a la luz del naufragio de los estándares tradicionales es que recurra a la teoría kantiana del juicio estético en la *Crítica del juicio*. Este giro, que ha asombrado a tantos lectores, es consecuente si tenemos en cuenta que, para Arendt, juzgar concierne ante todo a lo particular como tal. Y lo particular no puede ser juzgado si se lo subsume bajo una regla que corresponda, por ejemplo, al silogismo: todos los humanos son mortales —Sócrates es un ser humano— por lo tanto Sócrates es mortal. Arendt concibe el juicio estético como modelo para el juicio político. Juzgar críticamente significa para ella juzgar reflexionantemente, esto es, sin la intermediación de un concepto o una regla. Como reza el volumen sobre *El juicio*, editado a partir de su legado: «Cuando usted dice: ‘qué rosa tan bonita’, no llega a tal juicio diciendo de entrada: ‘todas las rosas son bonitas —esta flor es una rosa— luego esta flor es bonita’». Un juicio reflexionante con lo que tiene que ver no es con la categoría «rosa» sino con *esta* rosa en particular. Que esta rosa sea bonita no radica en la naturaleza de las rosas ni es por lo tanto ninguna propiedad del objeto en cuestión sino un valor que el sujeto juzga en el objeto (lo que a su vez significa que otros sujetos podrían juzgarlo de manera diferente).

Que Arendt tenga tan en cuenta la posible multiplicidad de juicios sobre un mismo objeto convierte su obra en especialmente valiosa para pensar la praxis del juicio en sociedades multiétnicas y multiraciales. Tales sociedades no se basan en una única idea del bien y un único ramillete de convenciones sociales o culturales comúnmente aceptado. Más bien se caracterizan por el pluralismo de valores y la concurrencia de modos de vida distintos, a menudo inconciliables, sobre los que no puede decidirse por remisión a valores o normas universalmente compartidos. Si estamos de acuerdo en que el hecho del pluralismo de valores no exime de la carga de juzgar, ¿cómo podemos entonces llegar a hacernos nuestros juicios? Aquí resulta muy plausible la manera en que Arendt se aproxima al *factum* de la pluralidad, que no entiende de antemano como un problema a resolver sino como un presupuesto fundamental de la política democrática. A su modo de ver, los juicios reflexionantes, críticos, sólo se producen tras incorporar las perspectivas diversas de otras personas. A diferencia del pensamiento correcto, que únicamente nos exige la concordancia con nosotros mismos (esto es, pensar lógicamente y consistentemente), el juicio requiere ponderar el asunto cuestionado desde el punto de vista de todos y cada uno. Cuando Arendt formuló su célebre tesis de que Eichmann no era un monstruo sino un conformista sin la menor aptitud para pensar, se refería a esta clase de pensar, el pensar político: Eichmann no podía ponerse en el lugar de otro y ver la situación desde la perspectiva de éste.

A dicho intento de tener en cuenta perspectivas diferentes, Arendt lo llamó «pensamiento representativo», que no se trata ni de una «empatía» completa —el intento de ser otro— ni de «buscarse una mayoría u otra y adherirse a ella». Mientras en estas dos maneras de atender a perspectivas diferentes simplemente sustituimos nuestros propios prejuicios por los de otros, el pensamiento representativo al que se refiere Arendt es aquel en el que se consigue «sin abandonar la propia identidad ocupar una posición en el mundo que no es la mía» («Verdad y política»). Esta manera de pensar va acompañada de la capacidad de emitir juicios haciendo entrar en un diálogo crítico los puntos de vista ajenos con la perspectiva propia. Pero sobre todo, está ligada al convencimiento de que uno *tiene* una perspectiva y de que, por consiguiente, hay otras posibilidades de ver el mismo objeto o suceso.

¿Se alcanza por medio del pensamiento representativo la coincidencia? No necesariamente. Para Arendt no era tan importante encontrar o no un consenso: en primer plano está para ella el valor democrático de las múltiples maneras en que personas diversamente situadas pueden ver las cosas. Que esto se considere un defecto de su teoría del juicio político o no depende de lo que uno espere de la praxis de juzgar democráticamente. Para Hannah Arendt una praxis tal nos abre el mundo de maneras nuevas e imprevistas e incrementa la probabilidad de que, *si* alcanzamos la coincidencia, ésta sea efectivamente común y no por la fuerza. Arendt sigue aquí la noción kantiana del juicio estético y reivindica que en el terreno de la política no se puede obligar a otras personas a asentir a nuestro juicio (como nos obligan, por ejemplo, las reglas de la matemática a asentir al enunciado de que dos y dos son cuatro tan pronto las hemos aprendido e independientemente de nuestro punto de vista). Tampoco aquí le parece a Arendt tan grave que las personas no coincidamos en un determinado juicio aunque muy probablemente entendamos y aceptemos los argumentos aducidos por los demás. Tal diversidad de juicios no es resultado ni de un pensamiento deficiente (o directamente de la irracionalidad) ni de una incapacidad para la deducción correcta. Más bien documenta que son posibles diversas atribuciones de valor. En el reino de la ciencia puede que coincidir en cuáles sean los procedimientos correctos lleve a coincidir también en los resultados. Pero la política, nos recuerda Arendt, no es una ciencia. Pensar el juicio político no es un empeño abstracto, teórico, sino que tiene profundas implicaciones para nuestro tiempo. Con el telón de fondo de la tesis arendtiana del carácter radicalmente nuevo del totalitarismo y el fracaso de los criterios para juzgarlo quisiera sugerir que hoy nos las tenemos con exactamente la misma clase de problemas, con un agotamiento comparable de las categorías políticas acostumbradas con las que intentamos explicar los acontecimientos políticos recientes. También los que conocemos bajo el signo «11 de septiembre» desencadenan en nosotros un fuerte sentimiento de falta de sentido y una aguda necesidad de juicio crítico. Ni la derecha ni la izquierda políticas se han planteado seriamente esta necesidad. La respuesta de los actores políticos americanos más importantes (como el gobierno Bush, el Partido Demócrata y gran parte de los medios de comunicación) ha insistido en traducir lo desconocido a conocido equiparando a los terroristas con «fuerzas del mal» como los nacionalsocialistas o los comunistas. Una comparación cómoda, que difunde la idea de que los terroristas —como antes los nazis y comunistas— odian nuestros valores y por lo tanto nos odian por «ser quienes somos» (por ejemplo, amigos de la libertad), no por lo que hayamos hecho (por ejemplo, apoyar regímenes autoritarios en Oriente Medio). Esta equiparación es también peligrosa porque nos hace ciegos a nuestra propia historia política y nos dispensa de la necesidad de un juicio crítico que los incluya a todos, estén contra nosotros, nos apoyen, se muestren

indiferentes o adopten una posición intermedia. Así, todo queda en conceptos polémicos e indiscriminados como el de «choque de civilizaciones». Y aunque haya actores políticos alejados del *mainstream* que no anulan la historia, muchos de ellos tienden igualmente a reducir lo desconocido a conocido al equiparar por ejemplo a los terroristas con los combatientes de pasados movimientos de liberación nacional. También esta comparación oscurece algo quizás radicalmente nuevo, algo que desafía nuestra facultad de juzgar porque los conceptos tradicionales no alcanzan a explicar nuestras experiencias políticas. Naturalmente la reflexión de Hannah Arendt sobre el juicio no nos revela cómo tenemos que juzgar los sucesos de nuestros días y tampoco lo habría pretendido. Pero puede ilustrarnos sobre cómo juzgarlos con una mayor sensibilidad a un pluralismo de valores que es un hecho. En la situación política actual, puede que parezca que no necesitamos una comprensión más profunda de las diferentes perspectivas o maneras de ver las cosas sino un consenso mínimo sobre valores compartidos y reglas claramente definidas para llegar a acuerdos en cuestiones que nos conciernen a todos. Arendt es consciente de lo importante que es encontrar una base común pero tiene fundados motivos para criticar la idea de que la praxis de juzgar conforme a reglas pueda ayudarnos a ello. Como indican los esfuerzos cada vez más caros e infructuosos del gobierno Bush por hacer de Irak una democracia, lo más probable es que dicha praxis provoque una situación en la que aquellos que se creían liberadores bienvenidos comprueben estupefactos que se les recibe como agresores que quieren imponer sus propios valores.

(Traducción de Rosa Sala Carbó)

6. HISTÒRIA I NARRACIÓ

MÁS VERDADERO QUE LOS HECHOS: *STORYTELLING* COMO COMPRESIÓN CRÍTICA EN LOS ESCRITOS DE HANNAH ARENDT¹

Lisa Disch

University of Michigan

RESUMEN: Arendt sostiene que el totalitarismo manifiesta tanto una crisis moral como un «problema de comprensión». Este problema de comprensión plantea la necesidad de hallar un camino que permita ofrecer una respuesta espontánea y responsable frente al fenómeno de la dominación total. Confrontada con la desaparición de las categorías y los criterios tradicionales que sirven ordinariamente como guías para el pensamiento crítico, Arendt sostiene que dicha respuesta debe orientarse a partir de la «experiencia personal» del pensador Storytelling es el término que utiliza para describir la comprensión crítica que parte de la experiencia.

PALABRAS CLAVE: Arendt, totalitarismo, crisis moral, comprensión, Storytelling

ABSTRACT: Arendt held that totalitarianism is manifested by a moral crisis as well as a «problem of comprehension». The latter expresses the need to find a way that leads to a spontaneous and responsible response vs. total domination. Furthermore, Arendt holds that this response must be oriented through personal experience —storytelling— to describe the critical understanding that springs from experience.

KEY WORDS: Arendt, totalitarianism, moral crisis, understanding, storytelling

¹ Agradecemos a Lisa Disch la autorización para traducir en este número monográfico el capítulo IV («More Truth than Fact») de su libro de 1994 (Hannah Arendt and the Limits of Politics. Nueva York: Cornell University Press, pp. 106-140). Como se verá al final del texto, el título juega con un fragmento de *A Room of One's Own*, de Virginia Woolf, «Fiction here is likely to contain more truth than fact» (Woolf, 2000, p. 5).

Un relato bien elaborado comparte con las teorías más sofisticadas, la capacidad de revelar una versión del mundo que transforma de tal manera el modo en el que las personas lo ven, que nunca parece haber sido diferente. Bajo ciertas condiciones, un relato puede poseer una fuerza crítica más potente que la que posee un análisis teórico. Tal como ha escrito Arendt, «mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse» (Arendt, 1961a, p. 87). En una sociedad en donde las abstracciones de la teoría social y de las ciencias sociales a veces enmascaran conflictos reales, una buena narración puede revelar los presupuestos ocultos en argumentos aparentemente neutrales, y desafiarlos. El *storytelling* estimula el compromiso crítico entre el lector y el texto —y, aún más importante, entre los diferentes lectores de una obra, de un modo en que no puede hacerlo la impersonal y autoritativa «voz desde ningún lugar» de las ciencias sociales.

En este capítulo, contaré una historia que Hannah Arendt no contó, ya que consideraba inapropiado hacerlo. Refiere a las innovaciones metodológicas que realizó —pero acerca de las que no llamó la atención— mientras escribía sobre el totalitarismo. Tempranamente, Arendt afirma que «no hay en la Historia humana historia más difícil de contar» que la de los campos de concentración (Arendt, 1946a, p. 246). Ni los campos, ni el régimen que los ha producido «se puede[n] aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político», ni «se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización» (Arendt, 1954b, pp. 32-3). En suma, Arendt sostiene que el totalitarismo no manifiesta solamente una crisis moral sino que plantea también un «problema de comprensión» sin precedentes (Arendt, 1953a, esp. «The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism»). Este problema de comprensión plantea la necesidad de hallar un camino que permita ofrecer una respuesta espontánea y responsable frente al fenómeno de la dominación total. Confrontada con la desaparición de las categorías y los criterios tradicionales que sirven ordinariamente como guías para el pensamiento crítico, Arendt sostiene que dicha respuesta debe orientarse a partir de la «experiencia personal» del pensador (Arendt, 1953c, p. 9).² *Storytelling* es el término que utiliza para describir la comprensión crítica que parte de la experiencia.³

Lo que Hannah Arendt denominó «mi modo de narrar pasado de moda» es a la vez el más enigmático y provocativo aspecto de su filosofía política (1960a, p. 11). Elisabeth Young-Bruehl (1982, p. 394, tr.mod.) señala que «[l]a teoría política de Hannah Arendt siempre surgió y creció de estos ejercicios de pensamiento, de sus intentos de capturar experiencias y de encontrar base experiencial de las diversas posturas, decisiones y políticas», pero que raramente reveló estos procesos a sus lectores. Las excusas que solía

² Aunque los positivistas de la época de Arendt pueden haber modelado sus investigaciones de un modo más cercano al de la ciencia objetiva, actualmente pocos científicos de la política sostienen la creencia según la cual las teorías pueden ser separadas de los compromisos de los científicos que las adoptan, y pocos niegan que la metodología y los resultados se condicionan mutuamente. Si estos primeros ensayos fueran leídos por la crítica al positivismo que contienen, serían de poco interés debido a que abordan un debate arcaico y no muy convincente. Pero el atractivo de los mismos descansa no tanto en el «caso» que presentan *contra* del positivismo sino en el «caso» que presentan a favor del *storytelling*. Arendt es excepcional debido a que efectivamente cuenta historias sobre Dreyfus y Disraeli, utiliza pasajes de Proust, y alude a *Lawrence de Arabia* en apoyo de las afirmaciones teóricas que hace en *Los orígenes del totalitarismo*.

³ Seyla Benhabib (1990, p. 170) afirma que «la historiografía del totalitarismo nacionalsocialista confrontó a Arendt con dilemas metodológicos extremadamente complejos, y que —mientras reflexionaba sobre estos dilemas— Arendt desarrolló una concepción de la teoría política como 'storytelling'».

dar por proceder de este modo son bien conocidas, pero pocos intérpretes han intentado percibir en estas «escasas referencias» una afirmación epistemológica o de método (Vollrath, 1977, p. 161).⁴ Aunque Arendt ha aludido a la importancia de la experiencia para la comprensión crítica a lo largo de sus escritos, a menudo en comentarios realizados al pasar, como el citado en el comienzo de este capítulo, ha dejado una pregunta importante sin responder: ¿Cómo puede ser crítico un pensamiento que está atado a la experiencia como única guía? Considero que es posible encontrar una respuesta a esta pregunta en la concepción arendtiana del *storytelling*, la cual redefine, implícitamente, la interpretación convencional de objetividad e imparcialidad.

Arendt fracasó al explicar lo que denominó como una «aproximación relativamente inusual» (1953c, p. 8, tr. mod.) de la teoría política, porque entendía que las discusiones metodológicas eran autoindulgentes e irrelevantes para los problemas políticos reales (Vollrath, 1977, p. 162). Se perjudicó a sí misma por esta reticencia, ya que su fracaso en explicar el modo en el que el *storytelling* crea un punto de vista privilegiado, que es a la vez crítico y basado en la experiencia, la dejó expuesta a la acusación de subjetivismo.⁵ No obstante, como ha sostenido Richard Bernstein (1985), lo que distingue a Hannah Arendt es que ella no es ni una fundacionalista ni una subjetivista, sino que pretendió ir «más allá del objetivismo y el relativismo.»

Storytelling no es un concepto que Arendt defina de un modo preciso o que utilice consistentemente a través de sus escritos. Por consiguiente, en su obra coexisten más de una «teoría» del *storytelling*. Basándose principalmente en los comentarios de Arendt en *La condición humana*, Seyla Benhabib caracteriza el *storytelling* arendtiano como «narrativa redentora», cuyo propósito consistiría en «redimir la memoria de los muertos, los derrotados y los vencidos, haciendo presente una vez más sus esperanzas fallidas, sus caminos truncados, y sus sueños no realizados» (Benhabib, 1990, p. 196). Sin embargo, existe una explicación notablemente diferente del *storytelling* en los esbozos inéditos, en las memorias de investigación y en los ensayos menos conocidos que Arendt elaboró mientras escribía *Los orígenes del totalitarismo*. En estos escritos, el *storytelling* es un modo de trazar un curso de acción en una época en la que el hilo de la tradición está irreparablemente roto, de manera tal que nos vemos enfrentados con la necesidad de «comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad» (Arendt, 1953b, p. 44). En efecto, la consecuencia de esta ruptura de la tradición es que ya no se puede determinar un rumbo de acción en política a partir de las aspiraciones del pasado. Aunque Arendt rechaza explícitamente la autoridad de la tradición, no obstante afirma que es posible formular juicios responsables sobre los acontecimientos políticos, siempre y cuando el juicio esté anclado en la experiencia del teórico.

En este capítulo^{6*} propongo desarrollar la concepción de un pensamiento crítico que parte de la experiencia personal, tal como se encuentra implícita en las observaciones de Arendt sobre el *storytelling*. En primer lugar, trazaré su desarrollo desde las primeras publicaciones, en donde, a pesar del desagrado que Arendt siente por la controversia,

⁴ Junto a Benhabib, el artículo de Vollrath es una excepción digna de atención, así como también el artículo de David Luban (1983).

⁵ Véase, por ejemplo, Jay, 1978.

⁶ * Como se ha señalado, el artículo que aquí traducimos es un capítulo del libro de Disch.

su escritura es bastante polémica. En segundo lugar, examinaré sus reflexiones sobre metodología en los borradores y las notas de investigación que elaboró mientras escribía *Los orígenes*. En estos escritos inéditos, ella comienza a justificar la diferencia entre su concepción del *storytelling* y la simple polémica. En tercer lugar, analizaré el intercambio entre Arendt y Voegelin, ocurrido después de la publicación de *Los orígenes*. Sólo después de ser atacada por los científicos sociales por su uso de la metáfora como un sustituto de la investigación empírica (Luban, 1983, p. 247), y por los humanistas por su parcialidad (Voegelin, 1953), Arendt intentará esclarecer su método: argumentará por una redefinición de la validez lograda, no a través de una escritura abstracta y neutral, sino mediante el *storytelling* realizado desde una perspectiva moral comprometida. En este capítulo, exploraré los primeros ensayos donde Arendt intenta poner en práctica el *storytelling*. En el siguiente capítulo⁷, trasladaré este debate metodológico a las conferencias sobre la *tercera Crítica* kantiana, en donde Arendt utiliza el concepto kantiano de gusto para defender el *storytelling* como una práctica crítica. Antes de abordar los primeros escritos, propongo situar esta práctica en el contexto de la resistencia arendtiana a la norma arquimediana.

¿Por qué considerar el *storytelling* como pensamiento crítico?

Como he sostenido, el *storytelling* arendtiano propone una alternativa al modelo arquimediano de imparcialidad como razonamiento objetivo. El argumento de Arendt a favor del *storytelling* como práctica de construcción de conocimiento complementa el argumento que realiza contra el dominio. Arendt sostiene que la teoría de las formas platónica es la justificación epistemológica del dominio; ha abierto un «abismo entre la filosofía y la política», análogo a la articulación jerárquica de la acción comprendida dualmente como mandato y ejecución (Arendt, 1954a, p. 32). Para salvar este abismo y cuestionar el carácter inevitable por el que el dominio parece deducirse del modelo de conocimiento arquimediano, Arendt propone el *storytelling*.

Según Arendt, ambos aspectos de la norma arquimediana, el mito del poder como dominación y el ideal de la imparcialidad abstracta, se ven perpetuados en el propio estilo de la escritura filosófica. Los principios que aparecen como universales e intemporales cuando forman parte de argumentos abstractos, surgieron en realidad a partir de experiencias particulares, de tal modo que «no importa cuán abstractas suenen nuestras teorías o cuán inconsistentes puedan parecer nuestros argumentos, detrás de ellos hay acontecimientos y relatos que, al menos para nosotros, contienen en pocas palabras el significado acabado de cualquier cosa que tengamos que decir» (Arendt, 1960a, pp. 2-3). El *storytelling* no sólo vincula nuestras teorías a las experiencias de las que provienen, sino que también compromete al auditorio a un tipo de pensamiento crítico diferente del que podría emerger a partir de un argumento. Un relato puede representar un dilema como contingente y sin precedentes, y posicionar a su auditorio de modo tal que resulte posible pensar a partir del mismo; estimula el tipo de pensamiento crítico, anclado en la experiencia, que es necesario cuando nos vemos llamados a pensar, en palabras de Arendt (1979), «sin barandillas.»⁸

⁷ El título del siguiente capítulo del libro de Disch es «Training the Imagination to Go Visiting».

⁸ Margaret Canovan (1992, p. 278) ha señalado también que la metáfora de la «barandilla» pone en evidencia que la obra de Arendt anticipa el antifundacionalismo.

En el contexto de la tradición política occidental resulta extraño describir el pensamiento *crítico* como *storytelling*. La mayor parte de esta tradición ha dado por sentado que el pensamiento conceptual es la principal arma contra los prejuicios arrastrados por las historias «pasadas de moda». Incluso más extraño aún es asociar el *storytelling* con la discontinuidad —argumentando que el tiempo para contar historias comienza cuando el pasado ha «perdido su autoridad»— dada la creencia de que los relatos preservan la continuidad, transmitiendo la tradición desde una generación a la siguiente (Arendt, 1954b, pp. 34-5). Alasdair MacIntyre, por ejemplo, identifica los relatos con la tradición, al escribir que «[n]o hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos» (MacIntyre, 1981, p. 267). La afirmación según la cual los relatos estimulan el debate pareciera ser insólita en la medida en que, en las sociedades tradicionales, la narración [storytelling] es una práctica constructora de consenso que sirve para transmitir «un entendimiento común del significado y el propósito de la vida humana» (Barber, 1988, p. 183). En contra de estos supuestos, Arendt argumenta que fue la propia abstracción de las categorías morales la que permitió a los nazis suplantar las normas de conducta comunes de la vida moral por el «lenguaje de las reglas». Estas reglas permitieron que los funcionarios nazis se guardaran de igualar los crímenes legalizados bajo ese régimen «con su conocimiento antiguo y ‘normal’ del asesinato y la mentira» (Arendt, 1963, p. 130, tr. mod.). Bajo estas condiciones, cuando «pensamiento y realidad se han escindido,» Arendt argumenta que contar historias es un medio para recordarnos la realidad -para la cual nuestros conceptos abstractos han dejado de ser adecuados-, y para revelar las discrepancias entre esas categorías y nuestras experiencias (Arendt, 1961a, p. 78).

En *La fragilidad del bien*, Martha Nussbaum explica el modo en que los relatos funcionan como una crítica al pensamiento arquimediano. Nussbaum contrasta el modelo abstracto y regido por reglas de comprensión crítica de la filosofía racionalista con el método particularista de la tragedia. Sostiene que mientras que la filosofía racionalista pretende descartar conflictos éticos irreconciliables estableciendo «una moneda común a la que reducir todos los valores,» la tragedia presenta situaciones únicas en que la elección se da entre valores que no pueden ser ajustados a una medida común. Los dramas trágicos, sostiene, enseñan a establecer «conexiones horizontales,» que permiten reflexionar sobre un acontecimiento «hundiéndonos en las profundidades de lo particular y alumbrando imágenes y conexiones que nos permiten contemplarlo más verdaderamente y describirlo con mayor riqueza.» Si los dramas trágicos nos enseñan a pensar horizontalmente, la filosofía racionalista nos enseña a pensar de modo vertical, a elaborar problemas éticos en términos de reglas «pre-articuladas». Estos dos modos de pensamiento crítico, uno espontáneo y horizontal, el otro «pre-articulado» y vertical, requieren formas totalmente diferentes de contar historias. El pensador arquimediano no está comprometido realmente en la narración [storytelling] sino en la ilustración, y trata los relatos como «ejemplos filosóficos esquemáticos» de un principio abstracto. Por el contrario, el relato trágico señala «el desarrollo completo de una reflexión ética» y con ello, «ilumina la complejidad, la indeterminación, la enorme dificultad de la deliberación humana real.» (Nussbaum, 1986, p. 100, 114, 43, 42, 43, tr. mod.). El *storytelling* trágico no sirve para clausurar los problemas sino para plantearlos, y para inspirar un pensamiento crítico espontáneo en su auditorio.

La afirmación implícita en los primeros escritos de Arendt y en su trabajo final sobre el juicio, resuena en el argumento de Nussbaum de que el *storytelling*, enseña y exhorta

a la vez, al pensamiento crítico espontáneo. Al igual que Nussbaum, Arendt sostiene que cuando la característica más destacada de un problema es que no puede ser comprendido en los términos de una regla «pre-articulada», lo mejor que puede hacerse es representarlo contando una historia. El pensamiento arquimediano se muestra inadecuado frente al desafío de un acontecimiento sin precedentes, porque un acontecimiento de estas características ilumina «la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio» (Arendt, 1953b, p. 41). El nuevo léxico de la política sugiere que aunque el totalitarismo puede haber provocado el giro de Arendt hacia el *storytelling*, la crítica anclada en la experiencia no es apropiada solamente para el estudio de ese fenómeno; más precisamente, el totalitarismo acentúa el rasgo de la política que requiere que el teórico político sea un *storyteller*. Por tanto, para descifrar la característica más destacada de un fenómeno político no se debe comenzar con las categorías de la filosofía moral y jurídica, sino con sus relatos.

¿Polémica o *storytelling*?

En sus primeros ensayos, Arendt afirma que el totalitarismo es un régimen sin precedentes que no sólo provoca una crisis de la moralidad sino también un «problema de comprensión», ya que es incomprendible a partir de las categorías conceptuales existentes en la tradición política occidental (Arendt, 1953a). Como señala Luban, Arendt entiende al totalitarismo como una crisis moral y, aún más importante, como una crisis «epistemológica» (Luban, 1983, p. 218). Ella define esta crisis «epistemológica» en términos del problema de comprensión que surge cuando «nos enfrentamos a una realidad que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio» (Arendt, 1953b, p. 35).

Comenzó a delinear este problema de comprensión en una reseña del libro *The Black Book*, una denuncia de los nazis que fue publicada poco tiempo después de la guerra. Arendt criticaba el libro por que pretendía erigirse como un «acta de acusación» contra los nazis.⁹ El libro no logra persuadir, precisamente porque los autores creen que su objetivo consiste en resucitar la verdad y la justicia, e intentan hacerlo estableciendo hechos verdaderos para desplazar las mentiras nazis. Según Arendt, esta estrategia es ingenua; sin el poder total para fabricar «una realidad falsa de acuerdo con una ideología mendaz, la propaganda y la publicidad al estilo de las que este libro encarna, solo pueden conseguir que una historia verdadera suene poco convincente» (Arendt, 1946a, p. 248). Lo que los autores no comprendieron, sostiene Arendt, es que los nazis habían cuestionado la creencia según la cual la verdad puede vencer al poder. Ellos entendieron, «que se podían establecer eventualmente mentiras gigantescas y falsedades monstruosas como hechos indiscutibles, que el hombre podía ser capaz de cambiar a su voluntad su propio pasado, y que la diferencia entre verdad y falsedad podía dejar de ser objetiva y convertirse en una simple cuestión de poder y habilidad, de presión y de infinita repetición» (Arendt, 1951, p. 416, tr. mod.). El problema es que tras un régimen político que ejerce el poder a través de la fabricación de la realidad, es necesario reconocer que la «verdad» puede ser una *construcción* del poder. Como señalaba en una carta a David Riesman, de aproximadamente la misma época, «si no la queremos, la verdad puede

⁹ *The Black Book: The Nazi Crime against the Jewish People*, comp. and ed. World Jewish Congress, the Jewish Anti-Fascist Committee, the Vaad Leumi, and the American Committee of Jewish Writers, Artists, and Scientists. New York: Duell, Sloan and Pearce, 1946. Citado en Arendt, 1946a, p. 245.

desaparecer de la comunidad humana; después de todo, nosotros también podemos mentir y --en gran medida-- podemos hacer que nuestras mentiras tengan efecto. Ésta es una cuestión de poder.» (Arendt, 1949). Hacer propaganda a favor de la «verdad» como si los relatos verdaderos simplemente pudieran forzarnos a asentir, es perder de vista lo que los nazis consiguieron. Los nazis hicieron más que mentir. Demostraron que bajo un régimen totalitario «los hechos dependen enteramente del poder del hombre que pueda fabricarlos» (Arendt, 1951, p. 435).

No se puede responder a los nazis oponiendo verdad y mentira, porque ambas son igualmente efectivas. Y no porque la verdad y los hechos sean simplemente relativos, sino porque la propaganda que despliegan los gobernantes totalitarios erosiona las facultades críticas de los ciudadanos. Arendt sugiere que la propaganda fue exitosa en los regímenes de Hitler y Stalin debido a que se aprovecharon del fenómeno moderno más extendido de la credulidad de la opinión pública en las sociedades de masas. Según ella, el gran agnosticismo con respecto a la ley natural, junto a una confianza dogmática en los hechos científicos es una de las características de la modernidad, de tal modo que «[h]oy en día es raro encontrar personas que se crean dueñas de la verdad; sin embargo, nos vemos confrontados constantemente con personas que están seguras de tener razón» (Arendt, 1960b, p. 38). Los líderes totalitarios aprovecharon esta credulidad elaborando un tipo de propaganda que brindaba apariencia de «cientificidad» a sus afirmaciones. Arendt sostiene que éste es un fenómeno de la sociedad de masas, y señala que el «fuerte énfasis de la propaganda totalitaria en la naturaleza ‘científica’ de sus afirmaciones ha sido comparado con ciertas técnicas publicitarias que también se dirigen a las masas» (1951, p. 429). La tarea del crítico en una época semejante no consiste en corregir visiones falsas reemplazándolas por verdaderas, sino en favorecer la práctica del escepticismo crítico. El desafío que Arendt ve para sí misma y para otros críticos y analistas del totalitarismo, consiste en articular su relato de tal modo que no provoque aprobación, sino que mueva a las personas a pensar sobre lo que están haciendo.¹⁰

Arendt alude a la «cientificidad» en un momento sarcástico del elocuente ensayo «Nosotros, los refugiados», donde señala la dificultad de hacer entender a la «gente moderna» la desesperación suicida de la *intelligentsia* y de la burguesía judía desplazada:

Hablo de hechos impopulares; y esto empeora las cosas porque, para verificar mi opinión, no dispongo siquiera de los únicos argumentos que surten algún efecto sobre el mundo moderno – las cifras... Estoy segura de que aquellos datos [sobre el promedio de suicidios de judíos] ya no son correctos: no puedo demostrarlo con nuevas cifras, *pero sí con nuevas experiencias*. Esto podría ser suficiente para aquellos espíritus escépticos, que nunca han creído del todo que el diámetro del cráneo proporciona una idea exacta de su contenido, o que las estadísticas del crimen revelan de manera exacta el nivel ético de un país (1943, p. 102, Cursiva L. D.)

Ésta es, por supuesto, una caricatura de aquella confianza dogmática en la ciencia que Arendt atribuye a la «gente moderna.» Pero junto a los comentarios polémicos sobre la ciencia, Arendt realiza la provocativa sugerencia de que es a través de los relatos

¹⁰ En el prólogo a *Entre el pasado y el futuro*, Arendt sostiene también que las mentiras no se pueden combatir mediante la consistencia lógica o la descripción de los hechos, sino mediante la provocación de pensamiento crítico en el auditorio.

que hablamos a aquellos «espíritus escépticos» que no están inclinados a aceptar ni los hechos ni las verdades, sin cuestionarlos. En efecto, propone responder al problema de comprensión a través de un desplazamiento desde el nivel de los universales objetivos hacia el de lo particular. No obstante, no justifica la sugerencia implícita de que los relatos — los cuales parecieran promover la credulidad, no combatirla— fomentan el escepticismo.

En las cartas que escribió aproximadamente por la misma época a Mary Underwood, editora de la Houghton Mifflin para su libro sobre el totalitarismo, Arendt aborda el problema de la comprensión en relación a su propio proyecto sobre el totalitarismo.¹¹ Arendt se queja ante Underwood de las dificultades que ha encontrado para formular un bosquejo del proyecto, debido a que no está segura de cómo escribir una historia del totalitarismo en tanto que crítica de ese fenómeno. En un borrador de un memorándum escribe, «la coherencia de este libro, que es esencialmente un libro escrito contra el fenómeno mismo, no debe ser la coherencia de la continuidad» (Arendt, 1946b). La disyuntiva, tal como la presenta en otro borrador, es que el tema principal reclama una historia escrita en contra de lo que denomina «la ley inherente de toda historiografía, que consiste en la preservación, la justificación y la alabanza.» Quiere «presentar su resultado de tal modo que sirva para el propósito contrario intrínsecamente no-histórico de la destrucción» (Arendt, 1946c). Arendt sostiene que otros historiadores, enfrentados con este tipo de tarea, se han comprometido con la «escritura polémica», pero que esto «sólo es permisible mientras el autor pueda echar mano de un suelo firme de valores tradicionales, aceptados sin reservas, apoyándose en los cuales sea posible formarse juicios.» Debido a que Arendt considera que el totalitarismo ha destruido este suelo común, concluye: «por tanto, he querido evitar cuidadosamente el estilo polémico, a pesar de haber estado tentada a adoptarlo, porque actualmente las actitudes polémicas degeneran en cinismo o se convierten en trivialidades superficiales» (Arendt, 1946b; Young-Bruhel, 1982, p. 263). La polémica, por tanto, es un tipo de pensamiento arquimediano que descansa sobre una estructura normativa «pre-articulada», y que no sirve para para abrir la discusión sino para clausurarla. Arendt critica *The Black Book*, porque entiende que el libro presenta una polémica acerca de un acontecimiento que precisamente excluye la escritura polémica, al destruir las certidumbres éticas a las que la polémica ha de hacer referencia.

A pesar de que descarta este tipo de escritura, Arendt no apela a una ciencia social objetiva y políticamente neutra. Por el contrario, en un ensayo titulado «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», afirma que el totalitarismo representa una crisis epistemológica tanto para la ciencia positiva como para la filosofía moral. El ensayo comienza con la siguiente afirmación dramática: «[t]oda ciencia se basa necesariamente sobre unas pocas asunciones no explícitas, elementales, y axiomáticas, que sólo quedan al descubierto y estallan cuando se ven confrontadas con fenómenos absolutamente inesperados que no pueden ya comprenderse dentro del marco de sus categorías» (Arendt, 1950, p. 283). Arendt afirma que los campos hacen estallar la presuposición de falsabilidad que garantiza la posibilidad de objetividad en las ciencias sociales. Los campos están organizados de acuerdo con una «lógica inflexible» característica de la paranoia, «en la que todo se sigue con absoluta necesidad una vez que se acepta la primera demencial premisa» (Arendt, 1950, p. 284). Lo que hace «total» al totalitarismo es precisamente su capacidad para «fabricar» la realidad; esto

¹¹ Véase también la discusión de Young-Bruhel (1982, pp. 262-270) sobre estas dificultades metodológicas.

es, la conciencia de que resulta posible tomar una hipótesis particular y «en el curso de una acción de dirección coherente, la hipótesis particular se convertirá en verdadera, se convertirá en realidad presente, concreta» (Arendt, 1961b, p. 97). Esta capacidad de fabricar la realidad pone al sistema totalitario más allá de «necesidades objetivas que se conciben como parte ingrediente de la realidad» (Arendt, 1950, p. 297). Las técnicas de las ciencias sociales positivas son desacreditadas cuando se enfrentan a un poder que puede crear los hechos a imagen de sus propias hipótesis. La crisis epistemológica del totalitarismo, entonces, es provocada por la capacidad de «fabricar» la realidad, lo cual convierte la objetividad en algo sin sentido.

La crisis ética del totalitarismo es generada por el desmantelamiento sistemático del «individuo» a través del sistema del campo de concentración. Contrariamente al asesinato, el cual es un crimen contra una persona particular, la destrucción del «individuo» es un crimen sin precedentes contra la humanidad misma. La ética occidental se basa en la premisa de que existe un individuo autónomo, responsable de sus acciones e idéntico a sí mismo a través del tiempo. Arendt sostiene que la deportación a un campo de concentración desarticula esta premisa a través de la violación sistemática de las tres condiciones de las que depende la individualidad —la legalidad, lo público y la natalidad.

En primer lugar, la autonomía, que es definida legalmente en términos de acción e intención, deviene sin sentido gracias a un arresto arbitrario que «no tiene la más mínima relación, cualquiera que sea, con las acciones u opiniones de esa persona» (Arendt, 1950, p. 296). En segundo lugar, Arendt argumenta que la identidad a través del tiempo es quebrada a través de la violación de lo público que, en este contexto, significa simplemente la continua presencia de los individuos en un barrio, en el trabajo y en sus relaciones con sus amistades. Esta continuidad es interrumpida por la deportación, que produce la desaparición absoluta de la persona de su lugar en el mundo. Ocultando los campos de la mirada pública y desincentivando las preguntas sobre ellos, los nazis se aseguraron que los vecinos nunca supieran a donde había ido un deportado o incluso si él o ella había muerto; «era como si hubiese desaparecido de la faz de la tierra» (Arendt, 1950, p. 295). En otro texto, Arendt describe esta pérdida de lo público desde la perspectiva del deportado que ha sobrevivido o escapado del campo, mediante una referencia irónica al «hermoso cuento de hadas» que cuenta «un perro emigrado, desamparado y angustiado, [quien], comienza a hablar, diciendo: ‘una vez, cuando era un San Bernardo» (Arendt, 1943, p. 103). Este «cuento de hadas» confirma el hecho de que muchos de quienes sobrevivieron o escaparon de los campos, lo hicieron al precio de experimentar su desplazamiento no sólo como un cambio de lugar sino como una ruptura de su identidad.

En tercer lugar, la institucionalización de la tortura experimental destruye la natalidad, la condición de la acción humana espontánea, creando un ambiente en el que los individuos son reducidos «a su mínimo denominador común posible de ‘reacciones idénticas’» (Arendt, 1950, p. 296). El crimen perpetrado por el régimen totalitario no tiene precedentes debido a que el arresto arbitrario, la desaparición de la mirada pública, y la tortura rutinizada produce una transformación fundamental de la naturaleza humana. La filosofía política totalitaria comienza con el descubrimiento de que las «limitaciones que suelen pensarse inherentes a la condición humana pueden ser trascendidas» (Arendt, 1950, p. 297). El campo de concentración es algo más que un lugar para el asesinato en masa: sus mecanismos no funcionan simplemente para matar a las personas sino también para negarles su humanidad.

La parte controvertida de este argumento es que Arendt niega que la humanidad sea una cualidad o una propiedad distintiva que de algún modo se encuentra esencialmente en

todos los seres humanos; por el contrario, sostiene que es una capacidad que depende de condiciones legales, civiles y sociales. La autonomía deriva de las construcciones jurídicas de intencionalidad y responsabilidad, como así también de las garantías civiles contra el ejercicio arbitrario del poder policial. La identidad a través del tiempo, usualmente entendida como algo interno de la persona, no está garantizada por una facultad privada como la memoria o por un núcleo moral como la integridad, sino por la aparición de esa persona a través del tiempo en un medio social concreto. Finalmente, la capacidad de actuar depende del respeto mutuo, que no es un derecho natural de las personas en virtud de su humanidad sino que está, más bien, garantizado por las convenciones legales, civiles y sociales. Los campos de concentración pusieron en evidencia que no existen bases en la «naturaleza» para el «individuo» autónomo del humanismo. Al derogar esas protecciones, los campos «muestran» que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la ‘naturaleza’ del hombre es solamente ‘humana’ en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre» (Arendt, 1951, p. 552). Cuando el artificio público es dejado de lado, lo que queda no es el núcleo esencial de la humanidad, sino el hecho natural de la vulnerabilidad del animal humano, el cual es el «denominador común» de las especies.

Los campos son «La imagen del infierno» porque son la antítesis del «espacio público» del ideal democrático que Arendt defiende en *La condición humana*. Mientras que el espacio público está constituido por la igualdad política, el campo de concentración constituye una «monstruosa igualdad» de seres indiferenciados «sin fraternidad ni humanidad» (Arendt, 1946a, p. 246). La fraternidad y la humanidad están perdidas porque sin un espacio público, la pluralidad humana —que es la condición de la fraternidad y la individualidad— no tiene espacio para aparecer.

Por buenas razones, este ensayo no es mencionado casi nunca en los estudios sobre el pensamiento político de Arendt.¹² No está bien argumentado y su crítica a las ciencias sociales positivas es incompleta. Incluso peor, Arendt defiende la afirmación según la cual el totalitarismo es un crimen contra la individualidad humana como si todos entendieran lo que ella quiere significar con términos como *natalidad* y lo público. A pesar de que estos términos son fundamentales para su argumentación, según la cual el asesinato en *masa* no es simplemente análogo al asesinato sino que constituye —genuinamente— un crimen sin precedentes, Arendt no los definió al menos hasta diez años después, cuando publicó *La condición humana*.

Como consecuencia, el ensayo probablemente es menos importante por su claridad y su capacidad de persuasión, que por su extraordinaria capacidad de anticipación. En él, Arendt demuestra las técnicas del *storytelling* que aún hoy son innovadoras. En su descripción de los campos de concentración, Arendt desplaza el idioma *literal* de las ciencias sociales por la *resonante* «voz de la poesía.»¹³ Una argumentación de estilo más convencional hubiera contradicho el núcleo fundamental del tema de Arendt, que consiste en entender que el totalitarismo es incomprensible en términos usuales. La metáfora, el oxímoron y la hipérbole le permiten expresar este problema en un idioma que se ajuste

¹² «Explaining Dark Times», de Kuban, es una excepción digna de mención. Este ensayo es la explicación más iluminadora de la crítica arendtiana a las ciencias sociales positivas. Aunque Kuban critica a Arendt por confiar demasiado en referencias dadas al pasar de la física teórica, y por explicitar muy poco su argumento, sin embargo, extrae de las diversas afirmaciones que Arendt hace sobre las ciencias sociales, una crítica del positivismo más convincente que la realizada por ella misma.

¹³ Véase Oakeshott, 1962.

a la situación. Cataloga los campos a través del oxímoron, llamándolos «fábricas de exterminio.» o «fábricas de la muerte» para la «fabricación de cadáveres» (Arendt, 1950, pp. 284, 285, 299). La incongruencia en la yuxtaposición de los opuestos —producción y aniquilación— llama la atención sobre el hecho de que el fenómeno que está siendo descrito viola el sentido común. Este lenguaje dramatiza la locura de los campos. «Fábricas» que existen para «producir» la muerte son lo absurdo hecho real. Este lenguaje rechaza también la analogía con el asesinato en masa. Mientras que el asesinato en masa no tiene precedentes sólo desde el punto de vista cuantitativo, el desmantelamiento sistemático de la individualidad mediante la producción de cadáveres —vivos y muertos— es incomprendible en los términos de las categorías existentes de crimen.

Si el oxímoron enmarca este análisis, la hipérbole moral puntúa la evidencia histórica y estadística que constituye el cuerpo del argumento. Los campos son «La imagen del infierno» pues los reclusos existen en una «igualdad monstruosa». El crimen nazi no es sólo perverso sino «deforme perversidad» y la victimización de los judíos es «deformada... inocencia» (Arendt, 1946a, p. 246). Al igual que el lenguaje incongruente de las categorías, la hipérbole en sus juicios sobre los hechos opera para señalar que este acontecimiento no puede ser entendido en términos de las categorías tradicionales, tales como inocencia y culpabilidad. Pero a pesar de que el propósito de Arendt, al utilizar los dispositivos literarios de los que se sirve, sea representar su convicción de que el totalitarismo es incomprensible, el resultado es que estos primeros ensayos tienen un tono polémico y moralizante, no obstante la crítica arendtiana de la escritura polémica. Arendt tenía ya una cierta conciencia de esta tendencia en su escritura, y bromeaba sobre ella con Karl Jaspers mientras estaba corrigiendo las galeras de *Los orígenes*: «[c]onmigo hay algo dogmático que siempre queda colgando de algún lado. (Esto es lo que obtienes cuando los judíos empiezan a escribir la historia).» (Arendt y Jaspers, 1992, p. 176).

Bromas aparte, debería haber una distinción significativa entre lo que ella considera que está haciendo, y el estilo que critica en obras como *The Black Book*. ¿Qué es lo que lleva a Arendt a yuxtaponer explícitamente la escritura crítica y la evidencia empírica, como si el idioma resonante de la literatura y el idioma literal de las ciencias sociales fueran perfectamente compatibles? Ella defiende este estilo de escritura en una carta a Karl Jaspers, en la que reacciona frente a un crítico alemán que sostenía que *Los orígenes* había sido escrito en un estilo exagerado. Comienza aceptando esta crítica, explicando que «mi estilo de escritura ‘exagerado’... al menos está haciendo un esfuerzo por decir algo adecuado en un tono que es, en la medida de lo posible, suficiente en sí mismo.» Pero concluye la oración refutando la acusación, sugiriendo que lo que es entendido como exageración es, en realidad, historiografía crítica. Afirma que un estilo de estas características «por supuesto sonará tremendamente radical si no se compara con la realidad sino con lo que los otros historiadores, asumiendo que todo está como debería, han dicho sobre el mismo tema» (Arendt y Jaspers, 1992, p. 150).¹⁴ La distinción implícita entre el *storytelling* y la polémica debe ser análoga a la que existe entre la literatura y la ficción-barata; mientras que la última saca provecho de las afirmaciones escandalosas con la intención de provocar, la primera ajusta su estilo a la sustancia de su perspectiva. Si el análisis de Arendt es radical, su estilo también debe serlo. A pesar de esta complejidad

¹⁴ Seyla Benhabib (1990, p. 186) explica la técnica de Arendt de este modo: «la resonancia moral del lenguaje que se utiliza no reside, fundamentalmente, en los juicios de valor explícitos que un autor puede hacer sobre el tema principal; esta resonancia debe coincidir con la calidad moral del objeto narrado.»

implícita, estos primeros escritos parecen más dogmáticos que innovadores, debido a que Arendt no hizo pública la lógica que subyace a este enfoque hasta mucho después (en su respuesta a la crítica de Eric Voegelin a *Los orígenes*).

Esta revisión de los primeros ensayos y de los memoranda inéditos, muestra que la afirmación arendtiana según la cual el totalitarismo plantea un problema de comprensión no expresa solamente un argumento analítico, sino también un dilema práctico con el que Arendt se encontró mientras trataba de contar la historia de lo sucedido. En respuesta a este problema de comprensión, ella experimenta con un tipo de *storytelling*, utilizando dispositivos literarios para presentar su análisis en términos emotivos. Pero en estos primeros escritos, Arendt solamente identifica el problema del totalitarismo y experimenta con técnicas narrativas [*storytelling*], como respuesta; no se refiere a su trabajo como *storytelling* ni intenta defender el *storytelling* como una réplica a la crisis epistémica del totalitarismo, o a las condiciones de la política en general. Pasaré ahora a *Los orígenes* para comenzar a vislumbrar la defensa arendtiana del *storytelling* como teoría crítica.

El *storytelling* como nueva «objetividad»

Llama la atención el hecho de que los dilemas metodológicos de los primeros ensayos nunca llegaran a publicarse, a pesar de su conexión con la tesis principal de Arendt de que el totalitarismo provoca una ruptura epistémica. Como es sabido, una de las explicaciones más interesantes del modo en que Arendt entiende el *storytelling* se puede encontrar en la historia «no contada» acerca de cómo el título provisorio del proyecto sobre totalitarismo se reemplazó por el de *Los orígenes del totalitarismo*, título bajo el cual fue publicado en Estados Unidos. Este relato puede ser elaborado a partir de las discrepancias entre los borradores inéditos y las notas a Mary Underwood, y el título y el prólogo finalmente publicados.¹⁵

En las notas enviadas a Underwood, Arendt se queja de la dificultad de intentar escribir una historia que no celebre el tema principal sobre el que trata, ni lo presente como un desarrollo necesario de un proceso de evolución. El título que propone es consistente con los dilemas metodológicos que explica con detalle. El título provisorio, «Los elementos de la vergüenza: antisemitismo — imperialismo — racismo,» señala el método del libro, el cual es un análisis de los «elementos» del totalitarismo, de los que el antisemitismo es el «amalgamador» (Arendt, 1946d). Los «elementos» marcan el punto de ruptura con las narrativas históricas que trazan la evolución continua de un acontecimiento a partir de sus causas. La «amalgamación» sugiere que el totalitarismo fue posible gracias a una coincidencia de elementos que no están necesaria o causalmente conectados, pero cuya intersección no es simplemente azarosa. De este modo, la unión de estos términos ofrece a Arendt un vocabulario para la contingencia. Finalmente, el uso del término «vergüenza», explícitamente valorativo, sugiere que los acontecimientos contingentes, a diferencia de aquellos que son o bien azarosos o bien necesarios, exigen un ejercicio de juicio crítico.

Sin embargo, el título que finalmente se publicó es inconsistente con los imperativos metodológicos que Arendt despliega en las notas a Underwood. Tanto «elementos» como «vergüenza» desaparecen en el pasaje del título provisorio a su versión impresa,

¹⁵ En Inglaterra el libro apareció como *The Burden of Our Times*, un título más alejado del estilo de las ciencias sociales que el utilizado para la versión americana, pero que todavía no daba cuenta de la problemática surgida durante el proceso de elaboración del libro.

reemplazados por el más convencional «orígenes.» «Orígenes» es un concepto temporal que implica una narrativa evolutiva sobre acontecimientos causalmente relacionados. Este cambio redefine el trabajo mismo. Mientras que el título «Los elementos de la vergüenza» anuncia un estudio que viola las convenciones de las ciencias sociales para explicar un acontecimiento contingente, incomprensible en el marco de aquella estructura conceptual, «Los orígenes» sugiere un análisis causal que parece seguir sus convenciones.¹⁶

Del mismo modo, en las breves referencias metodológicas del prólogo, Arendt suprime las dudas que revela en las notas a Underwood. En la versión publicada, Arendt expresa el problema de la contingencia como el problema de comprender un acontecimiento como el totalitarismo. Afirma que comprensión no significa ni explicación en términos de una ley general ni aceptación fatalista. Por el contrario, supone una postura crítica, alcanzada por medio de «un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad —cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta» (Arendt, 1951, p. 17). Presumiblemente, el término *impremeditado* alude a su argumento anterior según el cual el totalitarismo es un fenómeno sin precedentes que rompe todos los esquemas conceptuales previos. Pero debido a que Arendt apenas se refiere a la vívida descripción que realizó en el ensayo sobre las ciencias sociales, y a que su «voz en la publicación» es tan resuelta, el prólogo en realidad sirve para socavar su tesis de que el totalitarismo plantea un problema de comprensión. Mientras que el tono dubitativo de Arendt en las notas a Underwood hace tanto más plausible su afirmación de que el totalitarismo conlleva una crisis epistémica, su «voz en la publicación» suena polémica e idiosincrática.¹⁷

El prólogo es incluso más confuso debido a que Arendt retiene algo del lenguaje de la física de la versión anterior, pero lo combina con la metáfora evolutiva. En todo caso, el idioma de la física es más enfático en esta versión. El antisemitismo no es ya el «amalgamador» sino que ahora es el «agente catalizador» del nacionalsocialismo, la guerra y el genocidio. Y el totalitarismo es la «cristalizadora catástrofe final» que llevó sus «elementos y orígenes» al libre conocimiento público (Arendt, 1951, pp. 16-17). Pero es precisamente en esta oración donde se encuentra el problema. Arendt escribe como si «elementos» y «orígenes» significaran lo mismo. Esto genera confusión, ya que la palabra «elementos» sugiere una formación contingente y por tanto consistente con «cristalización,» mientras que la palabra «orígenes» implica que el totalitarismo evolucionó de una causa primera. En efecto, Arendt clarifica la distinción entre estos términos en un borrador del ensayo «Comprensión y política», en donde escribe que «[l]os elementos del totalitarismo encierran en sí sus 'orígenes' si por 'orígenes no entendemos 'causas'... Los elementos por sí solos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan repentinamente en formas fijas y definidas» (Arendt, n.d., 7). Pero este pasaje no fue incluido en la versión del ensayo que fue publicada en la *Partisan Review*. De este modo, en el prólogo a *Los orígenes*, su única declaración pública sobre el método, Arendt mezcla metáforas de la física y la evolución, oscureciendo así la distinción entre contingencia y causalidad que, presumiblemente, la llevó en un primer momento a elegir palabras tan peculiares como «elementos», «amalgamación» y «cristalización.»

¹⁶ En este mismo sentido, Benhabib (1990, p. 171) sostiene que *orígenes* es un término equívoco para el trabajo, porque Arendt deja «claro que no estaba interesada en establecer cierta continuidad inevitable entre el pasado y el presente, de un modo tal que obligase a ver lo que había sucedido como si hubiera tenido que suceder.»

¹⁷ Este es precisamente el punto por el cual fue censurada por los críticos que la veían como una ideología de la guerra fría. Véase Barber et al., 1969.

Por supuesto, es posible que Arendt simplemente hubiera cambiado su modo de pensar mientras escribía *Los orígenes*. Tal vez creyó que había resuelto estos problemas y, por tanto, que no había necesidad de llevar estas dudas a la obra impresa. Por mi parte, considero que Arendt no los resolvió sino que los suprimió para ajustarse a las convenciones de la explicación. Esto queda claro, si consideramos el hecho de que en su respuesta a la reseña del libro realizada por Eric Voegelin, resucita los argumentos no incluidos en el prólogo. En la medida en que no consiguió dar a conocer sus afirmaciones más detalladas sobre el problema de comprensión, tal como es presentado en los tempranos borradores —así como tampoco pudo mostrar su método como una respuesta a ese problema—, Arendt dejó abierta la posibilidad de que su obra fuera malinterpretada en términos del mismo marco epistémico contra el cual pretendía escribir. Precisamente esta interpretación errónea, realizada por Voegelin, condujo a Arendt a ser más explícita sobre su método.

Voegelin critica el trabajo de Arendt tanto desde una perspectiva metodológica como sustantiva. Caracteriza su enfoque como un «método determinado emocionalmente, que desde el centro mismo de un *shock* procede hacia las generalizaciones.» No critica la presencia emocional de Arendt en el trabajo; de hecho, entiende que ésta es la «fortaleza» del libro y afirma que le recuerda a Tucídides. Por el contrario, critica a Arendt porque al estar demasiado atrapada en la «diferencia fenoménica» del totalitarismo, no puede ver la «identidad esencial» de éste con la crisis que se deriva del agnosticismo de la Edad Moderna. Voegelin afirma que el totalitarismo no es un acontecimiento sin precedentes, sino, por el contrario, el «clímax de una evolución secular» que comienza en la baja Edad Media con la noción herética según la cual la perfección de la humanidad no puede ser alcanzada a través de la gracia de Dios sino mediante los actos de los hombres. Si bien está de acuerdo con Arendt en que es un fenómeno social de masas, critica lo que él describe como el intento de «hacer comprensible los fenómenos contemporáneos *rastreado sus orígenes* hasta el siglo XVIII.» Argumenta que los acontecimientos del siglo dieciocho son sólo la manifestación superficial de la más profunda «enfermedad espiritual» de la Edad Moderna, y por tanto, entiende que para poder adentrarse en la esencia del totalitarismo, Arendt debería haber ubicado sus orígenes en la «génesis de esta enfermedad espiritual» (Voegelin, 1953, pp. 6, 5, 5, 7 respectivamente. La cursiva es de L. D.). Voegelin describe el trabajo de Arendt como un relato evolutivo que no alcanza a comprender los orígenes y que, por tanto, no entiende la esencia del totalitarismo.

Los dilemas metodológicos que Arendt eliminó del prólogo vuelven a aparecer en su respuesta a Voegelin. De hecho, en la réplica comienza reconociendo las deficiencias del prólogo como declaración de método, y admitiendo que debería haber realizado una explicación. Arendt escribe: «no he conseguido explicar el método particular que he puesto en práctica, ni he podido dar cuenta de mi aproximación, que es relativamente inusual... en relación con el campo de las ciencias políticas e históricas como un todo» (1953c, p. 9, tr. mod.). Arendt reproduce el problema que había detallado a Mary Underwood, al sostener que el totalitarismo la hacía «escribir históricamente acerca de algo... que yo no quería conservar, sino que al contrario me sentía comprometida a destruir.» Su respuesta a este problema consistió en desarticular el totalitarismo en sus «elementos centrales» y analizar el «papel decisivo» que cada uno de ellos tuvo como contribución a ese fenómeno en particular. Arendt deja en claro que optó, bastante conscientemente, por no construir una narrativa evolutiva del totalitarismo, ya que ésta era el tipo de historiografía laudatoria y preservadora que quería evitar. En este sentido, la lectura de Voegelin de su trabajo como un relato de la «génesis» del totalitarismo presupone la continuidad del marco teórico que

Arendt sostenía haber rechazado. Arendt concluye su respuesta a esta sección de la reseña de Voegelin con un destacado repudio del título con el que finalmente fue publicado el libro: «[p]or tanto, el libro no se ocupa en realidad de los ‘orígenes’ del totalitarismo (*como su título desafortunadamente pretende*), sino que ofrece un examen histórico de los elementos que vinieron a cristalizar en el totalitarismo» (Arendt, 1953c, p. 9). De este modo, el suyo es un análisis de la formación del totalitarismo, no de su génesis.

En ningún lugar queda más claro que Voegelin no ha comprendido el propósito de Arendt que cuando la acusa de haber quedado presa de la enfermedad de la Edad Moderna. Voegelin afirma esto como respuesta al argumento de Arendt según el cual un quiebre epistémico no puede sino producir una transformación en la naturaleza humana. Voegelin no entiende el complejo argumento arendtiano a raíz de un uso equivocado del concepto de «naturaleza humana.» En este sentido, sostiene que «una ‘naturaleza’ no puede ser cambiada o transformada; un ‘cambio de naturaleza’ es una contradicción en los propios términos; alterar la ‘naturaleza’ de una cosa significa destruir la cosa» (Arendt, 1953c, p. 8). Arendt responde afirmando que el totalitarismo no es una «enfermedad espiritual» sino una crisis *política* y que la humanidad no es una esencia intemporal sino un fenómeno público. Aunque admite que las masas se encuentran espiritualmente vacías, entiende que el problema de éstas no radica en que han perdido la fe sino en que han perdido el espacio público en el cual poder actuar. Reprende a Voegelin por huir cobardemente hacia un anacronismo conformista: «[h]istóricamente sólo sabemos de la naturaleza humana en la medida en que ella tiene existencia y ningún reino de esencias eternas podría nunca consolarnos de la pérdida por parte del hombre de sus capacidades esenciales» (Arendt, 1953c, p. 11). Voegelin y Arendt evalúan el totalitarismo desde perspectivas completamente incompatibles. Voegelin atribuye el surgimiento del totalitarismo al agnosticismo, a la pérdida de la *fe* en las verdades fundamentales sobre Dios, la naturaleza humana, y los principios universales que se derivan de ellos. Arendt lo atribuye a la pérdida del espacio público, que no puede ser restaurado a través de la recuperación de verdades abstractas sino mediante el reencuentro de la acción y el pensamiento.

Para restablecer la conexión entre pensamiento y acción, Arendt debe redefinir la objetividad; y es lo que hace en su respuesta a la crítica de Voegelin según la cual la estructura de *Los orígenes* está «determinada emocionalmente.» Arendt argumenta que utiliza un lenguaje moralmente cargado porque considera, paradójicamente, que los juicios explícitos no son menos sino, por el contrario, más objetivos que las categorías aparentemente neutras. Escribe que se «ha apartado conscientemente» de la objetividad historiográfica tal como es definida de modo convencional, en un intento de «describir el fenómeno totalitario como ocurriendo no en la Luna, sino en medio de una sociedad humana» (Arendt, 1953c, p. 9). La objetividad no surge de la descripción neutral abstracta sino de la narración [storytelling] explícitamente crítica, anclada en la «experiencia viva» del teórico (Arendt, 1961b, p. 97). Para ilustrar su argumento, plantea un ejemplo hipotético de un historiador de la clase obrera británica que describe sus miserias durante las primeras etapas de la revolución industrial:

La natural reacción humana a tales condiciones es de rechazo e indignación, comoquiera que estas condiciones van en contra de la dignidad del hombre. Si yo describo estas condiciones sin dejar intervenir a mi indignación, lo que he hecho es disponer este fenómeno particular por sobre su contexto en la sociedad humana, con lo cual le he desposeído de parte de su naturaleza... Pues producir indignación es uno de los rasgos del exceso de miseria en la medida en que esta miseria tiene lugar entre seres humanos. (Arendt, 1953c, p. 9).

Arendt sostiene que es una «necesidad metodológica» ubicar el fenómeno que describe en el contexto de su propia indignación contra éste, porque describir un fenómeno social fuera del contexto de la respuesta que provoca, significa privarlo de una parte de «sus propiedades inherentes relevantes.» Llama la atención sobre el hecho de que esta estrategia narrativa equivale a una redefinición de la objetividad, al escribir: «[e]n este sentido, pienso que la descripción del campo como Infierno en la Tierra es más ‘objetiva’, es decir, más adecuada a su esencia, que las afirmaciones de naturaleza puramente sociológica o psicológica» (Arendt, 1953c, p. 9).

No obstante, la réplica a Voegelin genera como mínimo tantos interrogantes como los que resuelve. La afirmación según la cual la indignación es una respuesta «natural» frente a una ofensa a la «dignidad del hombre», supone una concepción compartida de la dignidad y una creencia común de que la pobreza es «contraria» a aquélla. Este ejemplo sugiere que el pensamiento anclado en la experiencia no es aleatorio o idiosincrático; sino que se orienta a partir de un sentido común general. Ahora bien ¿Se trata de un sentido moral o de un sentido político? En caso de que sea lo primero ¿Cómo puede invocar un sentido moral común en ausencia de las «guías» tradicionales, cuya pérdida Arendt proclamó de un modo tan definitivo? En caso de que sea lo segundo ¿Cómo podría justificarse en tanto que juicio (en contraposición al mero prejuicio o a la opinión) en ausencia de un marco ético general? Con el objeto de responder a esta pregunta, Arendt dirigió su mirada, más de una década después, a la *tercera Crítica* kantiana. Pero antes de pasar a las conferencias sobre el juicio, quisiera concluir la discusión sobre cómo Arendt redefine la objetividad, analizando dos textos (un ensayo sobre historia y una conferencia sobre epistemología) en los que vuelve de nuevo a los temas que comenzó a tratar en su réplica a Voegelin. A continuación, utilizaré un ejemplo de *Los orígenes* para ilustrar el uso arendtiano de esta objetividad redefinida.

Teniendo en cuenta que Voegelin malinterpreta lo que es inusual en el proyecto arendtiano, resulta irónico que sostenga que la fortaleza de *Los orígenes* radica en su semejanza con los escritos de Tucídides. En sus escritos sobre historia y epistemología, Arendt presenta la *Historia de la guerra del Peloponeso* como el modelo del tipo de escritura histórica que está tratando de lograr. Entiende el trabajo de Tucídides como el ejemplo paradigmático de un tipo de escritura histórico-crítica que no se basa en universales abstractos sino en la experiencia. Utiliza la contraposición entre Arquímedes y Tucídides como medio para una crítica de la imparcialidad objetivista, que amplía los temas que introdujo en su réplica a Voegelin.

En su comparación entre Arquímedes y Tucídides, Arendt distingue entre la comprensión política y el conocimiento objetivo. Sostiene que el modelo arquimediano de conocimiento es apolítico debido a «su objetividad, su desinterés, su imparcialidad con respecto a las consecuencias que su búsqueda de la verdad pueda conllevar» (Arendt, 1968, p. 7). Por el contrario, Tucídides se esfuerza por alcanzar una comprensión política, en la medida en que pretende animar en sus lectores un pensamiento crítico. Peter Euben ha presentado el proyecto de Tucídides de un modo que expone detalladamente la diferencia entre conocimiento objetivo y comprensión política, al afirmar que «mediante la construcción de un texto que reproduce para el lector las dificultades que tuvo que enfrentar como historiador al describir y dar sentido a su mundo, Tucídides plantea el problema de intentar reconstituir y comprender la experiencia colectiva» (Euben, 1990, p. 197). Tal como es descrito por Euben, el proyecto de Tucídides presenta, precisamente, un problema análogo al de *Los orígenes*: escribir de un modo tal que brinde a los lectores la posibilidad de interpretar una situación histórica compleja.

Es preciso destacar que el contraste entre objetividad abstracta y comprensión política que Arendt traza no apunta al establecimiento de una simple dicotomía entre objetividad y pensamiento experiencial. El modo en que Arendt elogia a Tucídides, pues «se mantuvo a distancia, con gran claridad, de los acontecimientos... obviamente, ningún juicio como el de Tucídides — ‘esta ha sido la conmoción más grande que ha conocido la historia hasta ahora’ — hubiera sido posible sin semejante distanciamiento» (Arendt, 1968, p. 6), muestra que valora algún tipo de objetividad. Como he señalado, su crítica al modelo arquimediano no radica en que sea imparcial, sino en que convierte la objetividad abstracta en un requisito de la imparcialidad y, por consiguiente, está tan alejado del conflicto político que no puede «prestar ninguna atención a los intereses humanos.» Lo que recupera de Tucídides es un tipo de imparcialidad alcanzada mediante un distanciamiento «mucho más limitado» (Arendt, 1968, p. 25).¹⁸

Es característico de Hannah Arendt lanzar una afirmación controvertida como si no necesitara explicación, así como también es habitual que estas afirmaciones traten sobre puntos conflictivos y oscuros de sus propios pensamientos. La presentación de Tucídides como un modelo del tipo de imparcialidad que considera apropiada para la escritura histórica es un típico ejemplo. Si Tucídides puede ser considerado imparcial, no puede serlo en un sentido convencional de la palabra. En primer lugar, él no es un observador desinteresado de la guerra del Peloponeso. Es un participante comprometido, un general, que comienza su relato identificándose de un modo explícitamente partidista como «Tucídides el ateniense.» En segundo lugar, existe cierta ambigüedad con respecto a la cuestión de si Tucídides, quien escribió en el exilio luego de la guerra, estaba en condiciones de *informar* de la historia o si, por el contrario, *reconstruyó* los acontecimientos del pasado. Algunos clasicistas cuestionan incluso si lo que escribió puede ser considerado «historia», o por el contrario, si no hizo más que utilizar el pasado como un medio para presentar sus propias reflexiones maduras sobre importantes acontecimientos de su época.¹⁹

Arendt parece considerar a Tucídides del mismo modo que se considera a sí misma, como un teórico político para quien la cuestión de la objetividad histórica constituye un debate metodológico irrelevante. La tarea del teórico de la política no es describir objetivamente sino narrar de tal modo que implique las facultades críticas del auditorio. Euben realiza una afirmación similar, al reconocer a Tucídides por «ofrecer un nuevo criterio de precisión» a sus lectores. Escribe: «por más personal o ateniense que sea su obra, por mucha vinculación que tenga con la clase aristocrática de Atenas, existe una dimensión en la cual él se encuentra ausente de su discurso. O para decirlo de un modo más preciso, él trata de establecer las condiciones en el texto que permitan que el *discurso exterior* sea posible...» (Euben, 1990, p. 197. Cursivas de L. D.). Éste no es un modelo convencional de descripción objetiva, caracterizado por un estilo de escritura desapasionada y neutral o por el intento de evitar una toma de posición sino, más bien, por el hecho de que Tucídides deja al lector la tarea de interpretar los múltiples conflictos

¹⁸ Para debates relacionados con el estatus epistemológico de la comprensión política, véase Connolly, 1983 y Strong, 1990, capítulos 1 y 3.

¹⁹ Para una discusión sobre esta controversia véase Finley, 1967. La lectura que Finley hace de Tucídides apoya la posición de Arendt. Sostiene que el trabajo no es ni una simple fabricación ni una descripción literaria exacta sino una «imagen posible de la actitud de los hombres» hacia los acontecimientos de la guerra (Finley, 1967, p. 3). Tucídides ofrece una representación de las cosas que podría haber sido dicha en un trabajo que «tanto en estilo como en pensamiento lleva la impronta del pasado.» (Finley, 1967, p. 89).

que representa. Como teóricos de la política, Euben y Arendt consideran que la obra de Tucídides logra algo más importante que la objetividad: la imparcialidad política.

La imparcialidad política no se garantiza a través del desapego de la política, sino mediante el favorecimiento de la deliberación pública, que depende de la capacidad de «mirar el mismo mundo desde el punto de vista del otro.» Arendt atribuye la práctica de la imparcialidad política a la *polis*, que idealiza como un espacio de «conversación incesante» y pluralidad, en la que «los griegos descubrieron que nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista» (Arendt, 1961b, p. 58). La obra de Tucídides favorece la imparcialidad política a través de la creación artística (aunque no ficticia) de la pluralidad, mediante la representación de los discursos desde las múltiples y divergentes perspectivas que constituyen el espacio público. Tucídides nos ofrece, escribe Euben, «un modo de conocimiento político que respeta, incluso recapitula, las paradojas y el ‘perspectivismo’ de la vida política» (Euben, 1990, p. 199). Esta mirada sobre la imparcialidad política, que no se caracteriza por la abstracción sino por la interacción entre una pluralidad de perspectivas, anticipa el modo en el que Arendt entenderá la imparcialidad en la descripción que Kant realiza de la «mentalidad ampliada» en la *tercera Crítica*. Ella admira a Tucídides porque su historia imaginativa permite al lector pensar como si estuviera involucrado en los debates de su tiempo.

Arendt llega a la conclusión de la necesidad de inventar algún modo de imparcialidad política como resultado de la crisis epistemológica ocasionada por el totalitarismo. En ausencia del entramado de conceptos morales universales destruidos por el totalitarismo, el crítico debe proceder históricamente, utilizando las categorías de comprensión dadas por el propio fenómeno. Naturalmente, el problema consiste en que ningún fenómeno genera simplemente las categorías de análisis que permiten comprenderlo. El teórico que pretendiera comprender la realidad en ausencia de las estructuras de interpretación dadas por la filosofía o la religión no puede invocar simplemente la experiencia como fuente de su análisis. Por el contrario, debe elegir una estructura que sea a la vez particular e interpretativa. Mientras que Tucídides utiliza el dispositivo de los discursos para favorecer la imparcialidad política, en *Los orígenes* Arendt emplea una técnica un tanto diferente, tratando de pasar de lo general y lo universal a lo particular mediante la formulación de la siguiente pregunta: «qué género de experiencia básica en la vida en común de los hombres penetra una forma de gobierno cuya esencia es el terror y cuyo principio de acción es la lógica del pesimismo ideológico» (Arendt, 1951, p. 574^{20*}).

Este método —tomar un fenómeno como el genocidio, tan aborrecible desde el punto de vista del humanismo, y tratar de comprenderlo en su particularidad— fue con frecuencia malentendido. Los críticos acusaron a Arendt de falta de humanidad hacia sus amigos y de simpatía hacia sus enemigos, por haber prestado demasiada atención a la pregunta acerca de cómo el genocidio pudo haber tenido sentido para aquellos que cooperaron con él.²¹ Pero acusar a Arendt de expresar *empatía* o *simpatía* hacia lo que

²⁰ * Esta cita corresponde al último capítulo de *Los orígenes...*, denominado «Ideología y terror: Una nueva forma de gobierno». Publicado originalmente como artículo (Arendt, 1953), fue incorporado con ligeras modificaciones a la segunda edición norteamericana del libro, de 1958.

²¹ La cuestión de la toma de posición -o la falta de la misma- por parte de Arendt fue punto de desacuerdo en la controversia surgida por la publicación de *Eichmann en jerusalem*. Véase, por ejemplo, la crítica relativamente favorable de Daniel Bell, donde plantea que Arendt escribe «desde el punto de vista de un principio

exige censura, simplemente es malinterpretar su análisis del totalitarismo.²² Cuando se trata de juzgar el genocidio totalitario, Arendt no vacila en reconocerlo como un crimen contra la humanidad; pero no está dispuesta a denunciarlo como un mal radical. En otras palabras, se abstiene de señalarlo como lo «otro» de los principios del humanismo. Una de las razones de su renuencia radica en el hecho de que ella asumió desde un primer momento que los nazis no podrían haber triunfado sin la cooperación de los ciudadanos alemanes. Por consiguiente, denunciar el genocidio como un mal radical hubiera significado considerar Alemania como una nación de demonios; y este era un juicio que Hannah Arendt, habiendo vivido casi treinta años como ciudadana alemana, sabía absurdo. Además, incluso si ella hubiera creído plausible demonizar a Alemania de esta manera, su comprensión de que el totalitarismo no representaba solamente una crisis política sino también epistemológica, excluía dicha afirmación. Arendt consideraba que había dejado de existir el fundamento moral desde el cual resultase posible realizar un juicio de esas características.

Así, en su método se aprecia una cierta simpatía, pero de un tipo que nada tiene que ver con una inapropiada compasión. En realidad, aquélla escenifica lo que Arendt describe en las conferencias sobre el juicio en términos de pensar «con una mentalidad ampliada» (Arendt, 1982, p. 84, tr. mod.). Más que denunciar a quiénes parecen ser tan radicalmente distintos por su inhumanidad, Arendt pretende comprender las bases experienciales de sus ideologías.²³ Un muy buen ejemplo de este método se encuentra en *Imperialismo*, en su análisis de la relación entre el racismo de las conquistas imperialistas de los Boers en Sudáfrica, y el racismo de los nazis. El problema de *Los orígenes* en general, y de la breve sección sobre los Boers en particular, es el siguiente: ¿bajo qué condiciones puede aparecer el exterminio como una política pública respetable? Arendt delinea las categorías para este análisis a partir de dos novelas de Joseph Conrad (Arendt, 1951, p. 197).

En la primera nota a pie de página de la sección en la que analiza a los Boers, Arendt sostiene que ««Heart of Darkness» en *Youth and Other Tales*, es el trabajo más ilustrativo acerca de la experiencia racial en África» (1951, p. 251, n. 1). Su análisis está entrelazado con referencias, largas citas y paráfrasis interpretativas de *Victory* y «Heart of Darkness», que son utilizadas para examinar el modo en el que los Boers pudieron haber percibido que su relación con los negros sudafricanos no estaba sometida a las convenciones morales de Occidente.²⁴ Arendt sugiere que «el anclaje en la experiencia» del racismo de los Boers,

universal que niega cualquier identidad local» (Bell, 1963, p. 428). Para una respuesta crítica a Bell, véase MacDonald, 1964.

²² No hay dudas de que parte de la controversia que generó esta práctica resulta del hecho de que, salvo algunas breves notas en *EPF*, Arendt no comenzó a dar cuenta de su justificación teórica hasta el final de su vida.

²³ Lionel Abel, cuya polémica contra *Eichmann en Jerusalem* desató una amplia discusión en las páginas de la *Partisan Review*, ataca a Arendt por utilizar este mismo enfoque en sus últimos trabajos. Indignado por la tesis de la «banalidad del mal», Abel sostiene que «una vez que Eichmann ha sido juzgado moral y políticamente, debería haber quedado perfectamente claro que el argumento del fiscal Hausner según el cual Eichmann era un monstruo moral era válido e inteligente, mientras que el juicio de Arendt según el cual Eichmann era un oficial común e insignificante era perverso y arbitrario» (Abel, 1963, p. 224). Abel presenta esta afirmación con la seguridad nacida de su rechazo del argumento de Arendt según el cual el totalitarismo ha destruido el punto de vista moral desde el cual resulta posible realizar una afirmación de estas características.

²⁴ Podría objetarse que Arendt concede una filosofía política demasiado compleja a ambos grupos, cuyas acciones podrían ser reducidas, simplemente, a ser expresión de mera fuerza política, o de la maldad de sus líderes y de sus miembros. Una de las premisas del análisis de Arendt sobre el nazismo (expresada más explí-

nace de la ambivalencia que sintieron al identificarse con aquello que esperaban que fuera radicalmente diferente:

La raza fue la explicación de urgencia para seres humanos a los que ningún hombre europeo o civilizado podía comprender y *cuya humanidad tanto asustaba y humillaba a los emigrantes* que ya no se preocupaban de pertenecer a la misma especie humana. La raza fue la respuesta de los Boers a la abrumadora monstruosidad de África —todo un continente poblado y superpoblado por salvajes— una explicación a la locura que se apoderó de ellos y les iluminó como «un relámpago en un cielo sereno: ‘Exterminad a todos los brutos’.» (Arendt, 1951, p. 251, Cursiva de L. D.)

Contrariamente a la noción de que el racismo de los Boers es puro odio de la diferencia, Arendt extrae de Conrad la idea de que el racismo surge de una disonancia entre la identidad y la diferencia. Y utiliza el texto de Conrad para argumentar que el racismo expresa una defensa contra la aterradora ambivalencia de un encuentro con el otro, a quien se teme reconocer en uno mismo.²⁵

Desarrolla este argumento más a fondo a través de un largo fragmento de «Heart of Darkness», introducido en su propio texto sin demasiados comentarios interpretativos. Cita de Conrad:

«No podíamos comprender porque estábamos demasiado lejos, ni podíamos recordar, porque estábamos viajando por la noche de las primeras edades, de aquellas edades que se fueron, dejando apenas un signo y ningún recuerdo. La Tierra no parecía terrestre... y los hombres... *no, no eran inhumanos. Bien, ya saben, esto era lo peor de todo – esa sospecha de que no eran inhumanos.* Nos sobrevino lentamente. Aullaban y brincaban, se retorcián y hacían gestos horribles: pero lo que más nos estremecía era precisamente el pensamiento de su humanidad —como la de ustedes—, el pensamiento de un remoto parentesco con este salvaje y apasionado bullicio» («Heart of Darkness»). (Arendt, 1951, p. 257, cursiva de L. D.)

El «horror» para los colonizadores africanos consistía en tener que relacionarse con otros seres humanos más allá de los límites de la civilización Europea, y sin la protección

citamente en el subtítulo de *Eichmann*) es que el Holocausto no podría haber sucedido sin la participación de ciudadanos ordinarios, respetuosos de la ley. La pregunta por las razones que llevaron a estas personas, que se consideraban a sí mismas morales, a ser cómplices del gobierno totalitario es la que anima este interés por entender su filosofía política.

²⁵ Debido a que Arendt no entiende el racismo americano como racismo, no duda en descartar la mayor parte de la crítica social afroamericana contemporánea como «una pose» (Arendt, 1960b, pp. 28-9). No obstante, su análisis de la ambivalencia del racismo recuerda el trabajo de Audre Lorde. Como Arendt, Lorde entiende al racismo no como una negación de la diferencia sino como una negación de la humanidad compartida. Lorde recomienda, como un ejercicio para liberales bien intencionados y para intolerantes explícitos, lo siguiente: «*Insto a cada una de quienes nos encontramos aquí a hundirse en ese lugar profundo de conocimiento dentro suyo y a tocar ese terror y esa aversión a cualquier diferencia que viva allí*» (Lorde, 1984, p. 113; la cursiva es del original). Tanto Lorde como Arendt sugieren que no se resiste al racismo mediante un intento de empatía con «el otro» (imaginando cómo debe sentirse en tanto que otro), sino reconociendo lo que uno habitualmente niega en sí mismo como «otro». Si la empatía es un gesto que confirma el privilegio mediante su pretensión de extender la piedad «hacia abajo», desde quienes se piensan inmunes al racismo hacia quienes son considerados víctimas del racismo por ellos, el ejercicio de Lorde genera incomodidad en la autocomplacencia del sujeto empático. «Sentir» la otredad en uno mismo es enfrentarse al hecho de que nadie, en una sociedad racista, se encuentra libre de prácticas racistas o es inmune a sus efectos.

de sus *moeurs*.²⁶ Bajo las condiciones de semejante desplazamiento, descubrieron que mucho de lo que se entiende por lo distintivo e innatamente humano es el resultado de una construcción social; y, por el contrario, que gran parte de lo que parece (desde esa perspectiva construida) como brutalidad incivilizada, no es «inhumano.» Confrontados con seres humanos a quienes percibían como congéneres, pero que no podían reconocer como tales sin comprometer lo que entendían que constituía su propia humanidad, su respuesta fue «[e]xterminad a todos los brutos.» Arendt sugiere que el genocidio es un resultado lógico de un giro perverso de las premisas humanistas de igualdad y respeto mutuo: es una imposición deliberada y calculada de alteridad al comportarse con crueldad inhumana hacia aquellos con los que no se ha acordado reciprocidad.

El relato de Conrad parece contener «en pocas palabras» una mirada sobre el racismo que Arendt remodela en su denso y difícil argumento sobre la específicamente moderna «perversión de la igualdad, desde un concepto político a un concepto social» (Arendt, 1951, pp. 105-110). Introduce esta distinción como un marco teórico para su observación histórica de que fue la «ignorancia política» de las clases medias judías de París y Berlín del siglo diecinueve el no haber percibido las diferencias entre el antisemitismo social y el político. Afirma que fueron «demasiado sensibles» al primero, que consiste en la discriminación social, pero ingenuos con respecto al segundo, que consiste en transformar la intolerancia racial en principio de legalidad.

Arendt inicia el argumento con una declaración en contra de la igualdad social, al escribir: «[l]a igualdad de condiciones, aunque es ciertamente un requerimiento básico de la justicia, figura, sin embargo, entre los mayores y más inciertos riesgos de la humanidad moderna» (Arendt, 1951, p. 105). Sostiene que es un «gran reto» (1951, p. 106) para la modernidad mantener la igualdad política como principio, diferente de la igualdad de condiciones sociales, especialmente frente a la rápida desintegración y la nivelación de las diferencias de clase. De hecho, supone un «peculiar peligro» (Arendt, 1951, p. 106) el hecho de que estos aspectos particulares de la igualdad se superpongan entre sí. Cuando esto sucede, señala, sólo hay «una probabilidad entre cien en las que ésta [la igualdad] será considerada como principio viable de una organización política en la que personas de otra manera desiguales tienen derechos iguales; hay noventa y nueve probabilidades de que será confundida con una cualidad innata de cada individuo que es «normal» si es como todos los demás y «anormal» si resulta ser diferente» (Arendt, 1951, p. 105, tr. mod.). En otras palabras, el peligro específico de la superposición de la igualdad política con la igualdad social es que proporciona un imperativo de normalización.

Arendt basa estas afirmaciones en la incierta relación de los judíos del siglo diecinueve con el Estado-nación y la sociedad civil. En el caso de los judíos, la igualdad de condiciones y la igualdad política estaban unidas de un modo inextricable. «Todos los que propugnaban la emancipación exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática» (Arendt, 1951, p. 108). Y el caso judío ilustra el peligro específico de esta combinación: o bien los judíos podían emanciparse como grupo, al costo (para los judíos de clase media) de convertirse en proscritos sociales,

²⁶ [En francés en el original] La palabra francesa *moeurs* refiere al complejo de gustos, sensibilidades, y hábitos por los cuales una sociedad puede ser distinguida, casi intangiblemente, de la siguiente. Es usualmente traducida por «manners» [modales], que según mi parecer, refiere específicamente a la clase y connota un tipo de cortesía más limitada que el término francés.

o bien los judíos de clase media podían disfrutar de la aceptación social, al precio de la privación de derechos a los judíos como grupo. Arendt escribe: «[l]a asimilación, en el sentido de aceptación por parte de la sociedad no judía, les era otorgada [a los judíos de clase media] en tanto que constituyeran distinguidas excepciones de las masas judías, aunque compartieran todavía con éstas las mismas condiciones políticas restringidas y humillantes o, más tarde, tras la lograda emancipación y el consecuente aislamiento social, cuando su *status* político era ya atacado por los movimientos antisemitas» (Arendt, 1951, p. 107).²⁷ Para decirlo de un modo más simple, Arendt plantea que los europeos veían a los judíos como innata e inerradicablemente diferentes. Los judíos privilegiados —adinerados, inteligentes o talentosos— podían alcanzar la aceptación social utilizando esta diferencia como atractivo exótico, pero sólo podían ser aceptados socialmente como «excepciones» en la medida en que eran políticamente marginados. En cuanto los judíos *como grupo* pudieron demandar un tratamiento excepcional por parte del estado, los judíos de clase media fueron condenados a pagar «con el insulto social el éxito político» (Arendt, 1951, p. 107). Su emancipación política provocó una violenta reacción social, y en última instancia, política.

Este argumento es difícil de descifrar, en parte debido a que presupone el marco conceptual de *La condición humana*, no especificado aún por Arendt. Esta crítica de la transfiguración de la igualdad, desde principio político hacia hecho social, anticipa lo que Arendt criticará luego como el auge de lo social. Pero existe una diferencia sutil e interesante en el modo en que articula la distinción entre lo público y lo social en el contexto de este análisis histórico, y el modo en el que elabora esta distinción teóricamente. En *La condición humana* esta separación es importante porque preserva la santidad del espacio público, frente a lo que debería ser mantenido dentro de lo social. Por el contrario, la cuestión aquí no tiene que ver con los límites apropiados de cada ámbito, sino con los significados que puede obtener un mismo concepto en función del ámbito en el que aparece. Arendt identifica dos argumentos rivales: el discurso universalista de la igualdad como principio político, y el discurso demográfico de la igualdad como realidad social. Estos pueden distinguirse en tanto la emancipación política es la medida del primero y la uniformidad es la del segundo. Cuando ambas convergen, la igualdad no es ya reconocida como garantía de derechos iguales para un «pueblo, por otro lado, desigual», sino que es entendida o bien para afirmar un derecho más elemental a la uniformidad, o bien para exigir la asimilación como un requisito para los derechos políticos. Como ha sostenido Joan Scott, una convergencia de este tipo implícitamente «presenta a la igualdad como la antítesis de la diferencia» y crea, por tanto, un contexto discursivo de dicotomías falsas que dan vía libre al antisemitismo y a otras expresiones de intolerancia racial (Scott, 1988, p. 172). Con el objeto de describir el resultado violento de dichas dicotomías, Arendt escribe: «[c]omo la igualdad exige que yo reconozca a cada individuo como igual, el conflicto entre grupos diferentes que por razones propias *sienten repugnancia a otorgarse entre sí esta igualdad básica*, adopta formas tan crueles (Arendt, 1951, p. 106. Cursiva de L. D.). Esto es precisamente lo que pretende señalar con el fragmento de «Heart of Darkness». Si esta «igualdad básica» conduce a presuponer una identidad fundamental que está en contradicción con las evidentes diferencias que existen entre las religiones, las lenguas, y los modos de organización social humanos, entonces el ideal de la igualdad de derechos resultará refutado o desacreditado

²⁷ Arendt afirma que *El castillo* de Kafka es un análisis literario de esta verdadera solución de compromiso, y del carácter inadecuado del discurso de los derechos políticos universales para lidiar con ella.

por el hecho de la diferencia — el cual, como Joan Scott ha sostenido, es el que precisamente ha motivado, en primer lugar, la demanda por igualdad (Scott, 1988, p. 173).

Arendt sostiene que los novelistas son analistas especialmente hábiles de los fenómenos políticos que se derivan de la confusión entre los discursos sociales y políticos. En un párrafo que recuerda el ensayo anterior sobre «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración,» Arendt señala que el problema que conlleva estudiar un fenómeno como el genocidio es que sus elementos resultan imperceptibles para los métodos de análisis convencionales. Repitiendo el argumento según el cual el genocidio no puede ser deducido de sus orígenes por ninguna lógica causal, afirma que

«Los factores sociales, que no son tenidos en cuenta en la historia política o en la económica, ocultos bajo la superficie de los acontecimientos, jamás percibidos por el historiador y registrados sólo por la fuerza más penetrante de poetas y novelistas (hombres a quienes la sociedad había impulsado a la desesperada soledad y al aislamiento de la *apología pro vita sua*), cambiaron el curso que el simple antisemitismo político hubiera seguido si hubiese estado abandonado a sí mismo, y que podía haber determinado una legislación antijudía e incluso una expulsión en masa, pero difícilmente su exterminio general. (Arendt, 1951, p. 141)»

Arendt sugiere que los novelistas tienen acceso a una dimensión histórica que es invisible para los analistas de las tendencias y los cambios de régimen a gran escala. Ellos se encuentran situados en un punto privilegiado para percibir la «descomposición de las cuestiones políticas en sus deslumbrantes y fascinantes reflejos sobre la sociedad» (Arendt, 1951, p. 134), y la novela — «única forma de arte por completo social,» — es especialmente apropiada para retratar esa descomposición (Arendt, 1958, p. 62). Pero la pregunta es ¿Si los novelistas tienen capacidad para aprehender lo particular, qué es lo que los hace críticos?

Aunque Arendt jamás responde explícitamente a esta cuestión en su trabajo, en el próximo capítulo sostendré que esta pregunta — ¿cómo defender un modo de análisis que sea a la vez crítico y centrado en lo particular? — estructura su lectura de la *tercera Crítica* kantiana. Arendt anticipa este último trabajo en sus comentarios sobre Proust, cuya obra *A la búsqueda del tiempo perdido*, es una fuente primaria para su análisis del carácter excepcional de los judíos en los salones en la Francia de finales del siglo XIX. A pesar de que llama a Proust un «verdadero exponente de esta sociedad» debido a que fue aceptado en ella como un representante exótico del «vicio» de la judeidad y el «vicio» de la homosexualidad, no recomienda su trabajo basándose en la intensidad de la autenticidad de su experiencia (Arendt, 1951, p. 134). Sugiere en cambio, que un escritor como Proust (Conrad, Dinesen, y Faulkner se encuentran también entre aquellos que admira), es un observador analítico privilegiado de su mundo debido a que practica un tipo de juicio que responde a la crisis epistemológica del totalitarismo. Escribe: «Proust, nacido en el filo de la sociedad, pero todavía legítimamente dentro de ella aunque fuera como forastero, *amplió esta experiencia interna* hasta incluir toda la gama de aspectos tal como aparecían y eran reflejados por todos los miembros de la sociedad» (Arendt, 1951, p. 133, cursivas de L. D.). El lenguaje que utiliza para caracterizar el pensamiento de Proust anticipa su discusión sobre la *tercera Crítica* kantiana, donde presta especial atención a la descripción kantiana del juicio como «pensamiento con mentalidad ampliada» (Kant, 1790, p. 246, tr. mod.). Esta capacidad para representar una situación política desde perspectivas múltiples es el hilo conductor de su elogio a Proust y a Tucídides, y de su fascinación con Kant.

En este capítulo, he reconstruido una «historia no contada» sobre el *storytelling* a partir de las discrepancias (publicadas e inéditas) entre las diversas afirmaciones sobre el método que Arendt formuló mientras escribía *Los orígenes*. He documentado su «aproximación inusual» a la teoría política y a la historiografía a partir del desplazamiento que realiza desde un modo de descripción abstracto y neutral hacia un tipo de escritura explícitamente moral, surgido de la experiencia personal de quien escribe. Este desplazamiento conlleva un cambio en el método de análisis, desde una explicación neutral y abstracta hacia una narración explícitamente moral situada en la experiencia del pensador. E incluso, comporta una alteración en el modo en el que el análisis es recibido, pues no está pensado como una explicación fáctica definitiva, sino como un relato realizado desde una perspectiva particular que genera una pluralidad de explicaciones divergentes. Su objetivo, aunque no su estilo, es el mismo que el de Tucídides: re-presentar el totalitarismo de modo tal que exhorte a sus lectores a juzgar.

Arendt adopta este enfoque para demostrar y enseñar un tipo de comprensión crítica que, en palabras de Nussbaum, «consiste en una aguda reacción del intelecto, la imaginación, y la sensibilidad a las particularidades de una situación» (1986, p. 259, tr. mod). En su obra temprana, Arendt comienza a pensar cómo elaborar juicios a partir de la experiencia, sosteniendo que no se debe proceder aplicando principios tomados de un marco trascendente, sino prestando atención a la respuesta inmediata que cada uno tiene frente a un acontecimiento. Pero aún no explica qué es lo que permite que este juicio contingente sea crítico. La respuesta a esta pregunta se encuentra en su intento por encontrar una filosofía política en la *Crítica del juicio* de Kant.

En el siguiente capítulo, argumentaré que Arendt sostiene que la teoría política puede ser entendida como un tipo de *storytelling*, desde estos primeros escritos hasta sus conferencias inacabadas sobre el juicio. Esta manera de entender la teoría política es, en palabras de Virginia Woolf, «más verdadera que los hechos.» Woolf utiliza esta frase en las páginas iniciales de *Una habitación propia*, ostensiblemente un ensayo sobre el tema de «las mujeres y la ficción». Al igual que Arendt, se disculpa ante su auditorio por no poder ofrecerles «una pepita de verdad pura para que la guardarais entre las hojas de vuestros cuadernos de apuntes» (Woolf, 1989, p. 8) y, en su lugar, propone contar una historia. Y como en el caso de Arendt, sus disculpas no revelan toda la verdad. Woolf no cuenta una historia porque es lo mejor que puede hacer, sino porque es lo *mejor* que puede hacer. Y no lo hace porque quiera ilustrar sus teorías sobre las escritoras mujeres, o para expresar qué se siente al ser una escritora mujer, sino que lo hace para dar al «auditorio la oportunidad de sacar sus propias conclusiones observando las limitaciones, los prejuicios, la idiosincrasia del conferenciante» (Woolf, 1989, p. 9). Al igual que Arendt, Woolf sugiere que el modo más «objetivo» de escribir sobre una cuestión social o un problema consiste en ponerlo en relación con las creencias que le dieron origen. Esto significa contar la historia de una situación de manera tal que explícite la inclinación del autor y dé cuenta de la mayor cantidad posible de perspectivas que lo constituyen. El *storytelling* es «más verdadero» que los hechos, porque comunica la propia comprensión crítica de forma que alienta la discusión desde perspectivas rivales. El propósito de la teoría política, tal como Arendt la entiende, no consiste en realizar una crónica descriptivamente precisa del mundo sino en «trascender las limitaciones de los hechos y de la información», para contar una historia provocativa y responsable (Arendt, n.d., 6). Lo que Arendt pretende alcanzar, a través de tantas palabras, no es otra cosa que la distinción de Woolf entre verdades y hechos. Se esfuerza por inventar un tipo de escritura sobre el totalitarismo que no defina el fenómeno de un modo tal que ofrezca

una respuesta acabada a los desafíos éticos y epistemológicos que presenta: escribe para invitar a su auditorio a comprometerse, junto a ella, en la actividad de pensar «en lo que hacemos» (Arendt, 1958, p. 33).

Bibliografía

- ABEL, L., 1963. The Aesthetics of Evil. *Partisan Review*, 30 (Summer/3), pp. 211-230.
- ARENDT, H., 1943. Nosotros, los refugiados. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 30, pp. 100-107. Traducido por C. Corral.
- ARENDT, H., 1946a. La imagen del infierno. En: Arendt, H. *Ensayos de Comprensión*. Traducido por A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005, pp. 245-254.
- ARENDT, H., 1946b. *Draft of memo to Mary Underwood*, probablemente de Agosto de 1946. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 76. Washington. Library of Congress.
- ARENDT, H., 1946c. *Draft research outline*, «‘The Elements of Shame. Antisemitism – Imperialism - Racism.’ or (The Three Pillars of Hell. Antisemitism-Imperialism-Racism.)» Agosto de 1946. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 76. Washington. Library of Congress.
- ARENDT, H., 1946d. «*Outline*» for Mary Underwood, probablemente de Agosto de 1946. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 76. Washington. Library of Congress.
- ARENDT, H., 1949. *Letter to David Riesman*, June 13. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 12. Washington. Library of Congress.
- ARENDT, H., 1950. Las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración. En: Arendt, H. *Ensayos de Comprensión*. Traducido por A. Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores, 2005, pp. 283-299.
- ARENDT, H., 1951. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por G. Solana Alonso. Madrid: Taurus, 1998.
- ARENDT, H., 1953a. *Notes for Six Lectures*. Presented at the New School, March 18-April 22, 1953. The Hannah Arendt Papers. Washington. Library of Congress.
- ARENDT, H., 1953b. Comprensión y política. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 29-46.
- ARENDT, H., 1953c. Una réplica a Eric Voegelin. *Claves de razón práctica*, 124 (Julio-Agosto de 2002), pp. 8-11. Traducido por A. Serrano de Haro. (Una traducción ligeramente modificada por el mismo traductor se encuentra incorporada en *Ensayos de comprensión*, pp. 483-493)
- ARENDT, H., 1953d. Ideology and Terror. A Novel Form of Government. *Review of Politics*, 15, pp. 303-327.
- ARENDT, H., 1954a. *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution*. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 76. Washington. Library of Congress.

- ARENDR, H., 1954b. La tradición y la época moderna. En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 23-47.
- ARENDR, H., 1958. *La condición humana*. 1ª edición en la colección Surcos. Traducido por R. Gil Novalés. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDR, H., 1960a. *Action and the Pursuit of Happiness*. Lecture delivered at the American Political Science Association. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 61, I. Washington. Library of Congress.
- ARENDR, H., 1960b. Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing. En *Hombres en Tiempos de Oscuridad*. Traducido por C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2006.
- ARENDR, H., 1961a. La brecha entre el pasado y el futuro. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp.75-88.
- ARENDR, H., 1961b. El concepto de historia: antiguo y moderno. En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 49-100.
- ARENDR, H., 1963. *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducido por C. Ribalta. Barcelona: Lumen, 2001.
- ARENDR, H., 1968. *The Archimedean Point*. Reimpresión de la conferencia realizada en la Universidad de Michigan, College of Engineers. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 61. Washington. Library of Congress (publicada en *Ingenor*, 6, p. 4-9, 24-26)
- ARENDR, H., 1979. Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 139-171.
- ARENDR, H., 1982. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, ed. de Ronald Beiner. Traducido por C. Corral. Barcelona: Paidós, 2003.
- ARENDR, H., n.d. *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*. The Hannah Arendt Papers. MSS Box 76. Washington. Library of Congress.
- ARENDR, H., Jaspers, K., 1992. *Correspondence:1926-1969*. New York: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- BARBER B.R., et al., 1969. *Totalitarianism in Perspective: Three Views*. New York: Praeger.
- BARBER, B.R., 1988. *The Conquest of Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- BELL, D., 1963. The Alphabet of Justice: Reflections on «Eichmann in Jerusalem.» *Partisan Review*, 30 (Fall/3), pp. 416-35.
- BENHABIB, S., 1990. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, 57 (Spring/1), pp. 167-196.
- BERNSTEIN, R., 1985. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- CANOVAN, M., 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Thought*. New York: Cambridge University Press.

- CONNOLLY, W., 1983. *The Terms of Political Discourse*. Princeton: Princeton University Press.
- EUBEN, J.P., 1990. *The Tragedy of Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- FINLEY, J., 1967. *Three Essays on Thucydides*. Cambridge: Harvard University Press.
- JAY, M., 1978. Hannah Arendt: Opposing Views. *Partisan Review*, 45 (Summer/3), pp. 348-380.
- KANT, I., 1790. *Crítica del Juicio*. Traducido por M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1997.
- LORDE, A., 1984. *Sister Outsider*. California: The Crossing Press. (Existe traducción en castellano: *La hermana, la extranjera*. Madrid: Editorial horas y HORAS, 2003).
- LUBAN, D., 1983. Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory. *Social Research*, 50 (Spring/1), pp. 215-247.
- MACDONALD, D., 1964. Arguments: More on Eichmann. *Patisan Review*, 31 (Spring/2), pp. 262-269.
- MACINTYRE, A., 1981. *Tras la virtud*. Traducido por A. Valcárcel. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.
- NUSSBAUM, M.C., 1986. *La fragilidad del bien*. Traducido por A. Ballesteros. Madrid: Editorial Visor, 1995.
- OAKESHOTT, M., 1962. The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind. En: *Rationalism in Politics*. New York: Methuen.
- SCOTT, J., 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- STRONG, T., 1990. *The Idea of Political Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- VOEGELIN, E., 1953. Acerca de «Los orígenes del totalitarismo». *Claves de razón práctica*, 124 (Julio-Agosto de 2002), pp. 4-8. Traducido por A. Serrano de Haro.
- VOLLRATH, E., 1977. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, 44 (Spring/1), pp. 160-182.
- WOOLF, V., 1929 (2000/1989). *A Rome of One's One*. Nueva York: Oxford University Press, 2000. Traducción al castellano de Laura Pujol: *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral, 1989.
- YOUNG-BRUEHL, E., 1982. *Hannah Arendt*. Traducido por M. Lloris Valdés. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993.

(Traducción: Matías Sirczuk, Universitat de Barcelona)

7. REVOLUCIÓN

MATÍAS SIRCZUK¹

RESUMEN: Al igual que en su análisis sobre el totalitarismo, en *Sobre la revolución* Arendt se propone comprender un fenómeno que por sus mismas características no puede ser interpretado con las categorías de la tradición. Su objetivo es doble: si bien pretende pensar la revolución, comprender su significado, sólo puede hacerlo luego de desarticular los diferentes elementos que ahora asociamos con dicho concepto y con la experiencia misma. En este artículo propongo rastrear el modo en el que Arendt realiza esta desarticulación, con el objeto de contribuir a la comprensión de su análisis de uno de los problemas fundamentales de la política moderna: el problema de la fundación de un nuevo orden.

PALABRAS CLAVE: Fundación, Promesa, Violencia, Contingencia, Libertad, Política.

ABSTRACT: As in her analysis of totalitarianism in *On Revolution*, Arendt attempts to understand a phenomenon which, because of its inherent characteristics, cannot be comprehended within the categories of tradition. Her purpose is twofold: reflection on the idea of revolution as well as its significance, yet this can only be achieved after the various elements we now associate with the concept and the experience itself are deconstructed. This paper traces the way in which Arendt accomplishes this, in order to help grasp her analysis of one of the fundamental problems of modern politics: the problem of founding a new order.

KEY WORDS: Foundation, promise, violence, contingency, freedom, politics.

¹ * Universitat de Barcelona - Universidad de Buenos Aires. Agradezco a Fina Birulés, Anabella Di Tullio, Claudia Hilb y Lucas Martín por sus comentarios a versiones previas de este texto.

Desde su publicación en 1963, *Sobre la revolución* ha generado polémica tanto en el debate historiográfico como en el de las ciencias sociales. Jürgen Habermas (1984), Robert Nisbet (1977), Eric Hobsbawm (1965) y André Enegren (1994), entre otros, han llamado la atención acerca de algunos puntos controvertidos del argumento de Arendt: la contraposición entre una revolución buena (la norteamericana) y una mala (la francesa) y la disociación radical entre lo social y lo político, son sólo algunas referencias generales que permiten dibujar los contornos de la crítica a la interpretación arendtiana del fenómeno revolucionario.² Si luego de la experiencia totalitaria el análisis de Arendt apuntaba a comprender un acontecimiento que por su misma originalidad desafiaba todas nuestras categorías de pensamiento, y marcaba la ruptura definitiva con la tradición (Arendt, 1953, pp. 31-32), en *Sobre la revolución* Arendt se habría enfrentado a un fenómeno de características similares: la revolución —como concepto y como acontecimiento político específico de la modernidad— tampoco podía ser comprendida con las categorías de la tradición. Al igual que con sus análisis del totalitarismo, las críticas al libro suscitadas por sus supuestos problemas metodológicos o sus debilidades historiográficas, ponían en el centro de la escena algo que era ajeno, en gran medida, al proyecto arendtiano. Ambos análisis —que marcan los dos polos extremos de la modernidad— han de ser interpretados dentro de un programa teórico mayor, ambicioso por cierto, que consiste en buscar, para decirlo en las palabras de Tocqueville que tanto gustaba citar Arendt, «en un mundo nuevo, una nueva ciencia política»³ capaz de dar cuenta de los acontecimientos políticos en su misma especificidad.

La novedad que marcan ambos acontecimientos —el hecho de que el totalitarismo no pueda ser interpretado simplemente como una nueva forma de despotismo y de que la revolución señale el inicio posible de una nueva forma de régimen— sitúan a Arendt en el dominio del historiador tal como ella lo entiende (Arendt, 1953, pp. 41-2; 1961b, pp. 49-52), esto es, en el dominio de quien tiene que estudiar aquello que sólo ocurre una vez y tratar de captarlo en su contingencia radical. Ahora bien, a diferencia del análisis del totalitarismo cuya novedad es contemporánea a Arendt, el concepto de revolución tiene una tradición propia —heredera de la revolución francesa y de la filosofía de la historia que fue su resultado— que es preciso desarticular para poder llegar a una comprensión adecuada del fenómeno. Por tanto, su análisis sobre las revoluciones persigue un objetivo doble: si bien se propone, por un lado, pensar la revolución, comprender su significado, sólo puede hacerlo luego de desarticular los diferentes elementos que ahora asociamos con dicho concepto y con la experiencia misma, para identificar aquellos que le son propios de otros que ocuyen la posibilidad de comprender el fenómeno.

El origen del vocablo, afirma Arendt, hunde sus raíces en la astronomía; su uso en este campo hace referencia al movimiento regular de las estrellas, repetitivo e irresistible, que escapa a la influencia de los seres humanos. En la temprana modernidad, a la palabra le eran extrañas dos características que en el vocabulario del siglo XIX aparecen asociadas a ella y que conforman su significado tal como lo hemos heredado: novedad y violencia. En su peregrinación hacia la esfera política, el concepto, entendido en un primer momento como restauración de las libertades antiguas, señaló la complejidad con la que se enfrentaban los

² Véase también Negri, 1993, p. 34.

³ Véase Tocqueville, 2005, p. 34. Arendt se refiere en reiteradas ocasiones a este llamado de Tocqueville. Véase por ejemplo, Arendt, 1963, pp. 69 y 243. Para una comprensión del proyecto arendtiano en esta sintonía véase Birulés, 2007, p. 54.

revolucionarios al tratar de fundar un nuevo orden político. La experiencia de la liberación y la herencia conceptual de la tradición, aportaron el elemento de violencia que ahora asociamos a la revolución; el deseo por constituir un nuevo orden, la aparición en escena de la capacidad humana para la novedad proporcionó el último eslabón.

Existen, por tanto, varios elementos que están vinculados al vocablo revolución tal como nos ha sido transmitido: algunos de ellos están asociados a la experiencia misma de la revolución; otros son herencia de la tradición y del modo en el que ella ha pensado el fenómeno de la fundación; otros, finalmente, son residuos del origen astronómico del vocablo pero no obstante se han fusionado con el concepto a través de la revolución francesa (a través de la necesidad y de la cuestión social) y han resultado determinantes a la hora de entender el mismo (Arendt, 1963, pp. 54-77).

De todos estos elementos, la experiencia de la novedad —unida a la idea de la libertad— se constituye para Arendt en la característica central de la revolución, aquella que emerge luego de la desarticulación que realiza del vocablo. Pero esta experiencia es también la que desafía de modo más radical nuestra comprensión del mismo. Las revoluciones, sostiene Arendt (1963, p. 25, tr. mod.), «son los únicos acontecimientos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del comienzo.» En este sentido, nos confrontan con algunas de las preguntas elementales de la política: ¿Cómo se constituye una nueva comunidad? ¿Cómo es posible discriminar entre legitimidad y usurpación en el momento mismo de la fundación? ¿De qué fuente emana la legitimidad de las leyes de la ciudad?

Estas preguntas, sostiene Arendt, fueron respondidas por la tradición a través de diversas estrategias, aunque ninguna ha logrado dar cuenta de las dificultades que presentan de un modo adecuado. Su objetivo fundamental por tanto, consiste en tratar de dilucidar el problema de la fundación, a través de la resemantización polémica de la revolución, esto es, a través de la disociación del concepto de la «tradición revolucionaria»⁴ y de las ideologías del siglo XIX y XX, y también de toda la tradición de pensamiento filosófico político que reducía la empresa de la fundación a la fabricación. El primer momento de su recorrido se centrará, entonces, en la separación del concepto de revolución del fenómeno de la violencia.

Violencia y fundación⁵

Maquiavelo, sostiene Arendt, es el padre espiritual del fenómeno revolucionario. Fue él quien pensó, por primera vez luego de la liberación de la tutela de la iglesia, la

⁴ El uso de la palabra tradición para «tradición revolucionaria» puede ser objeto de cierta confusión, debido a que Arendt plantea justamente que la experiencia de la libertad surgida en las revoluciones se ha perdido porque no ha podido ser transmitida ni articulada conceptualmente. No obstante, si la tradición es lo que «selecciona y denomina, transmite y preserva», entiendo que es legítimo hablar de una «tradición revolucionaria» que ha transmitido la experiencia francesa —poniendo en primer lugar la violencia y la cuestión social— y ha olvidado la experiencia americana: en gran medida, es debido a este olvido que se ha perdido el «viejo tesoro» de las revoluciones: la felicidad pública y la libertad pública. Véase Arendt, 1961a. Especialmente p. 77.

⁵ De modo diverso, la problemática relación entre violencia y fundación ha sido analizada por la mayoría de los intérpretes de Arendt. Si bien algunos de ellos han sostenido, frente a la disociación radical que propone Arendt, la imposibilidad de eliminar el elemento de violencia inscripto en el fenómeno de la fundación (Ene-gren, 1994, pp. 83-84 y Keenan, 1994, p. 316 y subs.), otros se han detenido en las tensiones que surgen a partir de la pretensión arendtiana de restituir un momento de legitimidad puro, ajeno a la violencia (Birulés, 1997, pp. 122 y subs.; Honig, 1993, pp. 77-125; e Ingram, 1996).

posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, de crear nuevos órdenes. Para ello, al igual que lo harían los revolucionarios dos siglos más tarde, recurrió a los «archivos de la antigüedad», y en particular a la experiencia romana. Ahora bien, Maquiavelo identificó la actividad del fundador, del príncipe nuevo, con la violencia y la fabricación,⁶ es decir, entendió la fundación de un nuevo cuerpo político como el resultado de una actividad individual, y comprendió su lógica bajo las categorías de medios y fines. Maquiavelo, en este punto, no pudo saltar por encima de la tradición ¿Cómo pretende Arendt triunfar allí donde Maquiavelo fracasó?

Para la tradición revolucionaria, tanto en su articulación teórica a partir de la interpretación de Marx, como en la práctica heredada de la revolución francesa, la revolución se sitúa bajo el signo de la violencia (Arendt, 1993, p. 132; 1963, p. 21). Ahora bien, la inscripción de la violencia como algo propio de la fundación, del comienzo, no remite simplemente a la tradición moderna ni se reduce a ser el resultado de esta identificación, sino que tiene también una historia acreditada: en la Biblia y en la antigüedad clásica, a través del relato fratricida (Caín mato a Abel, Rómulo a Remo); y en las teorías del estado de naturaleza, a través de la afirmación de una violencia inherente a la naturaleza humana (Arendt, 1963, p. 23). De este modo, tanto la tradición revolucionaria y la filosofía política, la antigüedad clásica y la Biblia,⁷ parecen identificar la experiencia del origen con la escena de un crimen, con la primacía de la violencia por sobre el derecho. Todas ellas conducen —argumenta Arendt— a una comprensión de la política centrada en las categorías de obediencia y dominación: si la constitución de un nuevo orden es realizada a través de la violencia del fundador, el poder sólo puede ser entendido como capacidad de suscitar obediencia en quienes han sido vencidos; si el estado natural está caracterizado por una violencia originaria, el orden político tiene sentido sólo y en la medida en que es capaz de controlar esa violencia, de mantenerla a raya. Siguiendo los argumentos de la primera interpretación, ningún príncipe nuevo puede apelar a la legitimidad de su empresa en los términos de fundación de la libertad; lo único que puede hacer es encubrir ideológicamente la violencia del origen —la violencia que está en el comienzo y la violencia originaria, inherente al ser humano— con el objeto de garantizar el nuevo orden. Siguiendo los argumentos de la segunda interpretación, los resortes de la acción individual están —tienen que estarlo— orientados a evitar recaer en ese estado primario, por tanto, no pueden estar caracterizados por la búsqueda de la libertad sino más bien por el deseo de seguridad, de garantía de la propia vida. La violencia impregna toda posible comprensión de la revolución en los términos de fundación de la libertad, condenando a comprenderla a lo sumo, como un esfuerzo por liberarse de la necesidad, por resolver las cuestiones apremiantes de la vida.

Al igual que la tradición revolucionaria, Arendt también asume que el fenómeno de la violencia está presente en la historia de las revoluciones,⁸ que parece ser concomitante al fenómeno de la fundación: la emergencia de una nueva forma de sociedad está precedida por actos de violencia. No obstante, la pregunta que orienta su interrogación no refiere a si hay o no violencia en los momentos de ruptura, de cambio de régimen o de liberación de

⁶ Para una reconstrucción de la sustitución de la acción por el trabajo y su vinculación con la fundación puede verse Arendt, 1958a, pp. 242-251.

⁷ Como veremos, a cada una de estas posiciones podríamos oponerle especularmente una comprensión del comienzo disociada de la violencia: en el caso bíblico, el Éxodo, en el caso romano, la Eneida, en la revolución, la experiencia americana y, finalmente, en la argumentación teórico-política, el propio pensamiento de Arendt.

⁸ Tal vez con la excepción de la revolución húngara. Véase al respecto Arendt, 1958b.

la opresión, sino a su papel específico dentro del fenómeno revolucionario. El esfuerzo de Arendt consiste precisamente en desarticular la identificación entre violencia y revolución, a través de la descripción de dos tiempos, inherentes al fenómeno revolucionario, permitiéndole así liberar a la empresa de la fundación de sus connotaciones violentas.

Estos dos tiempos tienen gramáticas diferentes: el primer momento es identificado como aquel en el que la violencia como medio sirve para liberarse de la opresión. Pero esa liberación, sostiene Arendt, no conduce inmediatamente a la fundación: la violencia, si bien puede destruir el poder, no puede crearlo.⁹ El segundo momento, el propiamente político, consiste en identificar la empresa de la fundación con la constitución de la libertad, en donde el poder y la capacidad de actuar en concierto adquieren primacía por sobre la violencia (Arendt, 1963, pp. 37, 45, 190-2; 1958c, p. 160).

Sin embargo, si bien esta resignificación del lugar de la violencia al interior del fenómeno revolucionario, y de la fundación en general, permite distinguir entre gobierno legítimo y usurpación, nos deja en los albores de lo que para Arendt constituye el verdadero problema al que se enfrentan las revoluciones: el problema de la arbitrariedad inscrita en todo comienzo. En la medida en que el comienzo señala el abismo entre lo que *ya no es* y lo que *todavía no es*, la brecha en el tiempo de la cual surge lo nuevo, las paradojas de la fundación aparecen allí en toda su visibilidad. La fundación no tiene sobre qué fundamentarse; y es esta carencia de fundamentación —la misma que pretendió ser resuelta a través de la violencia por la tradición— la que ahora debe ser explorada.

Las leyendas fundacionales y la ontología de la acción

El único rasgo que acomuna a la pluralidad humana de organizaciones políticas, sostiene Arendt en *La vida del espíritu*, es el hecho de su génesis, “es decir, que en algún momento y por alguna razón un grupo de gente tiene que haber llegado a pensar en sí mismo en términos de un «Nosotros». Al margen de cómo se experimente y articule este «Nosotros», parece que siempre se necesita de un comienzo, y nada parece más envuelto en la oscuridad y en el misterio que aquel «En el principio»” (1978, pp. 435-6).

Este problema, que en la modernidad adquiere visibilidad en el fenómeno revolucionario, constituye uno de los núcleos fundantes desde donde puede ser leída la empresa teórica de Arendt; y tal como es presentado en diferentes momentos de su pensamiento, no parece tener solución gnoseológica. Tratar de comprenderlo a partir de la relectura de las leyendas fundacionales —no ya de aquellas que marcan el crimen como característica central del origen, sino aquellas otras que describen la existencia de un hiato, de un errar entre el momento de liberación y el de fundación de la libertad— es entonces, uno de los caminos posibles para enfrentarlo.¹⁰

El Éxodo y la Eneida, la leyenda hebrea del peregrinaje y la donación de la ley, y la leyenda romana del errar y de la fundación de la ciudad eterna, difieren entre sí en muchos aspectos pero coinciden al menos en uno: ambas, observa Arendt, conciben su propio pasado como algo que se puede datar y cuyo inicio es conocido. Ambas afirman que en el caso de la fundación —«el acto supremo en el que el «Nosotros» es constituido

⁹ Las diferencias entre poder y violencia atraviesan toda la obra de Arendt, pero tienen un desarrollo sistemático en Arendt, 1958a, pp. 225-233; 1970, especialmente pp. 138-158. Para una discusión crítica sobre este tema véase Hilb, 2001.

¹⁰ Este camino es recorrido por Arendt tanto en *La vida del espíritu* como en *Sobre la revolución*.

como una entidad identificable»— (Arendt, 1978, p. 437) el principio que inspira la acción es el amor a la libertad en su doble significado (de liberación de la opresión y de fundación de la libertad). Y ambas expresan también algo fundamental: la libertad no es el resultado de la liberación; en ellas, el primer acto de liberación da lugar a una huida —de la esclavitud o de la aniquilación—, y a una peregrinación que es descripta a través de un hiato temporal, y que es seguida por la constitución de la libertad. En este sentido, sostiene Arendt, para los hombres de acción que buscaron en estas leyendas modelos que orientaran sus intenciones, que dieran explicación a sus acciones, lo importante de ellas —independientemente de sus diferencias— era la existencia de este hiato, que señalaba —sin explicar— la ruptura del *continuum histórico*: tal como es relatado allí, el comienzo de una nueva comunidad política no puede ser deducido de causas precedentes, de antecedentes, sino que interrumpe la concatenación de los hechos en la historia. El hiato temporal, efectivamente, señala esta interrupción y la perplejidad inherente al hecho de que «cuando la cadena causal se quiebra (...) no queda nada donde el «iniciador» pueda sostenerse» (Arendt, 1978, p. 441). Tanto los judíos como los romanos pretendieron comprender esta perplejidad, dando lugar a dos formas de enfrentar los dilemas del comienzo prescindiendo de la violencia que parecería caracterizarlo.

La solución judía enfrenta la perplejidad de la aparición en el mundo de lo nuevo, a través de la introducción de un Dios-creador que —desde fuera del tiempo— tiene el poder y la capacidad para hacer surgir el orden a partir de la nada. Esta forma de enfrentar el problema del comienzo ha sido recuperada tanto por filósofos como por revolucionarios: «[s]us explicaciones operan por analogía: así como Dios «en el principio creó los cielos y la tierra» permaneciendo exterior y anterior a Su creación, el legislador humano —creado a imagen de Dios y por ello capaz de imitarle—, al sentar los *fundamentos* de una comunidad humana, crea la condición de toda vida política y de todo desarrollo histórico futuros» (Arendt, 1978, p. 442). Ahora bien, Arendt sostiene que, en condiciones seculares, este modo de enfrentar el dilema del comienzo está condenado al fracaso: para que sea efectivo, para poder distinguir entre un tirano y un verdadero fundador, se precisa de algún rastro evidente, alguna manifestación, que dé lugar a considerar al legislador como un enviado o un representante de Dios; se precisa de la sanción sagrada de un Dios inmortal, de un polo incondicional, sobre el que asentar la legitimidad. Pero esta alternativa no está disponible en un mundo en el que Dios ha dejado de funcionar como resorte del orden.¹¹ Si esta respuesta al problema del comienzo señala efectivamente un problema político —la necesidad de legitimación del comienzo—, lo resuelve de un modo antipolítico —a través de la introducción de un absoluto en la escena común.

La solución romana, por el contrario, parece atenerse a los límites propios del espacio común tal como es pensado por Arendt: lejos de plantear la necesidad de un creador absoluto, los romanos remitieron el comienzo de su historia política a la fundación de la ciudad. Si la solución bíblica está cerrada debido a que Dios se ha retirado del mundo, la opción romana, parece sugerir Arendt, podría aún ofrecer respuestas útiles a los interrogantes del comienzo. Los romanos entendieron que la fundación de la ciudad es el acontecimiento fundamental de toda su historia política: de allí derivaron la autoridad de

¹¹ Para Arendt esta solución no sólo es inactualizable en las condiciones políticas modernas sino que también es antipolítica, debido a que ignora la pluralidad inherente a la vida en común de los individuos: la legislación divina implica que el legislador debe estar situado fuera y por encima de sus propias leyes; tal como argumenta Arendt (1963, pp. 256-7), tanto en la antigüedad clásica como en la tradición republicana, esta característica no es un atributo de los dioses sino de los tiranos.

las leyes, a ella vincularon las acciones de su historia (Arendt, 1955, pp. 131-9; 1963, pp. 275-6). Pero enfrentados a la perplejidad del comienzo, los romanos no entendieron la fundación de su ciudad en los términos de un comienzo absoluto sino que por el contrario, la pensaron como recomienzo. La solución romana, por tanto, supone la continuidad del tiempo: cada fundación es entendida como refundación, como restablecimiento; un restablecimiento que conduce en primer lugar a la fundación de Roma, y en segundo lugar hacia más atrás, hacia los recuerdos prehistóricos de Grecia y Troya. En este sentido, sostiene Arendt, los romanos trataron de resolver el problema —cómo reiniciar el tiempo— negando en efecto que la línea temporal hubiera sido rota, que un comienzo hubiera sido posible.¹² Por tanto, si el modelo romano de fundación podía funcionar como ejemplo, y efectivamente en el caso norteamericano fue así, no podía dar cuenta del problema del comienzo como ruptura temporal absoluta, como interrupción incausada.

Ambas respuestas permiten responder a la pregunta por el comienzo de un modo diferente: una antipolítica, la otra política, funcionaron históricamente como los relatos que permitían cerrar el abismo abierto por la entrada en escena de la libertad. Pero ambas son, en cierto sentido, inútiles en las condiciones políticas de la modernidad: la solución judía, debido a la separación de religión y política, la romana, como consecuencia de la ruptura del hilo de la tradición (Arendt, 1978, p. 440; 1963, p. 292). No obstante, si miramos de cerca la manera en que ambas son descritas por Arendt, podemos reconocer que indican, combinadas, el problema que caracteriza al comienzo en general y a la fundación moderna en particular: en las revoluciones, la fundación sólo podía ser entendida como comienzo incausado porque no había donde anclar la acción misma de los iniciadores, porque no había modo de encadenarlas al pasado. Y, al mismo tiempo, el comienzo no podía ser ya el resultado de la decisión de un legislador absoluto que encontrara su legitimidad en el Dios inmortal. ¿Cómo reiniciar el tiempo sin la asistencia de un Dios ni la posibilidad de vinculación con el pasado? Las soluciones ofrecidas por la tradición combinan esta paradoja, pero la disuelven en sus partículas elementales: o negando el carácter enteramente novedoso de la empresa de la fundación o remitiendo esta actividad a una figura extraordinaria capaz de romper el continuo temporal.

¿Es posible combinar estas dos dimensiones afirmando lo que cada una de ellas niega, es decir, afirmando que la ruptura del continuo temporal es posible y que no es el resultado de ninguna intervención divina? En realidad esta pregunta debería ser reformulada, ya que por más dificultades que enfrentemos para pensar el fenómeno del comienzo, por más que la actividad de la fundación sea la más frágil y la más difícil de todas las actividades políticas, lo cierto es que los comienzos ocurren, las comunidades aparecen. Lo que habría que preguntarse, parece sugerir Arendt, sería: ¿sobre qué (o sobre quién) descansa la posibilidad misma del comienzo, de la ruptura radical del continuo temporal? Y en segundo lugar, ¿cómo se puede salvar dicho comienzo de la arbitrariedad que lo caracteriza?

La respuesta a la primera pregunta, a pesar de las dificultades que tuvo la tradición para responderla, parece ser relativamente sencilla: en Agustín, «el único filósofo que los romanos tuvieron» (Arendt, 1978, p. 450; 1955, p. 137), Arendt descubre la solución ontológica al problema del comienzo. El ser humano, como *criatura temporal*, cuyo nacimiento rompe la cadena causal, se introduce en el mundo interrumpiendo el continuo

¹² Véase al respecto, Zerilli, 2002.

histórico. La capacidad misma de comenzar, sostiene Arendt, se enraíza en la natalidad, en el hecho de que los seres humanos, en plural, vienen al mundo en virtud del nacimiento, aparecen allí donde antes no había nadie (Arendt, 1953, p. 43; 1970, p. 181; 1978, p. 450). En este sentido, existe una coincidencia del hecho revolucionario, del acontecimiento de la fundación, con la capacidad del ser humano para dar inicio: la libertad como condición de la acción y la capacidad de comienzo coinciden en la revolución para dar lugar a la fundación de un nuevo cuerpo político.¹³ Pretendiendo sustraer la fundación del campo semántico de la tradición bíblica, que la entiende en los términos de creación desde la nada y que, por tanto, no puede pensarla más que como una tarea que está «por encima de la fuerza humana», Arendt inscribirá ontológicamente la fundación en la capacidad humana para comenzar. Es gracias a ella, a que los seres humanos son ellos mismos comienzo, que es posible fundar regímenes políticos.

No obstante, si bien esta solución provee una respuesta general acerca de cuál es el asiento ontológico del comienzo, todavía no responde a la dimensión fenomenológica del mismo: todavía falta, entendemos, dar cuenta del modo en el que la capacidad de los seres humanos para hacer aparecer lo nuevo da lugar —puede dar lugar— a la fundación de instituciones políticas duraderas; resta descubrir, todavía, el modo en el que el comienzo puede salvarse de la arbitrariedad que lo caracteriza. Tanto en *La vida del espíritu* como en *Sobre la revolución*, el pasaje desde las alternativas que ofrecen las leyendas fundacionales al problema del comienzo hacia la ontología de la acción, se produce a través de la afirmación según la cual los romanos no articularon teóricamente su propia experiencia política (Arendt, 1963, p. 291; 1978, p. 450). Este mismo reproche es realizado por Arendt con respecto a los revolucionarios norteamericanos. Si los romanos no lograron articular su experiencia política debido a que asumieron la filosofía griega como propia, los revolucionarios, a su vez, entendieron sus acciones mediante los conceptos de la tradición: o bien comprendieron la tarea de la fundación como la actividad de un legislador inmortal, buscando garantías en Dios o en otros suplementos seculares; o bien —cuando pudieron derivar la legitimidad de la ley del acto de la fundación como en el caso norteamericano— quedaron perplejos frente al hecho de que esta nueva fundación no podía religarse al pasado. Sus prácticas los llevaron a «saquear los archivos de la antigüedad» en busca de alguna respuesta que les permitiera comprender aquello que estaban haciendo. Pero ni en los archivos de la antigüedad, ni en la articulación teórica de la tradición filosófica —que desde Platón había tenido una naturaleza esencialmente antipolítica— dieron con la respuesta para el problema al que se enfrentaban.

Cuando comenzamos nuestra presentación hemos referido al hecho de que el proyecto arendtiano puede leerse como la aceptación del desafío elevado por Tocqueville: un nuevo mundo necesita una nueva ciencia política. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido en la temprana modernidad, Arendt no pretende hacer tábula rasa con el pasado; por el contrario, quiere recuperar aquellos «fragmentos de pensamiento» que han aparecido a lo largo de la historia pero que no han sido incorporados a la tradición filosófico-política.¹⁴ Busca, a partir de ellos, elaborar una nueva ciencia política capaz de dar cuenta de la fragilidad de la acción, de la contingencia inherente a la condición humana. En lo que respecta a la fundación, parecieran ser tres los nombres que se constituyen como referencia: en Agustín, Arendt descubre el aporte ontológico

¹³ Véase al respecto, Birulés, 2007, p. 115 y Enegren, 1994, p. 79.

¹⁴ Para un abordaje del pasado en esta clave —una vez que el hilo de la tradición se ha roto— véase Arendt, 1968.

al problema del comienzo; en Maquiavelo, a pesar de su insistencia en la violencia, reconoce la centralidad del problema de la fundación como el problema elemental de la política; en Montesquieu, por último, descubre una nueva forma de pensar el poder y una idea de libertad enteramente política, a la vez que recupera de él la comprensión romana de la ley como relación y la distinción entre naturaleza del régimen y principio de acción. La reelaboración teórica de estos argumentos forma el núcleo central de un nuevo modo de pensar la fundación que Arendt se propone expresar. En este sentido, si —como recién sugeríamos— la ontología de la acción descubierta en Agustín no alcanza para dar cuenta del fenómeno de la fundación de un modo acabado, la combinación con Montesquieu y Maquiavelo permitirán brindar las claves para interpretar el problema del comienzo en la modernidad, en una época en la que tanto los caminos de la tradición como los caminos de la religión están cerrados para guarecer al orden político de la estabilidad necesaria para durar. Y es esta combinación específica la que le permite a Arendt pasar, a través de la descripción de la revolución americana, de una ontología de la acción a una fenomenología de la fundación.

Una fenomenología de la fundación: la solución moderna al problema del comienzo

Como recientemente se ha señalado, Arendt ofrece una primera respuesta con respecto al problema del comienzo que sigue las líneas de lo que hemos denominado la solución ontológica: en la libertad como *factum* de la condición humana, asentada en la natalidad, Arendt descubre una solución universal al problema del comienzo. No obstante, es preciso indicar que si la ontología provee una respuesta universal en torno al problema del comienzo, cada fundación se enfrenta a este problema de un modo particular. En la tradición judeo-cristiana esta particularidad era ocultada a través de la introducción del absoluto; en la tradición romana mediante la negación de la ruptura del hilo temporal. Pero Arendt parece decir que hay algo del fenómeno revolucionario que nos confronta con este problema de un modo novedoso: si aún es preciso señalar que existe una *solución moderna* al problema del comienzo en política, es debido a que las condiciones políticas de la modernidad nos confrontan, tal vez por primera vez, con este problema *sin barandillas* (Arendt, 1979, pp. 167-171), sin posibilidad de apelar a los dioses o a la tradición en busca de soportes teóricos o políticos para fundamentar el fenómeno del comienzo. Hay algo en la condición política moderna que hace que el problema del comienzo, el problema de la fundación, adquiera mayor radicalidad y visibilidad. Y hay algo en la *solución moderna* a este problema que rompe, por así decirlo, con las herencias de la tradición.

Presentemos, aunque sea esquemáticamente, los pasos a través de los cuales Arendt plantea el modo en el que la revolución americana pudo resolver, de manera precaria, el problema de la fundación. Al embarcarse en la empresa de la fundación, los revolucionarios «tuvieron necesariamente que enfrentarse al viejo problema, no del Derecho y del poder *per se*, sino de la fuente del Derecho que confiriera legalidad a las leyes positivas vigentes y al del origen del poder que diera legitimidad a los poderes existentes» (Arendt, 1963, p. 217). Mientras que la revolución francesa fracasó en la empresa de la fundación debido a una combinación de factores (entre los que se pueden señalar la no separación de la fuente de la ley y el origen del poder, la identificación de la empresa revolucionaria con la liberación de la necesidad, la creencia de que el «sujeto» político capaz de llevar adelante la revolución estaba dotado de una «voluntad general», la confianza en que la violencia puede ser un sustituto viable del poder), la revolución americana pudo ir sorteando obstáculos de modo

tal de conseguir establecer un nuevo orden, de fundar la libertad.¹⁵ Esto fue logrado a través de una combinación de *Virtù* y fortuna (Arendt, 1963, p. 273). En primer lugar, Arendt señala el surgimiento en las colonias inglesas de una forma novedosa de organización del poder, que llevó allí —a diferencia de lo que sucedió en Francia— a la constitución de cuerpos políticos civiles asentados en la promesa mutua. La comprensión de que el poder surge de la acción conjunta y de que la promesa es el mejor modo de conservarlo formaba parte para los americanos de su propia experiencia política.¹⁶ Si bien en el argumento arendtiano existe cierta ambigüedad con respecto al carácter originario o derivado de la experiencia americana,¹⁷ lo cierto es que en el contexto del análisis de las revoluciones, esta capacidad asociativa habría conducido en América del Norte, a diferencia de Francia, a la constitución de cuerpos políticos civiles: la combinación de éstos habría dado lugar allí a la multiplicación del poder, convirtiendo de un modo efectivo al pueblo en la fuente legítima del mismo. El segundo elemento que permite diferenciar la experiencia a uno y otro lado del Atlántico, refiere al modo en el que los revolucionarios americanos, a pesar de quedar atrapados conceptualmente en la tradición, pudieron resolver satisfactoriamente el problema de la fuente de la autoridad. Gracias a que «frecuentaron los archivos de la antigüedad», los americanos derivaron, al igual que los romanos, la fuente de la ley de la fundación (Arendt, 1963, pp. 271-280). La constitución —en su doble significado, como acto mediante el cual se constituye un pueblo, y como documento escrito— se convertiría para ellos en la fuente de legitimidad de las leyes de la república naciente. No obstante, argumenta Arendt, asentar la legitimidad de la ley en la fundación, cuando esa fundación ocurre a la vista de todos, a «plena luz del día», no parecía ser tan sencillo. La capacidad de convertir a la constitución en la fuente de autoridad —borrando las huellas de su reciente institución humana— fue resultado de una combinación de virtud y fortuna: la virtud de asociaciones políticas asentadas en la promesa mutua; la fortuna de «contemplar el pasado con vista de futuro», de constituir el presente como un pasado para el porvenir.¹⁸

Hasta aquí, el relato arendtiano del éxito de la revolución americana pareciera adoptar un registro descriptivo en el que la combinación entre virtud y fortuna habría dado lugar al establecimiento de un nuevo orden. Sin embargo, su interés teórico no se agota en esta reconstrucción, sino que una vez realizado este recorrido interroga nuevamente el problema de la arbitrariedad inherente a todo comienzo (Arendt, 1963, pp. 280 y subs). Su primera respuesta apunta a la solución ontológica: Arendt sostiene que la búsqueda de un absoluto con el que romper la contingencia en la que queda atrapado todo comienzo es inútil debido a que este absoluto reside en la capacidad misma de comenzar. Pero como señalamos en el punto anterior, esta respuesta no parece poder dar cuenta del modo específico en el que el comienzo puede convertirse en fundación. Para resolver este dilema, Arendt introducirá aquí un último elemento que es el que nos permitirá cerrar el círculo: el concepto de principio.

¹⁵ Arendt reconoce, de todos modos, que el progresivo reemplazo de la felicidad pública por la búsqueda de bienestar privado condujo a la desaparición del espíritu revolucionario de la escena norteamericana. Para una descripción del modo en el que *incluso* la revolución americana fracasó en la tarea de conservación de la libertad pueden verse el tercer y el sexto capítulo de *Sobre la revolución*.

¹⁶ La genealogía que reconstruye Arendt se remonta hasta el pacto del Mayflower.

¹⁷ Entendemos que es posible identificar una tensión en la elaboración arendtiana de la promesa que aún debería ser explorada: para Arendt la promesa es a la vez un descubrimiento americano y una capacidad humana universal.

¹⁸ Véase al respecto, Birulés, 2007, pp. 122-126.

Si bien este es un concepto de difícil interpretación al interior de la obra arendtiana,¹⁹ las referencias que se hacen a él en *Sobre la revolución* indican un camino posible para comprender el fenómeno de la fundación, no sólo en su dimensión ontológica sino también en su dimensión fenomenológica. En continuidad con Montesquieu, Arendt entenderá que el principio de acción es aquello que organiza las pasiones de los individuos, incita sus acciones, y le permite al régimen durar en el tiempo sin mudar su naturaleza. Pero en discontinuidad con aquél, que reduce la pluralidad de principios de acción a tres y que los hace permanentes, Arendt sostiene que los principios de acción no son eternos sino que por el contrario, aparecen en el mundo en virtud de la fundación. Lo que caracteriza justamente al acto de fundación, lo que lo «salva» de su arbitrariedad inherente, es que junto a él, un principio hace su aparición en el mundo. En primer lugar, entonces, Arendt afirma que la promesa aparece en la revolución americana como la garantía del poder surgido de la acción común; en segundo lugar, describe el modo en el que los americanos pudieron resolver el problema del absoluto haciendo derivar sus leyes de la fundación; finalmente, sostiene que la capacidad para comenzar está anclada en la ontología de la acción, en la libertad, y que esta capacidad para comenzar puede traer aparejada la emergencia de un nuevo principio. En el caso de la revolución americana, «el principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones —no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos— fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común» (Arendt, 1963, p.295).

¿Es posible argumentar entonces, en función de este recorrido, que existe una solución *específicamente* moderna al problema de la fundación? Arendt sostiene que en la revolución americana surge una nueva experiencia del poder asentada en la promesa mutua, experiencia que coincide con la gramática misma de la política. Pero a la vez, afirma que la promesa no se constituye allí solamente en la garantía del poder común —inherente a cualquier espacio público que se constituya como tal— sino que la promesa es, a la vez, el principio de acción que inspira al régimen: en las condiciones políticas de la modernidad la promesa se constituye no solamente en el modo a través del cual se asegura el poder, sino también en el principio a partir del cual brota la legitimidad del orden político.²⁰ Arendt parece afirmar que la *solución moderna* al problema del comienzo, que encuentra su forma pura en el fenómeno revolucionario —en particular en la revolución americana—, coincide con la gramática de la política en su forma más elemental. Su relato de la revolución parece decir que por primera vez en nuestra historia —al menos en la historia documentada— la fundación, el problema del comienzo, no puede recubrirse de elementos extra políticos: en un mundo donde el hilo de la tradición se ha roto, en donde la autoridad ha perdido su capacidad para dar durabilidad y fundamento, en donde el pasado corre riesgo de hundirse conjuntamente con la tradición, la política —la deliberación en común estabilizada a través de la promesa mutua— parece ser el único elemento que nos queda para constituir un mundo común, para «restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y de grandeza» (Arendt, 1955, p. 152).

¹⁹ Sobre el concepto de principio véase Arendt, 1963, pp. 293-5; 1958c, pp. 164-5; 1978, pp. 433 y 435.

²⁰ Esta afirmación no carece de ambigüedades en el cuerpo mismo del texto arendtiano. Recuérdese que el capítulo que culmina con este argumento, sostiene en sus primeras páginas que «[n]i el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos esa estabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posteridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia vida mortal» (Arendt, 1963, pp. 250-1). Para una discusión sobre el estatuto problemático de la promesa en Arendt pueden consultarse: Keenan, 1994; Honig, 1993; y Hilb, 1995.

Bibliografía

- ARENDT, H., 1953. Comprensión y política. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 29-46.
- ARENDT, H., 1955. ¿Qué es la autoridad? En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 101-153.
- ARENDT, H., 1958a. *La condición humana*. 1ª edición en la colección Surcos. Traducido por R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, H., 1958b. Reflexiones sobre la revolución húngara. Traducido por Agustín Serrano de Haro, *Debats*, 60, 1997, pp. 118-140.
- ARENDT, H., 1958c. ¿Qué es la libertad? En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 155-184.
- ARENDT, H., 1961a. La brecha entre el pasado y el futuro. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 75-88.
- ARENDT, H., 1961b. El concepto de historia: antiguo y moderno. En Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducido por A. Poljak. Barcelona: Península, 1996, pp. 49-100.
- ARENDT, H., 1963. *Sobre la revolución*. Traducido por P. Bravo. Madrid: Alianza, 2006.
- ARENDT, H., 1968. Walter Benjamin 1892-1940. En Arendt, H. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducido por C. Ferrari y A. Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2001, pp. 161-213.
- ARENDT, H., 1970. Sobre la violencia. En Arendt, H. *Crisis de la república*. Traducido por G. Solana. Madrid: Taurus-Santillana, 1998, pp. 109-200.
- ARENDT, H., 1978. *La vida del espíritu*. Traducido por F. Birulés y C. Corral. Barcelona: Paidós, 2002.
- ARENDT, H., 1979. Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En Arendt, H. *De la historia a la acción*. Traducido por F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 139-171.
- ARENDT, H., 1993. *¿Qué es la política?* Traducido parcialmente por R. S. Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- BIRULÉS, F., 2007. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- ENEGREN, A., 1994. Revolución y fundación. En Hilb, C., (ed.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 53-87.
- HABERMAS, J., 1984. Hannah Arendt. En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HILB, C., 1995. Hannah Arendt: la autoridad de la promesa o la promesa como autoridad. En: *Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Mar del Plata.

- HILB, C., 2001. Violencia y política en la obra de Hannah Arendt. *Revista Sociológica*, 16 (47), pp. 11-44.
- HOBBSAWM, E., 1965. Reviewed work: On Revolution by Hannah Arendt. *History and Theory*, 4 (2), pp. 252-258.
- HONIG, B., 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Nueva York: Cornell University Press.
- INGRAM, D., 1996. Novus Ordo Saeclorum: The Trial of (Post)modernity or the Tale of Two Revolutions. En L. May & J. Kohn, (eds). *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge: MIT Press, pp. 221-250.
- KEENAN, A., 1994. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. *Political Theory*, 22 (2), pp. 297-322.
- NEGRI, T., 1993. El poder constituyente, Ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- NISBET, R., 1977. Hannah Arendt and the American Revolution. *Social Research*, 44 (1), pp. 63-79.
- TOCQUEVILLE, A., 2005. *La democracia en América*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ZERILLI, L., 2002. Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New. *Constellations*, 9 (4), pp. 540-553.

8. VIOLÈNCIA

«IL RUOLO DELLA VIOLENZA NEL PENSIERO DI HANNAH ARENDT»

Stefania Fantauzzi
Universitat de Barcelona

RESUMEN: Este artículo examina el problema de la violencia en el pensamiento de Arendt. Para ello la autora divide el análisis en los conceptos de «violencia prepolítica» y «violencia política».

PALABRAS CLAVE: Arendt, violencia, política, dominio, coerción

ABSTRACT: This paper examines the problem of violence in Arendt's thought. The author divides the analysis into two concepts: *pre-political violence* and *political violence* in order to accomplish this aim.

KEY WORDS: Arendt, Violence, Politics, Control, Coercion

Politica senza violenza

Nei frammenti postumi di Hannah Arendt, raccolti in *Che cos'è la politica?* (1995, p. 30) si legge:

Se dunque vogliamo intendere il politico in termini di mezzo e fine, nel senso greco come in quello di Aristotele esso era in primo luogo un fine, non un mezzo. E il fine non era la libertà per antonomasia, che si realizzava nella polis, ma l'emancipazione prepolitica per la libertà nella polis. Qui il senso del politico, ma non il suo fine, è che gli uomini comunichino in libertà, al di là di violenza, coercizione e dominio, come uguali che soltanto in situazioni di emergenza, e cioè in tempo di guerra, comandavano e obbedivano, ma che altrimenti regolavano ogni faccenda attraverso il dialogo e la reciproca persuasione.

Si tratta di un brano particolarmente significativo, perché mette in luce alcuni concetti fondamentali del pensiero politico arendtiano: in primo luogo viene sottolineata la necessità di intendere il politico come un fine all'interno della categoria mezzo/fine. Il politico, in effetti, non deriva dal fatto che gli uomini abbiano uno scopo collettivo da realizzare, ma dal fatto che perseguono un fine autonomo, il cui senso non va ricercato nell'essere il mezzo per un'altra cosa (come per esempio, il buon vivere), ma semplicemente dell'agire in sé. In secondo luogo, il frammento segnala l'esigenza di svincolarsi proprio dalla categoria mezzi-fini per cercare piuttosto il senso del politico. Specifica poi che questo senso si palesa nel comunicare degli individui in libertà, al di là di violenza, coercizione e dominio, come uguali che regolano le questioni comuni attraverso il dialogo e la reciproca persuasione.

La determinazione di improntare la comunità sulla base della persuasione e del dialogo che si svolgono al di là della violenza, della coercizione e del dominio dà l'idea di una concezione della politica che rifiuta di pensare le sue articolazioni in termini di comando e obbedienza, di superiorità e di opposizione. Ma che nello stesso tempo non si definisce solo in termini di uguaglianza, bensì nell'ambito di rapporti di uguaglianza che si rivelano a loro volta in un contesto di prossimità/distanza che permette una diversa descrizione delle relazioni politiche. Infatti, «vivere insieme nel mondo significa che esiste essenzialmente un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione o separa gli uomini nello stesso tempo. (Arendt 1964, p.39)

Tenendo presente quindi gli elementi emersi dall'analisi del brano con cui ho iniziato queste riflessioni, risulta evidente che in una politica descritta nei termini di Hannah Arendt non c'è spazio per relazioni regolate dalla violenza, che si articolano evidentemente secondo il rapporto instaurato dalla dinamica del comando e dell'obbedienza. Il comando e l'obbedienza, però, possono essere utilizzati in situazioni di emergenza, come si legge ancora nel brano ricordato all'inizio, in quanto, «la violenza non è mai legittima, ma può essere giustificata» (Arendt, 2002, p.562).

Alla luce di queste osservazioni, risulta necessario procedere allora a precisare l'eventuale rapporto della violenza con la politica e a determinare quali sono queste situazioni di emergenza.

Violenza prepolitica

Negli articoli pubblicati dalla filosofa tedesca sulla rivista *Aufbau* nel periodo compreso tra il 1941 e il 1945, nei suoi primi anni negli Stati Uniti, si trova una prima formulazione del ruolo della violenza nella politica, che si estrinseca nella rivendicazione della costituzione di un esercito ebraico. Per capirne il senso credo che sia utile confrontare questi articoli con le riflessioni molto posteriori di *Che cos'è la politica* a proposito del rapporto tra *polis* e *polemos*, in cui si fa riferimento all'*Iliade*, i cui fatti, secondo Arendt, aprono e simultaneamente determinano il tempo della politica. La relazione tra *polis* e *polemos*, infatti, si stabilisce in un contesto essenzialmente prepolitico: la guerra si fa al di fuori delle mura della città, che attraverso la guerra si riconosce in quanto tale. La politica nasce ed ha un valore tra i membri di una *polis*; la guerra, al contrario, viene utilizzata dalla *polis* contro le città o altri stati, secondo un comportamento non politico. Proprio perché nella guerra entra in gioco il rapporto ordine/obbedienza che elimina l'uguaglianza tra i cittadini ed esclude la persuasione come mezzo per arrivare a una decisione. Nello stesso tempo, la guerra raccontata da Omero fornisce un modello di azione prototipica per il mondo greco, secondo il quale si agisce per apparire e per essere visti dagli altri.

È proprio tenendo presente queste indicazioni che credo che vada interpretata l'esigenza della formazione di un esercito ebraico sollevata da Arendt sulla scorta delle richieste avanzate dalle più diverse correnti sioniste, che volevano appunto un esercito ebraico per lottare contro Hitler. Ma l'esercito ebraico non venne mai organizzato, cosa che agli occhi di Arendt significava rinunciare a contrapporsi alla guerra di annientamento portata avanti dai tedeschi, come dice nell'articolo del 1944 intitolato «Dall'esercito alla brigata»:

Un esercito ebraico nel 1942 avrebbe significato poter costringere i nazisti, in base alla legge della rappresaglia valida in guerra, a concedere agli ebrei d'Europa lo *status* di stranieri nemici, e ciò sarebbe equivalso alla loro salvezza. Questo avrebbe significato che i partigiani ebrei in Europa non si sarebbero tanto inutilmente dissanguati, ma avrebbero potuto ricevere dagli alleati l'aiuto minimo che era stato concesso a tutti gli altri popoli belligeranti. Un esercito ebraico allora avrebbe impedito la «congiura del silenzio» che ha accompagnato per anni lo sterminio degli ebrei, e non avrebbe mai permesso che si arrivasse a quell'insopportabile umiliazione del popolo che si è sentito condannato da tutto il mondo al ruolo avvilente di essere solo vittima. (Arendt, 2002, p. 125):

Il fatto di «essere solo vittime» negava quello che per Arendt è un principio fondamentale dell'esistenza umana: la facoltà di agire. Dice infatti nell'articolo «Ceterum Censo», del 1941:

Possiamo combattere l'antisemitismo solo se combattiamo, armi alla mano, contro Hitler. Ma d'altro canto questa battaglia dev'essere condotta a partire da precise convinzioni teoriche di cui vogliamo mettere in pratica le conseguenze. La prima di queste convinzioni è che andiamo in guerra come un popolo europeo che ha contribuito quanto ogni altro allo splendore e alla miseria dell'Europa. Ciò significa che nelle nostre stesse file dobbiamo combattere tutti quanti ritengano che da sempre noi siamo stati solo vittime e oggetto della storia. Non è vero che siamo stati sempre e ovunque i perseguitati innocenti. Ma se anche fosse vero, sarebbe terribile, perché questo ci esclude dalla storia dell'umanità in maniera più definitiva di tutte le persecuzioni. (Arendt, 2002, p.17).

Si tratta di una posizione fondamentale: per non essere vittime bisogna avere un'identità politica, che nel caso del popolo ebraico si può acquisire solo partecipando a una guerra, intesa in senso omerico, cioè come momento prepolitico che permette l'affermazione di una *polis*. In questo senso, la rivendicazione di un esercito ebraico coincide con la necessità di rivelarsi al mondo in quanto popolo, con una precisa identità, intendendo per popolo una comunità fondata sul *demòs*, ovvero un corpo di cittadini eterogenei uniti dalla determinazione di occuparsi insieme della *res publica*, al di là di eventi naturali, come i vincoli di sangue, il legame a un territorio, l'omogeneità di lingua o religione.¹ Non a caso uno dei primi articoli pubblicati da Arendt su *Aufbau* nel 1941 si intitola «L'esercito ebraico-L'inizio della politica ebraica?» E in esso scrive:

Una verità sconosciuta al popolo ebraico, che sta iniziando solo ora ad apprenderla, è che ci si può difendere solo tenendo conto della veste in cui si viene attaccati. Un uomo attaccato in quanto ebreo non si può difendere in quanto inglese o francese. Se lo fa, l'unica conclusione che tutti trarranno è che egli non si difende affatto. [...] Il subbuglio che scatenerà nelle nostre stesse file la formazione di un esercito ebraico di volontari provenienti da tutto il mondo spiegherà, a chi sinceramente si dispera, che da noi le cose vanno come in tutto il resto del mondo, che anche da noi c'è la politica, anche se la si deve decifrare, per lo più a fatica, attraverso le cifre oscure delle istanze dei notabili e delle associazioni di beneficenza, e anche se questa politica ha saputo allontanare particolarmente bene il popolo dalla politica. (Arendt, 2002, pp. 10-11).

La creazione di un esercito e la conseguente partecipazione alla guerra sono rivendicate da Arendt in un senso prepolitico anche perché permettono agli ebrei non solo di autoriconoscersi e fondarsi politicamente, ma anche di riconoscere i propri avversari ed i propri vicini. Proprio come i romani che, ricorda Arendt, alla fine della guerra non si ritiravano come i greci dentro le mura della città, ma ottenevano un nuovo ambito politico garantito da un sistema di alleanze, mediante le quali i nemici diventavano alleati e si creava un nuovo mondo comune, così gli ebrei avrebbero per la prima volta la possibilità di partecipare in quanto popolo alle conversazioni di pace. Arendt chiedeva infatti che il popolo ebraico fosse rappresentato con il suo esercito alle Nazioni Unite (coalizione bellica degli alleati) perché la partecipazione alla guerra non si limitava a garantire la Palestina come zona di insediamento, ma soprattutto rivendicava per gli ebrei una prospettiva politica nell'Europa del dopoguerra, come fa notare nell'articolo del 1941 intitolato «Carta e realtà»:

Fin tanto che l'esercito ebraico sta sulla carta, i migliori materiali del mondo sono solo un ammasso di carta morta. Se non riusciamo ad ottenere un posto nelle Nazioni Unite (coalizione bellica degli Alleati), per noi non ci sarà tanto presto la pace. (Arendt, 2002, p.33)

¹ Ciò comporta la presenza nella riflessione arendtiana di una costante opposizione tra il regno della natura e lo spazio della politica, per cui lo *zoon politikon* non esiste: l'uomo infatti, «è a-politico. La politica nasce *tra gli uomini*, dunque decisamente *al di fuori* dell'uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'*infra* e si afferma come *relazione*» (Arendt, 1995, p.7). Infatti, come ricorda nell'intervista concessa a Gaus e intitolata «Che cosa resta? Resta la lingua», l'appartenenza a un gruppo organizzato (al di là del gruppo a cui si appartiene per nascita, per una condizione naturale) si costituisce sempre in relazione al mondo, concepito fondamentalmente come uno spazio per la politica. (in Arendt, 1994a, p.52).

Tuttavia, tenendo presente il contesto storico in cui questi articoli sono stati scritti, si deve sottolineare che la guerra a cui l'esercito ebraico dovrebbe partecipare è una guerra di difesa, una battaglia contro Hitler in cui è in gioco la salvezza stessa di un popolo, perché «un esercito nel nostro senso può essere costituito solo da uomini che lavorano e che prendono le armi solo se costretti e in caso di estrema necessità (Arendt, 2002, p. 21). Chi è minacciato ed aggredito è autorizzato, se non obbligato, a far uso della legittima difesa per opporsi alla violenza che lo opprime. Si tratta di uno strumento d'emergenza, provvisorio, non politico che si usa solo quando gli strumenti politici sono messi fuori uso: un ricorso alla violenza in situazioni limite, per riprendere l'equazione che Günther Anders, tra l'altro primo marito di Hannah Arendt, stabilisce tra «stato di necessità e legittima difesa» (Anders, 1987)²². In questa prospettiva va vista quindi a mio parere la posizione di Arendt a favore della formazione di un esercito ebraico. Essa risponde innanzitutto a una situazione d'emergenza; inoltre, corrisponde al senso prepolitico, elaborato da Omero per la guerra di Troia: al di fuori degli strumenti politici, ma nello stesso tempo per fondare l'ambito politico, farsi vedere, rivelarsi agli altri politicamente. Solo una volta riconosciuto il proprio ambito politico, si può cercare di costruire un mondo comune al di là della guerra, fondato sul reciproco riconoscimento, sulla persuasione, sul patto e sulla promessa. In definitiva, uno spazio politico, in cui si possa affermare l'azione, che per Arendt consiste fondamentalmente nella capacità degli individui di intraprendere qualcosa di nuovo, e nella possibilità di essere liberi. Infatti, «la libertà è la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un'organizzazione politica, l'elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato. La politica trova nella libertà la sua ragione d'essere, e nell'azione il suo ambito sperimentale.» (Arendt, 1961, p. 160).

Dal prepolitico al politico

Ma come si verifica questo passaggio dal momento prepolitico, che si realizza nella guerra e nella violenza, a quello politico, che si afferma nel sistema dei patti e

² Dichiarata la sua sfiducia nei confronti della politica in generale e dei concetti di democrazia e di rappresentazione in particolare, Anders sostiene che la fine dei totalitarismi e l'universalizzazione dei diritti ha paradossalmente evidenziato il vuoto di libertà pubblica che si è aperto nei regimi democratici, che hanno a loro volta rivelato che il senso finale dello Stato e della politica consiste nello stimolare e proteggere il libero sviluppo delle forze produttive della società. Definita quindi come un insieme di strategie rivolte alla sicurezza e alla riproduzione della vita, la politica moderna si configura nel contempo come una minaccia per la sopravvivenza dell'umanità e della vita organica in generale. L'invenzione della bomba atomica e la fabbricazione di terribili strumenti per lo sterminio, messi a punto da una tecnologia all'avanguardia, accompagnate dall'impossibilità di mantenere la promessa di dare a tutti prosperità e felicità accelerano il processo di spolticizzazione proprio della modernità e rafforzano il pregiudizio nei confronti della politica. Di fronte a questa drammatica situazione e a un'opinione pubblica disorientata, il percorso di Anders va dal rifiuto delle categorie politiche tradizionali a posizioni non violente e pacifiste, fino all'equazione tra stato di necessità e legittima difesa. Nell'attuale stato di necessità, determinato dalla minaccia di sterminio globale, secondo Anders le semplici affermazioni verbali sono inefficaci e il pacifismo non ha senso. Chi è minacciato e aggredito è autorizzato e addirittura obbligato a servirsi della legittima difesa anche violenta, anche se una difesa di questo tipo non può fare riferimento a nessun potere legale o amministrativo. Infatti, lo stato di necessità ratifica l'autodifesa e la morale vince la legalità. In ogni caso, si deve procedere all'autodifesa solo in situazioni di emergenza e come uno strumento provvisorio, che una volta diventato superfluo scompare, in una sorta di dialettica della violenza. L'uso della violenza (che in questo contesto si potrebbe definire contro-violenza) è accettato solo perché punta alla creazione di una situazione non violenta e pacifica.

delle alleanze e nella fondazione dello spazio politico della libertà e dell'azione? Per sondare questa origine, Arendt propone di rivolgersi a quei racconti leggendari che, nella tradizione occidentale, hanno svolto il ruolo di «spiegare» il mistero dell'inizio. Sono proprio le leggende, infatti, a fornire spesso una spiegazione dei punti oscuri del passato, offrendo la possibilità di riappropriarsi di ciò di cui non si è autori e di cui non ci si può disfare. Le leggende, così, sono state la base spirituale delle città, dei popoli e degli imperi dell'antichità, ponendosi come una guida sicura rispetto al futuro e costituendo non solo un ricordo, ma il vero e proprio inizio della loro storia.

È questo il caso delle leggende di fondazione della civiltà occidentale, una ebraica e l'altra romana: le leggi di Mosè che costituiscono il popolo ebraico e la fondazione di Roma. Entrambe narrano un inizio che non dipende dalla creazione divina, ma da una serie di eventi opera dell'uomo, a cui la memoria può fare riferimento attraverso l'interpretazione di antichi racconti; entrambe, inoltre rivelano come l'atto di fondazione venga ispirato dall'amore per la libertà «sia nel senso negativo di liberazione dall'oppressione, sia nel senso positivo dell'instaurazione della Libertà come realtà stabile, tangibile» (Arendt, 1987, p. 531). La capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo messa in atto dagli uomini attraverso l'azione rivela così la possibilità di interrompere il corso degli eventi e di fondare la loro realtà proprio grazie alla libertà, vista nella sua relazione reciproca con la politica. «Di conseguenza, non è per nulla superstizioso, anzi è realistico cercare quel che non si può né prevedere né predire, essere pronti ad accogliere, aspettarsi, dei «miracoli» nel campo politico. E quanto più la bilancia pende verso la catastrofe, tanto più l'atto in libertà appare miracoloso; la salvezza, infatti, non è automatica: automatico è il processo che conduce alla catastrofe, e che deve quindi sembrare in ogni caso irresistibile.» (Arendt, 1961, p. 187). Da una parte, infatti, prima della legislazione mosaica abbiamo la vicenda biblica dell'esodo dall'Egitto delle tribù d'Israele, dall'altra prima della fondazione di Roma abbiamo le peregrinazioni di Enea:

Ambedue le leggende iniziano con un atto di liberazione: la fuga dall'oppressione e dalla schiavitù egiziana e la fuga da Troia in fiamme (vale a dire l'annientamento); e in entrambi i casi si narra di tale atto nella prospettiva di una nuova libertà, la conquista di una nuova «terra promessa» capace di offrire qualcosa di più delle pentole di carne egizie, e la fondazione di una nuova città, preparata da una guerra destinata a cancellare la guerra di Troia, in modo che l'ordine degli eventi fissato da Omero potesse essere rovesciato. (Arendt, 1987, p.532)

Queste leggende spiegano la nascita di una comunità costituita, ma nello stesso tempo, narrando la transizione dalla schiavitù alla libertà, dalla catastrofe alla salvezza, rivelano il vuoto che separa questi due momenti. Questo iato tra una situazione che non c'è più e un'altra che non si è ancora delineata suggerisce l'errare, proprio come viene raccontato nell'*Esodo* e nell'*Eneide*, tra la liberazione e la libertà e indica come quest'ultima non sia il risultato automatico della liberazione, nel senso che «la fine del vecchio non determina necessariamente l'inizio del nuovo, che l'idea di un onnipotente continuum temporale è un'illusione» (Arendt, 1987, pp.532-533).

Nei tempi moderni, gli unici che riescono davvero a comprendere l'ineluttabilità del problema dell'inizio, derivante dalla discontinuità del tempo politico rispetto alla continuità di quello cronologico sono i fondatori della repubblica degli Stati Uniti. Stabilitisi nelle terre americane come colonizzatori e non come esuli, portano avanti una rivoluzione non premeditata: soltanto quando l'ingiustizia delle tassazioni

senza rappresentanza li costringe alla rivolta contro l'Inghilterra, in quanto uomini d'azione, diventano rivoluzionari, trasformando il verso di Virgilio «Magnus ab integro saeculorum rinascitur ordo» in quel «Novus Ordo Seclorum» che si trova ancora sulle banconote del dollaro. (Arendt, 1987, p.535). E quando si rendono conto che i cambiamenti che hanno messo in atto comportano l'avvio di qualcosa senza precedenti, sfociando nel compito del tutto inatteso di «fondare una nuova Roma» (Arendt, 1987, p.535) si rivolgono alla storia in cerca di aiuto: così, «iniziarono a ripensare prodotti di pensiero come il Pentateuco e l'Eneide, leggende di fondazione che avrebbero forse insegnato loro come risolvere il problema dell'inizio» (Arendt, 1987, p. 535), ma anche come interpretare il passaggio dalla liberazione alla libertà che ogni processo rivoluzionario ripropone negli stessi termini delle leggende fondazionali.

Secondo Arendt, le rivoluzioni si differenziano dalle ribellioni e dalle guerre civili perché sono gli avvenimenti per eccellenza, cioè fatti che cambiano in modo inatteso il corso della storia stessa, incominciando una nuova epoca. Esse rappresentano gli autentici atti inaugurali, i fenomeni originari che sono fondazioni di ciò che è nuovo, apparizioni della libertà. Ma come si arriva all'instaurazione del nuovo nel contesto dell'avvenimento rivoluzionario?

Per rispondere a questa domanda si deve fare riferimento alla distinzione arendtiana tra libertà e liberazione. Hannah Arendt sostiene che si possa parlare di rivoluzione solo quando l'anelo di novità è legato all'idea di libertà, in caso contrario si tratta di ribellioni, insurrezioni, colpi di stato, guerre civili, ecc.. Questi fenomeni condividono con la rivoluzione il fatto di svilupparsi in modo violento; ma, secondo Arendt, la violenza è un criterio poco adeguato per descrivere la rivoluzione, così come lo è il criterio del cambiamento:

Ma per descrivere il fenomeno della rivoluzione, la violenza come criterio è tanto poco adeguata quanto il cambiamento: solo quando il cambiamento avviene nel senso di un inizio nuovo, quando la violenza è impiegata per costituire una forma di governo del tutto diversa, per realizzare una nuova struttura statale, insomma quando la liberazione dall'oppressione mira almeno all'instaurazione della libertà, possiamo parlare di rivoluzione. (Arendt, 1983, pp. 31-32)

La liberazione, quindi, è un fenomeno che precede la costituzione della libertà: in questo senso la liberazione indica un percorso di transizione dal «negativo» al «positivo»: dalla conquista di libertà negative che si possono identificare con i diritti civili all'affermazione della libertà. Le rivoluzioni mirano al conseguimento sia della liberazione che della libertà, per cui è spesso difficile tracciare una linea di demarcazione tra il desiderio di liberazione (liberarsi dall'oppressione) e il desiderio di libertà (modo di vivere politico). La liberazione coincide dunque con una fase distruttiva in cui l'uso della violenza è spesso necessario per mettere fine a ciò che è vecchio. Non c'è libertà senza liberazione, come dimostrano i racconti delle leggende fondazionali, così come non c'è *polis* senza la distruzione di Troia. Ciò significa dare alla violenza una valenza specifica che non consiste nell'esaltazione della sua potenza creativa, ma piuttosto nella sua capacità di aprire una breccia nel corso lineare degli avvenimenti, perché si prepari lo spazio per la nascita del nuovo. Solo interpretando la violenza in questo modo si riesce a tenerla al di fuori della logica mezzi-fini che confonde l'atto plurale e politico della fondazione con la fabbricazione di un nuovo stato.

La distinzione tra liberazione e libertà consente infatti alla Arendt di porre la violenza dalla parte della distruzione e della finalit  (la liberazione dall'oppressione) e di considerare il nuovo inizio come fondazione della libert , separando una violenza che si propone un obiettivo determinato, per esempio la distruzione di un governo, da una violenza usata come strumento per fondare la politica. Rompendo con il mito della violenza rivoluzionaria come creatrice, esaltato in quegli stessi anni in *Le damn s de la terre* di Frantz Fanon Arendt sottolinea che la violenza che si sprigiona nel momento della liberazione non   in grado di creare qualcosa di nuovo, ovvero lo spazio della libert  politica. Di conseguenza, si pu  arrivare a giustificare la violenza solo per evidenziare il limite politico: cos , anche nell'ambito della rivoluzione la violenza disimpegna un ruolo prepolitico, come nel caso della nascita della politica. Il problema, specificamente legato alla modernit , sorge quando la novit  — che determina l'origine-degenera nella fabbricazione, propria della visione antropologica del mondo moderno. In questo contesto, infatti, la violenza non ha come obiettivo la distruzione del vecchio per preparare il terreno alla costruzione dello spazio politico della libert , ma si converte essa stessa in un fine. In questo modo, l'esperienza della fondazione si inserisce automaticamente tra le diverse modalit  di produzione, caratterizzate dalla logica mezzi-fini tipica della modernit . La distinzione effettuata dalla Arendt tra Rivoluzione francese e Rivoluzione americana va letta quindi nell'ottica dell'emancipazione dal modello della fabbricazione per evidenziare come una rivoluzione di successo possa essere portata avanti anche senza la violenza caratteristica di un regime di terrore, ma attraverso l'accordo tra uomini liberi. In definitiva, il terrore in cui sono degenerare la Rivoluzione francese e quelle successive possono non essere il prezzo della libert  politica. A questa configurazione si contrappone nettamente Habermas, che critica la posizione arendtiana proprio basandosi sul suo rifiuto di ricondurre la prassi all'agire strumentale, accusandola di escludere dall'ambito politico l'agire strategico, strumentale e violento nello stesso tempo. Ma ad Habermas sembra sfuggire che in realt  la prospettiva arendtiana cerca di fornire una risposta al problema della presenza della violenza in ogni atto di fondazione, e in particolare nella fondazione politica

Potere e violenza

A questo punto si impone una riflessione sul concetto arendtiano di potere e sul rapporto tra il potere stesso e la violenza. La riflessione politica di Arendt, infatti,   caratterizzata dal tentativo costante di separare il potere dalla violenza, al fine di evitarne l'identificazione con il dominio o con l'autorit . L'elaborazione del suo concetto di potere risale agli anni Cinquanta, come dimostrano le pagine dei *Quaderni e Diari* del 1951, o le riflessioni contenute in «Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale» e in *Vita activa*. In esse emerge un concetto di potere che si contrappone a quasi tutta la tradizione del pensiero politico occidentale. Si tratta di un concetto basato sulla potenzialit , che secondo la filosofa tedesca   intrinsecamente connessa al potere anche dal punto di vista etimologico. La parola 'potere' infatti, «come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht* (che deriva da *m gen* e *möglich*, non da *machen*) indica il suo carattere potenziale. (Arendt, 1964, p. 147).

Queste considerazioni, vengono sistematizzate nel 1969 in *Sulla violenza*, in cui Arendt definisce ulteriormente le distinzioni concettuali che l'hanno portata alla

definizione del potere.³ Il potere non deve essere confuso con la potenza, la forza, l'autorità e la violenza. La potenza è una proprietà individuale appartenente a un oggetto o a una persona, si può manifestare rispetto alle altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse. La forza è invece legata all'energia sprigionata dai movimenti fisici e dai fenomeni sociali. L'autorità, che può risiedere nelle persone o nelle cariche, è caratterizzata dal riconoscimento indiscusso da parte di coloro a cui è richiesto di obbedire, al di là di ogni persuasione od obbligo. La violenza, infine, ha un carattere essenzialmente strumentale.

Articolando in modo più specifico la sua distinzione rispetto al potere, si può affermare che la violenza, in quanto mezzo, ha bisogno di una giustificazione per raggiungere il proprio fine. Il potere, invece, essendo un fine in sé in quanto proprio dell'esistenza stessa delle comunità politiche, non ha bisogno di una giustificazione, di una finalità che lo trascende, ma di una legittimazione, che deriva dal fatto iniziale di stare insieme e che rimanda direttamente all'autorità. Sebbene potere e violenza siano fenomeni diversi, nella realtà molto spesso appaiono insieme e quanto maggiore è la violenza tanto più ridotto è il potere. Ciò significa che «politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere. [...] La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo.» (Arendt, 1985, pp.204-205). Non ha quindi senso giustificare l'uso violenza come fenomeno legato alla natura animale dell'uomo, come spiegano gli studiosi di scienze naturali e sociali. Si tratta di una giustificazione ancora meno pertinente nell'ambito politico, in quanto il politico, che si esterna nella dimensione del potere inteso come potenzialità, non è un fenomeno naturale, ma costruito artificialmente attraverso l'essere insieme degli individui. È anche in questo senso che la violenza rivela il suo aspetto distruttivo nei confronti del potere: se si deve considerare naturale, allora è proprio questa sua dimensione che erode la componente artificiale del potere, così come la dimensione dell'*animal laborans*, secondo Arendt, distrugge l'ambito dell'azione, o come la necessità materiale erode la capacità innovativa della rivoluzione.

Il potere in quanto *dynamis*, che si realizza solo nello spazio comune che si afferma attraverso i rapporti tra gli individui, è intrinsecamente incredibile o delegabile ad altri. Da ciò deriva l'avversione di Arendt sia nei confronti della sovranità che della

³ Sebbene *Sulla violenza* si possa considerare una replica a *Politik als Beruf* di Max Weber, i bersagli polemici della Arendt sono in questo testo i suoi contemporanei C. Wright Mills e Bertrand de Jouvenel. In *The Power Elite* (1956), Wright Mills afferma che la politica è una lotta per il potere e che il potere è fondamentalmente violenza. Di conseguenza, lo Stato è il dominio di alcuni uomini su gli altri per mezzo della violenza. Secondo la Arendt, ciò significa concepire lo Stato solo come organizzatore della violenza e, quindi, come strumento di oppressione nelle mani delle classi dominanti. Bertrand de Jouvenel segue lo stesso percorso e in *Le Pouvoir* (1945) esamina la lotta tra il potere e la libertà individuale, intesa come possibilità di mantenere uno spazio d'azione ai margini dell'intervento dello Stato. A suo parere, la libertà consiste nel fatto che la nostra volontà non sia sottomessa ad altre libertà umane, ma che possa dirigere autonomamente le nostre azioni, fermandosi solo quando possono essere danneggiate le fondamenta della vita sociale. In realtà, lo Stato nasce come mezzo per controllare gli impulsi individuali e per creare una nazione come manifestazione della cosiddetta volontà della società. Il potere, quindi, non è che lo strumento di questa volontà che si realizza nel rapporto comandare/obbedire. E se l'essenza del potere consiste nell'efficacia del comando, allora non esiste un potere più grande di quello che nasce dalla violenza. I riferimenti sulla questione della violenza presenti nelle pagine di *Sulla Violenza* sono inoltre Carl Von Clausewitz, Engels e Marx, Sartre, oltre al già citato Fanon.

rappresentazione. In questi casi, infatti, gli individui rinunciano al potere che gli compete per scadere nel dominio o nel consenso, perdendo così la possibilità della propria individuazione. L'unico modo per esercitare il potere è quello di farsi promesse e stipulare alleanze, basate sull'uguaglianza e la reciprocità, che producono «non un governo, ma una società –intendendo la parola nel senso latino di *societas*, un'alleanza fra tutti gli individui che stipulano un contratto per il loro governo dopo che si sono impegnati reciprocamente loro stessi». (Arendt, 1985, p. 149). Questa nuova struttura del potere conferma ancora una volta che la libertà va intesa innanzitutto come liberazione dal dominio.

Il ruolo della violenza

Alla luce delle riflessioni precedenti, l'analisi sul ruolo della violenza nel pensiero di Hannah Arendt può essere affrontata da diverse angolature. In primo luogo, partendo dalla distinzione tra potere e violenza in opposizione a una tradizione che identifica il potere con il dominio e considera che una comunità sia ben organizzata quando è costituita da coloro che governano e coloro che sono governati. In secondo luogo, la critica arendtiana alla violenza può essere collegata alla sua visione della modernità in quanto caratterizzata dalla perdita dell'iniziativa libera da parte dell'uomo come attore, relegato piuttosto al ruolo di produttore-consumatore, prigioniero della logica mezzi-fini. Basti ricordare a questo proposito la riflessione arendtiana sulla rivoluzione, correlata allo sforzo di distinguere violenza e potere, che si articola proprio attraverso la distinzione tra il momento della liberazione e il momento della fondazione della libertà. Se la *praxis* rivoluzionaria può essere pensata al di fuori della *poiesis*, se un nuovo inizio si può realizzare come un'azione libera che genera potere, è proprio perché la distinzione tra questi due momenti ha collocato la violenza nella fase della liberazione e ha determinato il nuovo inizio come potere senza violenza. Tuttavia Arendt si chiede se certi avvenimenti violenti non siano manifestazioni della più alta facoltà umana, che l'epoca moderna ha irrimediabilmente sacrificato, ovvero la capacità di agire.

[...] sebbene io sia portata a pensare che gran parte dell'attuale esaltazione della violenza sia provocata dall'acuta frustrazione della facoltà di agire nel mondo moderno. È indubbiamente vero che i disordini nei ghetti e le rivolte nelle università «fanno sentire alla gente di stare agendo insieme come raramente capita di poter fare». Non sappiamo se tutto ciò segni l'inizio di qualcosa di nuovo - il «nuovo esempio»- o che siano questi piuttosto i sintomi di morte di una facoltà che l'umanità sta per perdere. (Arendt, 1985, p. 223-224)

Ciò potrebbe significare che, in un mondo in cui le possibilità di azione sono sempre più ridotte, l'agire violento potrebbe presentarsi proprio come una delle scarse modalità d'azione. Si tratta quindi di chiedersi se il fatto di intraprendere un'impresa violenta da parte di un gruppo di persone escluda a priori la possibilità che tra coloro che portano avanti questa stessa impresa non si possa generare uno spazio pubblico. In particolari circostanze, come quella dell'esigenza di liberazione dall'oppressione, si può portare avanti una lotta contro un nemico comune che consiste in una vera e propria azione nel senso di presa di un'iniziativa, come fa notare la stessa Arendt nella prefazione a *Tra passato e futuro*, ricordando le «isolette nascoste di libertà» messe in atto dai membri

della Resistenza francese al nazismo e condannate alla scomparsa in quanto prive della «compiutezza posteriore all'atto». Il problema sembra oscillare qui tra l'esperienza fattuale e l'esigenza di tenere la politica e le sue forme al di fuori della logica mezzifini propria della modernità. Per ridefinire il rapporto tra l'uomo e il mondo al di fuori delle categorie mezzifini e del concetto di dominio, secondo Arendt bisogna escludere la violenza; tuttavia la si può usare in fase operativa: per definire il politico, per liberarsi dall'oppressione, per salvare la dignità, in definitiva per essere attivi sulla scena pubblica e affermare la capacità di pensare e giudicare.

Il percorso di Arendt può essere quindi considerato come il tentativo di mettere a punto una politica sufficientemente concreta per rispondere alla realtà umana nella sua ordinarietà, ma nello stesso tempo di partire dalla straordinarietà che si presenta in determinate situazioni di resistenza per non cadere nel conformismo e nel convenzionalismo. Il suo obiettivo sembra quindi essere quello di elaborare una visione di una politica «normale» e ordinaria, che in realtà non è né normale né ordinaria, dato che non accetta una concezione e una pratica della politica convenzionali e banali. Si tratterebbe quindi di trasferire nella politica normale l'impegno di opporsi e resistere messo in atto in determinate situazioni, creando così un amalgama che è qualcosa di più della resistenza e qualcosa in più della normalità. (Pitkin 1998, pp. 112-114).

Riferimenti bibliografici

- ANDERS, G., 1987. *Stato di necessità e legittima difesa. Violenza sì o no: una critica del pacifismo*. Traduzione dal tedesco di A. G. Saluzzi, 1997. S. Domenico di Fiesole: Edizioni Cultura della Pace.
- ARENDT, H., 1951. *Le origini del totalitarismo*. Traduzione dall'inglese di A. Guadagnin, 1967. Milano: Bompiani.
- ARENDT, H., 1958. *Vita activa*. Traduzione dall'inglese di S. Finzi, 1964. Milano: Bompiani.
- ARENDT, H., 1961. *Tra passato e futuro*. Traduzione dall'inglese di M. Bianchi, L. Malagodi, T. Gargiulo 1970. Firenze: Vallecchi.
- ARENDT, H., 1963. *Sulla rivoluzione*. Traduzione dall'inglese di M. Magrini, 1983. Milano: Edizione di Comunità.
- ARENDT, H., 1969. *Sulla violenza*. in Arendt, H., *Politica e menzogna*. Traduzione dall'inglese di S. D'Amico, 1985. Milano: SugarCo, pp.167-251.
- ARENDT, H. 1978. *La vita della mente*, Traduzione dall'inglese di G. Zanetti, 1987. Bologna: Il Mulino.
- ARENDT, H. 1994. *Archivio Arendt 1. 1930-1948*. Traduzione dall'inglese di P.Costa, 2001. Milano: Feltrinelli.
- ARENDT, H. 1994. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*. Traduzione dall'inglese di P.Costa, 2003. Milano: Feltrinelli.
- ARENDT, H., 1995. *Che cos'è la politica?*. Traduzione dal tedesco di M. Bistolfi, Milano: Edizioni di Comunità.

- ARENDE, H., 1995. Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale. Traduzione dall'inglese di Simona Forti. *Micromega*, 5/95, pp. 52-108.
- ARENDE, H., 2002. *Antisemitismo e identità ebraica*. Traduzione dal tedesco di G. Rotta, 2002. Torino: Edizioni di Comunità.
- ARENDE, H., 2002. *Quaderni e Diari, 1950-1973*. Traduzione dal tedesco di C. Marazia, Vicenza: Neri Pozza.
- ESPOSITO, R., 1988. *Comunitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- HABERMAS, J., 1971. *Profili politico-filosofici*. Traduzione dal tedesco di L. Ceppa, 2001. Milano: Guerini,
- PITKIN, H. 1998, *The Attack of the Blob*. Chicago: University of Chicago Press.

9. MAL

ACELERACIÓN Y PARÁLISIS: A VUELTAS CON LA «BANALIDAD DEL MAL»

Celso Sánchez Capdequí
Universidad Pública de Navarra

RESUMEN: Este trabajo pretende probar el alcance explicativo de las claves hermenéuticas de la banalidad del mal para dar cuenta de los avatares de ciertas tendencias de la sociedad contemporánea. La citada expresión puede ofrecer pautas para abordar las expresiones del mal entre nosotros y entender los desafíos y los negros augurios de nuestro tiempo.

PALABRAS CLAVE: Arendt, mal, banalidad del mal, condición humana, progreso, revolución

ABSTRACT: This paper attempts to verify the explanatory scope of the hermeneutical keys of the "banality of evil" to explain the rise and fall of certain trends in contemporary society. This expression may offer guidelines to dealing with the different public appearances of evil and understanding the challenges and dark forebodings of our time.

KEY WORDS: Arendt, evil, banality of evil, human condition, progress, revolution

Introducción

Hace mucho tiempo que la humanidad ha perdido la esperanza de organizar un sistema de convivencia desprovisto de la presencia del mal. Este llegó desde tiempos inmemoriales (tal vez contemporáneos del origen del mundo y del hombre) y lo hizo para quedarse. De una u otra forma, bajo expresiones y grados diversos, encarnado por actores de lo más variado, se ha buscado un lugar entre las frágiles costuras de la aventura humana. Su presencia siniestra, difusa e impenetrable opone resistencia a las estrategias de explicación y control inherentes al ya de por sí errático quehacer humano. Sin embargo a lo largo de la historia éste no ha concebido el mal como algo de cosecha propia y de factura social. Si acaso, ha incidido en su origen externo, siempre atribuible a *otros* ajenos a sus actos, tales como dioses, espíritus, monstruos, demonios, agentes malvados, etc. Constituye *un afuera* del actuar humano que, por lo mismo, éste le ha dejado sin explicar.

Y esto ha sido así porque no necesita ser explicado. *No tiene ser* que obligue a tal empresa. En este sentido, han abundado las épocas y los episodios históricos en los que el mal no ha sido considerado con entidad (ontológica) suficiente como para poder perdurar y abortar el anhelo de prosperidad que anida en la experiencia subjetiva e intersubjetiva. Ya desde las fuentes filosóficas de la Grecia Clásica el mal se ha tenido como algo sin espesura suficiente como para pensarlo en toda su radicalidad. No pasaba de mero *accidente* y, como indica Aristóteles, lo que no perdura ni permanece no se puede explicar, ni hacer ciencia con él. Sencillamente se su ser consistía en no-ser, en no-ser bien, en ser *ausencia*, *ausencia de tal bien*. No siendo, no estando, no consistiendo, se daban las condiciones para idealizar la experiencia humana en un universo despoblado de resistencias a sus apetencias y pulsiones de poder.

No habiendo la fuerza del mal adversa y contraria al imperio del Bien, el hombre ha modelado oníricamente diseños y dibujos de su experiencia basados en la armonía y en el ajuste entre los múltiples elementos que conforman su existencia. A tal fin, el concepto de historia lineal e irreversible que inaugura el Cristianismo, a pesar de sus transformaciones secularizadas en la modernidad bajo el modelo de una técnica y una tecnología redentoras, constituye el contexto ideal en el que la pugna titánica entre el bien y el mal se resuelve a favor del primer contendiente. Conceptos como *Progreso* en lo científico y *Revolución* en lo político corroboran la hegemonía de la línea recta de la historia en la que la época moderna augura la reconciliación de los hombres con su entorno y entre sí.

Pero el mal se resiste. Muestra más enjundia de la que parecía disponer. Ofrece muchas mas entidad de la que anunciaba la filosofía griega y muchas de sus derivaciones posteriores. Sigue aquí, y lo hace sin ser explicado de manera exhaustiva, esquivando la mirada atenta de la meditación filosófica y científica, equivocando el juicio de los analistas, desorientando al individuo en la gestión de su agenda cotidiana. Ante la magnitud del poder destructor que ha alcanzado en las sociedades contemporáneas, ya no basta el argumento kantiano del *mal radical* asentado en las profundidades abisales del alma humana. El mayor mal se ha gestado en nuestras sociedades a partir de la mayor frialdad y competencia técnica posibles, de pautas de comportamiento ajustadas a los parámetros metodológicos de la ciencia aplicada, de la racionalidad teleológica basada en la planificación de fines a partir de los medios adecuados. Como ya sabían los viejos francfortianos Adorno y Horkheimer, el mal es hijo de la disciplina, la medida y el cálculo. No responde a procesos reactivos deudores de un golpe de vesania, ofuscación o delirio incontrolable. De algún modo, convendría a empezar a pensar en «el mal más allá de la maldad, más allá de las figuras y motivaciones clásicas

atribuidas al mal: envidia, resentimiento, etc. presentes en los clásicos de la literatura» (Prior Olmos, 2009: 120).

Este pórtico a lo que viene a continuación, hace pie en las reflexiones legadas por Hannah Arendt acerca de las causas y motivos que alentaron y provocaron la barbarie nazi. En su universo intelectual se encuentra una expresión, *la banalidad del mal* (Arendt, 2006:418), cuyas claves, muy controvertidas en su momento, abrieron sendas desconocidas a la hora de pensar el mal en una dimensión que escapa a los límites de lo concebible y que lleva el sello de lo humano. Tras esta expresión, late el horror de la autora y de su sociedad ante una experiencia tan espantosa, el totalitarismo, que hacía imposible el mantenimiento de imágenes caducas del origen del mal cuando éste comparece fruto de la aplicación del método, el plan, el diseño técnico y el cálculo a la gestión de la sociedad y de las biografías individuales. La puerta que abre encuentra la posibilidad muy real, en todo caso, a meditar seriamente, de que ese mal tenga una relación directa, no tanto con reacciones/tendencias viscerales o disposiciones instintivas, como con el hacer humano, o, más precisamente, con *el dejar de hacer de la condición humana*, a menudo llevada por motivos e ideas que operan en su espíritu sin revisarlos ni avalarlos críticamente. Esboza la hipótesis de que el espanto que tiene ante sí obedezca a algo tan intrascendente como «la ausencia de intencionalidad» y, con ello, «la ausencia de propósito» (Bonss, 2003: 55) en los comportamientos humanos.

De ser así, su peligro es mayor porque se labra en las soterradas aguas de la cotidianidad, en lo más inadvertido de los hábitos y rutinas ordinarias, en el elemento sordo de lo normal. Su localización, su identificación y la manera de combatirlo se complican porque, de nuevo, parece que no está, no ocupa lugar, no acompaña los compases del vivir. Lejos de proseguir con las múltiples y variopintas proyecciones realizadas por las diferentes modelos de sociedad a lo largo de la historia, se trata de las primeras veces en las que la conciencia humana medita acerca de un mal que emana del lodo del silencio sórdido e inaprensible. Es el momento de interrogar al sigilo cómplice intercalado entre nuestras palabras, actos y decisiones.

Este trabajo pretende probar el alcance explicativo de las claves hermenéuticas de la citada expresión para dar cuenta de los avatares de ciertas tendencias de la sociedad contemporánea, sin con ello, comparar la tragedia en la que surgió y la calma tensa que hoy parece vivirse en muchos planos de la convivencia. Con todo, la citada expresión puede ofrecer pautas para abordar las expresiones del mal entre nosotros y entender los desafíos y los negros augurios de nuestro tiempo.

1. La banalidad del mal en un tiempo de tedio y previsión

Los análisis de H.Arendt acerca del mal nacen de la imperiosa necesidad de comprender el dolor inmenso que padeció directamente una época sumida en el sueño del progreso moral y técnico. La experiencia cotidiana dejaba de ser comprensible con los medios filosóficos y hermenéuticos al alcance legados por la tradición religiosa y espiritual de nuestra civilización. Todo se encontraba inundado de una carga de extrañeza y desgarramiento que hacía inconcebible lo que la pensadora tenía ante sí. La comprensión se convirtió en un instrumento imprescindible para reconciliarse con una circunstancia enormemente desgarradora. En alusión al nuevo modelo de agente malévolos que realiza el mal sin concebirlo deliberadamente y por no pensar-lo, afirma la autora, en alusión al proceso judicial abierto contra el teniente coronel de las SS Eichmann, de la

que ella fue testigo privilegiado en Jerusalén, que «lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía su actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento- era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún tipo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue enteramente negativa: no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*» (Arendt, 2002: 30).

En esa tarea de comprensión latía el desafío de la autora de hacerse cargo de la quiebra de los principios rectores de la civilización occidental centrados en uno de los mandamientos de la fe cristiana: *el no matarás*. En el trance del período nazi su vigencia se empezaba a tambalear porque lo que imponía la evidencia objetiva de los hechos sociales era que se mataba sistemática y premeditadamente y, además, se hacía sin remordimiento y con un gesto de naturalidad que oscurecía el modelo de conciencia ética transmitido por la tradición religiosa. Sin lugar a dudas, el horror a la muerte y del homicidio masivo y sistemático alteraba los cimientos de la civilización. Sin embargo, con esto no quedaba todo dicho. A los ojos de Arendt, lo que perturbaba su ánimo en grado sumo era que esa práctica se había diseñado conforme a plan, elevada a norma y regla de comportamiento y cubierta con un manto de naturalidad y rutina que llegaba a definir los contornos cotidianos de la existencia. Se había convertido en normal imaginar la muerte de otros a partir de un clima de serenidad y quietud que, lejos de alterar la conciencia ética de sus protagonistas, les dejaba indiferentes, cuando no satisfechos con un trabajo realizado con esmero en favor de la causa aria. La maquinaria burocrática hacía el resto en un modelo de sociedad gestionado desde la rigidez de las reglas y desde la autocomplacencia de agentes cumplidores de órdenes y ciegos ante los efectos de sus actos.

En palabras de H. Arendt, «el significado moral del asunto no se entiende en modo alguno calificando lo sucedido de «genocidio» o contando los millones de víctimas: el exterminio de pueblos enteros se había dado ya antes en la Antigüedad, al igual que en las colonizaciones modernas. Se entiende sólo cuando nos damos cuenta de que esto ocurre dentro del marco de un orden legal y que la piedra angular de esta «nueva ley» radicaba en el mandamiento «Matarás», no a tu enemigo, sino a gente inocente que no es potencialmente peligrosa, y no por necesidad alguna, sino, al contrario, contra toda consideración militar o utilitaria del tipo que sea» (Arendt, 2007: 69).

El momento del que habla Arendt remite a una experiencia social en la que la eliminación de un colectivo social se había convertido en elemento nuclear posibilitante del éxito nacionalsocialista. Ello necesitaba un cambio radical en la autocomprensión del propio hombre: del *no matarás* se había pasado al *matarás* como principio directriz del movimiento nazi y buena parte del comportamiento social. La consolidación fina e inadvertida de esta transformación tuvo lugar con la ayuda de un trabajo callado y soterrado que, por un lado, aprovechaba la soledad y zozobra de una vida individual que se había quedado sin la representatividad de los grupos sociales, como las clases y los sindicatos, y, por otro, por la intervención perversa de la maquinaria nazi en las facultades espirituales de la condición humana en las que los actores afrontan asuntos como el significado de su experiencia en el mundo, el juicio crítico de los hechos concretos y la libertad de sus decisiones y actos.

En este contexto los actores «vendieron su alma» a cambio de pautas y parámetros de comportamiento basados en una meta al alcance de la mano, producto de las leyes de

la Naturaleza y favorecedora de un baño de reconocimiento social compensatorio de los sinsabores de un tiempo incierto y gris. El *modus vivendi* se componía de actores que, en la búsqueda de certezas que aplacaran la confusión reinante y la quiebra de los nexos sociales, adecuaron sus comportamientos a las necesidades del movimiento nazi. Y lo hicieron *sin nada que hacer*, más aún, *dejando de hacer*, facilitando la pasividad y la inacción ante el curso normal e inexorable de las cosas.

Se había desactivado en ellos el pensamiento como capacidad de buscar el significado de los hechos humanos, el juicio crítico como facultad soberana de la decisión individual y la voluntad como facultad de ejercer la libertad proponiendo nuevas pautas de acción. Las visiones acabadas de las cosas sintonizaban con actores dominados por automatismos que convertían sus vidas en secuencias reiterativas y repetitivas ajenas a las eventuales turbulencias y las contingencias de la vida. La convivencia cursaba como un proceso ciego, anodino, anónimo, callado, plano, sin matices en la que las sentencias inexorables del juicio científico habían robado la palabra a la pluralidad social. La diversidad de la plaza pública se había silenciado y en su lugar reinaba el silencio estremecedor de la uniformidad ideologizante e ideologizada de un universo humano calmado pero robotizado.

La presencia de las ideologías había clausurado la apertura constitutiva de la indeterminación humana. Estas ofrecían lo que más necesitaba una sociedad masificada de individuos atomizados y confundidos por la pérdida de referentes de pertenencia colectiva: *seguridad* avalada por el juicio científico que hablaba de la ley de Evolución (y de la Historia). En palabras de la pensadora alemana, «tan pronto como la lógica, como un movimiento del pensamiento –y no como un necesario control del pensamiento-, es aplicada a una idea, esta idea se transforma en una premisa. Las explicaciones ideológicas del mundo realizaron esta operación mucho antes de que llegara a resultar tan eminentemente fructífera para el razonamiento totalitario. La coacción puramente negativa de la lógica, es decir, la prohibición de contradicciones, se convirtió en «productiva», de forma que pudo ser iniciada e impuesta a la mente toda una línea de pensamiento, extrayendo conclusiones a la manera de la simple argumentación. Este proceso argumentativo no podía ser interrumpido ni por una nueva idea (que habría sido otra premisa con un diferente grupo de consecuencias) ni por una nueva experiencia. Las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo en el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica. El peligro de cambiar la necesaria inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung* no es tanto el riesgo de caer en alguna suposición, habitualmente vulgar y siempre no crítica, como el de cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior» (Arendt, 1999: 570).

En este modelo de vida no pasa nada. Carece de novedad. El ritmo lento y pausado marcan las pautas biográficas de los actores. Se trata de un concepto de tiempo *homogéneo y vacío* en el que, en expresión de Walter Benjamín, «los minutos cubren al hombre como copos» (Benjamin, 1987: 159). Ofrece una experiencia de la vida y del mundo bajo control basada en una continuidad irreversible que fija con costuras férreas la sucesión de los momentos históricos. Ha desaparecido cualquier atisbo de *contingencia*, del poder de actuar para dar entrada a *la aventura de lo posible*. La semblanza de este ritmo pautado de la época es expuesta con finura por Stefan Zweig al incidir en las diferencias con el de

su episodio cargado de sobresaltos y promotor de varias vidas en una sola. En palabras del escritor alemán, «El padre, el abuelo, ¿de qué habían sido testigos? Cada cual había vivido su vida singular. Una sola, desde el principio hasta el final, sin grandes altibajos, sin sacudidas ni peligros, una vida con emociones pequeñas y transiciones imperceptibles, con un ritmo acompasado, lento y tranquilo: la ola del tiempo los había llevado desde la cuna hasta la sepultura. Vivieron en el mismo país, en la misma ciudad, incluso, casi siempre, en la misma casa; todo lo que pasaba en el mundo exterior ocurría, en realidad, en los periódicos: nunca llamaba su puerta» (Zweig, 2001: 12).

En este contexto lo normal se basaba en una secuencia de repeticiones que hacía previsible el devenir postrero y en la que el tiempo futuro se había quedado sin margen para la sorpresa. La contundencia de lo actual cerraba el paso a cualquier anuncio de lo potencial. La sentencia ya estaba echada. Los individuos no tenían nada que hacer. Ya estaba todo hecho, más aún, dicho. No se necesitaba el ejercicio del pensamiento, ni el juicio, ni la voluntad. Se trataba de elementos sobrantes porque nada habrían de aportar a un acabado de las cosas y de las personas dictado por la naturaleza. Regía la armonía de los fragmentos inconexos de la sociedad. Sin más, se dejó de pensar, sentir, proponer. La sociedad se insensibilizaba y se paralizaba de puro desactivar la reflexión y la meditación humana.

Esta sociedad olvida algo constitutivo en la condición humana: se deja de *inaugurar* y *comenzar* nuevos derroteros de la sociedad y del mundo. Olvida que en la criatura humana «la acción es, al mismo tiempo, el *segundo* nacimiento y el milagro secundario, que ahora se encuentra *en nuestras manos*» (Marchart, 2005: 43). Los actores dirigen sus vidas a partir de guiones y reglas que no pasan por su capacidad de decisión. Las aplican automáticamente sin recaer en sus efectos. Su naturaleza general rige, sin mediación interpretativa, para todos los casos singulares de la experiencia a la mano. Un mutismo ensordecedor y angustioso define el comportamiento social que se ha quedado sin capacidad de respuesta ante una vida plagada de puertas entreabiertas, preguntas irresueltas, silencios sospechosos y equilibrios precarios. El individuo ha olvidado la tensión que le define en lo más nuclear de su existencia: entre lo actual y lo potencial, entre lo hecho y lo por-hacer, entre los fundamentos y el fundar. Es el precio a pagar por hacer dejación de su libertad a cambio de seguridad. En este contexto, «el totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes puede ser completamente dominado sólo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre» (Arendt, 1999: 554).

El olvido del acto de inaugurar e iniciar en el individuo no es un hecho menor. Se trata de un asunto de calado porque en él se juegan los actores su libertad y responsabilidad ante el curso de la historia y el estado de las instituciones, no en vano remite «a la capacidad de *refigurar* el pasado, escuchar *su voz*, reinterpretar su eficacia a la luz de una fuerza inaugural» (Revault d'Allonnes, 2006: 145). Con esta idea Hannah Arendt incide en la capacidad humana de ofrecer constantes nacimientos de las relaciones entre los individuos y del mundo como tal. De su mano, se asiste al milagro de organizar los elementos de la experiencia a partir de un dibujo inédito y renovador. El mundo puede rejuvenecer periódicamente a partir de las novedades que introducen en él los actores al narrarlo y actuar en él. Arendt no está pensando en un inicio absoluto, más bien en un inicio relativo pero cargado de consecuencias en lo referido al futuro imprevisible y accidental de las cosas. Lo que hace al inicio una fuente de novedad de las relaciones que rigen el mundo

es la capacidad de proyección y de proyectar expresada en las aventuras de la libertad humana. Irrumpe en *las brechas de un tiempo* que ofrece encrucijadas que abocan a decidir y actuar. No hay inicio sino se interrumpen las continuidades en el discurrir cronológico, sino quiebran las inercias evocadoras de previsión y orden. Esa proyección funda nuevas secuencias expresadas en las palabras y en las acciones sociales que circulan en *el espacio de la aparición*, es decir, en el espacio público en el que los actores se presentan a los ojos de los demás, se conocen y se reconocen. El inaugurar corresponde a un proceso social, no individual, a muchas voces, no a una sola, a una experiencia de reunión colectiva y no a una disgregación fragmentadora. Se trata de la efervescencia de la vida política incubando novedad y puesta al día del estado de las cosas.

En este momento natalicio brota *el poder* de la sociedad que «es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Debido a esta peculiaridad, que el poder comparte en todas las potencialidades que pueden realizarse pero jamás materializarse plenamente, el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios. Un grupo de hombres comparativamente pequeño pero bien organizado puede gobernar casi de manera indefinida sobre grandes y populosos imperios, y no es infrecuente en la historia que países pequeños y pobres aventajen a poderosas y ricas naciones» (Arendt, 2005: 226). De esta forma, el iniciar consiste en el poder de la sociedad de trascender el estado de las cosas con el concurso de las palabras y las acciones, con el concurso de la narración y la acción orientadas a relatar nuevamente el horizonte de convivencia. En esa experiencia colectiva basada en la circulación de las palabras y las voluntades el mundo se dispone a vivir un nuevo episodio, a gozar de un enésimo nacimiento como producto de las libertades humanas intercaladas entre las rigideces e inercias de los acontecimientos. Es la hora de la política entendida como experiencia en la que el conjunto de la sociedad se da cita en el espacio público para ofrecer relatos y actos acerca de lo que ocurre y de lo que puede ocurrir. Se narra lo que hay pero también posibilidades con las que sintetizar de múltiples formas los elementos de la experiencia. Comparece la acción, en expresión certera de Manuel Cruz, como «el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre. Pero la libertad de Ana Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo, y el hombre sólo trasciende enteramente cuando actúa» (Ibid, (Introducción):15).

En este contexto cobra especial importancia la expresión de *la banalidad del mal*. La vida política requiere de actores que se hagan conocer al exponer lo más propio, lo que les hace ser sujetos singulares y sujetos autónomos, es decir, el pensamiento, el juicio y la voluntad. Con el pensamiento, la vida humana se detiene en el significado de los procesos que afectan a aspectos nucleares del vivir tales como la muerte, la eternidad, la libertad, etc. Con el juicio, el núcleo de interés radica en la capacidad de discriminar y decidir acerca de lo que está bien y mal, lo justo y lo injusto, etc. La voluntad, por último, aportaría esa dimensión espiritual en la que los humanos se juegan su libertad irreductible a la hora de proyectar y proponer nuevos derroteros al mundo. El origen del mal en la sociedad totalitaria, a juicio de Hannah Arendt, se encuentra en que la inmensa mayoría ha dejado de pensar, decidir y proponer. Se ha agarrotado la vida del espíritu, más aún: éste se ha quedado sin vida, inane. Se ha disecado sus potencialidades intelectuales de tal manera que los actores repiten y reiteran. No hay noticia de esfuerzos tendentes a evaluar e intervenir en las cosas. La vida política en la que se cruzan palabras y voluntades se

ha paralizado. No hay voluntad de conocimiento y escucha pública porque no hay nada que transmitir ni comunicar. En los cuerpos acartonados de los actores no pasa nada. La lógica de las ideologías, la propaganda y la intimidación hacen el resto. La capacidad de trascender fruto del momento de la reunión política se ha esterilizado. Se ha dejado de *sentir y, al tiempo, de disentir y consentir en el momento deliberativo*. Se ha impuesto el automatismo como modo de vida.

La autora realiza un análisis exhaustivo del proceso de atrofia de la acción humana en el período de la aparición del mal tal y como se da en el período nacionalsocialista. Básicamente, los individuos han dejado de pensar. En esta actividad en la que se suspende el contacto con el mundo para volver a él «reinterpretándolo», lo que está en juego es el significado (o ausencia de tal) de los asuntos universales que afectan a la existencia. Se atiende al sentido o al sinsentido de las cosas. El actor tiene que optar, tiene que posicionarse, ha de mover pieza. Se pasa análisis a su relación con el mundo, con los otros y consigo mismo. Actualiza el valor de los palabras y los actos en lo que tienen de potencial hermenéutico y clarificador o, sin más, ideologizante. En palabras de Hannah Arendt, «el pensamiento acompaña a la vida y es, en sí mismo, la quintaesencia desmaterializada del estar vivo; y puesto que la vida es un proceso, su quintaesencia sólo puede residir en el proceso del pensamiento real y no en algún resultado tangible o en un pensamiento concreto. Una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia: no sólo carece de sentido, sino que además no es plenamente. Los hombres que no piensan son como los sonámbulos» (Arendt, 2002: 214).

En este sentido, siguiendo con las palabras de la autora, «el elemento de purgación contenido en el pensamiento (la labor de comadrona socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e, incluso, convicciones), es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio, que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad que juzga *particulares* sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden sustituirse por otros hábitos y reglas» (Ibid. 215). En sintonía con la clarificación del valor de las cosas y del estado del actor en la experiencia, el pensamiento aboca al actor a valorar la circunstancia que habita y, con ello, a juzgar cuestiones concretas e inaplazables que forman parte su vida. Hacerlo sin apoyos en reglas generales y en lugares comunes supone la tarea, en expresión de la autora, de «pensar sin barandillas».

En definitiva, el mal brotó en una situación en la que se secaron las raíces del iniciar. Se truncó todo atisbo de iniciativa. Los actores encontraron en los discursos ideológicos de la Raza (o de la Historia) los móviles y las explicaciones para su comportamiento. Su carácter uniforme y general les igualó y les equiparó privándoles de sus voluntades y su libertad. Hizo de ellos seres *superfluos*, es decir, desprovistos de capacidad de respuesta y espontaneidad. La historia parecía escrita desde una lógica inexorable proclamada por los científicos que hacía imposible cualquier intento de romper rutinas e inercias. La nula capacidad de análisis y juicio oscurecía la libertad inscrita en la indeterminada criatura humana. Ella misma se había autoclausurado en plácidos automatismos que auguraban inocencia, pasividad y renuncia. Las condiciones necesarias para la tragedia estaban dadas. El totalitarismo había logrado lo que no había hecho la naturaleza: los individuos se habían adaptado al mundo, sin distancia con los hechos para analizar las cosas realizadas en él y con él y para detectar la barbarie en la que participaban sin saber, sin decidir y sin actuar.

Sin embargo, el ejercicio arriesgado de Hannah Arendt había consistido en dar respuesta a un desafío casi inabordable para su sociedad: hacer habitable el infierno llamado mundo contemporáneo, es decir, hacer comprensible la barbarie producida por los comportamientos humanos. Con su tentativa intelectual cabe la reconciliación con la experiencia circundante desde el momento en que ésta no impide la comprensión de lo más escabroso y negativo provocado por la criatura humana. Este elemento oscuro también se puede explicar y abrirlo a la deliberación pública. No cierra la puerta a experimentar en y con el mundo, a probar la capacidad correctora de la sociedad, a someter su destino a los designios de la política. En definitiva, «se trata en suma del comprender como teodicea»(Prior Olmos, 2009: 168).

2. De la rutina al cansancio: nuevos obstáculos para la acción

A continuación se aborda la tarea de emplear el cuadro teórico de H.Arendt como termómetro con el que medir la temperatura de la sensibilidad contemporánea y sus corrientes de sentido. Con ello se pretende cotejar la existencia de algún rasgo, surco o mero reflejo de lo que descubrió la autora alemana en su sociedad bajo la expresión *la banalidad del mal*. Los episodios históricos que se suceden en el acontecer temporal tienen mucho de cambios y rupturas bruscas que quieren poner nuevos acentos simbólicos y cosmovisionales que les signifiquen frente al pasado reciente. Sin embargo, las herencias se camuflan sutilmente en los niveles más imperceptibles del ayer que se dilatan, inadvertidos, en la actualidad.

En principio, dentro de las muchas novedades que ha incubado nuestro tiempo una de ellas es la aceleración. El curso de las cosas se ha desatado en unos niveles impensables tiempo atrás. Las nuevas tecnologías, la comunicación virtual globalmente interconectada, la omnipresencia mediática, la sucesión de muchos «primeros planos», el bombardeo publicitario, contribuyen a la formación de unos ritmos sociales basados en *la inmediatez*. Las continuidades y las largas cadenas del tiempo histórico se han roto. Cada instante distorsiona la vieja estabilidad del hombre de antaño y le aboca a decidir. El hombre contemporáneo vive en estado de alerta, acuciado de informaciones, primicias y rumores que sobreestiman su existencia. La línea recta ya no define el curso de los acontecimientos. Ahora es el punto, o «el tiempo puntillista» o «tiempo puntuado», «un tiempo que está más marcado por la profusión de *rupturas y discontinuidades*, por los intervalos que separan los sucesivos bloques y establecen los vínculos entre ellos, que por el contenido específico de los bloques en sí. El tiempo puntillista es más prominente por su inconsistencia y su falta de cohesión que por sus elementos cohesivos y de continuidad» (Bauman, 2007: 52).

En cada uno de estos puntos late lo desconocido: en ellos se juega la suerte del individuo, la sociedad y el cosmos. Su sucesión es ajena a las lógicas y las continuidades. Entre ellos se anuncia un abismo incomprensible e insondable. No se dan las condiciones para planificar la agenda. El devenir de las biografías y del acontecer social se desconoce. Se trata del *imperio de los acontecimientos* que irrumpen sin paternidad conocida y sin destino previsible. Visitan nuestras vidas sin avisar desgarrando inercias y rutinas. Niegan lo establecido e incitan a habitar una existencia cargada de extrañeza, desarraigo y contingencia. De algún modo, bajo la égida de los acontecimientos lo que define los comportamientos de nuestro tiempo es que no se descarta la presencia de lo extraordinario a cada momento, que la sorpresa se ha convertido en lo normal, que el ayer queda muy

lejos del hoy y a años luz del mañana. En nuestra circunstancia contemporánea *vivir es convivir con lo extraordinario*.

Esta semblanza de la cotidianidad contemporánea incluye otros aspectos igualmente constitutivos de nuestra época. Las viejas instituciones en las que los individuos delegaban buena parte de su identidad han quebrado. El propio curso transformador de la modernidad ha socavado sus bases y ha alumbrado un modelo de sociedad sin horizonte ni curso predeterminado poblado de actores despojados de los viejos vínculos y lazos de la modernidad industrial y ante el desafío de inaugurar unos nuevos. La tan manida *sociedad del riesgo* (Ulrich Beck), fruto de la propia inercia autotransformadora de la modernidad, ha erosionado la estabilidad que aportaban a las biografías individuales la familia nuclear, el trabajo o el Estado del Bienestar. Se trataba de referentes sólidos promotores de seguridad en un horizonte social que, paulatinamente, ofrecía señas de cambio convulso, precariedad e incertidumbre. La disolución de los lazos sólidos de la familia convencional, un trabajo cargado de provisionalidad y un Estado del Bienestar en franca retirada han contribuido a la formación de una sociedad sin seguridades en la que sus miembros afrontan sus decisiones sin otros referentes que sus propias dudas, incertidumbres y zozobras.

Por otro lado, el individuo ha ido adquiriendo un mayor protagonismo acerca de los muchos aspectos que conforman su agenda vital. Junto a la disolución de las rígidas estructuras normativas orientadoras de comportamientos individuales y sociales, el individuo se ha convertido en *valor supremo* de nuestra civilización y, por ende, obliga a decidir sin más criterio que sí mismo. Se ha convertido en voz única y autorizada para decidir acerca del relato de su vida. El valor del individuo se traduce en la obligación de dar cauce a su propio proceso de autorrealización. Cuestiones como los compromisos sentimentales, la pertenencia a grupos, la profesión, el modo de vida y de muerte, entre otros, constituyen retos ante los cuales ya no puede delegar (por lo anteriormente expuesto), ni *debe* hacerlo ya que se juega el componente simbólico de la identidad, es decir, al hacerse a sí mismo, el narrar-se. El mismo es el sujeto y el objeto de sus actos. Y ello sin normas que orienten, ni instituciones que perduren ni leyes que obliguen. Cada mañana constituye un abismo al que ha de hacer frente sin claves precisas de interpretación a la mano, abocado a buscarlas en el confuso universo de la información y con una precaria estabilidad de los contenidos del pasado reciente y distante. El resultado no es otro que el de un individuo sobrecargado de desafíos, preguntas y estímulos que acaban afectando el equilibrio emocional y desemboca en *el cansancio de sí mismo* expresado en las tendencias a la parálisis y a la depresión que *bloquean la acción y la decisión* sólo abordables con una demanda descontrolada de psicofármacos (Ehrenberg, 1998).

En este contexto no hay energía sobrante y nutritiva para la expansión creativa y la colaboración coordinada con otros. La voluntad ya no propone y se contrae. Se seca su yacimiento espiritual precursor de proyectos y alternativas. Los otros ya no evocan destinos compartidos, más bien amenaza, sobreesfuerzo e impotencia. El lazo y el vínculo se resiente y, con ellos, la vida política. La sociedad cronifica la parálisis en lo que afecta a sus mecanismos de corrección. Retornan los automatismos a causa de actores fatigados que no se atreven a aventurarse a experimentar en el mundo. Si acaso, se protegen de él, se blindan ante sus bramidos imprevisibles, de algún modo, viven sin mundo y sin relación con los otros. El cansancio y el agotamiento en la atención inagotable de sí les priva de atender a la complejidad circundante, de decir sí al mundo, de involucrarse en sus muchos desafíos. No son espíritus que se afirman, que dilatan su fuerza creativa, que expresan a los cuatro vientos su sentir y disentir.

Simplemente se especializan en las artes de defensa y protección: se trata de descargar lastre y evitar magulladuras.

De este modo, podemos estar ante el surgimiento de ciertas condiciones evocadoras de una nueva versión de «un mal sin maldad». Los actores contemporáneos se enfrentan a un decorado tan cambiante y tan sorprendente a cada instante que, para ser y existir, no deben dejar de decidir, no deben dejar de actuar. Se sienten interpelados a responder. Si no quieren verse arrollados por el cúmulo anárquico de acontecimientos, deben acometer sin dilación la tarea del juicio hasta la extenuación. En este caso, el juicio y el pensamiento no es que se ausentan, sino que se sienten sobreexigidos. Adquieren un protagonismo mayúsculo pero en condiciones muy precarias para ejercitarse adecuadamente. Se les requiere en tal grado que se atascan por saturación. En ellas el individuo se juega su ser o no ser, su autonomía o su heteronomía. Pero la sobreabundancia de estímulos, la quiebra de estructuras institucionales en las que antaño cabía delegar y la ausencia de tiempo por el rápido envejecimiento de todo lo pasado dejan al individuo solo y desbordado ante una cascada de decisiones que no parece detenerse nunca. En un entorno en el que lo extraordinario ha devenido normal, el pensamiento y el juicio se presentan como facultades espirituales constantemente solicitadas sin las cuales no puede hacer frente al desafío ineludible de narrar-se. De alguna manera, se les demanda como nunca pero se les silencia como siempre. El ritmo acelerado e imprevisible de la sociedad hace imposible una gestión sensata y provechosa del juicio. Este no puede operar con frescura desde el atosigamiento derivado de la inmediatez.

Al extenuado actor contemporáneo le hace falta tiempo y elaboración. Necesita *pensar* el sentido de sus palabras y actos, de lo que le rodea, del conjunto de acontecimientos que se dan cita en su circunstancia. Sin pensar es imposible el juicio. Le presupone de algún modo en su tarea de esclarecer el alcance semántico de lo que está ocurriendo. Por una parte, «el pensamiento no proporciona conocimiento moral ni produce sabiduría práctica; por la otra, señala que tiene importantes consecuencias prácticas en la medida en que libera la facultad de juzgar» (Prior Olmos, 2009: 133). Sin pensar, el juicio esteriliza su patrimonio de discernimiento acerca de las muchas cuestiones concretas que le llaman a la puerta. Afrontar el significado de la existencia supone, de algún modo, analizar las cuestiones más actuales. Una vez más, el individuo, impotente ante la desmesura que le rodea, tiende a reproducir las reiteraciones mediáticas que invaden el universo global. De puro reincidir en ellas adquieren vida propia. De algún modo esto supone la renuncia de los individuos a ejercitar la acción y la decisión, implica delegar en poderes anónimos los aspectos nucleares de su existencia, someterse bajo el dominio de sombras cargado de sofisticación y elocuencia tecnológica que abortan el acto de inaugurar.

A pesar de que este clima social, tan cargado de brillo propagandístico y publicitario, invita a vivir muchas vidas plenas de dicha y confort y un sinfín de *segundos nacimientos*, esta oferta se limita a elegir entre opciones dadas pero sin trascender el conjunto de relaciones que las soportan. Se trata de *renacimientos* comprados en el mercado, con un carácter claramente privatizador y con una tendencia marcadamente reproductora. No hay noticia del trascender porque no hay tiempo, no hay tiempo para la política, para la deliberación pública y el diagnóstico compartido. Más en concreto, la actividad política basada en una idea de instituciones estables orientada a planificar el futuro y meditar acerca de lo que ocurre se ha convertido en un proyecto inasumible. La aceleración del ritmo histórico y la sobreabundancia de acontecimientos han hecho de ella *un universo reactivo* (Rosa, 2009: 102) en el que

predominan los movimientos improvisados, las urgencias electorales y la ausencia de respuestas coordinadas y meditadas.

Nuestra experiencia cotidiana hace pie en unos prejuicios que nos piensan, nos tienen y nos sos-tienen. Su potencial normalizador de la experiencia apuntala un decorado que multiplica la necesidad de decisión y acción. *El juicio constante y sin tiempo constituye el prejuicio del tiempo que nos toca vivir*. Si bien venimos de una primera modernidad en la que el prejuicio naturalizaba la reiteración y la inacción en aspectos sustanciales de la existencia individual, en la actualidad las condiciones de vida exigen la sobreabundancia de toma de decisiones para un individuo acosado por un «fuego cruzado» de saturación de información y escasez de tiempo para el pensamiento y la reflexión.

Una vez más, rige una sociedad en la que claudica el juicio, en este caso, por saturación, por la incompatibilidad entre el ritmo acelerado que le requiere y el ritmo pausado que le es natural. Dicho de otro modo, el momento del pensamiento en el que la sociedad y el individuo detienen el curso de las cosas para distanciarse y ver el conjunto en el que tienen lugar hoy no es posible. La historia se repite pero por otros condicionantes históricos y sociales. Actualmente es la sobrecarga de desafíos y la aceleración que la promueve lo que esteriliza el juicio y socava el pensamiento. Muchos de nuestros actos se realizan con otros recursos que no se inician en el fondo espiritual de los individuos: los psicofármacos y las reiteraciones mediáticas. Queda por saber la verdadera magnitud de este dibujo y las perversiones que pueden provocar actores sin saberlo y sin poder actuar sobre sus condiciones.

3. Conclusiones: los males de la extenuación

De nuevo la sombra de la parálisis y la atrofia planea sobre el espíritu humano. Ahora no por la merma de sus iniciativas, sino por su sobrecarga. Esta golpea frontalmente sobre el individuo al que oprime y constriñe. En él se desactiva la capacidad de relatar con sentido la fragmentación que le rodea. Se siente responsable y obligado a dar respuesta de todos los aspectos de su vida pero sin instituciones portadoras de un pasado orientativo, sin tiempo para la meditación, sin discernimiento preciso y clarificador para decidir. Nuestro tiempo es el de actores sumidos en el dolor, la fatiga y el cansancio de sí mismos. La ardua tarea de hacerse y relatarse a sí mismos les asfixia y atosiga. Aún en mayor medida, los aspectos públicos y colectivos caen una vez más en manos de nuevos automatismos. Los actores se quedan sin capacidad de responder y elaborar nuevos cursos de acción: sin poder trascender, sin poder inaugurar. Sólo los psicofármacos y «las huidas de mundo» del consumo ofrecen recursos atractivos. Con ellos, el espíritu humano se adapta a las exigencias del entorno: con ellos, de nuevo *la parálisis del pensamiento*.

Bibliografía:

- ARENDE, H., (1999), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus
- ARENDE, H., (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós
- ARENDE, H., (2005), *La condición humana*, Barcelona, Paidós Surco
- ARENDE, H., (2007), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós

- BAUMAN, Z., (2007), *Vida de consumo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica
- BENJAMIN, W., (1987), *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus
- BONSS, W., (2003), «Das Böse als social Phänomen», *Das Böse* (Breuninger, R. edtr), Ulm, Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm
- EHRENBURG, F., *La fatigue d'être soi. Depression et société*, París, Odile Jacob
- MARCHART, O., (2005), *Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Viena, Verlag Turia&Kant
- PRIOR OLMOS, A., (2009), *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva
- REVAULT D'ALLONNES, M., (2006), *Le pouvoir des commencements*, París, Seuil
- ROSA, H., (2009), «Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society», *High-Speed Society* (Rosa,H./Scheuerman,W.E., edtrs.)
- ZWEIG, S., (2001), *El mundo de ayer*, Barcelona, El Acantilado

10. REPUBLICANISME

LIBERTAD Y REPÚBLICA EN HANNAH ARENDT: UNA DIFÍCIL FUNDACIÓN

Alicia García Ruiz

Universitat de Barcelona

RESUMEN: Este texto analiza las diversas concepciones de Arendt acerca de la república que aparecen principalmente en *Sobre la Revolución* y *Crisis de la república*. Ambos libros pueden leerse como las dos caras temporales de una investigación sobre la posibilidad de una República basada en la conquista colectiva de la libertad y sobre la realidad de su crisis.

PALABRAS CLAVE: Arendt, República, Crisis de la república, Revolución

ABSTRACT: This paper analyses the power of Arendt's analyses to think up new situations which affect individual and collective responsibility as opposed to situations of political violence or structural injustice. Likewise, I examine Iris Marion Young's proposal on collective political responsibility as opposed to structural injustice, which seems to have been clearly inspired by Arendt's work.

KEY WORDS: Arendt, Individual Responsibility, Collective Responsibility, Political Violence, Structural Injustice, Iris Marion Young.

1. Un tesoro perdido entre las ruinas

En un melancólico texto de 1975, titulado «A casa a dormir», Hannah Arendt evaluó equilibradamente la situación de la república que le era más cercana, los Estados Unidos de América, objetivo que pasaba por el duro ejercicio de identificar las promesas rotas y los escombros del esplendor pasado, a doscientos años de los acontecimientos de la Revolución americana. «La grandeza de esta República», escribe en este texto Arendt, «ha sido dar debida cuenta, en aras de la libertad, de lo mejor y de lo peor que hay en el hombre». En el cumpleaños de la Revolución americana se imponía, a su juicio, el deber de comprender cómo un grandioso experimento colectivo de fundación de la libertad había llegado a hacerse añicos, tal como ponía de manifiesto la distorsión de la democracia estadounidense reflejada en sucesos como el *Watergate*. Este ejercicio nos resulta hoy cercano y útil. La razón de esta cercanía es su original combinación de perspectiva histórica e imaginación política.

Generalmente, para ponderar el menoscabo de un proceso comienza por tomarse como modelo una referencia temporal originaria, a partir de la cual poder evaluar el desarrollo de éste en un curso cronológico. Y ciertamente en los textos de Arendt en los que se habla de la República norteamericana, se utilizan expresiones como «cumpleaños» o «conmemoración». Sin duda, la preocupación de Arendt por la idea y sobre todo por la práctica de la República se lleva a cabo efectuando una interpretación de acontecimientos históricos, los «hechos» a los que tanto recomienda atenerse en la especulación política, pero si resulta tan sugerente es porque la naturaleza última de los acontecimientos históricos tal como los trata Arendt responde a una temporalidad de naturaleza diferente a la cronológica, provista de un espesor y una potencialidad mucho más profunda. Tal vez esta sea la raíz de la discrepancia profunda que durante mucho tiempo ha suscitado su obra política entre los historiadores y el interés vivo que aún mantiene.

Para su tarea, por así decir, conmemorativa y evaluadora de la República, se vale de una investigación histórica muy peculiar que trata de elucidar el origen de la idea de la República o res pública, en el mundo moderno. Como es bien sabido, sin perder nunca de vista el remoto modelo de la República romana, en su libro *Sobre la revolución*, Arendt evalúa dos puntos de arranque u orígenes de la República moderna, que sitúa en la revolución americana, por un lado y la francesa, por otro. Constituye un sincero homenaje al país que la acogió. Pero *Sobre la revolución* es un libro de 1963 y los avatares de Estados Unidos en las siguientes décadas iban a ser un duro golpe a esta celebración de la gloriosa revolución americana. Años más tarde, en *Crisis de la República*, las circunstancias históricas impusieron recorrer el camino más amargo, consistente en analizar qué se hizo de «lo mejor» que eran capaces de hacer las personas cuando actúan conjuntamente en aras de un bien común, un bien que es común precisamente porque no pertenece a nadie en concreto y sí a todos en conjunto. Tanto la revolución norteamericana como la francesa son concebidas en *Sobre la revolución* con un valor experimental, como dos posibles caminos que se podían seguir en aras de fundar la república moderna: aquel que en efecto se siguió, el modelo representado a su juicio por los idearios de la revolución francesa y que condujo a múltiples distorsiones de la idea de la res pública y aquel que pudo haberse tomado, eso que llama el «tesoro perdido» de la Revolución, en este caso, la norteamericana.

Más allá de que estemos de acuerdo con el encaje histórico en el que lo sitúa, lo importante es que ese tesoro perdido, para Arendt, está intrínsecamente relacionado con una idea de libertad como conquista colectiva y su retrato contiene una serie de meditaciones que vale la pena hoy más que nunca retomar. La idea crucial consiste en que

el significado político de la idea de revolución, en el sentido republicano de Arendt, no consistió en la lucha por la liberación individual respecto a las opresivas formas políticas del Antiguo Régimen, sino antes que nada en la afirmación de una voluntad colectiva destinada a la fundación de la libertad en común y la necesidad de un sistema político fiel a esta realidad.

El paso fundamental para Arendt consiste en señalar el carácter común, colectivo, de esta idea de libertad porque es precisamente lo que la vincula de modo indisoluble con la idea de República. Ninguna concepción de la libertad que no sea una acción colectiva puede, a juicio de Arendt, constituir algo de naturaleza política. De ahí sus críticas a la noción de derechos humanos frente a derechos cívicos, o de la libertad negativa frente a la libertad colectiva y la disidencia individual frente a la desobediencia civil. El matiz fundamental de toda acción política es su carácter compartido, su ser con otros. Hay que entender, por tanto, la evaluación del republicanismo y su relación con la libertad en la obra arendtiana desde el punto de vista de lo común, y más concretamente desde el hecho de que la vida política no puede afrontarse como articulación contractual de individuos presociales, sino como consecuencia del carácter del ser humano como ser social. Por esa razón su preocupación republicana por la articulación política de la cuestión pública, la res pública, no puede ser liberal sino libertaria: la libertad surge del carácter social del hombre y no de ninguna naturaleza humana previa a su ser en común, que deba luego ser garantizada por un poder político extraño a la misma y resultado de la cesión de este poder. No hay más poder político que el poder-hacer (*Macht als Können*) y ese poder hacer es común, pues «nadie posee poder, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en el que se dispersan»¹ Asimismo, es necesario un especial cuidado a la hora de entender qué significa el término «libertario». La naturaleza misma de este poder común excluye y obliga a distinguirlo de la violencia. El carácter libertario del poder como acción está basado en su carácter comunal y cualquier intento de usurparlo por una parte de los actuantes degenera para Arendt en violencia. El poder no es la facultad de imponerse a otros, sino de actuar con otros.

Es obvio que esta misma línea de crítica a concepciones individualistas del poder afecta en su obra a las teorías políticas contractuales puramente especulativas, basadas en modelos de racionalidad teórica y que dan pie a un normativismo jurídico formalmente garantista. Arendt no extrae su propuesta republicana de un reino puramente racional y especulativo, sino de los hechos mismos, de aquello que, a su parecer, hicieron una vez posible. El formalismo jurídico no puede enmascarar la dimensión histórica. De ahí que su idea de libertad y de República sea resultado, como otras muchas de sus propuestas, de una profunda atención, no exenta de puntos controvertidos, a la historia y a los hechos particulares de la misma, que deben ser analizados en su singularidad más radical como verdaderas encrucijadas en el vasto océano de la contingencia histórica. Encrucijadas vitales en las que algo, aunque no resultara realmente realizado, fue fundado de una vez y para siempre y que constituye, por tanto, la herencia que hombres y mujeres del futuro están obligados a comprender y, llegado el caso, intentar renovar una vez más. Esto es lo que sucede con su propuesta de un sistema de consejos como el que se dio en la Revolución Americana o en la Revolución Húngara², un sistema fundamentalmente basado en el poder-hacer común de gente común. En Arendt, esta tentativa de revivir de alguna manera la posibilidad de libertad colectiva

¹ Arendt, H: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, pág. 193.

² Arendt, H., «Reflexiones sobre la revolución húngara», *Debats*, 60, 1997.

representada por el sistema de consejos, de «salvar la república» en palabras de Jefferson, es consecuencia del incesante proceso que caracteriza al ser humano, el de iniciar la acción, que es la idea metafísica subyacente a la idea política de revolución, antes y por encima de todos los intentos de estabilizarla constitucionalmente:

Jefferson sabía muy bien que lo que proponía como «salvación de la República» significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república. Todas sus explicaciones del sistema de distritos comenzaban con un recordatorio del papel desempeñado por las «pequeñas repúblicas» en la «energía que en su origen animó a nuestra revolución».³

La realización de la libertad está inscrita en la propia naturaleza del ser humano como su posibilidad más radical, en cuanto ser con capacidad de introducir nuevos comienzos en el mundo, a condición de salvaguardar esta energía en una forma política que no la reseque, pues la usurpación de este poder común por una parte haría degenerar la potencia común en una oligarquía, aunque ésta tome el nombre de partido revolucionario o de representación política democrática, atrayendo sobre sí una forma de violencia, la hora fatal de la república.

La exploración del pasado, incluyendo las posibilidades abortadas, nos permite a su juicio tomar de la historia modelos políticos, a base de retornar al origen de nuestras instituciones, si bien teniendo en cuenta que la propia idea de origen ha de ser plural, en el sentido de que el origen se caracteriza por su potencialidad y no por su resultado, una potencialidad que incluye también las formas políticas que nunca llegaron a realizarse. Negar la pluralidad que lo constituye es una forma de violentar el pasado.

De lo que se trata, en suma, es de retornar al origen a través de un acto creativo, pues ya Maquiavelo supo que las Repúblicas con una vida más larga son precisamente aquellas capaces de renovarse creativamente a través de sus instituciones⁴ y la idea arendtiana de república no está alejada de esta intuición. Arendt es consciente de que la noción de fundación, que planea tanto en los textos republicanos romanos como en los *Founding Fathers*, está presente en todo intento revolucionario, pero no escapa a las perplejidades propias de la idea de origen. La conmemoración constitucional del origen de una república no puede encubrir su rasgo más asombroso: la de haber sido en su inicio un acontecimiento «nuevo e inconexo que venía a romper la secuencia del tiempo histórico»⁵ El origen no puede expresarse en un pensamiento conceptual, según piensa Arendt, y por esta misma razón, «tratar de fechar la revolución sería tanto como hacer lo imposible, como si se fechase el hiato en el tiempo por referencia a una cronología, esto es, a un tiempo histórico»⁶, pues «durante un momento, el momento del origen, es como si el que lo produce hubiera abolido la secuencia de la temporalidad, o como si los actores hubieran salido del orden temporal y su continuidad»⁷. El anhelo de experimentación política es

³ Arendt, H; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, pág.146.

⁴ «Están mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo o bien cuando, por algún accidente fuera de sus ordenamientos, llegan a esa renovación. Y es algo más claro que la luz que, si no se renuevan, estos cuerpos no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, llevarlas a sus orígenes». Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2004, pág. 321.

⁵ Arendt, H; *op.cit.*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 281.

⁶ *ibíd.*, pág. 282.

⁷ *ibíd.*, pág. 283.

consustancial a la tentativa revolucionaria, pero lo decisivo es que precisamente en virtud de esta temporalidad profunda del acto originario, no se agota en la realización de misma. Los romanos sabían muy bien en su expresión *ab urbs condita*, «desde la fundación de Roma», con la que fechaban sus acontecimientos, que en realidad el propio origen había sido antes un final. Leemos en Arendt que:

es inherente al concepto romano de fundación –y ello es bastante extraño- la idea de que no sólo todos los cambios políticos decisivos acaecidos a lo largo de la historia de Roma fueron reconstituciones es decir, reformas de las antiguas constituciones y restauración del acto originario de la fundación, sino que incluso este primer acto había sido ya un restablecimiento, por así decirlo, una regeneración y restauración.⁸

Introducir un nuevo comienzo en el mundo, y fundar la Res Pública lo es en cada ocasión, exige además de esta voluntad de retorno y fundación una firme fidelidad a los hechos ya sucedidos, una conciencia temporal de que todo principio contiene un fin y de que todo fin alberga un principio, base para la renovación de las cosas, las personas y las instituciones.

Por todas estas razones, el presente ejercicio de acercamiento al republicanismo arendtiano se inspira en esa toma de posición entre el pasado y el futuro, una tarea que la Arendt realiza al escribir dos libros en el tiempo: *Sobre la Revolución y Crisis de la república*. Ambos libros son legibles como las dos caras temporales de una investigación sobre la posibilidad de una República basada en la conquista colectiva de la libertad y sobre la realidad de su crisis, tomando en consideración una especie de hilo secreto de continuidad desde los hechos revolucionarios modernos hasta nuestros días, una tradición secreta depositada en el sistema de consejos como ejemplo de articulación política de lo común en un sentido radicalmente plural, controvertido si se quiere pero no meramente utópico, pues posee el valor de un ejemplo histórico. Y la fuerza de un ejemplo histórico no se basa en su resultado, sino en el horizonte de posibilidad que funda en las secretas fuerzas del tiempo.

2. La fundación de la república como espacio de la libertad en común (*Constitutio libertatis*)

Para comprender el significado arendtiano de la fundación de la República es necesario tomar en consideración el abordaje que realiza de la red conceptual que vincula a nociones como «poder», «libertad», «revolución» y «constitución».⁹ El objetivo real de la fundación de la República es para Arendt la constitución de un espacio de acción política entendido

⁸ *ibíd.*, pág. 286.

⁹ En este punto, hay que tomar en seria consideración las observaciones críticas dirigidas al intento arendtiano por Roberto Esposito en *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006. En diversos lugares de este libro, Esposito intenta mostrar cómo el pensamiento arendtiano, fijado sobre el carácter plural del origen de la política, apunta hacia algo más allá de ella, lo impolítico, concretamente a través de su crítica a los modelos hobbesiano-rousseauiano, pero resulta atrapado todavía por las categorías modernas de la política. Los cargos contra Arendt son que su pluralismo político es irrepresentable, por más que se empeñe en darle un cauce constitucional y que su interpretación del momento lógico-histórico del origen como pluralidad no se atreva a definirla como *conflicto*. Ver, Esposito, *op.cit.*, págs. 141-145. Sorprende, sin embargo, que en este libro Esposito no explore más detenidamente la noción de lo común que se desprende de la teoría arendtiana, algo que en cierta medida intentamos esbozar aquí.

como espacio de libertad colectiva. La libertad de la que hablamos es una libertad conquistada mediante el acto revolucionario y que debe ser estabilizada constitucionalmente. Ahora bien, la cuestión crucial para Arendt consiste en que el objetivo de este acto constituyente sobrepasa el constitucionalismo entendido como la limitación del poder gubernamental. La meta de la constitución que surge del acto revolucionario de fundación republicana no es embridar los poderes de un gobierno, sino algo completamente distinto: «instituir los nuevos poderes revolucionarios del pueblo». La tarea así no consiste en sentar las bases para un gobierno limitado, según piensa Arendt, lo cual está en la base su crítica al estado nacional moderno, sino fundar una forma de gobierno acorde con la naturaleza colectiva del poder. De lo que se trata, a su juicio, es de ser fieles al «elemento auténticamente revolucionario inscrito en el proceso constitucional»¹⁰ y éste está indisolublemente ligado a la fundación de un tipo de libertad que debe ser entendida en un sentido compartido, al igual que sucede con el poder. Aquell que la revolución persigue no es el júbilo de las masas por la liberación sino la responsabilidad de qué hacer con la libertad. En otras palabras, lo que una constitución debe proporcionar no se limita a una salvaguarda contra los posibles abusos de poder de un gobierno sino la posibilidad de una participación real en él para los ciudadanos de la República.

En ese contexto, escribe Arendt, la palabra «constitución», pierde todo significado negativo, en cuanto limitación o negación del poder. Significa, por el contrario, que la libertad debe basarse, tal como Montesquieu sugirió, en la fundación y correcta distribución del poder, de modo que poder y libertad se implican mutuamente, en lugar de ser opuestos.

El poder, piensa Arendt, sólo puede contrarrestarse con más poder. Por esta razón, frente a la tendencia acumulativa de poder manifestada en los estados modernos, deudores de una concepción errada del mismo, la tarea esencial es salvaguardar el poder del pueblo, verdadero detentador del poder. La antigua fórmula romana de la *potestas in populo*, regresa bajo esta fórmula de soberanía popular:

El poder, contrariamente a lo que podríamos pensar, no puede ser contrarrestado, al menos de modo efectivo, por leyes, ya que el llamado poder que detenta el gobernante en el gobierno constitucional, limitado y legítimo, no es, en realidad, poder, sino violencia, es la fuerza multiplicada del único que ha monopolizado el poder de la mayoría.¹¹

El pueblo, debido a su carácter de pluralidad que actúa conjuntamente y no de personificación en la forma de una «voluntad general» de tipo roussoniano, es el único capaz de contrarrestar la violencia en la que se desliza todo poder acumulado en un único agente. Una forma de gobierno que acumulando poder devenga algo de lo que haya de guardarse el pueblo mediante diques constitucionales sencillamente una mala forma de gobierno. Desde luego, en esta postura Arendt está sosteniendo una concepción instrumental del aparato jurídico. Pero, siendo fieles a los hechos, y a la vista de lo sucedido con los totalitarismos en la historia europea en la primera mitad del siglo XX con el estado nación y la implantación de democracias oligárquicas, en las que el poder se concentra en el sistema de partidos, a Arendt no le falta razón: es precisamente lo que sucede cuando un gobierno y un sistema de Derecho cooptado por el mismo crecen antinaturalmente,

¹⁰ Arendt, H; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 192.

¹¹ *ibíd.*, pág. 204.

desapegados del pueblo y de sus experiencias, expandiendo su dominación sobre todas las esferas de la vida y generando su propia realidad propagandística. La historia del Estado moderno está plagada de ejemplos en este sentido. La clave para Arendt estriba en que ni el legislador ni el gobernante pueden ser extraños al cuerpo político. No puede ni debe una ley por encima de los hombres, como pretendía a su juicio Rousseau, aunque que esto no signifique, sin embargo, que Arendt defienda la labor constituyente como una entrega a la pura arbitrariedad del momento. Es vital consolidar el gobierno del pueblo, pero no lo es menos para Arendt realizar una separación entre Derecho y Poder, ejemplo que encuentra, una vez más, en la Revolución norteamericana:

Los redactores de las constituciones americanas, aunque sabían que tenían que establecer una nueva fuente del Derecho y proyectar un nuevo sistema de poder, nunca se sintieron tentados de hacer derivar derecho y poder de un origen común. Para ellos, el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del derecho iba a ser la Constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera que, sin duda, podía concebirse de mil modos distintos e interpretarse de formas muy diversas y que podía cambiarse y reformarse de acuerdo con las circunstancias, pero que, sin embargo, nunca fue concebida como un estado de ánimo, como la voluntad.¹²

El segundo principio que en Cicerón acompaña a la *potestas in populo*, el de *auctoritas in senatum* se manifiesta en este convencimiento firme de no supeditar a un mismo origen Derecho y poder, siendo fiel a los hechos políticos que mostraban la capacidad común de acción, pero confiando en un legislador no desligado del verdadero poder, que está en el pueblo, ambos se requieren y se coimplican, pero no son lo mismo. De este modo, Arendt señala que:

Fue la experiencia (...) en mayor medida que la teoría o el estudio, la que enseñó a los hombres de la Revolución el significado real de la *potestas in populo* romana, el asiento popular del poder. Sabían que el principio de *potestas in populo* es capaz de inspirar una forma de gobierno a condición de añadir, como hicieron los romanos, *auctoritas in senatu*, de tal forma que el gobierno se compone, a la vez, de poder y autoridad¹³.

La autoridad de quienes podían elaborar la Constitución, en la experiencia norteamericana, había de ser otorgada desde la base del sistema político, no debiendo articularse mediante el modelo de contrato social entendido como consentimiento y cesión de poder, sino antes que nada desde la conciencia, fruto de la experiencia, de la capacidad de actuar en común, sostenida por la promesa mutua y libre, que es una fuente de organización social previa al acto constituyente:

Quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes) sino de una realidad viva, la multitud organizada.¹⁴

¹² *ibíd.*, pág. 213

¹³ *ibíd.*, pág. 245

¹⁴ *ibíd.*, pág. 226

La confianza que Arendt deposita en esta forma de cohesión social, que es la que hace posible el acto constituyente y no al revés, vuelve los ojos una vez más a la experiencia de lo común. Arendt atribuye esta misma conciencia a los actores constituyentes en el ámbito norteamericano, insistiendo en diversos lugares de *Sobre la Revolución* en el hecho de que los padres fundadores de la Constitución sabían que las colonias americanas no eran una masa informe sino que se encontraban ya organizadas a escala local, en forma asamblearia, lo cual constituía una experiencia política previa en la que se podía asentar el siguiente paso, concederse a sí mismas y desde sí mismas una constitución que fuera expresión de este hecho.

Sin embargo, el problema del pensamiento posrevolucionario, para Arendt, ha consistido siempre en no haber sabido cómo preservar el espíritu revolucionario una vez concluida la revolución; en otras palabras, cómo emplear el potencial de la realidad viva de la multitud espontáneamente organizada. Son dos los obstáculos que lo han impedido. El primero es la progresiva separación entre niveles de vida política, debido al cual se va perdiendo de vista la realidad local de los ciudadanos, en el marco de un gigantismo institucional alejado de los problemas y necesidades reales de los hombres y mujeres comunes, empezando por su necesidad de participación política en los hechos que les afectan. El segundo es la profesionalización del revolucionario, bajo la figura del ideólogo de salón y del burócrata de partido. La funesta consecuencia de ambas es que destrazan el primer principio que alimenta la aspiración del pueblo a gobernarse desde sí, o sea, la igualdad:

La ambición política más acentuada del pueblo según se había manifestado en las sociedades, la ambición a la igualdad, la pretensión de poder firmar peticiones y demandas dirigidas a los delegados o a la Asamblea con las palabras llenas de orgullo «tu igual».

Para Arendt, la actividad espontánea organizativa del pueblo, tal como se manifestó en los sistemas de consejos, siempre ha sido objeto de una instrumentalización por parte de los partidos revolucionarios, que los consideraron sólo como elementos temporales en la movilización. En la Revolución Francesa, los sistemas asamblearios que movilizaron al pueblo fueron objeto de un ataque por parte del gobierno revolucionario, que intentó organizar al pueblo en un único y gigantesco partido, con capacidad para establecer una ortodoxia revolucionaria. El oxímoron representado por una ortodoxia revolucionaria asfixiaba el carácter plural, la «diversidad inherente a la libertad de pensamiento»¹⁵ de estos espacios de acción política. Para Arendt, los consejos tenían todas las características de la naturaleza del poder político: se impulsaban desde abajo, eran espacios de libertad, interpartidista, donde cualquiera debía caber, no pretendían la instauración de ningún paraíso sobre la tierra, sino gobernar y, sobre todo, presentaban un modelo de «revolución sin modelo», entendido como activación espontánea del poder común, con vocación de pervivir en unas instituciones capaces de conservar ese espíritu comunal. El resultado histórico fue su fracaso, frente al sistema de partidos, en la implantación del Estado nacional:

El éxito espectacular que aguardaba al sistema de partidos y el fracaso no menos espectacular del sistema de consejos se debieron ambos al nacimiento del Estado

¹⁵ *ibíd.*, pág. 339.

Nacional, que encumbró a uno para aplastar al otro, por lo cual los partidos revolucionarios e izquierdistas han mostrado tanta hostilidad al sistema de consejos como la derecha conservadora y reaccionaria. Hemos terminado por estar tan acostumbrados a concebir la política nacional en función de los partidos, que tendemos a olvidar que el conflicto entre los dos sistemas siempre ha sido en realidad un conflicto entre el Parlamento, la fuente y asiento del poder en el sistema de partidos, y el pueblo, que ha abandonado su poder en manos de sus representantes.¹⁶

Tampoco la revolución americana se salvó de menospreciar estas formas de organización comunales prepolíticas, que exigían una comunicación desde abajo y desde dentro con el campo de la política, mostrando una incapacidad para incorporar las dimensiones locales y dotar al pueblo de un espacio para la acción política, pese a que Jefferson era consciente de que constituían la auténtica fuerza regeneradora de la república. Los distritos eran los instrumentos para que los ciudadanos «actuasen responsablemente y participasen en los asuntos públicos según se iban presentando éstos». Los órganos de gobierno se corrompen cuando empiezan a alejarse de la fuente de su poder y el pueblo mismo se corrompe de abajo a arriba cuando sus órganos políticos lo hacen, empezando a insertar intereses privados dentro del bien común; allá donde se producen abusos de poder público por manos privadas se pudre la igualdad. Para Jefferson, señala Arendt,¹⁷ era evidente que «el peligro mortal para la república consistía en que la constitución había dado todo el poder a los ciudadanos a título privado, pero no se les dotó de espacios comunes donde serlo»¹⁸

Por su parte, los consejos tampoco supieron, según Arendt, encarar el problema de la consolidación gubernamental, en buena medida porque se trataba de órganos fundamentalmente políticos, orientados hacia la acción. Esta es una advertencia que hoy, a la hora de rescatar la propuesta de un poder común a partir de la experiencia histórica de los consejos, es necesario recordar y meditar profundamente. La organización espontánea del pueblo aspira, desde luego, a gobernar. Pero no se puede abandonar el gobierno a un esquema de representación pasiva, hay que idear nuevas formas de gobernabilidad, que nunca hayan existido, para que la movilización se transforme en un poder público. En el conflicto entre sistema de partidos y de consejos, «lo que se ponía en juego era el problema de la representación frente a la acción y a la participación».¹⁹ Un problema extraordinariamente difícil de solventar, que exige toda la imaginación política y la capacidad organizativa de la que sean capaces los ciudadanos movilizados. «Los consejos», nos dice Arendt, «jamás fueron capaces de entender que el aparato gubernamental de toda sociedad moderna debe realizar necesariamente funciones de administración. De modo que» el error fatal que siempre han cometido los consejos ha sido que no supieron distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas en interés público».

Y la historia se inclinó hacia una sociedad de administradores y administrados, en la hora fatal de la república. «Es una historia triste y extraña la que nos queda por contar» dice Arendt al final de *Sobre la Revolución*. Es hora, pues, de narrarla.

¹⁶ *ibíd.*, pág. 342.

¹⁷ *ibíd.*, pág. 346 y ss.

¹⁸ *ibíd.*, pág. 349.

¹⁹ *ibíd.*, pág. 378.

3. La hora fatal de la república

El segundo libro de Arendt en el que nos hemos centrado, *Crisis de la república*, constituye un ejercicio de meditación sobre concretas distorsiones de todos los anteriores principios en las sociedades contemporáneas. La república, constata Arendt, ha entrado en crisis en las democracias actuales porque los partidos creen erróneamente que el objetivo del gobierno es el bienestar material del pueblo y que la esencia de la política no es la acción, sino la administración. En consecuencia, Arendt califica sin ambages las democracias actuales como oligárquicas, porque el poder y el interés común han sido usurpados por manos privadas que hacen uso de diversas formas de violencia para retener sus privilegios. El diagnóstico que efectúa Arendt de la situación de las democracias es implacable y certero:

Su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados, pero no ha permitido que el ciudadano se convierta en «partícipe» en los asuntos públicos. Lo más que puede esperar es ser «representado»; ahora bien, la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones. En este sistema son indiscernibles las opiniones de los hombres, por la sencilla razón de que no existen. Las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público, donde no existe oportunidad para la formación de opiniones (...) Los votantes, a través de los grupos de presión, *lobbies* y otros intermediarios, pueden influir sobre las acciones de sus representantes por lo que respecta al interés, es decir, pueden forzar a sus representantes a ejecutar sus deseos a costa de los deseos e intereses de otros grupos de votantes. (...) El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamarse oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos.²⁰

Las élites y los políticos profesionales, sostiene Arendt, han cooptado el espacio político de libertad e igualdad a base de construir un espacio de igualdad *entre ellos*, del que el resto de la sociedad está excluido, o más bien estructuralmente implicado a través de la delegación, pero no de la presencia. En estas condiciones, la opinión pública en singular, formada en su mayor parte mediante mecanismos propagandísticos, ha reemplazado a las opiniones en plural, a esa «capacidad del hombre común para actuar y formar su propia opinión»²¹. Lo que tenemos es «una opinión pública sustituta a través de ideologías que no hacen referencia a realidad concreta alguna»²²

La retirada del pueblo del escenario y mecanismos de la política, en la forma de una presencia ausente,²³ es el denominador común de esta crisis de la república. «Todas las

²⁰ *ibíd.*, pág. 373.

²¹ *ibíd.*, pág., 364.

²² Arendt, H; *Crisis de la República*, pág. 59.

²³ Habría que decir aquí que esa retirada del pueblo, en la forma de presencia-ausencia, que Arendt contempla como fin de la política, está siendo hoy día pensada como posible lugar desde el que hacer política. Ver, entre otros, Rancière, J. *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

instituciones políticas», dice Arendt, «son manifestaciones y materializaciones de poder, se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas»²⁴ Para Arendt, el poder es fundamentalmente presencia activa, entendida, como ya hemos visto, no sólo en un sentido representativo sino antes que nada, y sobre todo, como una capacidad colectiva de acción común que comienza en la vida cotidiana, en los hechos de la realidad más cercana. La formación de la opinión pública a través de medios de comunicación entre lectores o usuarios que no sólo no están presentes sino que no se tienen presentes los unos para los otros no puede ser sino un simulacro del poder, una conversión del poder-hacer en poder de manipulación, con el paradójico resultado de un poder impotente, asentado en la dominación y en la violencia: «Si el poder guarda alguna relación con el nosotros-queremos- y nosotros-podemos» dice Arendt, «a diferencia del simple nosotros podemos, entonces hemos de admitir que nuestro poder se ha tornado impotente», concluye Arendt.²⁵

Es necesario, pues, analizar este crecimiento ilimitado y antinatural de un poder impotente que se basa en la dominación a gran escala llevada a cabo por instituciones desligadas de la realidad. Y también es necesario ponderar las oportunidades y riesgos de la movilización disidente en las sociedades de masas. En este sentido, los ensayos recogidos en *Crisis de la República*, una brillante puesta en práctica de la trama conceptual política arendtiana, resultan instrumentos fundamentales de comprensión política, anticipando con agudeza ciertos problemas que hoy marcan el pulso de la filosofía política, tales como el carácter de lo prepolítico, la autoreflexividad sistémica o el papel de la violencia y la movilización social.

Las reflexiones recogidas en el ensayo *La mentira en política*, a la vista de las recientes filtraciones de documentos en Wikileaks, resultan obviamente de un gran interés y vigencia. La tesis es sencilla, pero inapelable: el crecimiento antinatural de un poder desmaterializado, desaferrado a los hechos, genera autopoieticamente su propia realidad. La mentira política es un instrumento crucial para esta producción totalitaria de realidad. «La elaboración de imágenes como política global», afirma Arendt, «es evidentemente algo nuevo en el gran arsenal de locuras humanas que registra la historia».²⁶

Lo primero que sorprende en este ensayo es paradójicamente la falta de sorpresa que expresa Arendt ante las filtraciones de los Documentos del Pentágono al *New York Times*. La mentira, y no sólo la mentira política, piensa Arendt, es vieja como el mundo. Mentir forma parte de las posibilidades de la capacidad humana de la imaginación, de manera que «la deliberada negación de la verdad fáctica –la capacidad de mentir- y la capacidad de cambiar los hechos –la capacidad de actuar- se hallan interconectadas».²⁷ Lo realmente preocupante de la situación política actual no es sólo que los gobernantes mientan al Pueblo sino el efecto de realidad esquizoide que ello acarrea: creen sus propias mentiras, generando una realidad artificial desasida de los hechos. Se fabrican «estados mentales» colectivos urdidos por tecnócratas que no actúan juzgando, sino calculando; no desde la capacidad de discernir, sino desde modelos puramente teóricos. Son lo que Arendt llama, los «solucionadores de problemas», problemas que por lo demás ellos mismos crean. Estos personajes de la vida pública, los asesores políticos, se encuentran hechizados por

²⁴ Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 55.

²⁵ Arendt, H: *Crisis de la República*, pág. 186.

²⁶ Arendt, H: *Crisis de la República*, pág., 26.

²⁷ *ibíd.*, pág., 13

un «apetito por la acción» a la vez que «enamorado de las teorías»²⁸. Es importante reparar en que no se trata sólo de conspiradores sino sobre todo de un género de locura, de modo que «es este distanciamiento de la realidad lo que obsesionará al lector de los Documentos del Pentágono que tenga la paciencia de llegar hasta su final».²⁹ La mentira que se convierte en autoengaño es signo manifiesto de la existencia de un poder impotente en las sociedades de masas, pues éste deviene artifice y víctima de su propia mendacidad, arrastrando consigo al resto de la sociedad:

Está fuera de toda duda la presencia de lo que Ellsberg ha denominado proceso de «autoengaño interno», pero se invirtió el proceso normal del autoengaño. No se llegó a éste a través del engaño. Los engañadores empezaron engañándose a sí mismos. Probablemente por su elevada condición y la sorprendente seguridad en sus decisiones, se hallaban tan convencidos de la magnitud del éxito, no en el campo de batalla sino en el terreno de las relaciones públicas, y tan seguros de sus premisas psicológicas acerca de las ilimitadas posibilidades de manipulación de las personas, que *anticiparon* una fe general y la victoria en la batalla por las mentes de los hombres. Y como vivían en un mundo desasido de los hechos no les fue difícil no prestar atención al hecho de que su audiencia se negaba a dejarse engañar.³⁰

Así pues, la profesionalización de la política del engaño, el autoengaño, la fabricación de imágenes y el apartamiento de los hechos, constituyen puntales destacados de la crisis de lo público y un peligro político de primera magnitud: «En el terreno de la política, donde el secreto y el engaño deliberado han desempeñado siempre un papel significativo, el autoengaño constituye el peligro por excelencia; el engañador autoengañado pierde todo contacto con su audiencia sino con el mundo real»³¹

Perder el contacto con la realidad suele tener como consecuencia que ésta nos explota en la cara. Tarde o temprano, este tipo de instituciones políticas en crisis han de afrontar el estallido de lo real y es aquí donde Arendt comienza a meditar sobre la indignación, la desobediencia y la movilización como fenómeno de masas. En lugar de rasgarse las vestiduras lo afronta como ejercicio de compresión política. Se trata de pensar el peligro en conjunción con la oportunidad y esto le lleva, en sus ensayos sobre la desobediencia civil y la violencia, a ponderar las posibilidades de regeneración política y riesgos de la movilización disidente en las sociedades de masas.

Fiel a su acostumbrado procedimiento de deslindar antes de juzgar, Arendt intenta aislar las características de la desobediencia civil frente a otras formas de conculcar la ley, o bien basadas en la transgresión pura, como es el caso del criminal o bien en una objeción de conciencia de carácter individual. Pero su premisa es firme: las minorías disidentes tienen un papel en el proceso político de concreción de la constitución, precisamente en virtud de su naturaleza colectiva. El problema estriba en que la desobediencia civil es compatible con el espíritu de las leyes, pero resulta sumamente difícil incorporarla al sistema legal y justificarla sobre bases puramente legales, pues falta el lenguaje y la política específicos para ello.³²

²⁸ *ibíd.*, pág.,19

²⁹ *ibíd.*, pág., 28.

³⁰ *ibíd.*, pág., 43.

³¹ *ibíd.*, pág., 44.

³² *ibíd.*, pág., 106.

Para comprender la potencia y alcance de la desobediencia civil en la vida política de la república es necesario en primer lugar, dignificar y resemantizar el papel del desacuerdo y en segundo lugar establecer firmemente la naturaleza común y compartida del mismo a fin de que adquiera una verdadera dimensión política. En lo que se refiere a lo primero, el disentimiento no es una opción entre pares: forma parte constitutiva de la vida política, pues cualquier comunidad se vuelve despótica allá donde se reprime con violencia el derecho de actuar e iniciar autónomamente y de disentir críticamente. Arendt señala con ello un aspecto particularmente importante para todo lo que venimos exponiendo, y es que el disentimiento no es un acto personal sino que posee una verdadera dimensión estructural en la comunidad política. El disentimiento no es un conflicto individual de conciencias, frente a la ley o frente a sí mismas. Es la dimensión constitutiva misma del asentimiento, pues éste sólo puede darse cuando es voluntario, es decir, cuando existe la oportunidad real de disentir: «Quien sabe que puede disentir, sabe que de alguna forma, asiente cuando no disiente»³³. Para Arendt, el conflicto con la ley que se produce en el fenómeno de la desobediencia no es un enfrentamiento personal, por lo cual no puede ser comprendido ni mucho menos juzgado en términos kantiano-roussonianos de relación moral del ciudadano con la ley. Este planteamiento individualista constituye «un extraño y no siempre feliz matrimonio teórico, de la moralidad y de la legalidad, de la conciencia y de la ley»³⁴ que impide comprender el fenómeno en su especificidad política y todas sus consecuencias positivas para la vida pública.

Arendt sostiene la arriesgada idea de que la desobediencia civil ha de ser incorporada como institución política, pero que este objetivo está obstaculizado por nociones erróneas de asentimiento, de contrato social y de obligación del ciudadano para con la ley. Los modelos individualistas clásicos de contrato social y las ideas de asentimiento que se desprenden de ellos están errados de raíz, pues se trata de contratos sociales de carácter vertical, ya sea con Dios o con el Estado.³⁵ Los ciudadanos aquí han de obedecer a las leyes simplemente porque las han votado. Pero para Arendt, «todos los contratos, pactos y acuerdos descansan en la reciprocidad» en un carácter horizontal y compartido y «la gran ventaja de la versión horizontal del contrato social es que esta reciprocidad liga a cada miembro con sus conciudadanos»³⁶. Ni lo hace a través de la tradición ni tampoco de la mayoría moral, sino a través de la promesa mutua. «El único deber estrictamente moral del ciudadano es esta doble voluntad de dar y de mantener una fiable seguridad respecto de su futura conducta, que constituye la condición prepolítica de todas las otras virtudes, específicamente políticas».³⁷ Lo que está en primer plano, pues, no es la integración con una sagrada comunidad homogénea, sino el «arte de asociarse juntos», la capacidad de cooperación en un objetivo común, característica del asentimiento y del derecho a disentir.³⁸ Este «arte de asociarse» implica una pluralidad constituyente, que es su condición prepolítica. Así, dice Arendt que «un contrato presupone una pluralidad que no se disuelve sino que se conforma en una unión *-e pluribus unum*. Si los miembros individuales de la comunidad formada decidieran no conservar una autonomía restringida, si decidieran desaparecer en una completa unidad tal como la *union sacree* de la nación

³³ *ibíd.*, pág., 95.

³⁴ *ibíd.*, pág., 60.

³⁵ *ibíd.*, pág., 94.

³⁶ *ibíd.*, pág., 94.

³⁷ *ibíd.*, pág., 99.

³⁸ *ibíd.*, pág., 101.

francesa, todo lo que se pudiera decir acerca de la relación *moral* del ciudadano con la ley sería mera retórica». ³⁹

El paso siguiente que da Arendt va mucho más allá, reivindicando, por parte del gobierno y los legisladores, el reconocimiento de los movimientos disidentes como actores políticos colectivos que deben participar de pleno derecho en competencia con grupos de presión o con la mayoría misma: «sería un acontecimiento de gran significado hallar una hornacina constitucional a la desobediencia civil, de no menos significado, quizás, que el hecho de la fundación de la *constitutio libertatis* hace casi doscientos años. Su creencia, a través de ejemplos históricos, en el poder de influencia de estas minorías activistas sobre la mayoría moral es clara, pero «la mayor falacia del debate actual» sobre la disidencia dice Arendt, «me parece que es la presuposición de que estamos tratando de individuos que se lanzan subjetivamente y conscientemente contra las leyes y costumbres de la comunidad (...) La realidad es que tratamos con minorías organizadas que se lanzan contra mayorías supuestamente inarticuladas aunque difícilmente “silenciosas”». ⁴⁰ El único transgresor que, no obstante, los tribunales reconocen, en una lógica policial, es el objetor individual de conciencia y esta actitud no responde a la realidad de la desobediencia civil como expresión de la capacidad común de asociación disidente que es constitutiva de una comunidad política libre. La advertencia arendtiana de incorporar la desobediencia como institución política y modo de renovación constitucional responde a un sentido de la realidad, en la que se identifica una situación de emergencia histórica que la hace absolutamente imprescindible: «tal vez se precise una situación de emergencia antes de que podamos hallar un lenguaje cómodo para la desobediencia civil, no sólo en nuestro lenguaje político sino también en nuestro sistema político». ⁴¹ En ello nos jugamos hoy la vida de la república, su pervivencia renovada y sortear una escalada de violencia social. La lección de Arendt nos invita a celebrar en cada momento histórico un triste cumpleaños republicano, con la confianza y la promesa de una renovación, aunque ello exija una ruptura con todo lo anterior.

³⁹ *ibíd.*, pág., 101

⁴⁰ *ibíd.*, pág., 105.

⁴¹ *ibíd.*, pág., 108.

11. RESPONSABILITAT

LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

Cristina Sánchez Muñoz

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En el presente trabajo pretendo analizar la capacidad de los análisis arendtianos para pensar nuevas situaciones que afectan a la responsabilidad individual y colectiva frente a situaciones de violencia política y de injusticias estructurales. Igualmente, examinaré la propuesta de Iris Marion Young acerca de una responsabilidad política colectiva frente a las injusticias estructurales, de clara inspiración arendtiana.

PALABRAS CLAVE: Arendt, responsabilidad individual, responsabilidad colectiva, violencia política, injusticia estructural, Iris Marion Young

ABSTRACT: This paper analyses the power of Arendt's analyses to think up new situations which affect individual and collective responsibility as opposed to situations of political violence or structural injustice. Likewise, I examine Iris Marion Young's proposal on collective political responsibility as opposed to structural injustice, which seems to have been clearly inspired by Arendt's work.

KEY WORDS: Arendt, Individual Responsibility, Collective Responsibility, Political Violence, Structural Injustice, Iris Marion Young.

Sin duda, una de las grandes virtudes del pensamiento de Hannah Arendt es su capacidad para pensar lo nuevo, aquello que no puede ser reducido a precedentes ni a analogías previas. El resultado, como sabemos, es una visión sobre los males que acechan a la pluralidad humana como condición misma de la política, definida como la «irreductible singularidad de seres únicos». En el presente trabajo pretendo analizar la capacidad de los análisis arendtianos para pensar nuevas situaciones que afectan a la responsabilidad individual y colectiva frente a situaciones de violencia política y de injusticias estructurales. Igualmente, examinaré la propuesta de Iris Marion Young acerca de una responsabilidad política colectiva frente a las injusticias estructurales, de clara inspiración arendtiana.

Ante situaciones en las que la *nuda vida*, en expresión de Agamben, se incrementa de manera alarmante en nuestras sociedades, mostrándonos la persistente presencia de la vida eliminable, una de las tareas urgentes que debemos replantear es la cuestión de la responsabilidad y su alcance. ¿Quién debe hacer *qué* y para *quién*? sería la cuestión. Pero, además, como apuntan buena parte de las reflexiones actuales acerca de la justicia, deberíamos tener presente que mantener un concepto de responsabilidad ligado al estado-nación resulta cuanto menos estrecho si aspiramos a una justicia global, o ilusorio si tenemos en cuenta que en nuestro mundo actual, las acciones que crean responsabilidades están interconectadas globalmente¹. Como señala acertadamente Nancy Fraser (2008) «la globalización está cambiando nuestra manera de hablar de la justicia».

Es en ese nuevo marco que impone la globalización donde algunos autores, como Thomas Pogge o Iris Young, se plantean una *responsabilidad colectiva cosmopolita*, procurando un giro en la teoría desde un enfoque de los derechos a un enfoque en las responsabilidades. Con ello, sin embargo, no se pretende exonerar a los estados de sus responsabilidades, sino apuntar a las obligaciones morales y políticas con respecto a *los otros*, a aquello que Arendt ya señalase (2007a): somos responsables frente aquellos con los que compartimos un espacio público común por la preservación o cuidado de ese mundo común. Es una *responsabilidad vicaria* que representa el precio que pagamos por vivir en una comunidad. La responsabilidad, tendría un carácter objetivo, atendiendo a los resultados de la acción, no a su intencionalidad. La acción, como señala Arendt, es impredecible en cuanto a sus resultados, cada acción, cada comienzo, abre nuevos cursos de resultados que pueden ser inesperados, pero son los *resultados* mismos —la destrucción del mundo común, por ejemplo— los que deben ser reparados. En el fondo, para Arendt, no habría manera de escapar o excusarnos de la responsabilidad colectiva frente al mundo (2007a, p. 153). Desde el momento que hago algo, estoy inmerso en una red de relaciones predeterminadas, esto es, en una red de responsabilidad colectiva. Ser responsable no tiene que ver con consecuencias legales o morales de una acción, sino con crear una reacción presencial en cadena sin fin que cambia el mundo.

No hay por tanto obligaciones especiales o responsabilidades especiales marcadas por la proximidad con ese grupo (territoriales, de pertenencia,...) Es arbitrario considerar la pertenencia al estado-nación como única y exclusiva fuente de obligaciones morales, jurídicas y políticas. La responsabilidad se evalúa por los *resultados producidos*, con independencia de que estos resultados afecten a nuestros compatriotas o vayan más allá de nuestras fronteras. La pertenencia es a un mundo

¹ En este sentido, véanse las obras de Follesdal, Andreas y Pogge, Thomas (eds) (2005) *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Dordrecht, Springer., y Pogge, Thomas (2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós (orig: *World Poverty and Human Rights*, Oxford, Polity Press-Blackwell Pub, 2002).

compartido, no a una comunidad concreta. Si en la década de los sesenta, Arendt se planteaba, al hablar de la responsabilidad que «la cuestión no es nunca si un individuo *es* bueno, sino si su conducta es buena para el *mundo* en que vive. El centro de interés es el mundo y no el yo» (2007a, p. 154), nosotros no podemos ya por más tiempo pensar que ese mundo se restringe a las fronteras nacionales. Como señala Seyla Benhabib, (2006, p. 36) «nos hemos convertido en contemporáneos morales, aún si no en socios morales, atrapados en una red de interdependencia». Y, de nuevo con Arendt, pensar la responsabilidad que tenemos en el *cuidado* de ese mundo común, en la preservación de la pluralidad humana, de tal manera que sea posible poder manifestar *quiénes* somos, en lugar de *qué* somos (mano de obra barata, cuerpos explotados, nuda vida) requiere, como nos ha propuesto también Iris Young, ir más allá del concepto clásico de responsabilidad.

Arendt se plantea la cuestión de la responsabilidad en realidad, muy tempranamente, en los años 40, en un ensayo titulado «Culpa organizada y responsabilidad universal»², y ya posteriormente, a raíz del juicio a Eichmann, en «Responsabilidad colectiva» (1962). Casi al mismo tiempo, Karl Jaspers publica en 1946 un ensayo ya clásico en el tema: *El problema de la culpa*, en el que planteaba los grados de culpabilidad de Alemania y de los alemanes en la contienda. En realidad, ambos, Jaspers y Arendt, se planteaban lo que Arendt expresa irónicamente: «la cuestión en ese momento, no era tanto lo que nos hacían nuestros enemigos, sino lo que nos hacían nuestros amigos» (2005b, p. 27)

Arendt analiza la responsabilidad *colectiva* moral y política, esto es, la complicidad anónima de la ciudadanía, y también la responsabilidad *individual* moral. De la misma manera que Jaspers, distingue entre *culpabilidad* y *responsabilidad*. La culpabilidad *singulariza*, expone a un sujeto determinado ante determinadas acciones que ha producido, es estrictamente personal. Para que podamos hablar de culpabilidad es necesario el elemento de la realización (o la omisión) de un acto, y el elemento de la mente culpable (*mens rea*). Al igual que Jaspers, Arendt rechaza también la noción de culpabilidad penal o moral *colectiva*. La culpa —al igual que la inocencia— es siempre individual. En el caso que ella analiza, la implicación de Alemania en el Holocausto, no tiene sentido, pues, señalar, la culpabilidad colectiva de Alemania, pero sí la identificación y posterior juicio de los culpables individuales, como ocurriera en el juicio de Núremberg o en el de Eichman.

Sin embargo, la *responsabilidad* no está ligada necesariamente a la intencionalidad, no toda responsabilidad está basada en la *mens rea*, como es el caso de la responsabilidad vicaria. La responsabilidad, tiene un fuerte componente intersubjetivo: se responde ante alguien o ante un colectivo. Por ello, la pregunta inmediata es ¿Ante quién somos responsables? Para Arendt la respuesta es en primer lugar, ante nosotros mismos, pero además, somos responsables frente aquellos con los que compartimos un espacio público común por la preservación de ese mundo común. La responsabilidad, al contrario que la culpa, puede ser *colectiva*, es lo que se denomina una *responsabilidad vicaria*, esto es, una responsabilidad por una acción que no hemos cometido, que se hizo en nuestro nombre, y de la que somos responsables por pertenecer a una comunidad determinada³. Así, la responsabilidad política (vicaria) de los gobiernos, señala Arendt (2007a,

² Recogido en el volumen *Ensayos de comprensión*, Madrid, Ed. Caparrós, 2005.

³ Véase al respecto el análisis de la responsabilidad vicaria en H.L.A. Hart: *Responsibility and Retribution*, en Hart: *Punishment and Responsibility*. Oxford: Clarendon 1959

p.153) supone «asumir la responsabilidad por las actuaciones buenas y malas de sus predecesores», y de la misma manera, hablaremos también de una responsabilidad colectiva política y moral (nunca legal) «por los pecados de nuestros padres, de la misma manera que recogemos la recompensa por sus méritos, pero ni somos culpables de sus malas acciones, ni podemos arrogarnos como méritos propios sus logros» (2007a, p. 153). Esa responsabilidad vicaria es el precio que pagamos por vivir en una comunidad⁴. Por ello, la única vía de escapar a esa responsabilidad sería no pertenecer a comunidad alguna, ser un Robinsón aislado o, en el otro extremo, ser un apátrida o un refugiado, esto es, estar expulsado de cualquier comunidad, lo que nos llevaría, junto con Arendt, a afirmar que los apátridas serían, entonces los inocentes absolutos, inocencia pagada al altísimo precio de no poder disfrutar de ningún reconocimiento social, político y legal.

Pero, además, habría una responsabilidad moral y política colectiva ligada a la complicidad anónima tolerante con la violencia y el terror, donde se promueve o tolera una atmósfera de sometimiento colectivo a un dictador, complicidad con el mal socialmente extendido y consentido, una violencia que se hace ordinaria y cotidiana, de participación anónima aquiescente. Para Jaspers, el reconocimiento de esa responsabilidad es el primer paso para poder construir un nuevo futuro colectivo, en situaciones de lo que hoy denominamos «justicia transicional», y el punto de partida para asumir esa responsabilidad es, al igual que señala Arendt, «el restablecimiento de la disposición a reflexionar», (Jaspers, 1998, p. 44) esto es, el ejercicio de la capacidad del juicio.

Por consiguiente, en el caso alemán, según los análisis de Arendt nos encontraríamos con las siguientes situaciones y grados de responsabilidad: 1) aquellos que son culpables y por tanto singularizados, como es el caso de Eichman. 2) aquellos no culpables pero sí responsables porque participaron en la sociedad y prestaron apoyo a los criminales. Estos serían los que Arendt denomina los «corresponsables irresponsables», la masa anónima de los testigos indiferentes o complacientes con el terror, los que no hicieron nada por oponerse, representados en aquellos que contribuyeron al ascenso al poder de Hitler, los simpatizantes del régimen, los que le aplaudieron, apoyaron y votaron, y que «en sentido amplio, fueron corresponsables de los crímenes de Hitler» (2005a, p. 158). Para ella, lo que resultó verdaderamente nuevo y pavoroso fue la participación «de todo un pueblo en la vasta máquina de asesinato administrativo en masa», de tal manera que «todo el mundo es, o un verdugo, o una víctima o un autómatas que avanza sobre los cadáveres de sus camaradas» (2005a, p. 159). El hacer partícipes y responsables como engranajes de una inmensa maquinaria de muerte a una gran mayoría es lo que para Arendt constituyó el triunfo del régimen totalitario y, en este sentido, lo que los dirigentes nazis supieron captar perfectamente es que para lograr esa participación y responsabilidad mayoritaria no necesitaban ni asesinos natos, ni cómplices convencidos, ni tan siquiera nazis convencidos, tan sólo eficientes funcionarios y buenos padres de familia preocupados únicamente en mantener su esfera privada. 3) Finalmente, aquellos que se distanciaron de las acciones violentas y se opusieron al régimen (el caso del pueblo danés o del sargento Anton Schmidt⁵).

⁴ De igual modo, Kart Jaspers señala, (1998, p. 91) «Existe algo así como una culpa moral colectiva en el modo de vida de una población de la que yo formo parte como individuo y de la que nacen las realidades políticas. No se pueden separar la situación política y el entero modo de vida de los hombres. No hay ninguna separación absoluta entre política y ser humano, al menos, mientras el hombre no perezca solitariamente marginado».

⁵ Arendt recoge la historia del sargento Anton Schmidt, tal y como se relató en el juicio a Eichman: Schmidt

Lo que nos podemos preguntar ahora es ¿Cuáles fueron los mecanismos sociales que propiciaron la extensión de esos sujetos irreflexivos entre el vasto conjunto de una sociedad? Esa complicidad anónima se expresaba lo que bien podríamos denominar un *mal banal colectivo*, y éste era posible gracias a algunos rasgos insertos en las sociedades modernas —aunque con mayor presencia en la sociedad alemana— que hicieron factible la deriva hacia esa banalidad colectiva. Ciertas tendencias presentes en las sociedades contemporáneas facilitan o vehiculan la aparición de ese mal banal colectivo. Entre esas tendencias Arendt (2005a) señala fundamentalmente la despreocupación del buen burgués por la vida pública y el aislamiento en sus intereses privados como uno de los principales móviles de la complicidad colectiva. Arendt relata para ilustrar su exposición el significativo encuentro entre un judío liberado del campo de Buchenwald y un antiguo compañero de colegio que se encontraba entre los SS: «De manera espontánea, el antiguo compañero le comentó: ‘Tienes que entenderlo, llevaba cinco años de paro. Pueden hacer de mí lo que quieran» (2005a, p. 163).

El burgués, para Arendt, es el hombre-masa contemporáneo, refugiado en la confortabilidad y seguridad de su propia esfera privada: Seguramente hoy diríamos refugiado dentro de los muros de su condominio y observando el amenazante exterior a través de las cámaras de seguridad de su casa. La figura opuesta al burgués es la del ciudadano, esto es, la de aquella persona que mantiene un compromiso activo con el mundo y con los intereses públicos, diferenciados de los intereses privados. Por el contrario, Arendt encuentra en el burgués y su ignorancia de toda virtud cívica el fermento apropiado para un conformismo social y político propio de las sociedades de masa contemporáneas. En gran medida, los análisis de Arendt coinciden con los de otros estudiosos del Holocausto, que describen la participación (activa o pasiva) de los testigos en el aniquilamiento de los judíos. Igualmente, análisis posteriores como los de Zygmunt Bauman han coincidido con Arendt en el importante papel que juega la burocracia en la construcción de la indiferencia moral ante el sufrimiento ajeno.

Pero Arendt se plantea también cuál es la responsabilidad individual frente a la violencia. Este tema lo analiza en su artículo de 1964 «Responsabilidad personal bajo una dictadura» y está profundamente ligada a sus reflexiones sobre la banalidad del mal en el juicio a Adolf Eichmann.

Lo que Arendt detecta son las «trampas» o coartadas que nos encontramos cuando tratamos con las cuestiones de la responsabilidad. Seguramente, lo primero que tendríamos que apuntar es que hablar de responsabilidad individual es algo que, en principio, resulta incómodo: nadie quiere aceptar responsabilidades, sino más bien evadir las. Y los argumentos utilizados para justificar esa *evasión moral* de la responsabilidad, como apunta Arendt, son diversos: Tendríamos aquellos que señalan la imposibilidad de resistirse ante cualquier tipo de tentación, ya sean sobornos o prebendas, de tal manera que, la promesa de un mejor empleo, de quedarse con los bienes del judío denunciado o de aceptar dinero bajo mano, operarían como *eximentes morales* ante la responsabilidad. Sin embargo, este tipo de argumentos no puede ser en ningún caso una justificación moral de la acción, pues estaríamos olvidando que existen otras alternativas de acción, aunque satisfagan en menor medida el cálculo egoísta de intereses del agente en cuestión.

Otro de los argumentos que se suelen utilizar, y que de hecho utilizó la defensa de Eichmann en su juicio, es la llamada «*teoría del engranaje*» (*cog theory*), (2007b,

estaba al mando de una patrulla que operaba en Polonia, dedicada a recoger soldados alemanes que habían perdido el contacto con sus unidades. En el desarrollo de esta actividad, Schmidt había entrado en relación con miembros de las organizaciones clandestinas judías, y había ayudado a los guerrilleros judíos, proporcionándoles documentos falsos y camiones del ejército. Finalmente, en 1942, Schmidt fue descubierto y ejecutado.

p. 58) que elude la responsabilidad aduciendo que tan sólo constituyen una pequeña pieza de engranaje de un sistema más amplio, ya sea éste militar, burocrático, mafioso, clientelista etc. en realidad este tipo de justificación conduce a una petición de principio, a la existencia de un primer responsable, que cargaría con toda la responsabilidad (y culpabilidad en su caso) y liberaría de la misma al resto de los integrantes del sistema. De esta manera, en el caso de Alemania el único responsable sería Hitler. Pero los que parecieron olvidar los abogados de Eichmann al enrolarse en este tipo de argumentos para exonerar la responsabilidad del acusado es que los tribunales no juzgan ningún sistema, ni una corriente histórica, ni el antisemitismo en su caso. Juzgan a un individuo, y como nos recuerda Arendt (2007b, p. 60) «en la mayoría de las organizaciones criminales, las pequeñas piezas del engranaje cometen, de hecho, los mayores crímenes».

Otro tipo de argumento utilizado en la exoneración de responsabilidades es el argumento del *mal menor*: frente a dos males, se ha de optar por el mal menor (2007b, p. 64). Arendt se opone frontalmente a esta tesis, al recordarnos que al escoger el mal menor, nos olvidamos que estamos escogiendo el mal. Precisamente, una de las técnicas de un gobierno totalitario es esgrimir este argumento para extender el terror, la criminalidad y la complicidad con sus crímenes, para que la población acepte el mal como tal, como único escenario posible. El argumento del mal menor, además, suele ir precedido de una escalada en su práctica: desde la aceptación de medidas consideradas «menores»: como ocurrió en Alemania durante las primeras etapas del régimen nazi con la expulsión de los judíos de la vida social, para garantizar la «seguridad» del resto de la población, la promulgación de las leyes de Núremberg... Medidas, en este caso legales, que ayudan a la radicalización y aceptación del terror. El argumento del mal menor, a menudo se esgrime como la implantación de la seguridad en la población a cambio de males mayores, de miedos artificialmente creados, lo que genera, además impunidad en quien comete los actos violentos y complicidad en la población.

Lo que en realidad nos muestran todos estos argumentos evasivos de la responsabilidad, señala Arendt, está relacionado con el temor y la incapacidad para juzgar nuestras acciones y las de los demás. Efectivamente, no hay nada más extendido que esa frase tan usual de «yo no soy quién para juzgar», que no parece expresar una preocupación mayoritaria repentina a la manera del liberalismo clásico por respetar la esfera de la intimidad de los demás. Más bien, como indica Arendt, lo que nos sugiere es algo más preocupante: el reconocimiento de la incapacidad para discernir el bien del mal, de ejercer la facultad del juicio. Pero, además, nuestra prevención frente al juicio, también se debe a un fuerte prejuicio relativista: no puedo ponerme en su lugar, no puedo pensar la alteridad, alteridad que, previamente se ha presentado, por parte del sistema político correspondiente, no como pluralidad, sino como una alteridad en la que no podemos reconocer lo humano.

La incapacidad para pensar y para ejercitar el juicio es lo que Arendt denominó la *banalidad del mal*. Ese mal banal es ejercido por un sujeto que es *idiota moral* (del término griego *idiotes*) esto es, un apático moral, que vive aislado de los otros, encerrado en sí mismo, en su privacidad, preocupado tan sólo por sí mismo e incapaz de pensar en los demás⁶. Un sujeto que no es capaz de ejercitar la imaginación, de ponerse en el lugar

⁶ Véase al respecto la caracterización que hace Norbet Bilbeny del *idita moral* en su libro del mismo título (Anagrama, Barcelona, 1993)

de los demás. Con esos rasgos, Arendt describiría a Eichmann al observar su conducta durante el juicio (2003, p. 78): «No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de los otros y, por ende, contra la realidad como tal».

Sin embargo, en las situaciones de violencia generalizada y aceptada, también encontramos disidentes que se niegan a colaborar. Frente a ellos, Arendt se pregunta qué tipo de argumentos morales utilizaron para justificar esa conducta. Los no participantes, en ese sentido, fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos. Fueron los dubitativos respecto a las reglas morales tradicionales, los escépticos. No disponían de otro sistema de valores. No pre-juzgaron de una manera automática. Tampoco se encontraban entre aquellos más cultivados, educados o pertenecientes a una clase social determinada (pensemos en el caso de Heidegger) Lo que les movió a no participar fue una argumentación moral secular que queda expresada en la máxima socrática «es preferible sufrir una injusticia que cometerla»(2007b, p. 70 y ss.). Y la razón de esa preferencia, que queda expresada entonces en la negativa a cometer un daño es que de otra manera no podría seguir viviendo conmigo mismo, pues tendría que convivir con el malhechor o asesino en que me habría convertido. En otras palabras, no puedo hacer determinadas cosas porque, una vez que las haga, ya no podré vivir en paz (2007b). La cuestión moral del «¿qué debo hacer?» depende en última instancia, de lo que yo decido en relación conmigo mismo: se trata entonces, de límites autoimpuestos. Arendt es muy consciente de que la moral de corte socrática propuesta es una moral para los tiempos de crisis, para las situaciones límite. Podríamos preguntarnos, entonces qué es lo que marca esos límites, esas situaciones (morales y políticas) excepcionales. Y la respuesta sin duda, viene marcada por la existencia de la violencia, por la amenaza violenta hacia el espacio público y el mundo común que creamos mediante nuestras acciones y deliberaciones. Y es en esas situaciones límites en las que la responsabilidad individual adquiere sin duda su fuerza y su sentido. Como señala Arendt, (2007a, p. 158) «son esas situaciones límite las que mejor aportan claridad en asuntos que de otro modo resultarían oscuros y equívocos». Aquellos que sí *actuaron*, en este sentido, realizaron una acción, en sentido arendtiano, esto es, interrumpieron una trayectoria violenta, introduciendo «lo inesperado» en el mundo.

En este punto merece la pena traer a colación, por su sentido profundamente arendtiano, la historia que narra el escritor e historiador alemán Joaquim Fest (2007). El padre de Fest era un profesor, perteneciente a la burguesía alemana, que fue apartado de la función pública por resultar sospechoso de realizar «actividades hostiles al Estado», y negarse a variar sus opiniones contra el gobierno. Su oposición al régimen trajo consigo la ruina económica de la familia y una larga serie de penalidades económicas y sociales. Pero además, inculcó a sus hijos el rechazo del mal, de un régimen basado en la mentira, como una *actitud moral*: les hizo escribir y conservar con ellos una frase sacada de los Evangelios: «Aunque todos participen, yo no» (*Etiam si omnes, ego non*). Ese «yo no» se erigió como un estandarte frente a la aquiescencia complaciente y el letargo moral. Es un «yo no», como máxima moral, que nos muestra precisamente el ejercicio de la capacidad de pensar y discernir, del disenso frente a la violencia. Me parece claro señalar la relevancia de ese «yo no» en el ejercicio de nuestra responsabilidad individual frente a situaciones de *violencia y exclusión*: aunque otros colaboren en la institucionalización de la violencia, yo no. Parece evidente postular además, el tránsito de ese «yo no» individual a un yo no colectivo: *nosotros no*. Y esto implicaría lo que Arendt señala como la creación de un *poder concertado compartido*, un sentido de la responsabilidad ciudadana colectiva que nos mostraría una sociedad

civil robusta desde el punto de vista moral y político. Creo que podemos poner ejemplos recientes de ese «nosotros no» frente a la violencia en los que la ciudadanía se alza con una conciencia colectiva de la responsabilidad: las manifestaciones masivas que se dieron en toda Europa de resistencia ciudadana contra la intervención militar en Irak, o en España, las manifestaciones que se sucedieron a los asesinatos por parte de la banda terrorista ETA de Tomás y Valiente y Miguel Angel Blanco, o las manifestaciones que se siguieron tras el 11M ante las mentiras del gobierno en ese momento acerca de la autoría del atentado.

Como hemos visto, para Arendt, la responsabilidad política respecto al mantenimiento de la pluralidad y el cuidado del mundo, en realidad, es inevitable: desde el momento en que pertenecemos a una comunidad política, somos responsables por su preservación. Sin duda, es una afirmación difícil de sostener, puesto que mantiene una concepción fuertemente pasiva y estática de la responsabilidad, ligada a la mera pertenencia (Young, 2005). Sin embargo, la propia Arendt parece introducir algunas matizaciones a esto: se tendría que dar la aceptación acrítica de las instituciones y las políticas, una falta de resistencia, e incluso, ella misma señala la responsabilidad de aquellos que no pertenecían a la misma comunidad nacional en el caso de la persecución de los judíos. No obstante, Arendt no toma en cuenta algo que parece importante, al menos si queremos seguir hablando de responsabilidad colectiva en las democracias contemporáneas, y es la *situación social* de los individuos a los que atribuimos esa responsabilidad. Para ella, todos compartirían la responsabilidad vicaria, con independencia de cuál sea su situación o posición en la sociedad. Probablemente, esta ceguera arendtiana podemos explicarla por su disociación entre lo político y lo social: su objetivo es la preservación del espacio público en el que pueda manifestarse la pluralidad, y esa es una responsabilidad política de la que no es posible eximirnos alegando situaciones de pobreza, necesidad o falta de poder. En este sentido, el mensaje arendtiano es claro: todos somos capaces de ejercer el cuidado del mundo mediante el ejercicio la acción política.

Iris Marion Young nos ofrece un buen ejemplo acerca de cómo pensar, en términos arendtianos la responsabilidad colectiva en las democracias contemporáneas, matizando la posición maximalista de Arendt.

En su última obra inconclusa, antes de su muerte en 2005, *Responsibility for Justice*, Young se plantea si en un contexto de globalización, podemos seguir hablando de responsabilidades ligadas exclusivamente a la pertenencia a una comunidad política y jurídica concreta⁷. Frente a las posiciones que mantienen que sólo tenemos obligaciones y responsabilidades respecto a los que pertenecen a nuestra comunidad (moral, jurídica y política), esto es, hacia aquellos individuos que viven en un mismo estado-nación y que por lo tanto se encuentran ligados mediante la nacionalidad, Young mantiene lo que denomina a *social connection model of responsibility*. Su propósito es argumentar que en un mundo globalizado, el concepto tradicional de responsabilidad debe ser suplementado con un concepto de la responsabilidad política si queremos atender a nuestras intuiciones morales de que ciertas prácticas globales, como los trabajos de explotación en la industria textil, son injustos. Su objetivo, por tanto, es (2005b, p. 702) «que todos los agentes que contribuyen con sus acciones a los procesos estructurales que producen injusticias, tienen responsabilidades para poner remedio a esas injusticias» .

⁷ Algunos capítulos de esa obra han sido publicados, y son los que aquí cito: «Responsabilidad y justicia global: Un modelo de conexión global», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39, 2005

La tesis de Young (apoyándose en Onora O'Neill) es que en un mundo de mercados globalizados y estados interdependientes, nuestras acciones se ven condicionadas y contribuyen, a su vez, a prácticas que afectan a individuos lejanos a nosotros, así como, del mismo modo, sus acciones contribuyen al desarrollo de prácticas por las cuáles nos vemos afectados. El resultado es un panorama —muy arendtiano— de acciones que se entrecruzan, y en el que Young apuesta por afirmar que

«Nuestra responsabilidad deriva de nuestra pertenencia común a un sistema de procesos interdependientes de cooperación y competición, a través de los cuales intentamos obtener beneficios y hacer realidad nuestros proyectos. Como parte de esos procesos, tenemos responsabilidades, incluso aunque no haya una cadena causal directa que nos permita seguir el rastro de un resultado que pueda hacer que nos lamentemos por nuestras acciones» (2005b, p. 702)

Evidentemente, uno de los problemas que surgen de esta afirmación es el de la asimetría, (y este era uno de las cuestiones que Arendt desatendía): los sujetos que realizan acciones interconectadas en un mundo globalizado no se encuentran en posiciones simétricas, sino que esas acciones se insertan en *estructuras sociales* que potencian la vulnerabilidad de unos a costa de la satisfacción y el resguardo de otros. Por ello (y recordemos que Young es de las autoras que ha analizado con más énfasis los problemas de asimetría en el espacio público), señala que aquellos que están situados en una posición material e institucionalmente más propicia para tener influencia en las condiciones de vulnerabilidad tienen un mayor número de obligaciones.

El propósito de Young es mostrar cómo el concepto de responsabilidad tradicional (*liability model*) no resulta apto para atender las obligaciones que generan las injusticias estructurales transnacionales, sino que, por el contrario es necesario adoptar ese modelo que ella propone bajo el nombre de *responsabilidad basada en la conexión social* (2005b). Con el fin de explicar qué entiende por injusticia estructural global, se centra en la industria textil global como ejemplo de ese tipo de injusticia. Si bien Young examina la industria transnacional de la ropa como ejemplo, podríamos poner otros ejemplos también de injusticia estructural global: los *call centers* deslocalizados, de atención al consumidor (Telefonica, Orange, etc.), situados también en países donde el abaratamiento de costes para la empresa son proporcionales a la falta de derechos de los trabajadores.

¿Qué tipo de responsabilidad es adecuada entonces para esas injusticias estructurales globales? Nos encontramos aquí con un tipo de análisis muy arendtiano por su parte: no podemos atender un fenómeno nuevo con viejas categorías, en este caso, atender las injusticias estructurales con el modelo de responsabilidad basada en obligaciones (*liability model*). Para Young, las concepciones tradicionales de la responsabilidad moral y jurídica requieren que establezcamos una relación directa entre la acción de un individuo o grupo y un daño, estableciendo un nexo causal. Sin duda, este modelo de responsabilidad puede —y debe— ser aplicado a los propietarios de las fábricas que violan los derechos de los trabajadores, y ser sancionados por ello. En este sentido, la propuesta de Young no pretende en ningún caso rechazar o reemplazar el modelo clásico de responsabilidad, sino señalar que en los casos de injusticias estructurales, *no es suficiente*.

Young desarrolla las características de éste modelo de responsabilidad basado en la conexión social teniendo en cuenta su comparación con el modelo clásico:

1) El modelo de responsabilidad clásico determina un universo de responsables y no responsables. Esto es necesario en términos jurídicos, «Pero cuando los daños se

deben a la participación de miles o millones de personas en prácticas e instituciones que producen resultados injustos, ese concepto es insuficiente. En esos casos, declarar a alguien culpable de perpetrar determinadas acciones no exime de responsabilidad a los demás cuyas acciones contribuyen al resultado» (2005b, p. 702). Ese aislamiento de los responsables frente a una masa de no responsables, conduce a la autoexculpación y autoindulgencia de estos últimos.

2) La sanción y la reparación en el modelo clásico tienen como objetivo volver al estado inicial la situación, restablecer las circunstancias básicas iniciales, aceptando que ese punto de partida es aceptable moralmente y es el que hay que restituir (2005b, p. 703). Sin embargo, el modelo de responsabilidad propuesto por Young, pone en cuestión precisamente, las condiciones originales, evaluando las normas aceptadas y los principios institucionalizados.

3) El modelo propuesto por Young mira hacia el futuro más que hacia el pasado: tiene aspectos más proyectivos que retroactivos. Difiere en el énfasis temporal respecto al modelo clásico de responsabilidad. Frente a la retribución por hechos pasados, se pretende disuadir a los demás (corporaciones, estados, particulares) de que continúen cometiendo las mismas acciones en el futuro: su propósito, en este sentido, va dirigido a la reforma (2005b, 704). No se trata pues, de culpar, sancionar o buscar la reparación (puesto que en realidad no hay ese nexo causal) sino de invitar encarecidamente a que cambien sus acciones o las detengan aquellos que contribuyen con ellas a la injusticia estructural. Aquí las coincidencias con Arendt son claras. Para ambas autoras asumir la responsabilidad permite seguir construyendo el mundo. En palabras de Arendt (2006, p. 626): «Responsabilidad significa en lo esencial: saber que se pone un ejemplo que otros seguirán; en esta forma cambiamos el mundo».

Pero, además, Young señala cómo la responsabilidad basada en la conexión social sólo es posible mediante la *acción colectiva*: nadie puede realizar ese cambio de las instituciones por sí sólo (2005b, p. 705). En este sentido, supone una intervención activa en el mundo que estaría muy cercana a la idea arendtiana del poder como «poder compartido», como poder del grupo unido y que desaparece una vez que el grupo se disuelve. Para Young, esta responsabilidad crea lazos políticos entre los sujetos, y crea una comunidad de diálogo y de intereses comunes. Por consiguiente, al igual que Arendt, la responsabilidad se desliza al terreno de la acción política, casi confundiendo con ésta: el espacio público y el mundo no pueden sostenerse sino es mediante la acción y la responsabilidad de la ciudadanía.

Sin duda, la propuesta de Young, de clara inspiración arendtiana, representa un lúcido análisis acerca de las posibilidades de modificar las estructuras injustas por medio de la acción colectiva. Pone el acento, al igual que Arendt, en la capacidad de agencia de los sujetos. Arendt no llegó a pensar la responsabilidad política colectiva en términos transnacionales, probablemente porque en su obra no encontramos rastros de cosmopolitismo, sino más bien al contrario, la crítica a la idea de «ciudadano del mundo». Sin embargo, introduce elementos importantes a la hora de reflexionar sobre la responsabilidad: el ejercicio del juicio, la puesta en marcha de la capacidad de pensar, el cuidado del mundo o la importancia de nuestras acciones y omisiones frente a los otros y *con* los otros, un concepto de responsabilidad, en suma, que, necesariamente, tiene en cuenta la textura intersubjetiva del espacio público que habitamos. Young, por su parte, extiende y disemina esa intersubjetividad a una comunidad cosmopolita y transnacional, en donde las elecciones de nuestras acciones tienen importantes consecuencias. Ambas

autoras nos ponen, en este sentido, sobre la pista de poder pensar la responsabilidad como uno de los atributos básicos de la ciudadanía, como un dato del que no podemos evadimos si aspiramos a una esfera pública —nacional o transnacional— más justa.

Bibliografía

- ARENDR, HANNAH (2003) *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona
- ARENDR, HANNAH (2005a) «Culpa organizada y responsabilidad universal», en Arendt, *Ensayos de comprensión*, ed. Caparrós, Madrid
- ARENDR, HANNAH (2005b) «¿Qué queda? Queda la lengua materna», en Arendt, H., *Ensayos de comprensión*, ed. Caparrós, Madrid.
- ARENDR, HANNAH (2006) *Diario Filosófico, 1950-1973*, Ed. Herder, Barcelona.
- ARENDR, HANNAH (2007a) «Responsabilidad colectiva», en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona
- ARENDR, HANNAH (2007b) «Responsabilidad personal bajo una dictadura», en Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona.
- BENHABIB, SEYLA (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires.
- FEST, JOAQUIM, (2007) *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral*, Taurus, Madrid
- FRASER, NANCY (2008) *Escalas de justicia*, Ed. Herder, Barcelona.
- JASPERS, KARL (1998) *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona
- YOUNG, IRIS MARION (2005a) «Guilt versus Responsibility: A Reading and Partial Critique of Hannah Arendt», Conferencia presentada en el Encuentro Annual de la American Political Science Association, Washington, 1 de Septiembre del 2005. Disponible en http://www.allacademic.com/meta/p39990_index.html
- YOUNG, IRIS MARION (2005b) «Responsabilidad y justicia global. Un modelo de conexión social», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 39

Taula
núm. 43, 2011

II. LA CASA
DE LA POESIA

LA TRANSCENDENCIA TIENE NOMBRE (ENTREVISTA A DIEGO SABIOTE)

María Payeras

Universitat de les Illes Balears

La tuya es una historia de superación. Fuiste una víctima del trabajo infantil, en un lugar duro, como una cantera, y desde allí llegaste a completar dos licenciaturas y un doctorado. ¿Cómo recuerdas esos años de infancia y juventud?

Hoy busco mi procedencia:
nací en una familia,
donde el pan se traza
con líneas de sudor y lágrimas.

Antes de romper mi infancia
y sin pisar el instituto,
mis manos de llagas tiernas
aplastan los senos duros
de las piedras blancas.

Mi corazón se pulió
en la cima de la montaña
junto a las piedras desnudas
y hombres, muchos hombres,
salpicando como hormigas
las venas blancas subterráneas.

El aire que brota de esta montaña
no va vestido de pinos y romeros,
ni engalanado con perfumes
de señoritas en fiestas de tarde de amor;

es un aire de olor
a trabajo, sudor y llanto
de adolescente esclavitud.

Los barrenos llevan cargas
de dinamita negra y gritos silenciados;
por eso, en las explosiones,
las montañas revientan en pedazos
de piedras amedrentadas.

Como pórtico de esta entrevista que, con tanta amabilidad y benevolencia, me concede la profesora de Filología hispánica de la Universidad de las Islas Baleares, Dña. María Payeras, quiero que nos acompañe este poema que sintetiza de forma extraordinaria esa primera fase de mi vida. Pero hablar en clave poética significa aceptar unas reglas de juego que impone el mismo lenguaje en el que el decir siempre dice más de lo que dice, y , que desde ninguna otra parte, en modo alguno puede ser suplantado, en lo que se refiere a lo más sustancial.

El poema enmarcado en cinco estrofas recoge toda la amalgama en la que se hace posible la aparición de una injusticia que nace de la pobreza y arrastra consigo la explotación, la frustración y la negación de una vida inocente que descubre el mundo en toda su dureza a través del trabajo infantil. Este sería el corolario del poema al que quisiera dejar intacto ante el lector con toda su carga de significación crítica.

No obstante he de puntualizar que, antes de ese decir más del poema, quisiera dar algunas pistas que faciliten la comprensión, también la misericordia de los personajes anónimos del poema. Mi infancia, vista desde categorías socioculturales actuales, fue especialmente dura, tercermundista por cuanto no tuve acceso a la enseñanza primaria oficial. Yo nunca asistí a ningún colegio. Los hijos de las familias humildes no teníamos plaza en el colegio oficial del pueblo. Esta carencia era sustituida por un anciano autodidacta dotado de una inteligencia portentosa. En su casa me enseñó las primeras letras. Durante cinco años, ininterumpidamente, sin perder un solo día, tuve como maestro a este hombre excepcional cuyo nombre deseo quede registrado en esta entrevista: Antonio Martínez Moreno. En 1954, con tan solo diez años comencé a trabajar en las canteras de Macael, mi pueblo. El trabajo en las canteras por esas fechas era durísimo, próximo a la esclavitud. Impropio para un niño visto desde las categorías culturales actuales. En aquel ambiente (1954) era visto con normalidad. Era el decurso normal de la cadena productiva. El trabajo artesanal requería cierta habilidad en el manejo del «mazo y el puntero». Se compartía la idea de que sólo en la niñez se adquiría adiestramiento. Si se retardaba la edad entonces ya nunca se alcanzaba esta habilidad. Visto desde fuera parece como si los padres fueran seres sin entrañas. Nada más lejos de la realidad. En mi caso, le aseguro, justamente en ese ambiente, recibí de mis padres las lecciones más hermosas acerca de la vida.

¿Qué te llevó a mantener tu vocación de estudiar?

En mi vida hay un antes y un después que vienen marcados por un acontecimiento que cambiará mi vida con radicalidad: el regalo del don de la fe en el año 1961, justamente cuando cumplía diecisiete años. El intento de explicar el fenómeno del cambio de vida desde parámetros estrictamente económicos, sociológicos y psicológicos, en mi caso, está condenado al fracaso. O dicho de otro modo más académico, la realidad que marcó mi vida en la niñez y en la adolescencia fue tan severa que cualquier intento de sobrepasar esas limitaciones parecía imposible. Pero he aquí ese momento de gracia, de luz y

de misterio que me hace sentir una persona enteramente nueva y me da fuerzas para afrontar objetivos que jamás había soñado. Los análisis teóricos de Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche acerca de que Dios sea un estorbo, por cuanto merma y empequeñece la personalidad humana, en mi caso no se cumplen. La aceptación del Dios de Jesús de Nazaret se convirtió en mi vida en un referente permanente de interpelación, de superación y de trascendencia. Con la aceptación de Dios no quedamos disminuidos de nuestra condición, sino engrandecidos. Esta es mi experiencia personal.

Con este trasfondo, en el año 1963, con 19 años cumplidos, abandoné la cantera y me marché a Salamanca. Allí estudié el bachillerato y obtuve la licenciatura de Filosofía y Teología. En junio de 1975 terminé los estudios y en septiembre del mismo año comenzaba mi carrera docente en la Universidad de las Islas Baleares. Hice compatible, en aquellos momentos, la docencia con la investigación. En 1980 presenté la tesis doctoral en Filosofía en la Universidad de Salamanca.

¿Qué hechos de tu vida consideras relevantes o significativos en relación a tu vocación poética? ¿Qué ha significado la poesía en tu vida?

Mi incorporación a la escritura poética es relativamente reciente y, por tanto, tardía en lo que a mi edad se refiere ya que mi primera publicación aparece en 1992 cuando acababa de cumplir 48 años. Esta obra recoge mis escritos de estudiante, un estudiante con cierta singularidad, por cuanto después de trabajar durante nueve años en una cantera iniciaba los estudios de bachillerato.

Como puede verse, mi preocupación por la poesía arranca de mi encuentro con la cultura. Hasta ese momento, mis sentimientos poéticos los comunicaba a través de sentencias y brillantes ocurrencias que, con espontaneidad, expresaba a viva voz a los amigos que estaban dispuestos a aguantarme. Los cursos de literatura me permitieron el conocimiento de los grandes poetas, al tiempo que me daban las herramientas necesarias para trabajar el poema. Con estos referentes de punto de partida, poetas y técnica poética, comencé mi propia navegación en el océano insondable de la poesía convencido de que no hay un puerto definitivo que suponga el final del viaje. La poesía no tiene ni principio ni final. La poesía, en mi vida, sin dejar de ser palabra, es más que *palabra en el tiempo*, es mi brújula, es mi destino.

Las primeras lecturas suelen dejar una huella profunda ¿cuáles fueron tus lecturas poéticas iniciales, y cuáles con el paso del tiempo, han sido tus referentes poéticos más importantes?

Sería ingenuo de mi parte ignorar por un desmedido afán de originalidad que todo tipo de conocimiento remite a una tradición. Todos los saberes desde los menos elevados a los más sublimes tienen una historia. Todo conocimiento remite a un pasado a partir del cual nosotros montamos nuestro discurso propio. Como han señalado Heidegger y de modo especial, Gadamer, siempre hablamos desde algún sitio. En todo poeta auténtico laten unos motivos, unas voces que los emparentan con otros motivos y otras voces de los momentos más brillantes que ha alcanzado la literatura en su histórico devenir. En todos los grandes poetas subyacen las mismas cuestiones. Todos ellos han de enfrentarse a los mismos enigmas que esencialmente son el retorno al origen, la temporalidad y la celebración del relámpago de lo eterno.

Con este trasfondo, no tengo ningún reparo en manifestar los poetas que me han marcado y con los que me agrada compartir el fuego y la luz que ellos han traído a la literatura. Estos son: Platón (el del *mito de la caverna*), los autores de los salmos, Fray

Luis de León, San Juan de la Cruz, Novalis, Coleridge, Leopardi, Hölderlin, Tagore, Stefan George, Rilke, Trakl, Celan, Bécquer, A. Machado, Juan Ramón Jiménez, Cernuda, Claudio Rodríguez, Eugenio de Andrade y un etc sin punto final.

Si nos acercamos sin prejuicio a los poetas que han dejado su sello en la literatura, quedamos maravillados por la diversidad de registros, por la variedad de puntos de mira, que, en el fondo, no hacen otra cosa que ensanchar la riqueza insondable del alma humana. La poesía, como cualquier rama del arte, tiene un carácter trascendente. Por ello mismo, la *Poesía*, con mayúscula, no queda reservada a la visión de un solo poeta o de un grupo de poetas, aunque estos sean imprescindibles. La Poesía es siempre más. Por eso, todo gran poeta es complementado con otro, con otros grandes poetas. Y todos juntos, desde sus respectivas cimas apuntan a una cima siempre inalcanzable.

Empezaste a publicar a una cierta edad. Desde entonces, el número de tus publicaciones se han sucedido a un ritmo regular hasta formar un bloque numeroso, ¿por qué tardaste tanto en dar a conocer tu obra?

A estas alturas de la entrevista, como es bien sabido, yo llegué tarde al pastel de la Cultura. Esta situación singular ha marcado todo mi devenir existencial. El asentamiento profesional, con todas sus exigencias, absorbieron por un largo tiempo toda mi atención. Una vez alcanzado mi objetivo quedé con las manos libres para ejercer lo que desde siempre había anhelado mi corazón: el quehacer poético y mi incondicional y total entrega.

¿Cuál es el último libro de poesía que te ha dejado huella y por qué?

Me resulta difícil escoger. Cada uno de mis trabajos, según el momento vivido, ha dejado su sello, ha tocado alguna fibra de lo más hondo de mí mismo. Aunque, como expreso en uno de mis poemas, en todo tipo de creación se da una doble vivencia. Por una parte, se siente el alborozo, la alegría del acto creativo; la otra, desasosiego, tristeza de no expresarlo en su completa integridad:

Desolación de poeta:
su poema más querido
nunca verá la luz.

Esta experiencia respecto al poema es la misma que tengo respecto a cada uno de mis libros. Ante la insatisfacción he de vencer la tentación de romperlo, tirarlo a la basura. Pasado el calentón pongo en ejercicio conmigo mismo la parábola del buen samaritano.

Dejado atrás este preámbulo, el libro que más me ha dejado huella ha sido *Infantarà la nit* (La noche encinta). En él se confirman, toman cuerpo los pequeños logros alcanzados en obras anteriores y que apuntan a las preocupaciones del quehacer poético en sus momentos estelares. El tema de la memoria, del olvido, pero también de aquello que ha de ser inolvidable y que el poeta ha de registrar si quiere ser fiel a sí mismo y al don recibido. En el comentario a este libro, Daniel Capó lo ha expresado de forma insuperable: «Quiero hablar de lo inolvidable como clave poética de *La noche encinta*... Lo inolvidable no es algo exterior que suceda, sino algo que acontece en nosotros como experiencia de la realidad. Diego, que es un poeta de raíz cristiana, sabe que para el cristianismo lo inolvidable no es exactamente el sufrimiento de los griegos sino el *álastos* transfigurado por Cristo. Dicho de otro modo: lo inolvidable es la inserción en la historia de la realidad desnuda del Mesías — la luz del amor— que se entrega personalmente, desvelando así la condición humana... Lo inolvidable no es propiamente la memoria ni el recuerdo, sino una presencia que obra en el

tiempo y que se actualiza en nosotros como desgarró, como grito o hendidura en el corazón. Lo inolvidable es también el padecimiento de la injusticia y la acusación muda que surge del alma doblegada por la fuerza... *La noche encinta* se sitúa expresamente en el espacio de la finitud, en la oscuridad que resuena como silencio... *La noche encinta* es la noche de la respuesta; la noche, diríamos, de la debilidad de la respuesta que se hace palabra para nombrar lo inolvidable. Sí, se trata de una noche débil porque también nuestra voz es débil, torpe ante las huellas borrosas de la luz. La belleza, entonces sucede como a pesar nuestro —el vuelo del murciélago que subraya, con tinta invisible, la promesa de la noche... los perros de la ciudad, las rosas, el canto de las golondrinas, los judíos, los gitanos y los negros, el grito dolorido de los siglos, el alma rota por la noche oscura— todo esto es lo inolvidable. Y es inolvidable porque acontece en el hombre como una pregunta que reclama respuesta, que exige de nosotros ser centinelas de la luz en la diáspora».

Poesía y Filosofía son dos campos que han ido de la mano en muchos autores. ¿Cómo describirías la relación histórica entre estos dos conceptos, y cómo crees que se reflejan en tu propia obra?

Es bien conocida la relación estrecha y la complicidad fecunda que ha existido desde siempre entre Filosofía y Poesía. Me remito a los escritos que al respecto ya son una referencia en el marco de nuestra cultura. Y como explicación metapoética en el siglo XX ya son clásicos los estudios que nos han dejado de forma singular Heidegger, Gadamer y von Balthasar.

La poesía constituye el horizonte fundamental desde donde trato de comprender el mundo que nos da cobijo, como también me da las claves, o tal vez convendría hablar mejor de pistas, de caminos que apuntan a la clarificación de mi propio existir y del de mis semejantes. Y todo ello sin ninguna garantía de éxito. El existir humano está envuelto en una masa de niebla en el que los perfiles tanto del origen como de su fin último quedan diluidos cuando no borrados. Pese a todo, no podemos renunciar a leer, a buscar las claves que nos permitan encontrar las pisadas ocultas de nuestra razón de ser y de existir. Desde este punto de vista, la poesía sería la expresión artística que más se aproxima a los fondos últimos, siempre enigmáticos, de la vida. Quehacer noble y hermoso el del poeta, como nos ha mostrado Heidegger en su lúcido tratado sobre Hölderlin: «Habitar poéticamente significa estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas. Que la existencia es «poética» en su fundamento quiere decir, igualmente, que el estar instaurada (fundamentada) no es un mérito, sino una donación». Cuando se descubren estas claves del acontecer poético, tal y como lo describe Heidegger, el poeta queda aprisionado confortablemente en esa atmósfera mágica de apertura, de escucha, de donación.

Esta peculiaridad de vivir poéticamente nos ayuda a definir el para qué de la poesía. La poesía no tiene ninguna finalidad práctica ni crematística. Está muy lejos de los aparatos lógicos y mercantiles que han configurado nuestro mundo. En ello justamente incide su grandeza. En este mundo de nadie y, al mismo tiempo, de todos en el que se mueve la poesía, la palabra poética tiene su sitio, su lugar, ya que ella «es instauración por la palabra y en la palabra de lo permanente... Lo que permanece debe ser detenido contra la corriente...»

La palabra poética tiene acceso a ciertos ámbitos que sólo ella, por sus propias características, puede alcanzar. Por ello mismo, «la poesía —como nos dice Heidegger— es la obra más peligrosa y a la vez la más inocente de las ocupaciones». Comprender estas dos facetas de la poesía nos pone en el camino correcto para comprender, con todas sus implicaciones, el fenómeno poético.

Junto al quehacer poético, que poco a poco ha ido tomando terreno en mi vida hasta constituirse en el centro de la misma, comparto la reflexión y la escritura filosófica, derivada de mi profesión dedicada a la docencia. Filosofía y Poesía ocupan mi quehacer diario. Cuando, como en mi caso, coinciden estas dos actividades, es difícil delimitar, al menos en los contenidos, donde empieza una y donde termina otra, pese a las diferenciaciones significativas de un quehacer y otro. La filosofía y la poesía, en lo que se refiere a los grandes contenidos de sentido, estarían muy próximas; ya no tanto en el modo de proceder, de conocer y de expresión. Hölderlin ha expresado de forma insuperable, en unos cuantos versos la cercanía y la distancia que median entre filósofos y poetas: «Juntos están, los más amados, en las más separadas montañas».

Tu poesía demarca algunos espacios geográficos de raigambre espiritual: Montserrat, Lluc, Poblet, Solius, ¿podrías explicar tu relación con esos lugares?

Es una constante, en el pensamiento de Heidegger, hasta convertirse en pesadilla, la idea de lo sagrado como ese trasfondo último del poetizar. En el comentario que hace al poema de *Retorno a la patria* de Hölderlin nos dice: «El retorno a la patria es el regreso a la cercanía del origen. Regresar sólo puede quien antes, como caminante quizá durante largo tiempo, ha tomado a sus espaldas el peso de la andanza y ha partido hacia el origen, para percibir allí lo que ha de buscarse, para luego regresar más experto, como el que busca. *Lo que buscas está cerca, ya te sale al encuentro...*» Al poeta que vuelve a la patria, le ilumina lo gozoso saliéndole al encuentro...» Pero para esa búsqueda, en ese retorno necesitamos «encontrarnos —como nos dice Edmond Jabés— con nuestra voz solitaria, [esa voz que] no es otra cosa que ir al encuentro de una voz extranjera, la de las palabras». El poeta busca ese subsuelo virgen de la palabra no contaminada. Así cada poeta, en su búsqueda, escoge su propio sendero: Juan Ramón se aislaba herméticamente de todo ruido exterior; Valente decía que no hay poesía sin desierto; Rilke encontró en las montañas su atmósfera de inspiración; Leopardi buscó la creación en el caserón familiar y la campiña; yo he encontrado mi desierto en los monasterios de Montserrat, Lluc, Solius y Poblet.

Los monasterios generalmente se encuentran en lugares donde la armonía con el entorno les da singularidad. Los monjes, a lo largo de los siglos, han creado una atmósfera especial de paz que sólo en esos lugares se encuentra. Yo no he encontrado otro lugar tan propicio para la creación. La poesía toma cuerpo en el límite, al borde del abismo, en el «canto de frontera», en expresión de Antonio Machado.

En otro orden de cosas, en tu poesía espejean tres lugares vinculados a la experiencia personal, centros vitales en los que la identidad personal se afirma: Almería, Mallorca y Menorca. ¿Qué representan cada uno de ellos para ti?

Nací en Macael (Almería), pero, debido a las exigencias de tipo laboral, me vi obligado a abandonar mi tierra en plena juventud con desgarró y tristeza. Así que toda mi producción poética la he elaborado lejos de mi tierra, si bien en un marco geográfico que guarda similitud apreciable con ella. Mallorca, mi actual residencia, comparte con Almería el mismo mar, la luminosidad y el clima mediterráneo. Hay otros aspectos que son fácilmente detectables y que diferencian una tierra de otra: Almería es hija, en proporciones iguales, del mar y del desierto; Mallorca tiene como único horizonte el mar. En el hecho insular estaría la gran diferencia. El carácter isleño es cauteloso y calculador, el carácter almeriense es abierto, confiado y espontáneo. La belleza de la isla es paradisíaca. El desierto de Almería deslumbra los ojos y emborracha el corazón.

Cuando se vive con tanta intensidad unos paisajes tan embriagadores es difícil precisar donde comienza y donde termina un paisaje y otro. Así que mi escritura poética es hija, en partes iguales, tanto del mar como del desierto. El profesor Francisco Díaz de Castro ha resaltado esta misma idea: «Muy a la manera juanramoniana Sabiote sabe verter simultáneamente en la belleza del mundo la plenitud y la tristeza del vivir. Claro está que hay todo un cúmulo de circunstancias negativas que nublan el vivir, y al dolor, la soledad y la violencia de la sociedad se dedica un buen número de poemas sobre la muerte, el racismo, la explotación y la guerra... Poesía con nombres de personas y de lugares vividos que arraiga doblemente en los afectos humanos y en los ámbitos geográficos de una biografía sencillamente trascendida en poesía: Macael y las islas despliegan sus paisajes en un contrastado diálogo entre el pasado y el presente, entre el Diego del trabajo en la cantera, y el Diego Sabiote de la vida intelectual, entre los orígenes y el destino personal, asumido todo ello en el amor, en una expresión que se abre a la ternura».

El entorno geográfico y humano son las piezas claves, el material esencial sobre el que se construye mi poesía. El poeta y crítico literario José Luis López Bretones ha expresado de forma insuperable, en *El espejo de la naturaleza: la realidad y su reflejo*, el papel preciso que juegan estos elementos en mi edificio poético. Estas son sus palabras: «La solidaridad con el dolor físico y moral, y su redención a través del Amor (el amor como *cáritas* o como *ágape*), es asimismo solidaridad con todos los vencidos y marginados de la tierra, cuyo sufrimiento será reparado más allá de este mundo, en *el cielo más cielo y más auténtico*, donde reside la perfección absoluta del ser y, por tanto, no se concibe carencia alguna... El paisaje de Sabiote es, por ello mismo, el más cercano, el que le es dado contemplar a diario, aquel al que pertenece por nacimiento y en el que se ha desenvuelto durante la mayor parte de la existencia: el paisaje del Mediterráneo. En estos poemas, la virtud y la belleza esencial, son las de una naturaleza que posee a menudo nombres propios: el Cabo de Gata, los parajes de las Islas Baleares, Montserrat, el Puig Major o el propio Mare Nostrum... naturaleza y paisaje que no se nos presenta como un mero fondo, una simple localización «literaria» en el peor de los sentidos, ni tampoco como un *topos* ornamental y bucólico. No se trata, como acaso pudiera llegar a pensarse de un paisaje amable y convencional, puesto que aquí no se persigue el simple halago sensorial o descriptivo lo refinado o lo sonoramente artístico, sino que se dará cauce expresivo a la revelación de un ámbito que, en su maravillosa diversidad, hace manifiesta *per speculum*, a la divinidad. Un ámbito que es «Creación» y que es asimismo, en su perfección y su esencial unidad, vínculo del ser humano con Dios, de quien todo recibe, finalmente, el ser.»

«Poeta busca las fuentes // y que suene tu cántara, // y ninguna palabra hasta // que se llene // tu alma de agua», has escrito en uno de tus poemas. ¿Cuáles serían, para ti, esas fuentes poéticas?

Es incuestionable que todos hablamos desde algún sitio, como ha demostrado la hermenéutica actual. La auténtica poesía es aquella que nos abre el cofre de lo humano. Yo, modestamente, *con temor y temblor* como diría Kierkegaard, me asomo a ese cofre y desde esa mirada trato de escribir. No me molesta que en mi voz poética resuenen voces de otros poetas. Joseph Joubert decía que «es preciso que haya varias voces juntas en una voz para que sea más hermosa».

Junto a estos elementos, por mi parte, procuro estar a la altura de merecer el poema que siempre es un don, un regalo inesperado a la vez que buscado y que, como ha

escrito Hugo Mujica en su último poemario, recientemente publicado, mi vida sea una de esas vidas

...en las que el alma
se abre
más hondo
que donde esas vidas laten,
se abre como un relámpago
sin cielo ni trueno,
como una herida sin pecho
o un abismo
donde la belleza es alba

Hay dos líneas muy definidas en tu obra poética: una de ellas revela descaradamente los males más lacerantes de la realidad actual; paralelamente, otra línea, se muestra netamente espiritual, en una contemplativa. ¿Cómo explicas esta duplicidad?

Los grandes temas de fondo en los que se desenvuelve mi poesía son la indigencia y contingencia en la que se encuentra sumida la existencia humana. La comprensión de esta verdad existencial arrastra en cadena una búsqueda infatigable que desemboca en una mirada compasiva hacia el prójimo, y de modo especial al prójimo, no tanto ontológico, como el prójimo socio-histórico, el prójimo desvalido y sufriente, el prójimo de carne y hueso que se abre camino en la historia con fatigas, sudor y lágrimas y al que no siempre los semejantes son los que solidariamente facilitan las cosas. Junto a este prójimo, también mi poesía busca las huellas del otro, totalmente Otro, el Otro con mayúscula, es decir, Dios, o lo que es igual, el Otro en el que todo otro, en el que todo prójimo trasluce el peso de su dignidad y las claves últimas del amor al que todo ser humano está llamado en un contexto de apertura libre, donación gratuita y apertura a la esperanza, en la convicción que la última palabra no la tendrá la injusticia, la enfermedad y ni siquiera la muerte.

Desde este horizonte de fondo se explica la utilización que hago, en clave simbólica, de la imaginería que toma como referencia la diversidad de motivos de la naturaleza. La profesora María Payeras (Ud. misma) lo ha resumido de modo brillante en *Al encuentro de la poesía*: «El sentimiento de la naturaleza que recorre la poética de Sabiote se transforma, básicamente, en materia de una simbolización ligada a ese esencialismo que se propone comúnmente como factor básico en el modo de poetizar del autor. También su imaginería se acoge a una órbita elemental desde la que lanzan guiños algunos elementos sensoriales. No obstante, la poética de Diego Sabiote camina, ante todo, hacia la abstracción. Las sensaciones aparecen condensadas en la palabra desde una realidad que se desprende de su contingencia material para erigirse en representación simbólica. Los símbolos antitéticos de la luz y la oscuridad, las alegorías organizadas en torno al motivo del mar y la navegación, así como el merodeo simbolizador entre una fauna y una vegetación que atrae sugestivas connotaciones, abren el camino de una poética meditativa que se asienta en la observación, la compasión y la intuición, pero que prefiere expresarse de forma contenida, con singular economía de medios... Los tonos de esta poesía varían a tenor de las varias lecciones que el poeta vierte en su obra y que van desde una cotidianidad atravesada de inmanencia al desgarrar frente al dolor, la injusticia o la barbarie criminal de un mundo insensible a la tragedia de sus semejantes».

Sartre creía que, a lo largo de su proceso creador, en las elecciones que el artista lleva a cabo, se produce implícitamente la selección de un determinado sector de lectores, ¿a qué tipo de lectores piensas que va dirigida tu poesía?

Los componentes y mecanismos del proceso creador son enormemente complejos. A buen seguro que dentro de esos componentes hay algún filtro o ranura por los que se escapa, en la oscuridad de la noche del inconsciente, unas determinadas expectativas con las que un grupo de lectores se siente más identificado. En cualquier caso, esto es algo incontrolable por parte del artista. En aquello que, en mi caso controlo, le puedo asegurar y en ello soy completamente consciente que, por respeto al lector, mi poesía huye del artilugio, la palabra vacía y la expresión hermética. La densidad no viene determinada por estos componentes, que en algunos casos están justificados, sino por la capacidad de acercarnos y hacernos vibrar con lo mejor que nosotros, como hombres, somos. En definitiva, la poesía es poesía si es capaz de tocar, más allá de la espesura, fibra humana. Cuando se aleja de este centro se convierte en un superficial artilugio. En uno de mis poemas queda recogida esta misma idea y mi sentir al respecto:

El poema vive de la excelencia
pero no es un sádico.
Poeta...
No maltrates al lector:
*Que el yugo sea suave
y la carga ligera.*

Has escrito que «Toda creación poética // que no cambia una sola vida // es un acto fallido». ¿De qué modo puede la poesía transformar la experiencia individual?

En el siglo XIX, Marx y, en el siglo XX, de modo especial la Teoría crítica, pero también la corriente fenomenológica a través de Heidegger, han puesto sobre la mesa la capacidad de la ciencia y la tecnología en la modificación y transformación de la experiencia de los seres humanos. El concepto de alienación como despojo de lo más sustancial de la existencia sigue siendo válido como emblema de una sociedad que ha arrancado, como nos indica Michel Henry en *La Barbarie*, del corazón de los hombres sus perlas más preciosas encaminadas a potenciar la vida. Jamás, a lo largo de la civilización, se había atentado de una forma tan drástica y perversa contra la cultura de la vida. Vivimos identificados con los parámetros de una sociedad cientifista y positivista que ha hecho época. Pero justamente, en esta época de deshumanización y penuria, el poeta no puede sucumbir. Las grandes cuestiones, aquello que es verdaderamente importante para el vivir, también para el morir, a contracorriente, han de recuperarse. El poema y su canto no tiene otro horizonte que traspasar la costra ideológica y bucear en las aguas de la vida, la vida auténtica y aquellos rasgos que la hacen más digna y sublime. En este sentido, hay que valorar la eficiencia y fecundidad de la creación poética. El canto poético bebe de las aguas cristalinas de lo humano y eso es lo que ofrece en el espejo deslumbrante de la belleza. Cuando el poeta acierta en este objetivo, sus palabras se convierten en unguento curativo, pan consagrado, cántico y oración.

Para terminar, me gustaría que seleccionaras un poema tuyo, al que le des un significado especial, y que expliques cuál es ese significado.

El sello de Dios

Tagore, Novalis, Juan de la Cruz,
 Unamuno, Costa i Llobera,
 Gerardo Diego, Juan Ramón, poetas
 con el sello de Dios en su escritura.

En su búsqueda, no renunciaron
 a la palmera, el olivo, los pájaros,
 el ciprés, el sol, las rosas,
 la luna, las estrellas, la fuente,
 el fuego, la lumbre y el fervor
 por una y todas las cosas.
 En el límite de todo límite
 tampoco callaron el amor
 y las ansias de Dios
 que en el corazón ardía,
 y a todas las cosas daban su luz.

Entre los grandes, uno de los fenomenólogos más significativos del siglo XX, el filósofo francés Michel Henry, denuncia a lo largo de toda su obra la devaluación y el proceso devastador en torno a las grandes cuestiones que se ha producido en la cultura occidental de los últimos siglos. En el proceso de evaluación crítica que lleva a cabo, toma como punta de lanza el concepto de «la vida». Las disciplinas como la Biología, la Psicología, la Antropología, etcétera, que han tomado como centro de estudio la vida, siempre quedan a medio camino ofreciéndonos una visión corta de la misma y dejan en el silencio más oscuro de la noche, según el decir de M. Henry, lo más sustancial. Los resultados obtenidos por estas especialidades se convierten en referentes últimos paradigmáticos más allá de los cuales no se puede avanzar sin caer en el terreno pantanoso de la fábula. En nombre de tales beneficios, avalados por la medida de exactitud y precisión matemática, sus benefactores se convierten en los referentes culturales y con toda la autoridad para establecer las grandes pautas de legitimación de todo saber. Pero más allá de la rigidez ideológica, he aquí la paradoja como denuncia M. Henry: «La biología nunca encuentra a la vida, no sabe nada de ella, ni siquiera tiene idea de ella... Eso, hoy en día, a pesar de los maravillosos progresos de la ciencia, más bien, a causa de ellos, cuando se sabe cada vez menos sobre la vida. O para ser más rigurosos, cuando no se sabe nada de ella, ni siquiera que existe. Y es la biología la que nos lo dice, la que dice que ante su mirada, en su campo de investigación científicamente circunscrito y definido, no se muestra jamás nada semejante al 'vivir' de la vida. En realidad no dice ni siquiera esto. Pues para decirlo necesitaría saber al menos qué es este vivir, tener una vaga idea de él. Pero no lo sabe, no tiene idea alguna.»

He escogido esta larga cita de M. Henry para glosar, o mejor denunciar, la situación trágica, esquizofrénica, en la que se desenvuelve concretamente el mundo de la creación artística. Aquí la situación, si cabe, es más penosa e incongruente por cuanto todo artista reivindica para su propio quehacer la categoría de transcendencia, pero en el fondo es una transcendencia mutilada por el peso ideológico que les impide dar el salto y dar nombre a esa transcendencia que siempre se mueve «en el límite de todo límite», como nos indica el poema escogido. Pero al no dar nombre a los anhelos del corazón se está mutilando y empobreciendo la misma realidad. ¿Qué sería Platón sin la idea de Bien, eso que ha

sido considerado uno de los mayores logros de la humanidad? Otro tanto puede decirse de los Salmos y su idea de Dios, un Dios que acompaña y acoge el corazón dolorido de los hombres y se alegra con sus danzas de gloria. O como en el poema, ¿hubieran sido lo que son Tagore, Novalis, Juan de la Cruz... sin «el sello de Dios en su escritura»? La misma reflexión cabe hacer sobre los momentos más gloriosos de la creatividad musical: Bach, Mozart, Händel, etc.: «ellos no callaron el amor // y las ansias de Dios // que en el corazón ardía». Pero por eso mismo, en esa apertura y en el reconocimiento de Dios, los seres humanos nos emparentamos y revestimos en dignidad de su misma gloria. Cierto es que éste no es el camino que ha escogido lo más representativo del quehacer poético de nuestro país en el momento actual, pero esto es justamente lo que se denuncia en el poema y que ofrezco en otros versos complementarios:

Como poeta vivió del fulgor
que emite una estrella,
mas la estrella nunca alcanzó
la aprobación y el calor de su corazón.

Con Tagore, Novalis, Juan de la Cruz, Mozart, Händel y otros muchos, la transcendencia no es una idea opaca, la transcendencia tiene un nombre: Dios.

LA «BONA FEINA» DE BARTOMEU FIOI

Pere Rosselló Bover
Universitat de les Illes Balears

El passat dia 8 d'agost va morir, de manera sobtada, el poeta Bartomeu Fiol i Móra. Havia nascut a Palma l'any 1933. Per raons d'edat, en els últims anys, després de la desaparició de la quasi totalitat dels autors de la generació dels anys cinquanta, era considerat el «degà» dels escriptors mallorquins. Un «títol», aquest, que ell acollia amb ironia, ja que el considerava únicament fruit dels anys. Bartomeu Fiol no es deixava seduir per cap honor: sempre va ser un home de feina, que només creia en el valor del treball realitzat. Durant molt de temps, com a fórmula de comiat, em solia escriure en les seves cartes i en les dedicatòries dels seus llibres frases com «Bona feina!» o «Endavant les atxes», amb què expressava els seus millors desigs i m'animava a la tasca literària. Com a home de lletres, igualment que com a home de gestió, confiava únicament en l'esforç propi, en el treball diari i continuat, l'únic que al llarg dels anys arriba a donar fruits i l'únic que queda després de la mort. Aquesta actitud era ben coherent amb el seu rebuig de l'excés d'egocentrisme de l'ésser humà i amb la seva creença de la integració del jo en un ordre superior. En les notes finals amb què Fiol clou *Carants*, el quart i últim volum de la seva obra poètica, recentment aparegut, confessa que el reconeixement públic d'un escriptor pot tenir conseqüències negatives per a la seva obra i que esdevenir «una petita patum o contrapatum» —com últimament li havia ocorregut, a ell— «és un obstacle», mentre que practicar «l'eremitisme, al desert o a l'Eixample —o almanco un cert allunyament de tot allò que ens atabala o ens empenya, en la mesura del que sigui possible—, és d'allò més convenient i saludable». Igualment, també considera absurd sentir-se orgullós de les pròpies obres, perquè en aquest món «no hi ha cap lloc per a la vanitat.»¹ Aquests mots ens recorden que Fiol es va allunyar durant llargues etapes de la seva vida del món cultural i de la vida social, i aquest allunyament li va permetre una llibertat absoluta de pensament i d'estètica.

¹ Bartomeu Fiol: *Carants. Obra poètica, 4* (Barcelona: Edicions Proa, 2011), p. 372.

Bartomeu Fiol pertanyia a un grup d'escriptors que, en certa manera, va ser «absorbit» per la denominada «generació dels cinquanta» o «de postguerra». Em referesc als autors nascuts ja els anys trenta, una mica més joves que els que es varen donar a conèixer a l'inici dels anys cinquanta. Com Miquel Àngel Riera, Miquel Bauçà i Baltasar Porcel, amb qui va mantenir una sòlida i intensa amistat al llarg dels anys, Fiol també es podia considerar part d'aquest grup a mig camí entre la generació dels cinquanta i la dels setanta. Com ells, Fiol va quedar durant molt de temps una mica al marge del món literari de Mallorca, potser més per raons professionals i de caràcter personal que d'altra índole. Havia estudiat la carrera de Ciències Polítiques a Madrid, però havia treballat en el terreny del turisme, camp en el qual va dirigir una important cadena d'establiments hotelers. Es tractava d'una feina molt allunyada de les especulacions teòriques dels intel·lectuals, que li va permetre, però, practicar el coneixement dels idiomes. L'afany de conèixer altres llengües i altres cultures traspuja en la seva poesia, on sovint trobam versos i fins i tot poemes sencers en anglès, en francès, en alemany...

Bartomeu Fiol va començar publicant reculls poètics en edicions particulars que volien conservar un cert clandestí, com els que s'havien fet anys abans a causa de la persecució franquista. Eren aplecs que ell mateix es publicava, com els poemaris *L'últim* (1955) i *Contribució de bàrbars* (1956) o els nombrosos fulls solts, en paper d'estrassa, amb poemes impresos que aleshores repartia entre els amics. Aquests poemes solts foren aplegats pel poeta en un volum que restà inèdit i que duia el títol de *Bordell en flames*. Últimament, els seus dos darrers llibres —*Continuació o represa dels poemes de Montsouris* i *D'un cànon soterrat. Materials de 1957 i 1958*, reunits dins *Carants* (2011)— són reelaboracions de poemes escrits els anys cinquanta, com ell mateix explica als pròlegs respectius. En aquella època també va treure a la llum el relat infantil *De com mestre Joan Pipa la va perdre* (1959). Aquests textos inicials ja demostraven que la veu de Bartomeu Fiol era la d'un dels poetes més originals i renovadors de la poesia catalana contemporània. Però aleshores aquesta originalitat només podia originar incomprensió. Així, Llorenç Villalonga, que sempre fou incapaç d'entendre mínimament la poesia i l'art moderns, es va basar en el jove Fiol per crear la figura literària de Bob, el poeta oligofrènic, que apareix en algunes de les seves novel·les. També durant aquests anys Bartomeu Fiol va obrir Gralla, una botiga de llibres i de discos en un pis de la plaça de Cort de Palma, negoci que va fracassar.

Pràcticament, fins als últims quinze anys Bartomeu Fiol va ser un autor submergit, que de tant en tant reapareixia esporàdicament. La primera reaparició, després de les provatures inicials a què ens hem referit, va tenir lloc cap a la segona meitat dels anys seixanta. *Calaloscans* (1966) i *Camp Rodó* (premi Ciutat de Palma 1969; publicat el 1973) representaren en el seu moment un trencament amb el paisatge serè, neoclàssic i tòpic de l'Escola Mallorquina i, sobretot, amb la seva manera de concebre la poesia. En canvi, *Calaloscans* i *Camp Rodó* mostren uns indrets més tost marginals —«suburbials» en el cas del segon—, força allunyats del concepte de bellesa tradicional, i se situen més a prop del realisme històric, moviment amb el qual, tanmateix, el nostre poeta tampoc no acaba de concordar.

Després d'aquests dos llibres, que consolidaren la figura de Bartomeu Fiol, encara havien de transcórrer uns quants anys de silenci, que s'allargarien fins als vuitanta, quan surten a la llum *Contribució de bàrbars* (1980), *Capells de ferro a Son Cabaspre* (1983) i *Calaportal de Cavorques* (1985). El primer va aparèixer a l'editorial Guaret, que aleshores editava Damià Huguet; el segon sortí en una edició d'autor; i el tercer ho féu a la Col·lecció Tià de sa Real, que aleshores dirigia Miquel Àngel Riera, amb l'ajut de Josep

M. Llompart i de Guillem Vidal Oliver. En aquests tres volums Fiol reflexiona entorn de la cultura i del món contemporani, que considera «bàrbars» —és a dir, no contaminats per la civilització—, i, en bona mesura, es decanta cap a una poesia, que és essencialment reflexió, pensament, contingut. En aquests tres llibres —després reunits a *Cròniques bàrbares* (1999), el segon volum de la seva *Obra poètica*— apareixen galeries de personatges, de «bàrbars», que constitueixen un mosaic de la societat d'avui. Entre ells destaca la figura del «poeta», que es caracteritza per una nova manera d'entendre la poesia. Com a «bàrbar», lluny de tot refinament, el poeta d'avui sobretot ha de cercar la veritat més que no pas la bellesa. Per aquest motiu, s'ha de preocupar pel món real, i els problemes ètics i socials han de passar per davant dels estètics. Al poema que clou *Contribució de bàrbars* Fiol defineix així el sentit del poeta i de la poesia en el món actual:

«Poeta for the hell of it, mai més ben dit
—clar i català: poeta per a empenyar—,
poeta per l'esquerpa glòria de la veritat
més que per l'esclat de cap beutat»...

Un nou silenci, aquesta vegada més breu, i una nova represa caracteritzen els anys següents. Entre el decenni llarg que separa *Calaportal de Cavorques* de *La comunió dels sants o Els morts ho callam tot* (1997), *Cave carmina, cape canes* (1998) i *Catàleg de matèries* (1998) només hi ha un poemari, *Contribució de Verges* (1990), que en certa manera fa de pont entre aquests dos nous moments. Aquests quatre llibres, que seran aplegats posteriorment al volum tercer de l'obra poètica, *Canalla lluny de Grècia* (2001), consolidaren la figura de Bartomeu Fiol en el món de les lletres catalanes, en un període en què deixà la seva activitat professional i es dedicà exclusivament a la literatura i a la cultura. Poc després Edicions Proa edità l'antologia *Tot jo és una exageració* (1999), on el poeta mateix aplegà quaranta-nou poemes que qualificava de «textos orals perifèrics», i sortí el primer volum de l'obra poètica, titulat *Camps de marina i suburbials* (2000). El 2005 va donar a la impremta *Càbales del call*, guardonat amb el premi Carles Riba. Aquest mateix any s'imprimí *Sobre la parenta pobra i altres escàndols*, que recollia una part dels seus articles al *Diari de Balears*, des de les pàgines del qual sempre va dedicar una gran atenció a la poesia, en certa mesura suplementària de la manca d'una crítica literària atenta al fet poètic. A més, el 2007 donà a conèixer *Entre Cavorques i Albió. Un dietari*, escrit entre 2000 i 2002, al qual ha de seguir un nou lliurament titulat *Entre Cavorques i Brandenburg*, en curs de publicació. Com hem dit, els últims anys, a partir de poemes de la primera època, va bastir dos poemaris, *Continuació o represa dels poemes de Montsouris* (2007) i *D'un cànon soterrat. Materials de 1957 i 1958* (2010), i un nou llibre, *Quòdlibets de coetanis que foren* (2010), tots ells aplegats a *Carants*, el quart i últim volum de la seva obra poètica.

En «Algunes notes sobre la meva (?) parenta pobra», un text en prosa reproduït dins *Carants*, Bartomeu Fiol defineix la seva poesia «com una mena d'investigació religiosa si entenem per religiosa «l·ligada o fermada a alguna cosa (que no sabem què és, ni tan sols si és)»». ² El nostre poeta ens obre els ulls a una nova manera d'entendre la poesia, en la qual l'escriptor ha de cedir tot el protagonisme al «text». El jo és efímer i canviant, mentre que el text és perenne, tot i que permeti fer-ne lectures diverses i que no existeixi

² *Ibidem*, p. 371.

realment sense el lector. Per a ell, la poesia és essencialment idea o pensament, per la qual cosa el poeta ha d'intentar que el vers tenguí un contingut de veritat que trastoqui els esquemes, ha de posar les coses en evidència o ha de mostrar-les des d'un punt de vista nou. Aquesta importància que dóna al pensament l'allunya de les propostes purament esteticistes i formalistes, que avantposen la bellesa a la veritat i releguen el contingut a la forma. No és que Fiol refusi la bellesa, sinó que concep la poesia com una activitat cognitiva, que implica un posicionament —sovint ètic o social— davant el món, que el pot dur a l'heterodòxia i a la provocació. Així, en el text poètic titulat «Per què no hauria de ser-ho?», del llibre *Catàleg de matèries*, ens presenta el poeta com «un indiscret / que no respecta cap convenció / ni cap decòrum»; «un provocador, / un dissident de tot partit, / un escarràs de la veritat»; «un saturador del text / que no remata mai la seva tasca / i deixa oberts tots els portells». Aquesta manera d'entendre la poesia el dugué a emprar una sèrie de recursos poc freqüents —de vegades, fins i tot, blasmat— en la tradició lírica occidental, com és la cacofonia (o al·literació). Fiol creu que la poesia és essencialment oral i que l'escriptura, en canvi, només és un mitjà per fixar la paraula. Per aquest motiu, cerca en els seus versos una sonoritat forta, de vegades estrident, amb l'ús de figures d'efecte fonètic com l'al·literació, l'anàfora o les repeticions de sons, les rimes internes, els embarbussaments, etc. A més, hi introdueix apòstrofes a persones reals, diàlegs, formes prosaiques; barreja cultismes i arcaïsmes amb mots i expressions col·loquials; altera locucions amb la intenció de capgirar-ne el sentit o parafraseja frases i versos cèlebres d'altri. Hi són freqüents les paradoxes i les antítesis. No hi manquen tampoc els jocs de paraules, les sentències i els versos de caràcter aforístic. I, a més, crea una mitologia particular, amb abundants referències tant a elements procedents de la realitat mallorquina com dels mites grecs, jueus i orientals. El resultat són uns versos «bàrbars», però autèntics i contundents, allunyats del refinament i de l'harmonia clàssics, de la tradició apol·línica i noucentista. Per a Bartomeu Fiol, la poesia fou un exercici individual de llibertat i de clarificació, la qual cosa el va dur a crear un llenguatge renovador i insòlit, exclusivament personal.

A la darrera secció del llibre *Cave carmina, cape canes* Fiol cita una sentència del *Bhagavad Gita*, poema hindú traduït del sànscrit a l'anglès per Joan Mascaró Fornés, una figura molt admirada per ell: «Certa és la mort per a tots aquells que naixeran i cert és el naixement per a tots aquells que són morts.» La mort, un dels temes centrals que el nostre poeta, des de l'agnosticisme, va voler clarificar amb la poesia, ha posat punt final a una obra que darrerament ell ja considerava closa i que ara inicia el camí d'una nova i desconeguda vida.

Taula
núm. 43, 2011

III. ACTIVITATS

CRÒNICA DE LA PRESENTACIÓ DEL NÚMERO 42 DE TAULA. *QUADERNS DE PENSAMENT*

El dijous 19 de maig de 2011 va tenir lloc a la llibreria Literanta de Palma la presentació del número 42 de *Taula. Quaderns de Pensament*. L'acte va anar a càrrec del director de la revista, doctor Francesc Torres, i a més a més de comptar amb el suport de col·legues i companys de l'acadèmia, hi va haver un nombre considerable d'assistents.

L'acte es va iniciar amb un parlament de benvinguda i agraïment del doctor Torres en el qual insistí en l'esforç dut a terme tant per part d'Edicions UIB com pels autors que varen col·laborar en la publicació. Igualment, el doctor Torres assenyala tan les noves directrius de la revista com la nova línia editorial que seguirà, en forma de números monogràfics a càrrec de reconeguts especialistes. A continuació el doctor Cela recordà els quasi trenta anys d'existència de *Taula*, així com la seva trajectòria atzarosa, que es conjuga amb la creació de la Universitat de les Illes Balears i el seu Departament de Filosofia. El doctor Cela insistí en el procés de millora de la qualitat que la nostra revista ha anat assolint al llarg de les seves etapes, en paral·lel amb la millora qualitativa en docència i recerca del Departament de Filosofia.

El número 42 incorpora també algunes conferències que tingueren lloc a les Jornades de Filosofia, organitzades per l'Associació Filosòfica de les Illes Balears. En nom de la passada junta directiva parlà el professor Marina, coorganitzador de les esmentades jornades, que assenyala la qualitat de les conferències, que finalment quedaren incorporades al número 42, i féu un recorregut per la seva diversitat temàtica. L'acte va servir també per honorar la memòria de dos il·lustres professors de la nostra universitat. En aquest aspecte, fou molt sentit el parlament de la doctora Bosch, que lloà la figura del doctor Torres Esbarranch, hel·lenista estudiós de Tucídides i traductor de la seva obra a la llengua castellana. La doctora Bosch té, a més a més, publicada una nota necrològica sobre el doctor Torres Esbarranch a l'esmentat número 42. Malauradament el professor Torres Esbarranch no és l'únic membre de la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat que ens ha deixat: el doctor Seguí Aznar, catedràtic d'Història de l'Art, també ens va deixar sobtadament el 2009. El poeta i professor doctor Sabiote va llegir un preciós i emotiu text,

publicat al número 42, de lloança de la figura del nostre catedràtic d'Història de l'Art, a més de recitar uns poemes en memòria seva. Finalment, el doctor Francesc Torres, a la cloenda de l'acte, agrai a tots els presents la seva assistència, molt especialment a les dues vídues i als familiars dels professors esmentats, i els lliurà un exemplar de la nostra revista, on consten ambdues notes necrològiques. La llibreria Literanta a continuació oferí un còctel a tots els presents.

Andrés L. Jaume

Taula
núm. 43, 2011

IV. RESSENYES
BIBLIOGRÀFIQUES

ARENDRT, H. (2010): *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Ed. Trotta, 300 pp.

Hannah Arendt (Hannover, 1906 - Nova York, 1975) no va escriure cap *autobiografia*. Tot i així, són nombrosos els testimonis que avui dia es conserven de la seva vida *pública* i *privada* (cartes amb intel·lectuals de renom, entre els quals Heidegger i Jaspers; entrevistes en diversos mitjans de comunicació de tot el món; simposis en què participà i en què deixà entreveure la seva motivació intel·lectual, etc.). Aquest llibre és un recull de part d'aquests testimonis, que possibiliten oferir una imatge de la pensadora jueva a través de les seves pròpies paraules. La selecció, elaborada per Ursula Ludz i editada originalment per Piper Verlag el 2006 sota el títol *Ich will Verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, inclou una sèrie de materials del període en què Arendt va viure als Estats Units d'Amèrica, així com cartes personals amb Karl i Gertrud Jaspers.

El llibre es divideix en dues parts. La primera part, més *pública*, inclou una carta de resposta a la polèmica oberta per Scholem en relació amb l'obra *Eichmann en Jerusalem*, així com dues entrevistes, una amb Tilho Koch i l'altra amb Günter Gaus, on, a banda de la dita polèmica, es parla sobre els motius principals del pensament arendtià. L'apartat consta, a més, d'una transcripció de les discussions del congrés sobre el pensament de la filòsofa, The Work of Hannah Arendt, celebrat el novembre de 1972 a la Toronto Society for the Study of Social and Politic Thought, en el qual Arendt va debatre els nombrosos motius de les seves reflexions amb diverses personalitats, entre elles el seu amic Hans Jonas. Entre els temes que s'hi van discutir hi ha la relació entre el *pensament* i l'*acció*, el problema de la modernitat i la ruptura de la tradició i el paper de la política en la societat esquinçada de la segona meitat del segle XX. Aquest apartat es tan-

ca amb el recull d'una sèrie d'entrevistes realitzades per Roger Errea l'any 1973 en què la filòsofa parla sobre els problemes concrets dels Estats Units durant el darrer terç del segle XX. La segona part és més *privada* i personal. Es tracta d'una selecció de les cartes que Arendt va redactar per al seu «estimat mestre» Karl Jaspers i la seva dona Gertrud, amb qui va mantenir contacte epistolar durant tota la seva vida. Les cartes editades, que van de 1930 a 1968, presenten els motius centrals del seu pensament (el totalitarisme, el problema de l'acció i el mal, etc.), així com la indicació dels problemes vitals que la preocupaven de forma especial (l'antisemitisme, la vellesa, la mort, etc.). Finalment, el llibre es tanca amb una extensa catalogació dels escrits de la pensadora, que en l'edició de Trotta inclou un apartat de les obres d'Arendt editades en llengua castellana elaborat per Agustín Serrano de Haro.

Sigui com vulgui, no és agosarat afirmar que el problema central que vertebrava l'obra és la *comprensió*. Tant a l'entrevista amb Günter Gaus com a les converses a Toronto i les cartes a Jaspers, hi apareix la comprensió com a motivació principal del pensament arendtià. De fet, d'una o altra forma el problema de *comprendre* la pròpia *realitat* és present en tota la seva obra. Tal com afirma a l'entrevista amb Gaus, la «necessitat de comprendre» és l'«essencial» que posa en marxa la reflexió i el procés d'escriptura. Per a ella, l'important no és la «repercussió» de la seva obra, l'impacte que pugui tenir el seu pensament en l'àmbit acadèmic, sinó la possibilitat d'ampliar l'horitzó de la comprensió. «¿Tener yo misma una repercusión? No, lo que quiero es comprender. Y cuando otras personas comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, esto me produce una satisfacción que es como un sentimiento de

pertenència» (p. 44). Una «pertinença» que no és tant en el sentit de formar part dels «professionals del pensament» com en el de trobar-se en la pròpia època.

De fet, aquí rau un dels punts centrals de l'obra d'Arendt; la distinció entre *acció* i *pensament*. La cesura entre *política* i *filosofia*. Per a la pensadora, l'àmbit de la *vida activa* és l'àmbit *polític* de la vida en comú. I polític en el sentit eminent de la paraula: l'acció que crea i configura món. Per contra, l'àmbit del *pensament* és l'àmbit privat del si mateix. La filosofia, com a àmbit de determinació, es basa en la *contemplació* d'una mirada *amundana*. Entre aquests dos àmbits es dona una *tensió*; sobretot si s'intenta determinar la *política* a partir de la *filosofia*. L'àmbit de la vida en comú parteix de la pluralitat dels *homes* i de la seva acció i interrelació. El món es crea amb l'*acció*. Per contra, la filosofia parteix de la determinació de l'*home*, de l'intent d'una caracterització universalista de la realitat humana, deslligada de l'àmbit *concret* del món. I, tal com assegura l'autora, la filosofia no té una posició «neutral» respecte de la política.

La *comprensió* per Arendt es pot entendre com un intent de situar-se *entremig* d'aquests dos àmbits, ja que l'*acte de comprendre* no és quelcom com una mirada exterior, sinó una forma de «reconciliació» amb la *realitat*. Una forma d'*habitar* que no es deixa, però, identificar amb *actuar*. Tal com exposà a la seva obra sobre *Rahel Varnhagen*, comprendre no és *explicar*. La comprensió no consisteix a contraposar l'experiència a la realitat per explicar els fenòmens a través d'analogies i generalitzacions de casos particulars. Comprendre és «investigar» i «suportar» el pes del propi *present*. Comprendre és mirar «cara a cara» la *realitat*. Fer-hi front sense «prejudicis», *atenent* a la seva especificitat. És per aquest motiu que Arendt, tal com exposa a l'entrevista, no accepta el qualificatiu de «filòsofa», tot i reconèixer que en el seu període de formació «o estudiava filosofia o me ti-

raba a un pozo» (p. 50). El seu pensament és un intent de mirar i suportar la pròpia realitat. Una realitat, la del primer i segon terç del segle XX, que està esqueixada pel *totalitarisme*.

Comprendre la realitat dels *moviments totalitaris*, com el món que possibilità la política acabà degenerant en el crim sistematitzat, serà la càrrega del present que s'haurà d'assumir, sense poder «assimilarse». I per mirar-ho «cara a cara», la filosofia o la teoria clàssica sobre l'acció queda coixa si no atén a la *dimensió activa* de l'home com a àmbit propi. Com assegura a les converses de Toronto, el problema central serà tornar a definir les relacions entre teoria i pràctica. «Si realmente creemos —y yo pienso que todos tenemos esa creencia— que la pluralidad reina sobre la Tierra, es preciso modificar esa idea de unidad entre teoría i praxis, modificarla hasta tal punto que no la reconocerán quienes la han manejado con anterioridad. Estoy realmente convencida de que sólo se puede actuar «en concierto» (*to act in concert*), en comunidad con otros; y estoy realmente convencida de que uno sólo puede pensar consigo mismo. He aquí dos situaciones «existenciales»» (p. 69).

Així, per tant, la comprensió és una reconciliació amb la realitat que es dona en el *pensament*, però que deixa obert l'àmbit *actiu* que configura el món a partir de la pluralitat dels *homes*. La *teoria política* no pot ser una «doctrina», ni quelcom una reflexió fundant de l'*home*. Tornant al problema del totalitarisme, la qüestió serà analitzar com la pluralitat de l'actuació humana, més que *crear món*, crea les condicions per a la seva pròpia *autodestrucció*. D'aquí l'interès per seguir el cas d'Adolf Eichmann. Investigant sobre els judicis a l'oficial alemany, Arendt pretén comprendre com el crim i l'extermini es convertiren a l'Alemanya del nazisme en quelcom quotidià, en quelcom que s'acceptava com una peça més de l'engranatge i que possibilitava el desenvolupament de la pròpia

carrera professional. Tal com reitera la filòsofa al llarg de les entrevistes publicades al llibre, ella només va pretendre mostrar com Eichmann estava convençut que només complia ordres i que era el que «havia de fer». Una visió que causà nombroses polèmiques i «tergiversacions». Scholem atacà la pensadora afirmant que no tenia en compte el «demoníac» del nazisme. Però com respon Arendt a la carta que obre el volum, «hoy en día pienso que el mal es siempre sólo extremo, pero nunca radical; que no tiene profundidad, ni nada

de demoníaco. Puede devastar el mundo, justamente porque es como un hongo, que prolifera en la superficie. Profundo y radical es siempre sólo el bien» (p. 35). Un «mal» que prolifera quan es nega la pluralitat intrínseca dels *homes* que actuen i s'imposa una única forma de pensament. Com afirmà Vasilij Grossman, «la vida s'extingeix allà on hi ha l'afany d'esborrar les diferències i les particularitats mitjançant la violència».

Miquel Ripoll Perelló

Magaret BETZ HULL (2002): *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, New York: RoutledgeCurzon (Philosophy/Jewish Studies).

Hannah Arendt tuvo la suerte extraordinaria de contar entre sus profesores a Husserl, Heidegger y Jaspers. Sus estrechas relaciones con Heidegger, que fueron más allá de lo estrictamente filosófico, son de sobras conocidas. Jaspers, por su parte, dirigió su tesis doctoral sobre «*El concepto de amor en San Agustín*» y hasta el fin de sus días mantuvo con ella una relación paternal y magistral. «*La vida del espíritu*», última obra de Arendt y la más francamente filosófica, quedó inacaba y apareció póstumamente. Sin embargo, durante la mayor parte de su vida intelectual, entre un comienzo y un final tan filosóficos, se consideró ajena al mundo de la filosofía. En sus propias palabras: «No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión... es la teoría política» (p. 1). No es de extrañar por ello que algunos diccionarios filosóficos no la mencionen en absoluto o solo como exponente de la ciencias políticas (p. 171, n. 5). Pero a la vez los politólogos «se han quejado de la deficiente habilidad y pericia de Arendt como historiadora e intérprete política» (p. 35). Podría decirse,

pues, que su pensamiento no encontraría fácil acomodo ni entre los filósofos ni entre los científicos sociales.

Contra este punto de vista, el propósito del libro de Margaret Betz Hull es poner de relieve «una dimensión significativa, a menudo no reconocida, del pensamiento filosófico [de Arendt]», (p. 2). Se trataría de una filosofía «oculta» —no en un sentido esotérico, sino en el sentido de escondida— aunque opuesta, eso sí, a la gran tradición filosófica que, desde Platón, se ha caracterizado por su *contemptus mundi*, su elogio de la *vita contemplativa*, su hostilidad hacia *ta ton anthropon pragmata* (los asuntos humanos) y su adhesión a «la falacia más persistente y, quizá, la más perniciosa, de la filosofía» (p. 21), a saber, el solipsismo, entendido éste aquí más en un sentido social que en un sentido epistemológico u ontológico. A quien objetara que los autores de las *Leyes* o la *Política* no encajan en esa descripción, Arendt replicaría que «si escribieron sobre política, lo hicieron como quien fija las reglas de un asilo para lunáticos» (como dice Arendt citando a Pascal

—*Pensées*, 333-, p. 17). Como sabemos, el descenso a la arena política no era para Platón más que un ingrato deber. Platón, por lo demás, no es sino el caso más insigne y primigenio de «la antipatía de la mayoría de los filósofos hacia la política» (p. 36). Frente a esta tradición, la filosofía oculta de Arendt preconiza el *amor mundi* (así es como Arendt quería titular inicialmente «*La condición humana*»), revaloriza la *vita activa*, destaca el hecho de que existimos entre seres humanos (*inter homines esse*) y propugna la comunicación entre la pluralidad de los seres humanos. La política y la teoría política serían así inseparables de la filosofía.

En el primero de sus cuatro capítulos, «La vieja desconfianza de los filósofos», Betz Hull examina lo que, según Arendt, se ha perdido la tradición occidental al «destruir para siempre la reputación y la respetabilidad de la acción política» (p. 10). Ésta debe tener lugar siempre «en compañía de los hombres», mientras que «el modo de vida contemplativo presupone el retiro respecto a cualquier contacto con la multitud» (p. 13). El filósofo encerrado en su torre de marfil habría perdido el contacto con sus congéneres y, por tanto, con la realidad política —hasta, por ejemplo, llegar a «dar la espalda a las atrocidades políticas de la Europa de los años treinta»— (p. 37).

Aproximadamente la mitad del capítulo está dedicada a un análisis de las filosofías políticas de Hobbes, Mill, Marx y Kant (por este orden), que pueden considerarse parcialmente conducentes a los compromisos de Arendt sin alcanzar, con todo, «un adecuado respeto por lo *político*» (p. 18). Aunque carecemos aquí del espacio suficiente para considerar estos análisis, vale la pena destacar dos aspectos. En primer lugar, resulta chocante la inclusión de Kant (debida a la propia Arendt) en una lista de filósofos interesados por la política. De hecho, «Arendt ha sido acusada de proyectar sobre la obra de Kant un punto de vista político que simplemente no se encuentra

allí» (p. 65). Y resulta tanto más chocante si se tiene en cuenta que su inclusión se debe al concepto de juicio tal como aparece en la tercera *Crítica*, considerado aquí como uno de los conceptos de la filosofía occidental más afines a la política (!). Esta afinidad derivaría del «reconocimiento de la importancia de la comunicabilidad» y de la «toma en consideración de las opiniones de los otros» expresadas en los juicios (p. 27). En segundo, vale la pena mencionar la diferencia existente, según Betz Hull, entre Arendt y Marx, precisamente por lo obvio de sus similitudes. En particular, «el deseo de Marx de reemplazar la definición tradicional del hombre como *animal rationale* por su definición como *animal laborans*» (p. 24) remite al primero de los tres aspectos de la *vita activa* cuya exposición constituye el núcleo de «*La condición humana*», a saber, la labor. Sin embargo, por una parte, la matizada distinción entre labor y trabajo propia de Arendt está completamente ausente del enfoque marxiano, y, por otra, Arendt no podía aceptar la primacía del trabajo —noción en la que Marx funde las nociones arendtianas de labor y trabajo— sobre la acción.

En el segundo capítulo, «La filosofía de Arendt», se nos descubre por fin con detalle la filosofía escondida en la obra de Arendt, una «filosofía de la humanidad, en contraposición a una filosofía del Hombre, [que] refleje y respete la pluralidad humana, el carácter distintivo de cada ser humano, pero también la convivencia y mutua interacción entre los seres humanos» (p. 40). Se exponen aquí dos triples distinciones centrales, respectivamente, en «*La condición humana*» y en «*La vida del espíritu*». La primera, a la que ya he aludido unas líneas más arriba, es la distinción entre los tres tipos de actividad que conjuntamente constituyen la *vita activa*: labor, trabajo y acción. Mientras que la labor consiste en «la actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo humano» (p. 48) y tiene un carácter cíclico, el trabajo «crea

un «mundo artificial de cosas» más allá del entorno de los individuos, proporcionándonos con ello un sentido de «mundanidad» y «un sentido de pertenencia en un mundo siempre cambiante» (p. 49). Notión central en «*La condición humana*» es la de natalidad, —entendida como «capacidad de empezar algo nuevo» (p. 15)—, en la que se enraízan las de labor, trabajo y acción, aunque esta última es la que mantiene con aquélla la conexión más estrecha. Mientras que Heidegger había insistido en nuestro «estado de yecto» o arrojamiento al mundo como seres para la muerte, Arendt prefirió destacar «el hecho de que el ser humano tiene continuamente nuevas oportunidades, nuevas posibilidades y nuevos comienzos para formarnos como quienes somos» (p. 100). Solo la acción o *praxis* «es prerrogativa exclusiva del hombre» (p. 51) y nos proporciona una «segunda vida, un *bios politikos*» (p. 49), siempre mediante el imprescindible instrumento del lenguaje: «nuestros actos —dice Arendt y cita Hull— se hacen relevantes solo a través de la palabra hablada, en la que uno se identifica a sí mismo como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que tiene intención de hacer» (p. 50). Por ello la acción «corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que son los hombres, y no el Hombre, quienes viven en la tierra y habitan el mundo» (pp. 50-1).

Según Betz Hull, el hecho de que Arendt destaque de ese modo la importancia de la preservación de la pluralidad deriva de su experiencia personal con el totalitarismo, agravada por su condición de judía exiliada de la barbarie nazi. De hecho, gran parte de «*Los orígenes del totalitarismo*» consiste en una crítica del antisemitismo y el racismo en general. En cualquiera de sus formas, el totalitarismo «hace de la pluralidad algo «superfluo»» y acaba «transformando la personalidad en una mera cosa» (p. 52). La defensa de la pluralidad es necesaria, entonces, porque «su ausencia nos disminuye a todos convirtiéndonos en meros clones» (p. 53).

La segunda distinción es la que se da entre tres «actividades mentales»: pensamiento, voluntad y juicio. A su temprana muerte, Arendt había completado solo las dos primeras partes de «*La vida del espíritu*», en que se tratan pensamiento y voluntad, por lo que en su edición póstuma se incluyó un breve apéndice con una selección de textos de las «*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*» en los que se aborda el análisis del juicio. Algunos han querido ver un conflicto entre «*La condición humana*» y «*La vida del espíritu*», viendo en ésta incluso «una refutación implícita» de gran parte de lo que se defiende en aquélla (p. 44). La misma Betz Hull admite que en la última obra se da «una alejamiento consciente del pensamiento puramente político en la dirección de una teoría más filosófica» (p. 63). Aun así defiende que Arendt «no concibió el pensamiento como algo completamente aislado de la acción» (p. 64) y aprobaba la creencia kantiana en la dependencia del pensamiento respecto de la posibilidad de su expresión pública y su comunicabilidad. Siguen a esto unos breves comentarios en la misma línea sobre el juicio, destacando de nuevo que emitimos juicios «como miembro(s) de una comunidad» (p. 66), lo que repercute en nuestra capacidad de tomar decisiones conjuntas. En definitiva, pues, Arendt habría conseguido mantener su tratamiento del pensamiento y del juicio en el círculo de los intereses políticos que nunca la abandonaron. (Sorprende, en cambio, que Betz Hull no tenga nada que decir sobre el tema de la voluntad, que ocupa la mitad de «*La vida del espíritu*» tal como nos ha llegado en su edición póstuma).

Los dos últimos capítulos son versiones de artículos previamente publicados, lo que se evidencia en una mayor autonomía respecto al conjunto de la obra, especialmente en el caso del cuarto. En cuanto al tercero, «La filosofía profesional frente a la filosofía como filantropía», se dedica al rastreo de las influencias filosóficas re-

cibidas por Arendt, por lo que bien hubiera podido servir de introducción. Según Betz Hull cabe distinguir entre una influencia básicamente fenomenológica, la de sus maestros Husserl y Heidegger, que le habría proporcionado «las estructuras y conceptos filosóficos y formales que se convirtieron en los instrumentos de su pensamiento» (p. 76) y otra que podría denominarse filantrópica, heredera de Sócrates, de la que Jaspers sería un exponente contemporáneo. Mientras que la primera continuaría siendo, incluso en el discutible caso de Heidegger, víctima de la falacia solipsista, la segunda propondría una filosofía práctica que enseñase a vivir auténticamente manteniendo «la integridad personal y un sentido de la obligación pública en tiempos de turbulencias políticas» (p. 76). Sería, en definitiva, una *ancilla vitae*. Buena parte del interés del capítulo radica en la discusión de las similitudes y diferencias entre el pensamiento de Heidegger y Arendt y de las tensiones y oscilaciones que esta interrelación produjo en Arendt. En última instancia, con todo, predomina el distanciamiento provocado por el hecho de que Heidegger «ignora por completo la dimensión potencialmente política e interactiva del *Dasein*» (p. 85). Aunque la subsiguiente comparación con Jaspers no carezca de interés, la ausencia prácticamente total de discrepancias («estamos de acuerdo en todas las cuestiones básicas»- escribió Arendt a Jaspers - (p. 110)) se convierte en una plácida exposición de algunos aspectos del amable, aunque comprometido, pensamiento de Jaspers.

El cuarto y último capítulo, «La persona arendtiana», es con diferencia el que más se deja leer independientemente. En la medida en que trata de Hannah Arendt en cuanto persona, los elementos biográficos tienen mayor presencia que en los capítulos anteriores. Tres son los aspectos de la personalidad de Arendt que se consideran específicamente: su judeidad (que no judaísmo), su feminismo y su relación con el propio

cuerpo. Respecto al primero, Betz Hull nos recuerda las duras críticas recibidas por Arendt, a raíz de la publicación de «*Eichmann en Jerusalén*», por parte de aquellos judíos que no consideraron suficientemente severo su tratamiento de Eichmann y, sobre todo, se negaron a aceptar la denuncia arendtiana de la actitud de los líderes judíos que «cooperaron, de un modo u otro, por una u otra razón, con los nazis» (p. 125). Por lo demás, se destaca la complejidad e independencia del punto de vista de Arendt. A la vez que «negaba que pudiera «amar algo tan ambiguo como un grupo étnico» (p. 125), no dudaba en sostener que «Eichmann merecía morir por los crímenes que cometió durante la guerra» (p. 134) y que «si eres atacado como judío, tienes que defenderte como judío» (p. 137). Respecto al segundo aspecto, Betz Hull intenta defender a Arendt de quienes la acusaron de ser «una hembra partidaria de la primacía del macho (*a female male supremacist*)» (p. 143) mostrando que «la filosofía de Arendt y la teoría feminista comparten muchos compromisos teóricos y políticos» (p. 144). Las actitudes de Arendt frente a la judeidad y el feminismo tienen, en definitiva, algo en común. En palabras de Betz Hull: «Si se declara la guerra a los judíos, lucha por los judíos. Si se deniega a las mujeres la igualdad de salario, lucha por las mujeres. Pero crear un movimiento político separado y aislado es rechazar el mundo común que todos compartimos y por el que somos responsables» (p. 145). Finalmente, respecto al tercer aspecto, hay quien ha hablado del «desdén [de Arendt] por el cuerpo y sus procesos (por lo que ...sentía «disgusto»)» (p. 161). Frente a esto, Betz Hull propone una lectura de Arendt según la cual el cuerpo no quedaría tan malparado, en la medida en que «funciona como vehículo del discurso y los hechos de la acción política, con la capacidad de conformar las identidades individuales de los actores políticos» (p. 162).

En definitiva, «*La filosofía oculta de Hannah Arendt*» constituye una excelente

introducción a los aspectos más filosóficos de Arendt, sin por ello descuidar su interés por lo político, como no podía ser de otro modo. Podría quizá criticarse el orden expositivo, que presupone a veces algún conocimiento previo de la autora y cae otras veces en innecesarias repeticiones,

así como algunas digresiones que se alejan en demasía de la principal línea argumental. Pero se trata de pequeños detalles que apenas disminuyen el valor de la obra en su conjunto.

Dr. Lluís M. Pujadas Torres

.....

DUQUE, Félix (2009): *Poe. La mala conciencia de la modernidad*. Madrid. Ediciones Arte y Estética, 306 pp.

El libro se compone de ocho ensayos que fundamentalmente giran en torno a una idea: Poe es el primer autor que escribe la modernidad, tanto desde el punto de vista del con-

tenido como de la forma literaria. Todos los textos son excelentes, independientemente de que el lector comparta o no el planteamiento o el punto de vista de los autores.

.....

Dorothea VON MÜCKE: «Entre la patología y la moralidad: «El demonio de la perversidad»»

La autora analiza el relato «El demonio de la perversidad». Lo que Poe llama «el demonio de la perversidad» es la capacidad del ser humano para contradecir o socavar todo esquema inteligible. Von Mücke sitúa la afirmación de la existencia en el ser humano de un impulso esencialmente perverso en el contexto de la explicación del origen del mal de San Agustín, pasando por la teoría de la libertad kantiana y finalizando en la psiquiatría clínica, que despoja la perversión de su contenido moral para

entenderla como un fenómeno exclusivamente patológico. Lo más interesante es la comparación entre Poe y Kant. Poe caracteriza su diablo de la perversidad en términos similares a los kantianos: una fuerza o impulso gratuito que pone en marcha la acción humana. Pero si bien en Kant la acción libre es la acción conforme al deber, en Poe sucede lo contrario: la naturaleza radicalmente desinteresada del impulso de perversidad, extrae su fuerza precisamente por oposición a la razón y al deber.

.....

David CUNNINGHAM: «El cuento de la modernidad: Poe, Benjamin y el relato de la metrópoli»

Partiendo del relato «El hombre de la multitud», y siguiendo la estela de Adorno en su *Teoría estética* Cunningham quiere

mostrar la íntima conexión que existe entre el género literario «relato breve» y la experiencia y la cultura metropolitanas.

Para ello toma como punto de referencia «El pintor de la vida moderna» (1863) de Baudelaire, «El narrador» (1936) y el *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* (1938), de Walter Benjamin. El autor explica las nuevas condiciones de vida que creó la economía de mercado: el dominio de la economía monetaria (Simmel), la circulación de la información debido al cambio en los transportes y en las comunicaciones y los cambios que el desarrollo de la prensa provoca en la producción literaria urbana: la información breve, abrupta, empezó a hacerle la competencia al informe sosegado (Benjamin). La espacialidad met-

ropolitana que estructura la narración «El hombre de la multitud» es inseparable de este panorama. Tanto el contenido del relato —un hombre persiguiendo a otro entre una masa incesante de transeúntes—, como su forma —relato breve—, se explica por la aparición del espacio urbano metropolitano. Ahí radica su modernidad. Pero lo que hace de Poe un escritor único entre sus contemporáneos es el grado con que a partir de 1840 estos aspectos de la condición metropolitana se filtran en su escritura de tal manera, que desestabiliza cualquier división fácil entre el contexto literario, la forma y el contenido.



MAURO PONZI: «Ebriedad y terror. La multitud en Poe, Baudelaire y Benjamin»

Ponzi interpreta el relato «El hombre de la multitud» como la alegoría de los cambios radicales que ha experimentado la topografía de la ciudad y la vida de los individuos. Los cuentos de Poe nacieron de una tesis y han sido contruidos de manera programática para desarrollar esta tesis con un «efecto» poético. El melancólico *flâneur* del relato es la personificación de lo que implica la experiencia fragmentaria de lo moderno. La tesis del relato es que para tener la experiencia de lo moderno hay que «sumergirse en la multitud». Poe estructura su cuento como una fenomenología del *flâneur* cuya fascinación demoníaca está en lo inexplica-

ble de su comportamiento. Lo moderno ha alterado las conductas: el hombre moderno necesita hacer desaparecer su individualidad entre la multitud porque en el fondo ha sido arrancado de toda relación duradera. A continuación comenta los puntos de encuentro entre Poe, Baudelaire y Benjamin: los dos poetas postularon la necesidad de una metodología literaria, reflexionaron sobre el carácter irremediamente finito de la concepción clásica de lo bello y por lo tanto apostaron por el rigor formal de la representación ya que lo destructivo de la modernidad ha provocado una fractura incurable entre lo ideal y lo real.



ENRIQUE LYNCH: «Lo fantástico en Poe»

Edgar Allan Poe figura entre los maestros de la distorsión del «pacto hermenéutico» que tiene lugar en la narrativa literaria moderna. Poe ha dado lugar a un modelo

de narración deliberadamente artificioso en el que el diseño del tránsito de la realidad a la fantasía no se relata como experiencia sobrenatural sino que se sugiere al lector

como acontecimiento real. No se da testimonio sino que más bien se construye un escenario narrativamente plausible para la fantasía y se produce así un imaginario sin la pauta de lo fabuloso, con la intención de lograr una ficción perfecta. Sin embargo es aquí donde se reconoce la impronta de Poe como diseñador de un realismo liberado de la relación de verdad como correspondencia y como maestro de una narrativa que

trasciende las distinciones genéricas basadas en los motivos y en los temas. Ya no se tratará de presentar una experiencia como sobrenatural y fantástica por oposición a lo real, sino de borrar la diferencia entre lo real y lo fantástico. Esto implica en suma, un nuevo concepto de experiencia. En la propuesta de este nuevo concepto de lo que es «tener una experiencia» radica su principal contribución a la modernidad.

.....

JULIÁN JIMÉNEZ HEFFERNAN: «Eureka, o el infierno de la relación»

En este artículo Jiménez Hefferman quiere resaltar la condición de Poe como novelista abortado. *Eureka. Poema cosmológico en prosa*, debe verse como la alternativa de género literario que Poe propone a la forma dominante de la novela realista. El relato pertenece a la estirpe de poemas filosóficos que arranca con el poema de Parménides, los fragmentos de Empédocles, sigue con el *De rerum natura* de Lucrecio e incluye los poemas cosmológicos en latín de Giordano Bruno. El exceso doctrinal del relato o ciertas formas expositivas se explican por ese contexto renacentista y neoplatónico. *Eureka* es un texto híbrido compuesto de discursos de

diversa procedencia: poética, ontológica, cosmológica, teológica y matemática. Queda, por otra parte, la interpretación convencional que ve *Eureka* como el texto Poe en el que se intensifica la pasión científica que adereza muchos de sus relatos breves y todos sus relatos extensos. Aunque la ciencia se haga presente en la prosa de Poe de formas muy diversas, en *Eureka* el discurso científico es subordinado y servicial. Poe es literal cuando habla de Dios, del amor o de la unidad, y figurado cuando habla de una piedra, de un átomo o de una fuerza. De ahí que podamos hablar de alegoría y más concretamente de la alegoría científica de *Eureka*.

.....

JAIME SILES: «Filosofía del verso y filosofía de la composición: El pensamiento poético de Edgar Allan Poe»

El propósito de Siles es analizar los rasgos más sobresalientes del sistema poético de Poe tal como nos han sido transmitidos en *The Rational Verse* (1843), *The Philosophy of composition* (1846) y *The Poetic Principle* (1848-1849). Poe fue un escritor consciente que hizo con la poesía

lo mismo que Nietzsche había hecho con la filosofía: despojarla de la serie de interpretaciones que habían ido transformándola. Su filosofía de la composición empieza con una teoría del relato: sólo con el desenlace a la vista podemos dar al relato el aspecto de causa-efecto, así todos

los incidentes tienden al desarrollo de la acción. Un relato debe construirse con el objetivo de provocar un efecto. La belleza, más que una cualidad es un «efecto» y su tono es el de «la tristeza». Por eso deduce que la melancolía es el más legítimo de todos los tonos poéticos. El placer estético proviene del estribillo porque proviene del sentido de repetición e identidad. Las consideraciones que desarrolla en *The Poetic Principle* han sido consideradas como la primera aportación norteamericana a la crítica estética literaria. Define la poesía

como «creación rítmica de la belleza». Para Poe la verdadera poesía sólo puede encontrarse en expresiones relativamente breves. Frente al didactismo que supone que el objeto último de toda poesía es la verdad, Poe defiende el poema escrito sólo por el poema. La precisión, el laconismo y la sencillez son sus máximos valores estéticos y cree que el poeta debe ser frío y desapasionado. En lo que más moderno resulta Poe es en su afirmación de que la poesía no guarda ninguna relación ni con el deber ni con la verdad.

.....

PAUL PATRICK QUINN: «Filosofía de la Descomposición: Buñuel y Poe»

En este artículo Patrick Quinn realiza una comparación insólita: la obra de Buñuel con la de Poe. Su tesis es que «Buñuel literalmente visualiza a Poe». Mediante la consideración de la relación de ciertos elementos decisivos de la obra literaria de Poe con la filmografía de Buñuel — el espacio, las perversiones, la figura de la mujer y la «mise en abyme» (un relato dentro de un relato)—, constata la manera en que Buñuel se sirve de ciertos motivos presentes en Poe como armas destinadas a derrumbar el orden establecido. También quiere ver cómo Buñuel da vida y cuerpo a ciertos personajes e incidentes significativos del autor norteamericano. Ambos artistas coinciden en su deconstrucción de la Razón, de la Verdad y del Sujeto Transcendental del Romanticismo. En la obra de ambos se dan varios tipos de descomposición: de los cuerpos, los espacios, de la mente de los personajes, de la vigilia, de la certidumbre, de la razón, de las convenciones sociales, del texto y de la identidad del sujeto de la es-

critura. En los dos autores, Eros y Tanatos polarizan su discurso sobre lo humano. Dos contextos, el gótico y el freudiano sirven de puente entre los dos artistas. Remitiéndose a la obra de Victor Fuentes *La mirada de Buñuel, cine literatura y vida* (2005), Quinn señala ciertos paralelismos entre la «Casa Usher», *Un perro andaluz* y *Viridiana*; y entre esta última y «Leonor», «El Cuervo» y «Annabel Lee». Tomando la obra de Peter William Evans *Los films de Buñuel. Subjetividad y deseo* (1995) compara las mujeres virginales de Buñuel (*Viridiana*, *Tristana* y *Séverine*) con las protagonistas de los relatos de Poe. El autor afirma que Poe y Buñuel tienen en común que en ambos la mujer aparece como fantasma de lo que el hombre desea y teme al mismo tiempo. Cabe reprochar a Patrick Quinn y a William Evans que establezcan sus comparaciones sin caer en la cuenta de que no es lo mismo una mujer virginal — las protagonistas de Poe—, y una mujer reprimida —las protagonistas de Buñuel.

FÉLIX DUQUE: «El caso Ligeia. La mujer en Poe»

El objetivo de Duque es esbozar a través de la obra de Poe la actitud entre pavor y fascinación del individuo burgués de la civilización industrial con respecto a la figura *femenina*. A partir del ensayo *El método de composición* y teniendo en cuenta las circunstancias personales de la vida de Poe, Duque hace una interpretación ontológico-psicoanalítica de los relatos de Poe protagonizados por un personaje femenino. Recuperando la explicación de la vinculación entre amor

y muerte de los *Escritos de juventud* de Hegel, el autor centra su interpretación en el concepto de «tránsito» —el de la vida al texto, el del momento de la lectura que hace resurgir la imagen, y el del horror al terror. Cierra el círculo hermenéutico concluyendo que el sentimiento de terror que suscitan los cuentos de Poe se debe a que desvelan una fisura irreparable en el orden burgués: el miedo del sujeto a la pérdida simbólica del falo debido a la acción destructora de un útero dentado.

M^a Macarena Dengra Rosselló

Taula
núm. 43, 2011

V. BIBLIOGRAFIA
DE HANNAH ARENDT
(OBRES TRADUIDES)

BIBLIOGRAFIA DE HANNAH ARENDT

(OBRES TRADUÏDES)

I. LLIBRES

- Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Springer, 1929; reed. de Ludger Lütkehaus, Berlín-Viena: Philo, 2003; versió anglesa ed. i revisada per Joan Vecchiarelli Scott i Judith Chelius Stark, *Love and Saint Agustín*, Chicago: University of Chicago Press, 1996 [trad. cast. a partir de l'ed. anglesa d'Agustín Serrano de Haro, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid: Encuentro, 2001].
- The Origins of Totalitarianism*, Nova York: Harcourt, Brace and Co., 1951 [trad. cast. de Guillermo Solana Alonso, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974, 1998; reeditat en 3 volums: vol. I: *Antisemitismo*, vol. II: *Imperialismo*, vol. III: *Totalitarismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1987; reeditat en 2 volums, *Los orígenes del totalitarismo*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1994]. En el 2004 es va publicar una edició més completa del llibre en l'editorial Schocken Books de Nova York.
- The Human Condition*, Londres-Chicago: University of Chicago Press, 1958 [trad. cast. de Ramón Gil Novales, *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral, 1974; reeditat a Barcelona: Paidós, 1993; trad. cat. d'Oriol Farrés, *La condició humana*, Barcelona: Empúries, 2009]. Edició alemanya corregida, ampliada i traduïda per Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart-Kohlhammer-Munic: Piper, 1960, 1967, 1981.
- Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*, trad. de l'alemany de Richard i Clara Winston, Londres: East and West Library, 1958; reed. per Lotte Kohler, Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1974 [trad. cast. de Daniel Najmías, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona: Lumen, 2000].
- Eichmann in Jerusalem: a Report about the Banality of Evil*, Nova York: The Viking Press, 1963 [trad. cast. de Carlos Ribalta, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999].
- On Revolution*, Nova York: Viking Press, 1963 [trad. cast. de Pedro Bravo, *Sobre la revolución*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1967; reeditat a Madrid: Alianza, 2004].
- Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*, Nova York: The Viking Press, 1968 [trad. cast. d'Ana Poljak, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996, reed. 2003].
- Men in Dark Times*, Nova York: Harcourt, Brace and World, 1968 [trad. cast. de Clàudia Ferrari i Agustín Serrano de Haro, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 2001. Existeix també trad. parcial de Luis Izquierdo i José Cano, *Walter Benjamin, Bertold Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburg*, Barcelona: Anagrama, 1970].

- On Violence*, Nova York: Harcourt, Brace and World, 1970; reimprès a *Crisis of the Republic*, *op. cit.* [trad. al. de Gisella Uellenberg revisada i ampliada per Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, Munic: Piper, 1970; trad. cast. de Guillermo Solana Alonso, «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, *op. cit.*, p. 109-186; reeditat com a llibre, *Sobre la Violencia*, Madrid: Alianza, 2005].
- Crisis of the Republic*, Nova York: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1972 [trad. cast. de Guillermo Solana Alonso, *Crisis de la República*, Madrid: Taurus-Santillana, 1998].
- i FINKIELKRAUT, Alain, *La crise de la culture*, París: Gallimard, 1972 [trad. cat. de Jaume Colomer i Àlvar Valls, *La crisi de la cultura*, Barcelona: Pòrtic, 1989].
- Gespräche mit Hannah Arendt*, ed. d'Adelbert Reif, Munic: Piper, 1976 [trad. cat. de Ramon Farrés, *Converses amb Hannah Arendt*, Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner editor, 2006].
- Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt del Main: Suhrkamp, 1976 [trad. cast. de Rosa S. Carbó i Vicente Gómez Ibáñez, *La tradición oculta*, Barcelona: Paidós, 2004].
- The Life of the Mind*, ed. de Mary McCarthy, Nova York: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1978 [trad. cast. de Fina Birulés i Carmen Corral, *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002. Existeix també trad. de Ricardo Montoro i Fernando Vallespín, *La vida del espíritu*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984].
- The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. de Ron H. Feldman, Nova York: Grove Press, 1978 [trad. cast. de Miguel Candel, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2005].
- Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. i assaig interpretatiu a càrrec de Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982 [trad. cast. de Carmen Corral, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona: Paidós, 2003].
- Zur Zeit. Politische Essays*, ed. de Marie Luise Knott, Berlín: Rotbuch Verlag, 1986; reeditat a Hamburg: Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch, 1999 [trad. cast. de Rosa S. Carbó, *Tiempos presentes*, Barcelona: Gedisa, 2002].
- Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, ed. d'Ursula Ludz, Munic: Piper, 1993 [trad. parcial cast. de Rosa S. Carbó, *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997].
- Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. de Jerome Kohn, Nova York: Harcourt, Brace and Co., 1994 [trad. cast. d'Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro i Gaizka Larrañaga Argárate, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Madrid: Caparrós, 2005].
- Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao: Besatari, 1997 [trad. cast. d'Elena Martínez Rubio].
- De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1998 [ed. i trad. cast. de Fina Birulés].
- Denktagebuch, 1950 bis 1973*, ed. d'Ursula Ludz i Ingeborg Nordmann, Munic: Piper, 2002 [trad. cast. de Raül Gabás, *Diario filosófico. 1950-1973*, Barcelona: Herder, 2006].
- Responsibility and Judgment*, ed. de Jerome Kohn, Nova York: Schocken Books, 2003 [trad. cast. de Miguel Candel i Fina Birulés, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós, 2007].

- Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro, 2007 [ed. d'Agustín Serrano de Haro i trad. cast. de Marina López i Agustín Serrano de Haro].
- The Promise of Politics*, ed. de Jerome Kohn, Nova York: Schocken Books, 2005 [trad. cast. d'Eduardo Cañas i Rosa S. Carbó, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós, 2008].
- The Jewish Writings*, ed. de Jerome Kohn i Ron H. Feldman, Nova York: Schocken Books, 2007 [trad. cast. d'Eduardo Cañas, Miguel Candel, Rosa S. Carbó i Vicente Gómez Ibáñez, *Escritos judíos*, Barcelona: Paidós, 2009].
- Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Munic: Piper Verlag, 2006 [trad. cast. de Manuel Abella i José Luis López de Lizaga, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Barcelona: Trotta, 2010].

2. CORRESPONDÈNCIA

- ARENDE, Hannah i SCHOLEM, Gershom, «Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt», *Encounter*, 22/1, 1964 [trad. cast. de Miguel Candel, «Eichmann en Jerusalén. Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt», *Una revisión de la historia judía y otros ensayos, op. cit.*; reed. en *Escritos judíos, op. cit.*; p. 569- 575]. L'edició original d'aquesta carta es troba a SCHOLEM, Gershom, *On Jews and Judaism in Crisis*, Nova York: Schocken Books, 1976.
- Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 bis 1969*, ed. de Lotte Köhler i Hans Saner, Munic-Zuric: Piper, 1993.
- Hannah Arendt-Heinrich Blücher. Briefe 1936-1968*, ed. de Lotte Köhler, Munic-Zuric: Piper, 1996.
- Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, ed. de Carol Brightman, Nova York: Harcourt Brace, 1995 [trad. cast. d'Ana M^a Becciu, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona: Lumen, 1999].
- Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 und Andere Zeugnisse*, Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann, 1999 [trad. cast. d'Adan Kovacsics, *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975*, Barcelona: Herder, 2000].

3. BIOGRAFIES

- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt*, Londres-New Haven: Yale University Press, 1982; reed. 2004 [trad. cast. de Manuel Llopis Valdés, *Hannah Arendt*, València: Institució Alfons el Magnànim, 1993; reed. *Hannah Arendt. Una biografia*, inclou el pròleg de la 2^a ed. traduït per González Torné de la Guardia, Barcelona: Paidós, 2006].
- PRINZ, Alois, *Beruf Philosophin oder Die Liebe zur Welt. Die Lebensgeschichte der Hannah Arendt*, Weinheim: Beltz & Berger, 1998 [trad. cast. de María Belén Ibarra de Diego, *Filosofía como profesión o el amor al mundo: la vida de Hannah Arendt*, Herder: Barcelona, 2001].

ADLER, Laure, *Dans le pas de Hannah Arendt*, París: Gallimard, 2005 [trad. cast. d'Isabel Margelí, *Hannah Arendt*, Barcelona: Destino, 2006].

GUTIÉRREZ DE CABIDES, Teresa, *El hechizo de la comprensión*, Madrid: Encuentro, 2009.

4. ALGUNES MONOGRAFIES SOBRE HANNAH ARENDT EDITADES A L'ESTAT ESPANYOL

BÁRCENA, Fernando, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona: Herder, 2006.

BIRULÉS, Fina, *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, València: Episteme, 1995.

— (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa, 2000.

—, *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Barcelona: Herder, 2007

CAMPILLO, Antonio, *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trias*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

CRUZ, Manuel

— i BIRULÉS, Fina (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

— (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, 2006

DIVERSOS AUTORS, *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid: Sequitur, 2001.

MARTÍNEZ RUBIO, Elena, *Hannah Arendt. Un pensamiento a la intemperie*, Bilbao: Besatari, 1999.

LARRAURI, Maite, *La llibertat segons Hannah Arendt/ La libertad según Hannah Arendt*, València: Tàndem, 2001.

PRIOR OLMOS, Àngel, *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

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

Àngela Lorena Fuster

Normes de redacció / Normas editoriales / Instructions for preparation of manuscripts

Els articles no poden tenir una extensió superior a les 6000 paraules en format WORD. L'article serà redactat seguint el sistema autor-data per a les citacions. Les notes apareixeran sempre com a notes al peu i al final de l'article s'hi indicarà la bibliografia seguint el mateix sistema. Tots el articles han de dur un breu resum en anglés a més a més del escrit en la llengua corresponent a l'article. Els originals s'han d'adreçar a: <andres.jaume@uib.es>

Los artículos deberán tener una extensión no superior a 6000 palabras en formato WORD. La redacción del artículo se ajustará al sistema autor-fecha para las citas. Las notas se dispondrán como notas al pie de página, indicándose al final del artículo la bibliografía, disponiéndose ésta conforme al mismo sistema. Todos los artículos deben estar precedidos de un resumen en inglés, además de la lengua en la que se redacten. Los originales deberán remitirse a: <andres.jaume@uib.es>

Papers should not exceed 6000 words in WORD format. We use author-date systems for citations and the different notes should be always footnotes. The bibliographic references will be situated at the end of the paper, following the afore mentioned system. All the papers must be preceded by an abstract in English. Originals can be sent to <andres.jaume@uib.es>

Per a més informació / Para más información / For further information see
<http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.html>

PRESENTACIÓ

I. SECCIÓ MONOGRÀFICA. *Hannah Arendt. Paraules clau*

Palabras de presentación

Fina Birulés i Manuel Cruz (eds.)

1. Totalitarisme. *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*

Olivia Guaraldo

2. Acció i política. *La vida de la política: Acción y (bio)política en Hannah Arendt*

Fernando Bárcena

3. Pensar. *Pertenencia y retiro en el mundo de las apariencias: El pensar y la responsabilidad personal*

Laura Quintana

4. Imaginació. *Arendt i la imaginació*

Àngela Lorena Fuster

5. Judici. *La facultad de juzgar democráticamente: reflexiones sobre Hannah Arendt*

Linda M. G. Zerilli

6. Història i narració. *Más verdadero que los hechos: Storytelling como comprensión en los escritos de Hannah Arendt*

Lisa Disch

7. Revolució

Matías Sirczuk

8. Violència. *Il ruolo della violenza nel pensiero di Hannah Arendt*

Stefania Fantauzzi

9. Mal. *Aceleración y parálisis: a vueltas con la «banalidad del mal»*

Celso Sánchez Capdequí

10. Republicanisme. *Libertad y república en Hannah Arendt: una difícil fundación*

Alicia García Ruiz

11. Responsabilitat. *La responsabilidad política en Hannah Arendt*

Cristina Sánchez Muñoz

II. LA CASA DE LA POESIA

La transcendencia tiene nombre (entrevista a Diego Sabiote)

Maria Payeras

La «bona feina» de Bartomeu Fiol

Pere Rosselló Bover

III. ACTIVITATS

IV. RESSENYES

V. BIBLIOGRAFIA DE HANNAH ARENDT (OBRES TRADUÏDES)

