

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 incomprensible 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 arquimediiano 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 pensamiento 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 Novales. 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. *Patsian 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)