



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

TESIS DE DOCTORADO

Hannah Arendt: vida, tiempo e historia

Tesista: Paula Cristina Ripamonti

Directora: Dra. Adriana María Arpini

Mendoza, 2013



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

Facultad de Filosofía y Letras

TESIS DE DOCTORADO

Hannah Arendt: vida, tiempo e historia

Doctorado en Filosofía – Modalidad personalizada



Tesista: Paula Cristina Ripamonti

Directora: Dra. Adriana María Arpini

Mendoza, 2013

Índice

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	7
1- Presentación del tema.....	7
2- Marco teórico-epistémico.....	10
3- Aspectos metodológicos.....	14
4- Estructura de la tesis: dimensiones de análisis y núcleos problemáticos abordados.....	18
Capítulo 1: El tiempo, el mundo y el amor. El sentido existencial del otro	23
1- Presentación.....	23
2- Contexto de producción.....	24
3- Acerca de la tesis doctoral.....	32
4- El amor en San Agustín desde la interpelación filosófica de Arendt	33
4.1- Primer marco conceptual: el amor como el futuro anticipado	36
4.2- Segundo marco conceptual: amor como recuerdo	41
4.3- Tercer marco conceptual: amor como <i>caritas socialis</i>	50
5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: el amor como experiencia filosófica en la tensión existencial entre finitud y eternidad.....	54
Capítulo 2: Rahel Varnhagen y el destino como clave hermenéutica de la vida ..	61
1-Presentación	61
2- Contexto de producción.....	62
3- Consideraciones acerca del texto sobre Rahel Varnhagen	69
4- La vida de Rahel contada por Arendt.....	79
5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: el tiempo del destino en la experiencia vital desde el presente narrado e historizado.....	98
Capítulo 3: La experiencia política del presente y su contingencia	107
1- Presentación.....	107
2- Contexto de producción.....	108
2.1- El exilio en Europa	108
2.2- El exilio en Estados Unidos y la nueva ciudadanía	126
3- El presente desde la tradición oculta del “nosotros judío”	142
3.1- Ideario moderno, marcha de la historia y responsabilidad política por el presente	145
3.2- Las figuras judías de una tradición oculta	148
3.3- Zweig y Kafka. Decisiones de vida, entre la ruina y la salvación.....	152
3.4- Miradas a la tradición: dos resoluciones.....	157
3.4.1- Primera edición: la filosofía de la existencia.....	158
3.4.2- Segunda edición: la cuestión judía, la verdad y la perspectiva histórico-política	165
4- Reflexiones abiertas desde el capítulo: entre los hechos y la historia y la configuración de una experiencia política	172

Capítulo 4: La carga del tiempo y la comprensión histórica.....	177
1- Presentación	177
2- Contexto de producción	178
3- Entre la desesperación y el optimismo: <i>Los orígenes del totalitarismo</i>	190
3.1- Primera Parte: Antisemitismo	192
3.2- Segunda Parte: Imperialismo	208
3.3- Tercera Parte: Totalitarismo.....	231
4- Historia como comienzo. Comprensión, reconciliación y cristalización: categorías epistemológicas para el análisis del fenómeno histórico del totalitarismo.	266
5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: liberar el tiempo – liberar la historia: la tarea de comprensión y su anclaje en una historia como comienzo	281
 Capítulo 5: La vida activa y la facultad de juzgar: la inscripción de la posibilidad en la acción y el pensamiento	291
1- Presentación	291
2- Contexto de producción	292
3- Sobre la condición humana, la política y la libertad	327
3.1- La condición humana desde la perspectiva de lo que hacemos: labor, trabajo y acción	327
3.2- Espacio público, acción política y libertad	346
4- Entre el pasado y el futuro: pensar y juzgar lo que acontece	353
4.1- La ruptura de la tradición y la herencia sin testamento.....	353
4.2- La condición humana desde el pensamiento, la voluntad y la facultad de juzgar	360
5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: la posibilidad como irrupción activa y como política de la memoria desde la brecha histórico-temporal del pensar y del juzgar	392
 Conclusiones	403
 Anexo.....	413
Reseña de los artículos de <i>Aufbau</i> : preludeo a <i>Los orígenes del totalitarismo</i> ..	413
 Bibliografía	423
1- Escritos de Hannah Arendt	423
a- Libros.....	423
b- Compilaciones de artículos, manuscritos, correspondencia y entrevistas	425
c- Artículos y capítulos citados de las compilaciones de b)	426
d- Columnas de <i>Aufbau</i> citadas.	428
e- Entrevistas y diálogos utilizados (entre corchetes citamos el año de realización de la entrevista)	429
2- Bibliografía complementaria	429

Agradecimientos

A mi directora de tesis, Adriana Arpini, una maestra con todas las letras, por su estímulo, disposición permanente, rigor, profesionalidad y generosidad académica.

A mis compañeros/as filósofos/as, Patricia Yori, Mariana Alvarado, Leticia Molina, Marcos Olalla, Cristina Rochetti, Mariela Ávila, Alejandra Gabriele, Ana L. Dufour y Juan Redmond, por la escucha y los constructivos consejos, y muy especialmente, a Marcela Quevedo, por su atenta y cuidada lectura pero, sobre todo, por el afecto de siempre.

A la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo por su gestión y acompañamiento institucional en el desarrollo de la carrera.

A mis padres por su cariño y apoyo y a Sabrina Bondino por la compañía en muchas madrugadas de lectura y escritura.

A mi familia, Alejandro, Sofía, Bárbara, Luján y Josefina Libanti por comprenderme y darme los espacios y el tiempo necesarios para semejante empresa.

Introducción

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.
(Spinoza, [1677] 1985: 227)

1- Presentación del tema

Nuestra tesis aborda el pensamiento de una mujer sobre la vida, lo cual no significa que la muerte no haya tenido su lugar. En un siglo como el XX sería casi imposible pedírsele a una teórica de la política. Pero ese lugar no es el de las determinaciones de la existencia sino el de las posibilidades y entre ellas, las que son tramadas desde las decisiones humanas, el tiempo y la historia. Es desde esta perspectiva que nos proponemos comenzar un recorrido sobre su obra.

El tema de la presente tesis se centra en el pensamiento filosófico-político de Hannah Arendt (1906-1975). De acuerdo con nuestros objetivos, ofrecemos una investigación filosófica que pretende constituirse en un aporte que, en su calidad de lectura hermenéutica e histórico-crítica, muestra, en el recorrido de una selección de reconocidos textos de la autora judía, el anclaje de sus reflexiones en una particular concepción del tiempo y de la historia que sitúa a la vez que resignifica sus categorías analíticas de pensamiento filosófico-político. El desarrollo interpretativo vincula de forma dialógica el pensamiento de la autora con su época y su propia vida; por esto, a lo largo del texto también reconstruimos el entramado de relaciones sociales e intelectuales que nos dan cuenta de preocupaciones comunes y afinidades temáticas entre Arendt y sus coetáneos.

Con la obra de Arendt, pensadora política e independiente, tal como ella se llamó a sí misma, intervenimos en el debate filosófico contemporáneo del siglo XX con la tradición, especialmente europea de origen grecorromano y prestamos atención a los cruces críticos y dialógicos con filósofos, políticos, religiosos e intelectuales de diferentes épocas, como Platón, Aristóteles, Pablo de Tarso, San Agustín, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel, Theodor Lessing, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Franz Kafka, Karl Jaspers, Martín Heidegger o Walter Benjamin.

Su pensamiento muestra una particular asunción de la tradición filosófica y literaria con la intencionalidad explícita de pensar y comprender su conflictivo presente histórico. Así las preocupaciones académicas iniciales que se condensan en el tema de su tesis doctoral a través del análisis del concepto de amor en San Agustín de Hipona, dan paso a preocupaciones políticas de índole histórica que la llevan por el campo

polémico de la filosofía moderna y contemporánea, como expresión de un filosofar que hunde sus raíces en el contexto histórico y social del cual surgió: los complejos acontecimientos y catástrofes políticas y morales que marcaron el siglo XX.

Sin duda, optar por una autora contemporánea y con una formación académica excepcional, como es el caso de Arendt, exige el esfuerzo de recorrer con ella la historia de la filosofía, comprender su perspectiva, sus percepciones, sus críticas, sus temores, sus apuestas, sus utopías. Esta tarea se enfrenta entonces al doble desafío de lograr la adecuada sistematicidad y rigurosidad de la investigación, por una parte y de mostrar, por otra, la dinámica propia de un pensamiento que, por su originalidad, avienta cualquier tipo de clasificaciones y/o generalizaciones, ya sea en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias sociales.

En los últimos veinte años, un creciente interés por la obra de Hannah Arendt se ha hecho visible en múltiples estudios realizados, que han dado notoriedad y difusión a su pensamiento; además de revalorizar el conjunto de su producción. Sus textos centrales así como artículos, proyectos, correspondencias y conferencias que permanecían inéditos, han sido traducidos a varios idiomas y actualmente constituyen un nuevo referente teórico para las ciencias políticas en ámbitos académicos y universitarios y en el campo de la filosofía, en lo que concierne a la antropología, la filosofía de la acción y los discursos sobre el género. La literatura dedicada a su obra se ha hecho inmensa, especialmente en Estados Unidos y en Europa en países como Alemania, Francia, España e Inglaterra. Lo que demuestra, como afirma Fina Birulés, la relevancia de los problemas que afrontó y la vigencia del modo en que los pensó (Birulés, 2007: 16 y ss).

Otro factor que explica este giro en la predilección por su obra puede encontrarse en el cambio de clima intelectual que se produjo en el mundo, en los años ochenta, después de la llamada "crisis del marxismo", la aparición de las filosofías denominadas "posmodernas", la extensión del revisionismo historiográfico sobre los acontecimientos de los años centrales del siglo y la importancia de la narrativa en el campo de la historiografía. Además, la valoración del pensamiento de Hannah Arendt, en el ámbito académico, tampoco es ajena a aspectos relativos a la forma y al contenido de su propia obra (Fernández Buey, 2000). Ella nunca se consideró "filósofa profesional", sin embargo su posición emerge como una crítica profunda respecto de la tradición de pensamiento occidental y de la filosofía política. En este aspecto, si hemos de aceptar la caracterización que ella misma hizo de su pensamiento, habría que decir que el de Hannah Arendt es un "pensar sin barandilla" */denken ohne Geländer/* (Arendt, [1972] 2010: 98), lo cual no significa carente de base o fundamento, sino un pensar a la intemperie, con una tradición en crisis o silente. Se trata de un pensamiento experiencial, dinámico y dialógico en la medida que no intenta imponer, ni prescribir, ni

adoctrinar sino compartir ideas, con la convicción de que la tradición, en filosofía moral y política, se ha roto y por ello, sin su amparo, hay que orientarse en la oscuridad, a través del pensar, la facultad de juzgar y la acción. Este aspecto relativo al contenido de su pensamiento no es menor, ya que también es posible explicar su actualidad desde el modo en que comprendió los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y los procesos políticos de la posguerra. Los escritos de Arendt son de este modo testimoniales, y ello ha permitido a diversos intelectuales recuperar su reflexión crítica a la hora de interpretar no sólo el pasado sino también el presente.

Existen variadas lecturas de los textos de la autora según diferentes ámbitos de estudio (filosófico, religioso, político), supuestos e intencionalidad crítica. En esta línea nos encontramos tanto con interpretaciones más bien críticas ante una supuesta falta de sistematicidad y coherencia en las argumentaciones y resoluciones de Arendt, como con lecturas que destacan la agudeza de su pensamiento político y exploran y tensionan nuevas significaciones de sus categorías de análisis. Aunque con diferentes grados de examen y profundidad, por lo general, las dimensiones filosófica y biográfica están presentes en los diferentes estudios de la obra. En esta línea, nuestra tesis acuerda en que el pensamiento de la autora alemana no puede comprenderse de modo dissociado respecto de su vida y del contexto histórico en el que vivió. Pero acudimos especialmente a aquellos estudios que con seriedad y coherencia aportan información biográfica e interpretaciones filosóficas y que, ajenos a relaciones forzadas entre una y otra dimensión, no eluden las problemáticas abiertas por Arendt, quien se propuso llevar a cabo un pensar nuevo, de afirmación y comprensión del presente con una mirada crítica “directa” al pasado y comprometida con el futuro.

En términos generales, el territorio de la discusión de su obra en que se han visto y se ven implicados filósofos y teóricos de diferentes proveniencias, se halla fundamentalmente delimitado por sus análisis sobre: la ruptura de la tradición y los totalitarismos, su soporte ideológico y su articulación con la denominada cuestión judía, la condición humana y la *vita* activa (la natalidad y la pluralidad como categorías constitutivas de la acción política con su topología en los límites de la esfera de lo público) y la vida del espíritu (el pensamiento, la voluntad y el juicio en sentido kantiano).

Vinculado con lo anterior surgen las discusiones acerca de sus “deudas” intelectuales con respecto a si Aristóteles o bien Kant, si la fenomenología o bien el existencialismo, si Heidegger o Jaspers, si Kant y Jaspers, etc.. En tal sentido, puede entenderse por qué gran parte de la literatura que se le dedica, se propone constantemente dirimir si su pensamiento es una variante interna de la tradición republicana, si representa sólo una versión actualizada del aristotelismo, si se configura como una revisión del universalismo o si, por el contrario, se puede equiparar a

posiciones que ponen radicalmente en cuestión los valores y los conceptos de la tradición y que por ello resultan inclasificables (Forti, 2001).

Nuestra tesis ofrece una lectura hermenéutica y crítica de textos seleccionados, a través de los cuales exploramos la configuración conceptual de la problemática del tiempo y de la historia, apuntando los modos en que ésta delinea un contexto de comprensión de su pensamiento filosófico-político. Por esto, planteamos la categoría de historia, no como ciencia positiva o disciplina historiográfica sino más bien como ámbito del sentido y del espacio de la acción humana desde los que puede habilitarse un nuevo tiempo. Realizamos la tarea a partir de una lectura que se articula entre las experiencias de vida de Arendt y su pensamiento político como ejercicio teórico-filosófico, representativo del siglo XX. En las urgencias y en la actualidad de lo que nuestra autora considera que debe ser pensado, ella desafía las imposturas de concepciones que clausuran la historia como espacio-tiempo de la posibilidad y la libertad humana. Esas formas de clausura lo constituyen las modernas filosofías de la historia con(tra) las cuales Arendt discute de diferentes modos a lo largo de sus textos para abrir desde allí nuevas categorías políticas que permitan pensar la emergencia de su propio tiempo.

2- Marco teórico-epistémico

Los diferentes supuestos teóricos, epistémicos y metodológicos que inicialmente orientaron nuestra mirada, fueron a lo largo de nuestro estudio, tensionándose de distinto modo, determinando algunas modificaciones y nuevos compromisos y articulaciones. En esta línea decimos que,

Nos situamos en el lugar del mapa en el que se abren múltiples líneas de fuga que toman diferentes direcciones pero que parten de un lugar común que es el de entender la realidad como un fenómeno dinámico, complejo y densamente poblado por los factores y dimensiones que la hacen posible. Desde este lugar, entendemos también que pueden haber diversas interpretaciones acerca de los mismos fenómenos, dependiendo de las rutas que se hayan recorrido y los lugares en los que el camino se detuvo creyendo encontrar una guarida segura para llegar a la formulación de una explicación teórica que pretenda dar cuenta de la realidad que creemos conocer. Esta situación que se presenta en un comienzo como inasible, difusa, al mismo tiempo exige un fuerte compromiso no sólo con el conocimiento de lo que entendemos como nuestra realidad sino con lo que otros están entendiendo por su realidad. (Gabriele, 2007)

Nuestra investigación filosófica aborda el pensamiento de una autora y de su vida desde el reconocimiento de la inseparabilidad del conocimiento filosófico respecto de la realidad histórica en su plena integración y de los hombres singulares que constituyen el foco de la experiencia filosofante. Esta característica que consideramos propia del pensar filosófico le viene atribuida por la estructura y el carácter de su objeto que compromete al sujeto, lo integra, lo presupone y lo reclama en una peculiar dialéctica que se manifiesta de modo ejemplar en la obra arendtiana.

Uno de nuestros supuestos fundamentales afirma el carácter histórico de nuestros modos de ser sujeto, el cual se manifiesta constantemente en las aperturas al mundo a través de nuestros pensamientos. Cobran particular relevancia las expresiones del filósofo José Gaos respecto de que “No sólo cada filósofo tiene su filosofía, sino que va haciéndola a lo largo de su vida”, por ello, “a lo largo de ésta tiene diversas filosofías”, y cada filosofía es en conjunto, “no sólo subjetiva sino momentánea, por intersubjetiva e intermomentánea que sea en partes de ella” (Gaos, 1962: 454). No es posible, seguimos con Gaos, prescindir de la situación vital que provoca una idea o del designio que la ha inspirado, dado que “la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad” y “no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso 'sentido' sino cumpliendo el papel activo o función para la que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, 'ideas eternas'” (Gaos, 1980: 20). Asumimos, por lo tanto, la adscripción de las ideas a las situaciones frente a... y en... las cuales actúan y ejercitan su función. “La realidad, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece sólo cuando está funcionando, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias” (*Ibidem*). La verdad de la filosofía se conquista entonces no en una universalidad abstracta sino en un pensamiento que da cuenta de la singularidad de los sujetos y de su historia. El pensamiento filosófico no es ajeno a la propia situación vital de quien lo formula. Lo que el filósofo afirma adquiere sentido en el contexto de su vida, porque incorpora su vida en el concreto de todo lo que existe o de todas las realidades, con su pluralidad irreductible, unificable, legible de inúmeros modos. El saber del filósofo revela la vida humana porque es un modo de realidad de cada ser humano concreto.

En segundo término, de modo ligado a la hipótesis anterior, consideramos con Roig que el saber filosófico constituye una práctica, “señalamiento que restituye a la filosofía su valor de ‘saber de vida’, más que su pretensión de ‘saber científico’ y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance” (Roig, 1981: 11). Se trata de una práctica que es expresión de modos históricos de subjetividad, cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad. En ella se presentan compromisos normativos e ideológicos, dado que se implican, por una parte, los posicionamientos axiológicos de

los sujetos en torno de su cotidianidad como presente histórico, es decir, como un presente singular, heredero a la vez que grávido de ideas y proyectos; y por otra, las pautas propias de esa práctica objetivante que no la determinan desde fuera sino desde sí misma. Por esto, toda filosofía es y debe ser, ante todo, pensamiento crítico, “una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento sino también el sujeto que conoce, el filósofo, en particular, en su realidad humana e histórica”¹ (Roig, 1981: 9). La tarea crítica debe, por lo tanto, alcanzar los modos en que se configura la subjetividad, *tópos* desde el cual se constituye toda objetividad posible. La normatividad de la filosofía recibe su sentido desde este sujeto que en su facticidad socio-histórica (y como “principio fáctico de universalidad”) es capaz de una experiencia diferente, de un saber conjetural que interpela su presente.

Pero además, cada práctica filosófica se mueve sobre y desde una experiencia social en relación con un sistema de contradicciones objetivas, según Roig, y por esto exige el planteo de su legitimidad. En tanto sujeto, siempre es un sujeto de discurso, es decir, “en acto de comunicación con otro” (Roig, 1981: 16). A través de los discursos, las formas de reconocimiento de sí y de los otros como sujetos revisten diversos modos de realización y de comprensión de su historicidad. En muchos de ellos, la diversidad *a priori* reconocida desde la pluralidad en la que se inscribe el sujeto filosofante y desde su facticidad histórica, puede ser encubierta, negada, silenciada. Esto es posible porque estamos siendo, siempre abiertos e insertos en un mundo variado y...

En la “ventana” [en referencia crítica a Leibniz] desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, no estamos solos. No es un “yo” el que mira, sino un “nosotros”, y no es un “todos los hombres”, los que miran con nosotros, sino “algunos”, los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia,

¹ Nuestro filósofo mendocino propone la noción de “*a priori* antropológico” para sintetizar y significar estos dos aspectos del filosofar. Como tarea práctica, el camino a recorrer para alcanzar un discurso filosófico se encuentra ya imbricado con el lugar al que se pretende llegar y exige de parte de los sujetos un “ponernos a *nosotros* mismos como valiosos” y “un tener como valioso *conocernos* a nosotros mismos”; esto lo sostiene Roig en una interesante reformulación de la consigna hegeliana acerca del comienzo de la historia de filosofía, posibilitado por un pueblo donde florece “la verdadera libertad, la libertad política”, donde un sujeto se reconoce como esencial y tiene un “valor infinito” o “donde pretende valer exclusivamente por sí mismo” (Hegel, [1833] 1995: 91-92). Roig afirma que el sujeto del filosofar se configura como un punto de partida plural, porque siempre es un “nosotros” anclado en lo diverso, porque se reconoce con y a través de los otros, empírico, porque se encuentra con sus necesidades en el marco de contradicciones sociales concretas, e histórico-axiológico, porque valora y se comprende en la trama de una subjetividad que desborda al sujeto filosofante de las modernas filosofías de la conciencia (*cogito* cartesiano, sujeto trascendental kantiano, yo fichteano, espíritu hegeliano). Este *a priori* es para Roig, expresión de un sistema de códigos de origen social e histórico que se pone de manifiesto en la estructura axiológica de los discursos.

por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar. (Roig, 1981: 21).

De este modo, el “nosotros” tiene siempre su historia y su sentido, con lo que excede el mero señalamiento deíctico, más bien lo realiza como mediación entre “mundo objetivo” y subjetividad. Por esto no se ha partido siempre de una misma diversidad ni se la ha comprendido, asumido o subsumido del mismo modo en una idea o proyecto de unidad. Los horizontes de comprensión han sido distintos. Los sujetos también. Se vuelve necesaria no tanto una historia de los discursos sino de

...las condiciones de producción de los mismos y a partir de lo cual aquella historia sería posible. No es difícil ver que el ejercicio de “ponernos como valiosos” supone un horizonte de comprensión desde el cual, con diverso signo, se elabora el nivel discursivo, que tiene como eje aquel ponernos, que... nos da el sentido del “nosotros” y de lo “nuestro” en cada caso. (Roig, 1981: 41).

En consonancia con estas reflexiones de Roig, el filósofo francés, Michel Foucault (1926-1984) también destaca la práctica filosófica como discurso que problematiza su propio tiempo histórico y que, decimos nosotros, lo configura como un saber de vida en el que se jaquea la ajenidad sujeto-objeto para articularse en una relación instituyente de modo histórico. Quizás no ya en el sentido roigiano de inscripción en un sistema de contradicciones sino más bien, en la emergencia de un campo atravesado por relaciones poder como fuerzas múltiples, de tensiones multipolares. Dice Foucault,

...vemos que la práctica filosófica o, más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente. Es decir que ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearsele, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente o, si se quiere, su pertenencia a cierto “nosotros”, un “nosotros” que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese “nosotros” debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto de su propia reflexión. Y, por eso mismo, se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese “nosotros”. (Foucault, 2009: 30-31)

Con Foucault explicitamos un complejo desafío epistemológico. Bajo el imperativo de pensar desde el punto de vista de los problemas, debemos indagar las inscripciones históricas de los interrogantes y sus modos de objetivación.

3- Aspectos metodológicos

Al indicar las finalidades específicas de nuestro trabajo, aludimos fundamentalmente al desarrollo de una investigación filosófica, de carácter hermenéutico y crítico, sobre el pensamiento filosófico-político de Hannah Arendt. En este amplio marco realizamos recortes y precisiones que no fueron prescriptas como tarea inicial sino más bien como definiciones de movimiento en la integración, los cruces, la simultaneidad y la sucesión de nuestras diferentes lecturas. Al modo de una suerte de mapa *gestáltico* (en el sentido alemán de *Gestalt*), nuestras lecturas nos presentan un juego de ejercicio de fondos y figuras que se alternan, coexistiendo y delimitándose mutuamente. Y desde esas lecturas es que resignificamos la finalidad de nuestro trabajo como tarea de diálogo con... y explicitación de... las experiencias cristalizadas en los textos de Arendt como modos de interrogar su presente histórico, de concebir el tiempo y la historia y de plantear interacciones discursivas con la tradición y sus pensadores, como una experiencia de pensamiento intersubjetiva.

La tesis toma los aportes metodológicos de la hermenéutica, las herramientas que ofrece el análisis del discurso foucaultiano y la ampliación metodológica desde la Historia de las Ideas Latinoamericanas, en especial, el horizonte de significación textual en que se distinguen las diferentes funciones del discurso.

Respecto de la base metodológica brindada por la hermenéutica, rescatamos, en primer lugar, la importancia de definir una obra como obra de un autor y la necesidad de acudir al contexto histórico de producción para explorar posibles recorridos hermenéuticos que nos permitan significarla y articularla en relación con sus formas de problematización. En segundo lugar, consideramos vital la posibilidad de realizar una experiencia hermenéutica que nos conduzca en el pensamiento histórico que pretende la recuperación de los planteamientos de la tradición, la comprensión de cuestiones filosóficas y la revitalización de las preguntas, ofrecidos por la obra de Arendt.

La hermenéutica, como orientación filosófica, brinda legitimidad a un modo de leer textos o documentos, basándose en la comprensión, en el sentido de que interpretamos porque somos capaces de hacernos cargo de lo pensado por *otros*. Pero esto último sólo es posible, según Dilthey, si proyectamos de alguna manera un presente, arraigado en nuestra propia vida como una estructura de significado (Dilthey, 1949). En este aspecto, también avanza la posición de Martin Heidegger, quien considera la interpretación como *Ausbildung*, es decir, formación o conformación de la

comprensión. La *comprensión* heideggeriana, es un modo fundamental del ser humano que, enraizado en lo afectivo, es ante todo poder ser, posibilidad, proyecto que involucra apertura, es decir estar abierto a los otros (Heidegger, 1980: §31 y 32). Esta apertura del ámbito del significado como ámbito de posibilidades está en cada cual, es decir que aquello que nos permite comprender a los demás de algún modo ya está en nosotros porque de antemano estamos siendo con otros. Se trata de un círculo que, en términos de Heidegger no debe ser degradado a vicioso, porque en él yace la posibilidad del conocimiento. Comprender es proyectar y revisar lo logrado constantemente, conforme se avanza en la penetración de sus múltiples sentidos. Toda interpretación hermenéutica presupone un horizonte (o pre-comprensión) que, en términos de Gadamer, es el conjunto de pre-juicios necesarios para que la comprensión sea posible (Gadamer, 1996). A su vez estos conceptos previos, que anticipan un sentido, deben ser revisados constantemente, a fin de evitar arbitrariedades, y por ello podrán ser ampliados, articulados, reformulados, sustituidos por otros. En este sentido no existen lectores desinteresados o no-comprometidos, sino sólo modos de comprender que, desde un horizonte histórico (brindado por el tiempo, el lenguaje y la tradición), configuran diferentes campos de comprensión.

También aceptamos con Gadamer el carácter práctico del saber hermenéutico ya que entiende la interpretación como aplicación */Anwendung/*. De aquí que en todo quehacer hermenéutico se comprometa y oriente de algún modo la vida social, porque constituye un saber reflexivo, involucrado con la acción, anclado en la tradición y abierto a un futuro posible como proyecto. En esta línea, Paul Ricoeur destaca que la lectura hermenéutica provoca la intersección de los mundos del texto y del lector como trama de la acción conjunta del argumento narrativo y la imaginación productiva del lector. A través del lector, el mundo referencial del texto “se introduce discursivamente en el ámbito efectivo de la praxis”, “da sentido a su entorno práctico */Umwelt/* y de este modo, constituye un mundo propio */Welt/*” (Ricoeur, 1999: 20) afectado por la ampliación referencial que propone la obra. En la intersección o “fusión de horizontes”, como la llama Gadamer, la lectura hermenéutica afecta al lector pero no anula la distancia sino que preserva de algún modo la alteridad de su sentido y la extrañeza que suscita el texto (Gadamer, 1996a: 477 y ss).

Desde este punto de vista, la lectura es el *phármakon*² que habilita sin resolución dialéctica la mutualidad lector-texto y la inscribe en la coexistencia de variados significados. Félix Duque apunta con acierto que la práctica de comprensión habilita un tiempo en los términos de “*horizontes cambiantes de futuro y pasado*. Por eso es impensable que una determinada perspectiva interpretativa sea *la* correcta. Mas igual

² Término griego que significa remedio, droga medicinal pero también droga venenosa, brebaje mágico y secreto.

de insensato sería creer que la interpretación siguiente convertirá en falsa la anterior” (Duque, 2005: 163) o que estamos ante una opinión más entre otras.

En relación con las herramientas que ofrece el estudio foucaultiano sobre análisis del discurso, tomamos el estudio del acontecimiento discursivo, la problematización del presente como punto de partida para las investigaciones filosóficas e históricas y la afirmación que sostiene que las condiciones sociales, económicas y políticas de la vida no son un velo, un obstáculo o simples variables que condicionan el conocimiento sino “algo a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, por lo tanto, las relaciones de verdad” (Foucault, 1996: 32). Por lo que toda labor reflexiva se sitúa en el terreno de la historia y se articula en argumentos filosóficos o epistemológicos, atentos, analíticos y prudentes pero sin fragmentación atomizada de estos ámbitos. En su *Arqueología del saber*, Foucault señala la importancia de: tratar los discursos, no como mero conjunto de signos, sino como prácticas complejas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan y en las que los sujetos se constituyen, se posicionan y actúan constantemente, de restituir al enunciado su singularidad de acontecimiento y de mostrar que la discontinuidad se da en el hecho mismo de la enunciación (Foucault, 1991). El filósofo francés nos invita a observar lo que se ha dicho y buscar la diversidad de los planos de análisis atendiendo a la imbricación del lenguaje en cada proceso cultural, de los saberes y las prácticas de cada época.

Desde los aportes de la metodología de la historia de las ideas tomamos, específicamente, las funciones del discurso. Acordamos con la premisa que concibe cada texto como documento de trabajo y al lenguaje como mediación fundamental con el mundo, en el sentido de totalidad discursiva, como ámbito de conceptualización de lo real, pero signado por la conflictividad socio-histórica del contexto de una época y sociedad determinadas. Cada texto, por tanto, se encuentra atravesado por otros discursos que en él pueden estar referenciados (ya sea para justificarlos o desmentirlos) pero también eludidos o silenciados. Con esta perspectiva, enriquecemos el planteo gaosiano sobre las ideas como prácticas y emprendemos las lecturas, encarándolas como discurrendo desde cada presente y subrayando el papel transformador de las ideas en la conflictiva trama de relaciones socio-históricas (Arpini, 2004: 74).

Entendemos el discurso filosófico como espacio de problematización tanto como de lucha y tensión creadora de conceptos, que tallan y perfilan acontecimientos reales y posibles, deudores de una determinada (o múltiple) axiología de la cotidianidad e inscribibles en particulares modos de comprender el tiempo y la historia. Básicamente nos remitimos a la función utópica del discurso y a la utopía, como categoría teórica y explicativa de los vínculos que enlazan el pensamiento filosófico con el tiempo. Esta función utópica se articula en las siguientes modalidades:

- La *crítico-reguladora* que remite a la capacidad crítica del discurso que se despliega en dos direcciones: respecto de lo real o de la institucionalidad vigente y respecto de otros discursos. Se desarrolla desde aquí cierta negatividad frente a las formas y los valores de la cotidianidad y por ello surge la exigencia de cambio en función de un ideal regulador³, que abre horizontes a una acción transformadora, a la vez que sirve de parámetro para reajustar la legitimidad de la *topía* y la posibilidad de nuevas utopías (Roig, 1987).
- La *liberadora del determinismo legal* que cumple la función de posibilitar la asunción de la propia realidad humana como contingente e histórica. La utopía adquiere valor epistemológico propio en tanto que, desde la experiencia de historicidad, abre un horizonte de posibilidad que excede la verdad de los hechos o el campo de la *topía* (Roig, 1987; Roig, 1981).
- La *anticipadora del futuro* en virtud de la cual el discurso se proyecta hacia la dimensión de futuro como novedad y no como mera repetición de lo acontecido. En este aspecto, la función utópica posiciona al discurso respecto de la vida cotidiana, la cual, desde su ciclicidad intrínseca, opera cierta clausura del proceso histórico (Roig, 1987). Por la utopía, la realidad socio-histórica se concibe como grávida y en tal sentido, aparece orientada hacia el porvenir, hacia la emergencia de lo distinto posible, hacia lo otro.
- La *constitutiva de las formas de subjetividad* como aquella función que permite construir, en la trama simbólica, un espacio de autorreconocimiento de un sujeto que configura su propia identidad, a partir de un peculiar modo de pensar la conflictividad y de interpelar lo real. La emergencia de un posible-otro, a partir del discurso utópico que lo proyecta, posibilita la pluralidad, la transformación de las relaciones intersubjetivas y la reformulación de las identidades colectivas.

Finalmente, decimos que la metodología se desarrolla desde una lógica de investigación que podríamos llamar “dialéctica”, si entendemos por “lógicas de investigación” a las modalidades de articulación que asumen, en el proceso de investigación, en nuestro caso filosófica, tres órdenes de problemas, a los que de un modo u otro nos hemos ya referido:

³ En el sentido de Kant cuando se refiere en su *Crítica de la razón pura* a que en el terreno de lo práctico, es decir el de la libertad, las ideas son indispensables, sirven de base a toda aproximación a la perfección moral, por parte de los hombres y su constitución jurídica. Dice Kant, “En efecto nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea de su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada” (Kant, [1787] 1998: A 317; B 374).

- a) *la formulación de las preguntas de investigación*. Es decir, lo que configura el *problema de investigación* que contiene de modo explícito o implícito concepciones filosóficas de lo real, que anticipan posibles respuestas a las preguntas planteadas,
- b) el cómo se accede al conocimiento de ello. Es decir, el conjunto de criterios y decisiones metodológicas que orientan el trabajo,
- c) a qué construcción final se pretende llegar. Es decir, cómo se piensa la *construcción del conocimiento u objeto de estudio*.

La articulación entre estos órdenes se configura como un mapa de trabajo que reconoce que el proceso de investigación no se realiza en el vacío sino que se sustenta en un entramado interrogativo y conceptual. Por esto, el análisis desmenuza el material, lo transita, lo atraviesa, lo tensiona, lo vuelve vivo al obligarlo a hablar de sí en un presente histórico diferente, el nuestro. Por lo dicho, nuestra tarea se constituye desde una práctica metodológica que no puede escindirse de nuestra toma de posición teórica y epistémica.

Entre las estrategias metodológicas señalamos la puesta en marcha de actividades heurísticas, hermenéuticas y críticas, como las de: lectura comprensiva, análisis interpretativo, trabajo de problematización orientador de nuevas lecturas, identificación de categorías socio-históricas⁴ presentes en los textos de la pensadora, valoración de su significación y relación con el contexto; análisis de categorías teóricas o conceptualizaciones que resignifican las categorías socio-históricas detectadas, recuperación, confrontación y/o asunción de otras interpretaciones propuestas, indagación y reconstrucción del entramado de relaciones sociales constituido entre Arendt e intelectuales coetáneos. Pero de ninguna manera, podemos afirmar que se trató de “etapas” o “fases” de un proceso de investigación unilineal ni evolutivo, sino más bien, de un desarrollo rizomático.

4- Estructura de la tesis: dimensiones de análisis y núcleos problemáticos abordados

La tesis articula a lo largo de su desarrollo en cinco capítulos dos dimensiones de análisis de la obra arendtiana:

⁴ Tomamos la noción de categoría de Adriana Arpini como “...objetivaciones producidas desde un contexto social e histórico determinado, que se expresan en la mediación del lenguaje, facilitando la comunicación dentro de una determinada estructura referencial (dimensión semántica anticipada por Aristóteles) y que transmiten valores orientadores del obrar de los hombres (dimensión pragmática) en relación a su propia realidad epocal” (Arpini, 1997a: 31).

- Contexto de producción histórico y biográfico. Con él damos cuenta de las circunstancias históricas de la vida de Hannah Arendt con especial énfasis en los acontecimientos políticos como en sus experiencias vitales, afectivas y profesionales, en el marco de los cuales su escritura adquiere sentido.
- Núcleos problemáticos abordados y desarrollo de su pensamiento en relación con su concepción del tiempo y la historia. A partir de una lectura completa del corpus, trabajamos especialmente con textos que denominamos centrales, es decir, aquellos que Arendt preparó y editó en vida para su publicación y que en algunos casos resultaron de la compilación de artículos, conferencias e investigaciones. Además, entre ellos, seleccionamos aquellos que estimamos representativos de un determinado periodo de su vida en los que la problemática del tiempo y la historia se recorta y desplaza para centrarse como posibilidad de comprender, desde ella, la construcción de las categorías de pensamiento filosófico-político. Ahora bien, dada la vasta producción de nuestra autora en artículos breves de amplia difusión en revistas filosóficas especializadas o dedicadas a temas jurídicos y políticos en general, en cada capítulo damos cuenta de los cruces y los aportes de los mismos a la obra publicada bajo el formato de libro unificado.

Entre los núcleos problemáticos fundamentales que analizamos y que articulamos en expresiones alternas e integradas de la concepción del tiempo y la historia, citamos:

- Capítulo 1: La triple inscripción temporal de la vida humana desde el análisis del concepto de amor en San Agustín.
- Capítulo 2: La vida humana desde tiempo agustiniano desnudado entre las experiencias vitales narradas. Vida humana singular como ejemplo en el sentido kantiano (universalidad sin generalización).
- Capítulo 3: La importancia de la mirada a la historia desde la problematización del presente político y la interpretación de la cuestión judía. Examen de la filosofía de la existencia, en el ámbito académico y de las respuestas políticas judías, en el contexto de la guerra.
- Capítulo 4: La necesidad de re-instaurar la relación con el presente histórico a través vínculos comprensivos. Análisis arqueológico del Totalitarismo y una concepción de la historia como comienzo.
- Capítulo 5: La condición humana como vita activa y la vida del espíritu, articuladas en la natalidad como categoría temporal. La ruptura de la

tradición y la necesidad de inscribir la posibilidad en el presente histórico, desde la acción y la experiencia pensante y judicativa.

La vida de Hannah Arendt, su nombre original, transcurrió en los que ella denominó “tiempos oscuros”, tiempos difíciles no sólo por haber nacido en una tierra que sería escenario de terribles guerras sino también por su religión judía, condición que amenazó su vida y la obligó a abandonar Alemania en 1933. En este contexto, nuestra autora deseó repensar su tiempo políticamente y con un significado radicalmente diferente al que sus circunstancias históricas parecían imponer. Sin pretender anticipar aquí las conclusiones de nuestra tesis sino más bien invitar a su lectura, decimos que en el contexto de este deseo intelectual y afectivo buscamos mostrar que el frente de la lucha de Arendt aparece siempre de algún modo tensionado entre las categorías (kantianas) de necesidad y libertad. En el juego abierto que ellas libran se configura un tiempo en el que lo apostado no es nada más ni nada menos que la(s) posibilidad(es) de la historia humana y con ella las múltiples, y si se quiere, pequeñas historias que la hacen.

De ninguna manera pretendemos deducir una unidad sistemática de las obras de la autora ni demostrar que el problema del tiempo y de la historia funcionan como hilo conductor de su pensamiento. Tampoco intentamos sugerir que se trata del eje que guía como un *a priori* sus ejercicios reflexivos o que ilumina hermenéuticamente verdades veladas al lector común. Por el contrario, proponemos un camino problematizador, una experiencia de lectura que fuimos aprendiendo tomados de su mano, permitiéndonos permanecer en el horizonte fusionado de nuestros presentes históricos.

La comprensión del presente histórico, la revalorización espacial de la acción, la defensa de la natalidad como categoría ontológica y existencial para abrir la posibilidad de lo nuevo en el mundo o la clara afirmación de la no clausura del pensamiento y la exigencia de ejercer nuestra facultad de juicio requieren un análisis dinámico no segmentado o atomizado en un grupo de ideas des-historizadas o desligadas de la vida que se construyó con y desde ellas. Arendt consideró abiertamente la necesidad de enfrentar el presente histórico sin engaños, evasiones o distorsiones, incluso y más aún cuando éste se encuentra a la intemperie, por carecer de precedentes históricos que puedan orientar la reflexión. En tal sentido, seguimos a Ricoeur cuando lo caracteriza como un “pensamiento resistente” (Ricoeur, 1991) que, decimos, libera de forma viva la fuerza que anuda reflexividad e historicidad.

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de

la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar concientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros. (Arendt, [1951, 1973] 1999: 10)

Capítulo 1: El tiempo, el mundo y el amor. El sentido existencial del otro

En un valle, entre pobres pastores,
aparecía con cada nuevo año
en cuanto volaban las primeras alondras
una muchacha, bella y maravillosa.

No había nacido en el valle,
no se sabía de dónde venía
y pronto se perdía su huella
tras su despedida.

Su entorno animaba
y todos los corazones se dilataban,
pero una dignidad, algo sublime,
alejaba su confianza.

Traía flores y frutos
recogidos en otros campos,
bajo la luz de otro sol,
en una naturaleza feliz.

Y a todos concedía un don,
a éste sus frutos, *a aquél* flores,
el joven y el anciano con su bastón,
todos volvían a casa con un regalo.

Cualquier huésped era bienvenido
pero cuando se acercaba una pareja de amantes
les entregaba el mejor de los dones,
la más hermosa de las flores.
(Schiller, 1796)¹

1- Presentación

Nuestro primer capítulo transita la niñez y la juventud de Hannah Arendt y analiza la primera obra, su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín. Las inquietudes filosóficas de juventud, en la iniciación de su formación académica, muestran bases del futuro posicionamiento de Arendt frente a los acontecimientos políticos, su modo de comprenderlos en la trama de un tiempo tan histórico como humano, tan dinámico como singular y por ello libre y contingente, sujeto a las acciones de los hombres.

El trabajo doctoral dirigido por Karl Jaspers presenta, además, una importancia singular no sólo por constituir su primera obra y no pasar inadvertida, una vez publicada sino porque la investigación llevada a cabo configuró una experiencia de pensamiento filosófico, en términos de procesos metodológicos de trabajo, de análisis y de construcción conceptual, que no abandonaría a su autora a lo largo de su vida.

¹ Citado por el biógrafo de Arendt Alois Prinz (2001: 295).

En cierta oportunidad, Hannah Arendt expresó “Me siento lo que soy ahora, una muchacha de tierra extraña”, en clara alusión al poema de Schiller que hemos reproducido como epígrafe. El capítulo busca desentrañar los espacios de interrogación y de reflexión que esa muchacha abrió constantemente, en el marco de los cuales, comprendió la vida humana, desde el amor como experiencia y en relación esencial con el tiempo y la historia.

2- Contexto de producción

Johanna Arendt nació en Hannover el 14 de octubre de 1906. Allí vivía en una amplia casa el matrimonio de Paul Arendt y Martha Cohn. Ambos pertenecientes a familias judías de ascendencia rusa, asentadas en Königsberg² y con buena posición económica. Tanto Paul con sus estudios universitarios en ingeniería como Martha con formación en música y dominio del francés, tenían un buen augurio para su futuro y por supuesto, para la educación de su primera y única hija.

Era una época de transformaciones técnicas y progreso con importante impacto en la vida cotidiana. En términos políticos había finalizado la era Bismarck³, canciller alemán hasta 1890 y Guillermo II⁴, era el emperador. Sin grandes turbulencias políticas, el país gozaba de un extraordinario desarrollo de la economía y de la industria, sostenido por logros científicos galardonados con premios Nobel⁵ y de la literatura y del arte⁶. De aquí que algunos escritores judíos, como Stefan Zweig, se refirieran a estos años como “la Edad dorada de la seguridad” (Arendt, [1943] 2005b).

² Actualmente se llama Kaliningrado y pertenece a Rusia, por los acuerdos que las potencias aliadas aprobaron en la Conferencia de Potsdam (1945). Desde 1701 a 1871 fue un reino independiente. En el momento del nacimiento de Hannah Arendt, Königsberg se encontraba bajo el unificado II Imperio Alemán (1871- 1918). En época de la República de Weimar (1918-1933) fue un Estado de ésta y durante el III Reich alemán (1933- 1945), una división administrativa de trece provincias.

³ Por Otto von Bismarck-Schönhausen (1815-1898), político prusiano, artífice y primer canciller del segundo Imperio Alemán, 1871-1890.

⁴ Último emperador de Alemania y rey de Prusia. Vivió entre 1859 y 1941. Bajo su gobierno Alemania tuvo un importante proceso de industrialización. Pero no logró resolver los conflictos internos entre empresarios y trabajadores. Tampoco pudo evitar el ascenso del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Había destituido a Bismarck en 1890 y su agresiva política exterior fue uno de los factores desencadenantes de la Primera Guerra Mundial y del fin del segundo Imperio Alemán en 1918. Fue enterrado con honores por orden de Adolf Hitler. Sin muchas habilidades militares, Guillermo II dejó en manos de Paul von Hindenburg, las decisiones bélicas. Este hombre fue el segundo presidente de la República de Weimar, entre 1925-1934 y fue bajo su gobierno que Hitler ascendió al poder como canciller en 1933.

⁵ Por ejemplo, Robert Koch (1843-1910) por descubrimientos bacteriológicos, Wilhem Roentgen (1845-1923) por los Rayos X, Emil A. von Behring (1854-1917) y Paul Ehrlich (1854-1915), en fisiología y medicina por descubrimientos sobre inmunidad, etc.

⁶ El novelista Thomas Mann (1875-1955) y el pintor Max Liebermann (1847-1935) son claros ejemplos.

Sin embargo, para los Arendt, por razones familiares, los años felices tendrían un fin abrupto. Luego del nacimiento de Hannah, Paul Arendt mostró los síntomas de la sífilis⁷ que había contraído años antes de casarse. Ante la constatación de la reaparición de la enfermedad, la pequeña familia debió volver a Königsberg bajo el amparo de los Arendt y los Cohn. Martha cuidó de su esposo a la vez que procuró que la infancia de su hija no se viera entristecida ni se afectara su desarrollo. Pronto, ella se sorprendió por el ansia de saber, la memoria y el lenguaje de su pequeña. Todos los detalles del crecimiento de su hija así como de las características de la personalidad que fue formando fueron apuntados por Martha en un cuaderno que tituló *Unser Kind* (Nuestra hija)⁸. El diario permite conocer tanto a la hija como a la madre quien deseaba con fervor que su hija se pareciera más a los Arendt en fortaleza, vitalidad, seguridad y autoestima. Estas características se pusieron a prueba cuando en 1913 murieron Max Arendt, el abuelo a quien adoraba, y su padre, en marzo y octubre, respectivamente. Hannah consoló a su madre diciendo que no debía pensar en cosas tristes y si bien lloró en el entierro, le expresó que era sólo por las lindas canciones. Ese mismo año, comenzó la escuela en una institución privada para niñas y ya sabía leer y escribir. Siempre sería una de las mejores de su clase en los diferentes niveles del sistema educativo.

Königsberg era una ciudad de más de 200.000 habitantes y sólo el 2% aproximadamente era judío. Sin embargo, a pesar del escaso número, estaban claras las diferencias en cuanto a la práctica religiosa, el lugar que ocupaban en la ciudad y el estatus social de los judíos. Las familias asimiladas de la burguesía judía se distinguían de los judíos ortodoxos que, rigurosos observantes de los ritos religiosos, vivían cercanos a la sinagoga, hablaban *yiddish*⁹ y usaban rizos negros. Paul y Martha, los padres de Hannah, de filiación socialista y de posición liberal en torno de lo religioso vivían, como otros judíos acomodados, en las afueras de la ciudad y combinaban su identidad judía con fiestas paganas, como la Navidad. En este contexto y dado que en el hogar las preocupaciones pasaban por otros carriles, ella se enteró en la calle que era judía por los dichos de otros niños (de hecho jamás se pronunciaba esa palabra en su casa) Martha buscaba el contacto con familias no judías, estaba más interesada en la música y literatura alemana e incluso en la liberación de la mujer que en preservar prácticas religiosas. Sin embargo, ella no renegaba de su origen y fue determinante con su hija a la hora de enseñarle que no debía permitir ningún tipo de discriminación por su

⁷ Enfermedad infecciosa prácticamente incurable hasta 1909.

⁸ No ha sido publicado aún. Actualmente se encuentra en el Legado Arendt en *Library of Congress*, Washington D.C., EEUU. Nuestras referencias las tomamos de Young-Brüehl, 1993.

⁹ Lengua germánica de los judíos asquenazíes del centro y este de Europa. Su nombre deriva de los términos *Jüdisch* (judío) y *Teutsch* (alemán). Con algunos caracteres modificados, emplea el alfabeto hebreo, por esto antes del siglo XVII se la conoció como *Hebraisch Teutsch* ('hebreo-alemán'). Se estima que la mitad de los once millones de hablantes de esta lengua a comienzos del siglo XX, murió en el Holocausto. Actualmente, se la intenta preservar a través de su enseñanza especialmente en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

condición, ni contra ella ni contra compañeras de su curso, muchas eran niñas judías del Este. Qué debía hacer Hannah ante expresiones antisemitas en la escuela lo comentó en la entrevista que dio a Günther Gauss para la televisión alemana occidental el 28 de octubre de 1964,

... yo tenía instrucciones de levantarme de inmediato, abandonar la clase, irme a casa e informar exactamente de lo ocurrido. Mi madre entonces escribía una de sus muchas cartas, y para mí el asunto había concluido: un día sin colegio, lo cual era estupendo. Pero si los comentarios provenían de otros chicos, entonces no se me permitía informar nada en casa. Esto ya no procedía. De lo que provenía de otros chicos, tenía que defenderme yo sola. (...) Había normas de conducta que preservaban mi dignidad, por así decir, y que la protegían; en casa estaba absolutamente protegida. (Arendt, [1964b] 2005a: 24-25)

Esta protección en relación con los adultos que procedía del ámbito familiar y la exigencia de autodeterminación cuando se trataba de pares, marcó a Arendt en sus ideas posteriores respecto de la niñez. Siempre consideró que la infancia debía ser protegida y nunca expuesta a situaciones políticas propias del mundo adulto¹⁰. Por otra parte, estimó que la autodefensa frente a humillaciones era un derecho no delegable que tenía que ver con la identidad vivida,

... no creo haberme considerado nunca a mí misma como alemana, en el sentido de pertenencia al pueblo alemán,... (...) Pero esto no me importaba, no me hacía sentirme inferior; simplemente, no. (Arendt, [1964b] 2005a: 24).

Esa identidad vivida que es necesario resguardar está anclada antes que en el *Volkgeist* o en una carta de ciudadanía, en la lengua materna /*Muttersprache*/. De este periodo “pre-hitleriano”, Arendt dirá en los ’60, que no añora nada, que lo que queda es esa lengua que no tiene sustituto y por eso se negó a perderla, a olvidarla. La lengua materna tiene que ver con la memoria, con la productividad; la lengua casi como único refugio inocente desde el cual responder y defenderse y desde el cual sostenerse en los tiempos tormentosos.

Al estallar la Primera Guerra Mundial, la posición fronteriza de Königsberg, constituyó a la ciudad en un escenario de disputas bélicas lleno de soldados y tiendas de campaña. Hasta el triunfo alemán sobre Rusia en la Batalla de Tannenberg (agosto de 1914), Martha y Hannah pasaron una breve estancia en Berlín. Si bien económicamente,

¹⁰ Véase su artículo “La crisis de la educación”, publicado como uno de los ejercicios de reflexión política en Arendt, [1961,1967] 1996.

la guerra no alcanzó a la familia, las relaciones entre madre e hija se volvieron más difíciles. Martha escribió por última vez el diario en 1917 señalando que su hija se había vuelto de trato difícil e impenetrable. Por su parte, Hannah comenzaba a rebelarse ante la sobreprotección excesiva de su madre que no cesó ni siquiera cuando Martha resolvió rehacer su vida casándose con un comerciante viudo, Martín Beerwald, en 1919. Las relaciones con las hijas del viudo, Clara y Eva, mayores que Hannah, no fueron las mejores y recibieron el impacto de su fuerte carácter.

Tras la finalización de la Primera Guerra Mundial y el exilio de Guillermo II en Holanda, el II Imperio dio lugar a la República de Weimar (1918-1933). Martha Arendt tomó, entusiasmada, partido por los espartaquistas¹¹ que, como Rosa Luxemburg (1871-1917)¹², cuestionaron las políticas bélicas y la participación en la guerra. Martha procedía del círculo de la revista revisionista no revolucionaria del Partido Socialdemócrata, *Sozialistische Monatshefte* (1897-1933). Hannah con 13 años participaba de las discusiones familiares sobre política pero ya se delimitaban sus intereses que eran esencialmente filosóficos. Como lo señaló en la entrevista con Gaus, a esa edad leyó por ejemplo, la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant y la *Psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers. El motivo era claro y lo expresó: “para mí la cuestión era más bien: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que no amase yo la vida, no, no era eso. (...) era el tener que comprender” (Arendt, [1964b] 2005a: 25). En esta etapa adolescente la preocupación estaba marcada por cómo se conciliaban la filosofía y la teología y ser judía. Los estudios y las lecturas continuaron. Durante el bachillerato, conoció a Ernst Grumach un estudiante que creó un grupo de estudio del griego. Él fue quien le habló de una joven muy particular, Anne

¹¹ Grupo formado en 1916 como corriente dentro del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). No apoyaba la política alemana de Guillermo II que condujo a la Primera Guerra Mundial. Sus principales líderes fueron Karl Liebknecht (1871-1919) y Rosa Luxemburg (1871-1919) Con ideales comunistas, el grupo pretendía la acción conjunta de los trabajadores de los países en guerra para poner término a la lucha y derrocar al sistema capitalista. El origen del nombre se debió a que Liebknecht publicó una serie de artículos bajo el seudónimo de Espartaco. En 1917, el ala izquierda del SPD fundó el Partido Socialdemócrata Alemán Independiente (USPD) Pero después de protagonizar la revolución de octubre de 1918, los espartaquistas se separaron de éste. Los espartaquistas permanecieron fuera del nuevo gobierno de la República de Weimar liderado por el socialista Friedrich Eber (1871-1925). Desde el 1 de enero de 1919 se convirtieron en el Partido Comunista Alemán (KPD). En el mismo mes, organizaron un levantamiento con principal foco en Berlín que fue reprimido por tropas del gobierno. Liebknecht y Luxemburg fueron detenidos y ejecutados. Dos meses después, la misma suerte corrió el marido de Rosa, Leo Jogiches, a quien mataron de un tiro por la espalda en una comisaría. Su asesino sin castigar siguió una carrera de ascenso en la policía prusiana, “Estas eran las mores de la República de Weimar”, escribió Arendt en una reseña sobre una biografía de Rosa ([1968]b 2001: 57). En marzo, la revolución bolchevique ya había sido frustrada.

¹² Rosa Luxemburg había sido miembro del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) desde su juventud. Tuvo importante participación en la Revolución Rusa de 1905, aunque fue detenida. Nacida en una ciudad rusa por esa época, se volvió ciudadana alemana a partir de su matrimonio con un trabajador de ese país.

Mendelssohn. Pronto, a partir de 1921, ella y Hannah se convirtieron en grandes amigas.

No era muy buena la conducta de Arendt en el colegio, a tal punto que fue expulsada por intentar boicotear la clase de un joven profesor porque se sintió insultada. Con la conocida actitud protectora, su madre inició acciones para que se cerrara el centro educativo; gestionó que su hija entrara en la Universidad de Berlín, aun cuando no había terminado el ciclo medio, y luego logró que fuera autorizada a concluirlo rindiendo en forma libre, cosa que hizo de forma brillante y premiada con medalla de oro en la primavera de 1924. Esta forma de protección y contención, Arendt las describió muy bien en ocasión de su artículo sobre una biografía publicada de Rosa Luxemburg de los años '60. Allí Arendt destacó el valor del “respeto mutuo y la confianza incondicional”, de “una humanidad universal y el desprecio genuino, casi ingenuo por las distinciones sociales y étnicas”, como características del ambiente familiar de los judíos del este así como propio de los grupos de camaradas que formaban, para los revolucionarios como Rosa, ese hogar que “no coincidió con ninguna patria” (Arendt, [1968b]: 2001: 51)¹³.

Consiguientemente, Hannah se trasladó a Berlín y comenzó sus estudios universitarios. Asistió a las clases de teología de Romano Guardini y se fascinó con la idea de que el conocimiento fuera algo vivo y abarcativo de diferentes ámbitos: filosofía, arte, literatura. En los años '20, la entrega de territorios, las indemnizaciones de guerra y la creciente inflación, entre otros aspectos, colocaron a Alemania en una situación económica crítica¹⁴ que alcanzó a la nueva familia de Hannah integrada con los Beerwald. Ella insistió en continuar sus estudios escasamente productivos, en comparación con los técnicos de mayor salida laboral de Eva (protésica dental) y Clara (farmacéutica). A tal punto que en el otoño de 1924, decidió desplazarse a Marburgo para tomar clases con un profesor que dejaba fascinados a sus alumnos, según el propio testimonio de su amigo Ernst Grumach. Su nombre era Martín Heidegger (1889-1976).

A esta altura, Hannah Arendt era una muchacha que llamaba la atención por su inteligencia y original estilo (especialmente por un atractivo vestido verde que solía

¹³ Lo expresó en relación con que Luxemburg recibió siempre el apoyo familiar de padres, hermanos, sobrina, a pesar de que ninguno de ellos participó en política ni en acciones revolucionarias, ni siquiera tenían convicciones socialistas. Además, habría sido el grupo de pares y no el partido alemán el hogar, el ambiente en el que Rosa fue comprendida. Arendt también marcó, en este artículo, las diferencias entre el grupo de camaradas ruso, que en situaciones de peligro como cuando fue detenida en Varsovia juntó dinero para la fianza y amenazó al gobierno con represalias si le sucedía algo, y la pasiva conducta de los amigos alemanes en el contexto de la República de Weimar y la ola de asesinatos políticos.

¹⁴ Recordemos que por el acuerdo de paz firmado como Tratado de Versalles (París, 1919), Alemania debía: pagar indemnizaciones a las potencias vencedoras en carácter de reparaciones de guerra, desmilitarizarse, reducir su ejército y ceder territorios (perdió más de 70.000 km²). La serie de problemas económicos y sociales que esto produjo marcarían el rumbo de la política mundial la década del '30.

llevar, se la apodó “la verde”). No pasó desapercibida en Marburgo donde pronto hizo nuevos amigos como Hans Jonas (1903-1993)¹⁵ quien en Friburgo había estudiado con Husserl y con quien Arendt mantendría una amistad hasta el final de su vida.

Se matriculó para filosofía, griego y teología. Por esto se incorporó a las clases de Rudolf Bultmann (1884-1976), de Martín Dibelius (1883- 1947)¹⁶ y por supuesto, del profesor que provenía de Friburgo y había sido discípulo del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl (1859-1938).

Martín Heidegger, nativo de Messkirsh (actual estado de Baden-Württemberg), tenía 35 años, una esposa, dos hijos y un futuro académico brillante. Se encontraba escribiendo lo que sería la obra de mayor reconocimiento filosófico, *Ser y tiempo* (1927) y lo hacía en una cabaña de madera que poseía en el Todtnauberg, en la Selva Negra. En el ámbito universitario, su tono fascinante y su lenguaje riguroso, impresionaba a estudiantes provenientes de diferentes puntos cardinales para escucharlo. Las clases de Heidegger en esa época daban cuenta de las pautas de su trabajo filosófico en torno de la elaboración de su ontología fundamental (momento constructivo) y el necesario desmontaje de la metafísica tradicional (instancia destructiva concomitante). En clara tensión entre la fenomenología husserliana, el neokantismo, la hermenéutica de Dilthey y la filosofía práctica aristotélica, Heidegger se movía, inquieto, en busca de un camino propio para dotar a la filosofía de un nuevo sentido¹⁷. Sabía que era clave el punto de partida definido: la vida humana, la facticidad de la existencia. En Marburgo, esta decisión temática y metodológica alcanzó la formulación con la que buscaba dislocar el pensamiento metafísico instituido. Aquí la pregunta por el ser se consolidaba como hilo

¹⁵ Filósofo judío e historiador de las religiones. Luego de estudiar en las Universidades de Friburgo, Berlín y Marburgo, se doctoró en Filosofía, en 1928, con su tesis “Gnosis y espíritu antiguo tardío”, ante un tribunal en el que estaban presentes Martin Heidegger y Rudolf Bultmann. Tuvo que abandonar la Alemania de Hitler en 1933. Partidario del sionismo. Se exilió en Inglaterra, Palestina, Canadá y EEUU y dio clases en importantes universidades de esos países. El trabajo por el que obtuvo mayor reconocimiento es *El principio de responsabilidad* (1979). Allí defendió el derecho a una existencia digna, en un ambiente natural íntegro así como el deber de no poner en peligro la continuidad de la humanidad en la Tierra. La tecnociencia debe ser objeto de reflexión ética y la responsabilidad es la fusión entre sujeto y acción.

¹⁶ Tanto Bultmann como Dibelius eran teólogos alemanes pertenecientes a la Escuela de la historia de las formas */Formgeschichte/* cuya principal preocupación era la denominada búsqueda del Jesús histórico a través de un método histórico – morfológico de exégesis del Nuevo Testamento. Entre sus obras más importantes encontramos, de Bultmann *Historia de la tradición sinóptica* (1921) y *Creer y comprender* (1933-1965) y de Dibelius *La historia de las formas evangélicas* (1933). En particular Bultmann, abogó por la des-mitologización del mensaje evangélico para comprender su núcleo de sentido para el hombre contemporáneo. En esta línea, su encuentro con Heidegger en Marburgo promovió un intenso y rico diálogo crítico-reflexivo que lo llevó a considerar que la filosofía existencialista era el camino para actualizar el ideario religioso del Nuevo Testamento. Recientemente se ha publicado en español el intercambio epistolar entre estos dos hombres cuya amistad se sostuvo a lo largo de cincuenta años (Bultmann- Heidegger. 2010. *Correspondencia*. Barcelona, Herder. Traducción de Raúl Gabás)

¹⁷ En el Prólogo a las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. [Informe Natorp]*, Jesús Escudero apunta los diferentes nombres que Heidegger fue dando a su tarea filosófica en estos años: “ciencia originaria de la vida” (1919); “ontología fenomenológica” (1922); “hermenéutica de la facticidad” (1923) y “analítica existencial” (*Ser y tiempo*, 1927) (Heidegger, 2002: 19).

conductor hermenéutico para el análisis del *Da-sein*. El sentido del ser exigía la comprensión ontológica del ente que lo interroga, siendo con y en el mundo circundante, compartido y del sí mismo, determinado por la actividad del cuidado */Sorge/*.

Arendt asistió a esos cursos cautivantes¹⁸ y comprendió, en un clima en que la filosofía debía combatir la anemia de las aulas y mostrar que podía alcanzar una voz propia frente a la tradición y el presente, que el rumor no era falso...

Aquél rumor decía simplemente: El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son puestos en lenguaje de modo que resulta que dicen otras cosas completamente diferentes a las que de manera desconfiada se había supuesto. Hay un maestro; quizá el pensamiento se pueda aprender. (Arendt, [1969] 1970: 258)¹⁹

Pero se enamoró de ese “rey oculto en el reino del pensamiento” (*Ibid*, 259) que prometía un mundo renovado para la filosofía y él de ella. La filosofía unió a dos personas cuya profunda relación ha quedado en los límites de sus propias vidas. Los documentos existentes (cartas, principalmente) prueban el tipo de sentimientos, tanto amor como amistad, que los convocó en el tiempo y lugar indicados. Pero como sostiene en su Post-facio la editora de la correspondencia Arendt- Heidegger, Ursula Ludz, “lo vivido no pasa de manera demasiado clara al plano del lenguaje” (Arendt-Heidegger, 2000: 386)²⁰, y por esto de algún modo, el misterio queda intacto. Podemos

¹⁸ En una carta del 21 de diciembre de 1953 Heidegger le recordará que su curso sobre el *Sofista* de Platón fue el primero al que ella asistió (Arendt-Heidegger, 2000: 132).

¹⁹ Esta fuerte percepción también la tuvieron otros alumnos, como Herbert Marcuse, Karl Löwith y Hans Jonas. Desde la medida de esta estima inicial se puede explicar la medida de la desilusión posterior con el maestro cercano al nazismo en 1933. Como ejemplo, citamos a Marcuse en su breve texto “Desilusión” escrito tras la muerte de Heidegger: “La obra de Heidegger nos pareció a mí y a mis amigos un nuevo inicio: veíamos finalmente en su libro [*Ser y tiempo*] (y en sus lecciones, de las que teníamos sus apuntes) una filosofía concreta: en ella se hablaba de existencia, de nuestra existencia,... Y veíamos en ella también otra liberación, una liberación ‘académica’: la interpretación heideggeriana de la filosofía griega y el idealismo alemán, que nos daba una nueva visión de los textos hacía tiempo esclerosados./ Sólo poco a poco nos imos cuenta de que la concreción de la filosofía de Heidegger era en gran medida aparente...” (citado en Anders y otros, 2008: 33). Véase sobre Heidegger, la nota nº 5 de nuestro Capítulo 4.

²⁰ La correspondencia publicada en alemán, por primera vez, en 1999 reúne las cartas de ambos archivadas en Marbach (Heidegger) y en la *Library of Congress* de Washington D.C (Arendt). Consiste en 119 cartas, postales y comunicaciones breves de Heidegger a Arendt y 33 documentos de Hannah Arendt, además de cartas entre Arendt y Elfride, la esposa de Heidegger, en ocho oportunidades y su hermana Fritz (en una ocasión), el manuscrito “*Schatten*” de Arendt y poemas de ambos. La mayoría de la correspondencia es de Heidegger quien escribía a mano sus cartas y se debe su existencia al cuidado de Arendt en conservarlas hasta el final. No es el mismo caso con las de Arendt que deberían estar en el legado de Heidegger y se desconoce si fueron destruidas debido a algún acuerdo mutuo o a una decisión unilateral de evitar se difundiera su contenido. Esto no significa que no abunden las interpretaciones de lo que, sellado a través del lenguaje, traspasó los tiempos de vida de los protagonistas. Entre esas

indiscretamente leer una y otra vez esas cartas que no nos tuvieron como autores ni destinatarios y, en esa cercanía, intentar desentrañar la compleja relación que traspasó el tiempo. La voz de Heidegger domina por entero a una sumisa Hannah que da todo por el maestro, se adapta a sus horarios, a sus costumbres, a sus códigos. Compartieron poemas, lecturas, paseos. Ella se abrió enteramente, sin embargo, mostrándole su dolor, su incomodidad y le da el manuscrito “Sombras” fechado “abril de 1925”, recogido en Arendt-Heidegger, 2000: 23-26. Allí le habla de sí misma, de su maravillosa juventud, de su “autonomía y rareza”. Su pasión y radicalismo le impedían “protegerse y portar armas” lo que la exponía al dolor y al desarraigo, “ella no pertenecía a ninguna parte”. Entonces se le abrieron los sueños como ámbito de la realidad porque “¿qué podía parecerle más espantoso e incomprensible que la propia realidad?”. Finalmente, a la muchacha de tierra extraña le sobrevino “la angustia ante la realidad, esa angustia vacía, carente de sentido y objeto, ante cuya mirada todo se convierte en nada y que significa locura, falta de alegría, sensación de acoso y aniquilación”. Era probable que la muchacha siguiera “viviendo penosamente entre experimentos inconsistentes y una curiosidad sin fondo ni derecho” pero puede que al final la sorprenda la decisión y “ponga un objetivo arbitrario al engranaje inútil” (*Ibidem*). Él atinó a contestar con una respuesta que no era la esperada.

Sólo hay “sombras”, donde brilla el *sol*. Y ese es el fondo de tu alma. Desde el centro mismo de tu existenciate has convertido en alguien próximo a mí y en una fuerza que actúa para siempre en mi vida. El desgarró y la desesperación jamás podrán generar algo parecido a tu amor servicial en mi trabajo. (Carta de Heidegger 24 de abril de 1925, *Ibid*: 27).

Ella supo con dolor que la relación con Heidegger debía alcanzar un punto de ruptura y así se lo comunicó. Esto ocurrió de forma definitiva, después de algunos vanos intentos de separación y de encuentros más distanciados hacia 1927. Tras un breve paso por Friburgo y asistir a clases de Edmund Husserl, Hannah se marchó a Heidelberg para hacer su tesis doctoral, bajo la dirección de Karl Jaspers (1883-1969), con una elogiosa recomendación de Heidegger. Intentó olvidar y aunque encontró personas que la amaron, fue en vano imponerse sentimientos. Tanto Erwin Loewenson, Benno von Wisse como Günther Stern (1902-1992) con quien se casó en 1929, no lograron que ella consiguiera su cometido. Más tarde señalaría que este primer matrimonio fue una gran equivocación.

interpretaciones, se destaca y no por su altura y calidad, el escrito sobre la relación Arendt – Heidegger, de Elzbieta Ettinger (1996) que como contrapartida motivó que Hermann Heidegger, el hijo encargado de la custodia del archivo conservado en Marbach decidiera autorizar la publicación de las cartas celosamente guardadas.

Hannah Arendt llegó a Heidelberg cuando Jaspers se encontraba trabajando en su reconocida obra *Filosofía* publicada en 1931. En sus clases, los filósofos y sus filosofías eran mostrados y desarrollados desde los procesos de pensamiento que se encontraban a la base de sus sistemas o doctrinas. Influido por Weber en su obra temprana, Jaspers pretendía atender a las dimensiones en que se mueve la filosofía (en relación con el mundo, con la condición existencial humana y con lo que la trasciende) y sus implicancias en el comportamiento humano. Arendt se dejó guiar por su forma dinámica y dialógica de comprender la filosofía. No tardaron ambos en quererse y admirarse mutuamente forjando una amistad que duró toda la vida. Él fue como su padre y de quien aprendió el valor de la sinceridad y la franqueza,

... donde Jaspers aparece y habla se hace la luz, tiene una franqueza personal, una confianza en la palabra y una entrega tan incondicional al diálogo como nunca en nadie la he conocido. (Arendt, [1964b] 2005a: 39).

De la mano de Jaspers, en 1928 se doctoró en filosofía. En el transcurso de su tarea valoró la pertenencia a una comunidad intelectual en la que Jaspers la había introducido. La publicación llegó de la mano de Springer y su corrección la hizo junto a Günther Stern.

3- Acerca de la tesis doctoral

La tesis doctoral *El concepto de amor en Agustín /Der Lieberbegriff bei Augustine/* fue publicada en 1929, en Berlín, en la colección filosófica que dirigía Karl Jaspers en la casa editorial *Springer*, con pequeñas modificaciones en relación con el trabajo original con el cual se doctoró en 1928. Ese manuscrito la acompañaría toda su vida. Más tarde, entre 1964 y 1966, Arendt se dedicó a revisar una traducción al inglés realizada por E. B. Ashton en 1963, a pedido de una editorial que poseía los derechos del libro²¹. Según la correspondencia con Mary Mc Carthy (20 de octubre de 1965) y Jaspers (16 de enero de 1966) ella valoró como absurda, graciosa y hasta divertida esta tarea de reescribir su tesis. Quizás esto tenía que ver más con una especie de asombro al reconocerse ella misma en ese texto que, aunque distanciada su escritura en el tiempo, aún permanecía tan cercano.

La intención era hacer más legible el escrito para su publicación ya que su original se encontraba colmado de citas griegas y latinas. En una primera revisión

²¹ Arendt había vendido unos años antes los derechos del libro a una editorial que finalmente quebró, pero en una subasta de bienes Macmillan adquiriría posteriormente esos derechos, solicitando a su autora la revisión de la traducción de Ashton.

realizó añadidos y supresiones e incorporó al cuerpo del texto desarrollos que aparecían en notas o apéndices. En una segunda, mecanografió las modificaciones componiendo un segundo texto al que hizo nuevos añadidos y cambios, afectando fundamentalmente la primera parte y el primer capítulo de la segunda. Arendt no finalizó este trabajo. Una edición en inglés de 1996, a cargo de Joanna Vecchiarelli y Judith Chelius Stark (Chicago/ Londres, Chicago University Press), permite conocer esa producción. Estas editoras incluyen además un extenso estudio interpretativo con hipótesis personales acerca del lugar y el significado del texto doctoral de Arendt en el marco de su pensamiento. En 2001, Agustín Serrano de Haro ofrece una traducción en español, que aquí utilizamos y que si bien parte del texto inglés, coteja con el original alemán, garantizando fidelidad con las expresiones originales de la autora.

Dirigida y orientada por un maestro como Karl Jaspers y deudora de una formación académica de excelencia, a partir de los cursos de Heidegger; las lecciones de Guardini y los seminarios de Bultmann y Dibelius, la tesis evidencia la sólida formación académica de su autora, sus preocupaciones filosóficas en torno a las relaciones humanas y el tiempo y también un posicionamiento metodológico- hermenéutico sobre el sentido de la lectura y análisis de textos filosóficos clásicos. La tesis doctoral presenta una importancia singular en el marco del pensamiento de Hannah Arendt, no sólo por constituir su primera obra y no pasar inadvertida, una vez publicada (debido al singular abordaje del autor como pensador y no como teólogo), sino porque la investigación llevada a cabo configuró una experiencia de pensamiento filosófico, en términos de procesos metodológicos de trabajo, de análisis y de construcción conceptual, que no la abandonaría a lo largo de su vida.

4- El amor en San Agustín desde la interpelación filosófica de Arendt

El texto se divide en tres partes, precedidas de una introducción que enmarca conceptual y metodológicamente la investigación. Se trata de un trabajo, movido por un “interés puramente filosófico” (Arendt, [1929] 2001: 19), cuyo tema fundamental es el amor. Por lo tanto, de las tres cuestiones, identificadas por Arendt, que delimitan cualquier intento de comprensión de la obra agustiniana: a-diversos cursos de pensamiento yuxtapuestos (que, desafiantes de cualquier exposición sistemática del pensamiento de San Agustín (354-430), fueron considerados muchas veces como contradictorios), b-vinculación y sometimiento al dogma y c-evolución del pensamiento a lo largo de su vida, sólo la primera es tomada como el hilo conductor del recorrido.

Arendt se interesa específicamente por el sentido y la relevancia del amor al prójimo, siempre presente explícita o implícitamente en San Agustín y su articulación

con el amor a Dios y el amor a sí mismo de los que aquél emerge. El desarrollo analítico y crítico del trabajo explora la brecha desde la cual es posible transitar el camino hacia el prójimo encontrándonos en un estado activo de amor a Dios y a nosotros mismos. El amor al prójimo, es decir, la relevancia del otro es el *tópos* vinculante de las tres partes del análisis. En nuestras propias palabras, decimos que en la interpretación de Arendt el amor al otro agustiniano surge interpelando su pretendida fuente originaria del amor a Dios y a sí mismo. Y en este sentido, aclara la joven Arendt,

La crítica de que aquí se trata no será nunca una crítica absoluta que se formule desde algún punto de vista fijo, filosófico o teológico, sino que es una crítica en vista sólo de que el concepto de amor en cuestión pretende ser el cristiano. (Arendt, [1929] 2001: 16)

Es decir, el amor paulino con clara influencia en el pensamiento religioso de San Agustín²². La tesis que atraviesa el análisis de Arendt aparece expresada claramente en el artículo escrito para el *Frankfurter Zeitung*, aparecido en el nº 902 del 04 de diciembre de 1930, “Agustín de Hipona y el protestantismo”.

Agustín de Hipona podía ser un precursor por partida doble, pues era un hombre de la antigüedad tardía, un ciudadano del Imperio Romano y se hizo cristiano. En su juventud había estado influido por todas las corrientes culturales o espirituales de su tiempo: había sido maniqueo, después escéptico, después neoplatónico. Y en el fondo nunca abandonó el neoplatonismo, el legado de Plotino –el último griego-: nunca dejó de comprender y explicar el mundo en términos filosófico-cosmológicos. Mas bien, él introdujo en la incipiente Iglesia Católica todos los elementos de ordenación jerárquica, elocuencia retórica y pretensión de universalidad, con que todavía hoy podemos reconocer a la Iglesia como la heredera del Imperio romano. Agustín

²² Recordemos que Pablo de Tarso (de nombre hebreo Saulo, también San Pablo Apóstol) en su “Carta a los Gálatas” señaló que toda ley se resume en un solo precepto: “Amarás al prójimo como a ti mismo” (*Biblia*, Gál., 5,14) El sentido de la libertad se da en la relación entre unos y otros de los hombres mediante la caridad, la más excelente de las tres virtudes teologales (*Biblia*, I Cor., 13,13). Para Pablo la fe obra por medio de la caridad y no por el mero cumplimiento formal de la Ley mosaica. El hombre no es un elemento pasivo en la salvación, sino que debe entender la lección de Dios y apropiarse por la fe del fruto de la redención y esta posibilidad Cristo la ha abierto a todos. La libertad cristiana es la libertad del espíritu y no la de la carne, es la Ley de Cristo que pide hacer el bien a todos y examinar la propia conducta antes de juzgar a los demás. En términos temporales, siguiendo con Pablo, Cristo ha inaugurado una “Nueva” era en la que la omnipotencia de Dios ha comenzado a ser mostrada, fundamentalmente en la destrucción de la muerte gracias a la resurrección de Cristo y la posibilidad de asumir la condición de hijos libres (de espíritu) y no esclavos (de la carne). La época anterior es la “Antigua” acontecida bajo el poder de Satán.

de Hipona legitima esta herencia al proporcionar en su *Civitate Dei* una historia propia de la Iglesia en cuanto institución mundana. (Arendt, [1930] 2005a: 41-42)

Las partes de la tesis muestran tres marcos conceptuales en los que el amor aparece desempeñando un papel decisivo. Las dos primeras se subdividen a su vez en tres apartados, refiriéndose los dos iniciales a definiciones teóricas que se pondrán a prueba en el último. Arendt analiza y pone en discusión el vínculo agustiniano entre el amor a Dios, el amor a nosotros mismos y el amor al prójimo. Su intención es llevar a cabo una investigación filosófica en torno a la concepción del amor en un autor cristiano y las posibilidades que se abren desde él para pensarlo en otros contextos, así como el anclaje de las reflexiones en una concepción del tiempo que desafía el edificio argumentativo del filósofo estudiado. En este sentido, se parte de la convicción hermenéutica de que:

La iluminación de incongruencias no equivale a la solución de problemas que surgen en un marco conceptual y de experiencia relativamente cerrado, sino que se limita a responder a la cuestión de cómo tales incongruencias llegan a aparecer, de cuáles son los enfoques o intenciones enteramente diferentes entre sí que llevan a estas contradicciones que para el pensar sistemático resultan incomprensibles. Es preciso dejar que las contradicciones se alcen tal como son; es preciso hacerlas comprensibles como contradicciones y captar qué es lo que ocultan. (Arendt, [1929] 2001: 20)

Antes que pretender presentar articulaciones antitéticas entre las ideas agustinianas en vistas a resoluciones dialécticas, entendemos que el esfuerzo analítico de Arendt se focaliza en hacer explícitas relaciones e intenciones heterogéneas que el autor dejó implícitas. El agudo análisis llevado a cabo en esta tesis doctoral sienta las bases del futuro posicionamiento de Arendt frente a los acontecimientos políticos, su modo de comprenderlos e inscribirlos en un tiempo tan histórico como humano, tan dinámico como singular y por ello libre y contingente, sujeto a las acciones de los hombres.

4.1- Primer marco conceptual: el amor como el futuro anticipado

De acuerdo con San Agustín, amar es anhelar algo por sí mismo y en este sentido el amor es un tipo de anhelo o deseo */appetitus/*. Esto indica que en el amor hay una ligazón con un objeto o algo que es anhelado o deseado y que, en calidad de tal, aún no se posee. Por esto el amor supone un movimiento hacia aquello que se desea poseer y su rasgo distintivo es la carencia. En tanto movimiento, el anhelo se dirige a un mundo que conocemos y deseamos y consecuentemente, consideramos un bien (*bonum*). Si no lo consideráramos así, no lo buscaríamos.

Una vez que se alcanza o posee el objeto, el deseo cesa, siempre que no surja el temor por la pérdida. En este sentido, el deseo de tener (ese bien) se combina con el temor de perder (lo). En términos temporales, se trata de un “apuntar a” algo que aún no se posee pero que, en tanto que se desea y busca, ya se conoce, entonces hay un “remitir retrospectivo”. En términos generales, la noción de felicidad que portamos cada cual determinaría los bienes que se desean. El amor se encuadra entonces como posibilidad de poseer el bien que nos hará felices.

La tensión que surge es la determinada por el hecho de que el deseo y la posesión de la felicidad, traen consigo el temor por la pérdida. Esta amenaza como posibilidad futura afecta al presente e impide la serenidad y el disfrute. “Y así el futuro destruye el presente”, expresa Arendt (Arendt, [1929] 2001: 26). La felicidad */beatitudo/* es deseo de posesión de un bien que exige conservarlo y aún más, tener la seguridad de no perderlo.

Estas afirmaciones tienen una raíz antropológica. Las categorías de bien y mal resultan significativas en relación con el deseo de quien quiere vivir feliz. Por lo que un punto en común entre los seres que quieren vivir felices y que pueden no acordar sobre qué entienden cada uno por felicidad, es querer vivir. La vida feliz es el hecho de la vida misma y por lo tanto su amenaza es su fin, la muerte. La vida amenazada constantemente no es verdadera vida. Por ello para San Agustín, la vida verdadera es la que es eterna y feliz y que no podemos perder. En síntesis, el bien que anhela el amor es la vida y el mal temido es la muerte. El anhelo del amor, su fin, es la liberación del temor.

La vida en la tierra, sin embargo, es preocupación constante por la vida y por la muerte, es *vita mortalis*. San Agustín resuelve la cuestión apelando a la fe cristiana y su promesa de vida eterna que libera del temor de la pérdida en contra de la propia voluntad. Sin embargo, el uso terminológico de la filosofía griega lo enfrenta a un problema antropológico y temporal que no se resuelve sino entendiendo que ha confrontado dos tradiciones y experiencias diferentes.

En principio el bien anhelado había sido definido como algo posible de poseer porque de algún modo se conoce y se halla en el mundo. Pero por otra parte apareció en función de la liberación del temor a la muerte. La muerte a su vez aparece como

cohabitante con la vida porque el hombre es un ser mortal, pero también como el peor mal o el “mal más temible” (Aristóteles, 2000: III, 1115 b 26) que la vida encuentra fuera de ella y con el cual se enfrenta. En el primer caso, el amor como anhelo es difícil de sostener. Pero el segundo exige un avance en el desarrollo argumentativo.

Ante el peor de los males, la muerte, el futuro, como “aún no”, no puede ser sino amenaza constante del presente. Sólo un presente sin futuro, sin cambio, se libraría de la amenaza, sería entonces el *summum bonum* y no se perdería contra la propia voluntad. Este presente sin futuro agustiniano es la eternidad. Ahora, el amor que se afana por la posesión de bienes mundanos y mudables, que se expone constantemente a la amenaza de la pérdida, no es más que constante frustración. Sin embargo, el sumo bien no ha dejado de ser un “aún no”, un anhelo que comenzaría después de la muerte, con la única diferencia en que las expectativas no serán decepcionadas, se garantiza eternidad, es decir, ausencia de temor y ausencia de tiempo.

¿En qué consiste esta ausencia de tiempo? Para San Agustín es el presente, único tiempo verbal válido. Lo que “ha sido” y lo que “aún no es” son en la medida de un presente que los evoca, los convoca y los sitúa en un lugar específico, la memoria. Se trata de un Ahora (del *nunc stans* o *nunc aeternitatis*, de raíz neoplatónica), que estrictamente, no es tiempo sin embargo, estando fuera de él, puede medirlo retrospectiva y prospectivamente.

Pero en realidad, la vida es movimiento y no permite al hombre vivir este presente atemporal (o Ahora de tiempo inextenso) y el bien que el amor desea, es decir, la propia vida, la verdadera, la que dura, está fuera de nosotros, otra vez convertida en futuro. Emerge así una contradicción terminológica. La eternidad, el Ahora, el presente atemporal, es el futuro y lo es porque nunca dejó de ser anhelo (*appetitus*) y objeto de deseo y disfrute aún cuando se aferre a lo inmutable y asegure la permanencia y la liberación de la muerte. Lo que hará San Agustín es establecer la diferencia entre el amor por el mundo asido a las cosas temporales y mudables y el amor por la eternidad asegurado desde lo inmutable, es decir, entre *cupiditas /amor mundi/* y *caritas /amor Dei/*.

Tanto *cupiditas* como *caritas* se asientan en una misma facultad, en el amor entendido como anhelo de algo que no se posee y que por lo tanto, le es extrínseco al hombre. Se diferencian entonces sólo por el objeto del deseo o fin, a saber, el mundo o vida temporal para el primero y Dios o vida eterna para el segundo. De modo que lo que está en juego es la decisión, a través del amor, de la morada que se desea habitar.

El amor une de tal modo al amante y a lo amado que se anulan las distancias al punto que “Uno es como sea su amor” (San Agustín citado por Arendt, [1929] 2001: 36) La consecuencia antropológica inmediata es la imposibilidad agustiniana de definir la esencia del hombre. Qué sea el hombre será determinado por su elección siendo la no-

autosuficiencia el único rasgo que podría señalarse. Pero, ¿cuáles son los criterios para orientar la elección? ¿por qué deberíamos elegir *caritas* en lugar de *cupiditas*? ¿no sería mejor optar por tener un hogar en el mundo?, se pregunta Arendt a través del texto.

San Agustín responde pero su argumento, tanto como su tesis central del amor como anhelo, no lo aleja de contradicciones al confrontar con dogmas cristianos. El amor que desea, busca quietud y disfrute, *frui* (sic), lo cual se logra con la posesión y conservación del objeto amado. La felicidad se alcanza cuando lo amado se vuelve propio (*inhaerere*) de modo permanente, “cuando se cierra el hueco entre amor y amado” (Arendt, [1929] 2001: 37). Ahora, ¿puede *cupiditas* asegurarla? El amor a sí mismo es la raíz de todo deseo, pero en *cupiditas* lo que el hombre ama es el mundo y lo que desea ante todo es ser parte de él, aferrarse, pertenecerle. El mundo está fuera de mi yo, fuera de mi control, por lo tanto se trata de algo que puedo perder en contra de mi voluntad, produciendo temor y frustración. Claramente a través de esta elección, el hombre queda esclavo de lo que no depende de él, alienado de sí mismo, disperso, perdido en la mundanidad.

En *De libero arbitrio* San Agustín señala que lo opuesto a *cupiditas* es la libertad pero con esto introduce un elemento de la tradición no cristiana que lo obliga a mostrar alguna relación entre *caritas* y libertad, estableciendo una identidad entre Dios y el bien propio del hombre. Sin embargo, necesitará sortear otras dificultades. En principio sostener la idea de un Dios interior que no se confunda con la de un poder humano o con la existencia de un alma humana divina, como aceptaba Plotino (205-270 d.C.). Para el Padre de la Iglesia el hombre no es un ser autosuficiente y todo anhelo siempre implica dependencia hacia lo que se desea alcanzar²³. Por lo tanto, la libertad que puede garantizar *caritas* frente a *cupiditas* y que, por lo tanto, la vuelve elegible es la posibilidad de expulsar el temor, aferrándose a cosas que son más duraderas o más permanentes, incluso que el yo mortal.

San Agustín se separa de la tradición filosófica cuando no halla efectivamente autosuficiencia o serenidad en el yo interior. La experiencia del temor lo ha marcado para siempre. Y cuanto más se repliega sobre sí, tanto más se vuelve un problema para sí²⁴. El yo es un misterio para cada uno y sólo Dios puede responder la pregunta ¿quién soy yo? *Caritas* es un deseo, amor de sí que sólo Dios puede satisfacer. Hay

²³ San Agustín está partiendo de conceptos filosóficos propios de escuelas de la Antigüedad tardía y no tanto cristianos, según Arendt. En este caso sigue a Plotino para quien el deseo empuja hacia fuera e implica necesidad y ésta nunca es libre en relación con aquello a lo que está forzada. La diferencia es que para Plotino para quien el alma humana era divina, la libertad existe donde cesa el deseo y con esto, según Arendt no acordaba el protagonista de su tesis (Plotino, *Eneada* VI, 8) Recordemos que para Plotino sólo lo Uno es libertad real y completa autarquía.

²⁴ “Y tú Señor, *Dios mío, escucha, mira y ve, y compadécete y sáname; tú en cuyos ojos estoy hecho un enigma, y ésa es mi enfermedad*” /Tu autem, *Domine Deus meus, exaudi et respice et vide et miserere et sana me*, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus/ (San Agustín. *Las Confesiones*, X, XXXIII, 50: 435).

simultaneidad y coincidencia entre auto-descubrimiento y descubrimiento de Dios. Dios es eterno. El hombre ama a Dios y a través de él a sí mismo y como “cada uno es como su amor” (Arendt, [1929] 2001: 45), Dios es con justicia el verdadero correlato del deseo, el bien propio que anhelamos cuando perseguimos otros bienes, la eternidad.

Pero la esencia del hombre, dado que por definición es inmutable (*incommutabilis*), se encuentra en flagrante contradicción con la existencia del hombre, existencia que está sujeta al tiempo y que cambia de día en día y de hora en hora, que aparece al ser con el nacimiento y que desaparece en el no-ser con la muerte. En suma mientras el hombre existe, el hombre no *es*. El hombre sólo puede anticipar su esencia en el afán de eternidad, y él *será* únicamente cuando por fin posea y disfrute la eternidad. (Arendt, [1929] 2001: 45)

La solución a la dificultad anterior enfrenta a San Agustín a una tensa relación entre esencia y existencia, entre vida eterna y vida temporal, entre un yo mortal cambiante y otro inmortal permanente, descubierto a través de Dios. En otros términos, *caritas* exige al hombre una trascendencia que es un trascenderse a sí mismo y determina una interpretación de la temporalidad que trae nuevas consecuencias y dificultades.

La vida eterna es una negación de la vida temporal. La eternidad es comprendida por el ser temporal como absoluta futuridad, anticipable sólo a través de la aniquilación del presente temporal. Por lo tanto el amor a uno mismo señalado por San Agustín (*amor sui*) exige un odio al sí mismo mortal (*odium sui*). El bien inherente implica trascender la vida (su temporalidad) y negarla, aunque en términos estrictos, *caritas* no deja de ser anhelo enraizado en la temporalidad humana común, sólo se diferencia de *cupiditas* por su objeto. En ambos se opera un tránsito, el olvido. El deseo alcanza un olvido de sí, absorbido por el objeto (mundo o Dios).

Pero como *caritas*, a diferencia de *cupiditas* que trata con el mundo, es una mediación entre hombre y Dios, exige un tiempo que adquiere sentido por la fuerza que adviene desde un futuro absoluto. Es un tiempo que proviene del futuro pero sin incorporarse a la temporalidad humana porque la ha negado – olvidado debido a su existencia finita. Aquí el tránsito sacrifica el tiempo, el mundo y la misma naturaleza humana.

En este contexto conceptual, del amor como deseo y de la negación de sí como olvido del yo presente y mortal, el mandamiento de amar al prójimo tan fundamental para Pablo de Tarso, no encuentra lugar. Todo se ha resuelto en el aislamiento y el disfrute del amor a Dios que es amarse bien a uno mismo (como yo que será eterno), en

una suerte de eternidad provisional desprovista del temor que afecta a *cupiditas*, simplemente porque no conoce la pérdida.

El temor de *caritas* es un casto temor (*timor castus*) que nace del amor y la esperanza y que emerge como protección frente a *cupiditas* que sólo conoce el temor como pérdida y en relación con Dios, como castigo. Tampoco conoce *caritas* el temor a la muerte y en este sentido, es libre.

Por otra parte, este futuro absoluto da al hombre un punto de referencia, que estando estrictamente fuera del propio mundo, le sirve como principio regulador de las cosas intramundanas. Esta “*caritas* ordenada” o virtud guía la recta comprensión del mundo y la recta estimación de lo que en él hay. El mundo es instrumento o medio, su sentido radica en su *uti* (uso) y no en ser fin, en el *frui* (disfrute). Lo mismo vale para el yo mundano. Por ello, cita Arendt a San Agustín,

Todo hombre en cuanto hombre debe ser amado por mor de Dios y Dios por mor de sí mismo. (Arendt, [1929] 2001: 58)

Así, pese a que el propio sujeto del amor pertenece a este mundo existente, desde el futuro absoluto, el mundo no es deseado o amado por el hombre por mor de sí mismo, incluso su propia existencia aparecerá como una cosa entre otras, en el marco de un orden jerárquico fijado desde afuera, a partir del Bien supremo. Todo lo que está junto a nosotros (prójimo) o por debajo de nosotros (cuerpo, mundo) debe ser amado por mor de lo supremo.

Sin embargo, surge aquí la dificultad de justipreciar el mandato del amor al prójimo como a sí mismo y de conceptualarlo en la definición de amor como anhelo. Las categorías agustinianas de uso y disfrute y de medios y fines se muestran limitadas. Mis prójimos son aquellos que, como yo, pueden alcanzar su felicidad en referencia a Dios y al bien supremo, pero no están para ser usados ni disfrutados. No está claro entonces por qué el hombre con el amor como *caritas*, anticipando su eternidad y usando el mundo y todo lo que contiene, debería exigirse amar al prójimo como a sí mismo. El Obispo de Hipona vio el problema y además no desconocía que su orden del amor, como deseo y cuidado de algo por su propio bien, aparecía insuficiente a la hora de resolver cómo vivir en el mundo temporal y conllevaba los peligros propios de entender a los otros así como al propio cuerpo como medios para un fin.

En el marco de la definición filosófica de amor como deseo o anhelo, la relación con el objeto es de uso o disfrute y siempre aparece como tendencia y no como posesión. Sin embargo, a fin de dar cuenta del amor al prójimo en este contexto, San Agustín plantea que el orden del amor, derivado del futuro absoluto anticipado, prescribe las reglas de conducta y señala la consideración del mundo, del prójimo y de

sí, por mor de algo diferente, el bien supremo, que aún no se encuentra a nuestra disposición. El amor entonces se encuentra sujeto a un orden que no ha establecido porque deriva de una esperanza en un futuro. Este amor derivativo y bien ordenado se aleja del temor y ama, no en consideración de prójimos singulares, sino en su condición de hombres iguales a mí.

4.2- Segundo marco conceptual: amor como recuerdo

En el contexto conceptual de la Primera Parte no se logra sortear la disyunción *uti- frui*, ni dar cuenta del sentido propio del mandato cristiano “Ama al prójimo como a ti mismo”. En principio, la proposición que define al amor como deseo muestra que el horizonte de la experiencia humana se encuentra determinado entera y únicamente por el futuro esperado como bien. Se trata de la proyección de una vida feliz en un futuro atemporal y absoluto. Arendt avanza con San Agustín hacia un segundo marco conceptual que, sustentado en sus reflexiones sobre el tiempo en el Libro XI de las *Confesiones*²⁵, permite explorar la relación temporal del amor con el pasado originario.

No sería posible desear algo que de algún modo no se conoce. Por lo tanto, San Agustín señalará que en el amor como deseo también hay un “remitir retrospectivo” del que brota la noción de vida feliz como objeto de deseo y espera. El deseo no es algo que no provenga de ninguna parte. La expectativa de futuro es anticipación en términos de un pasado recordado de algún modo. Su origen se encuentra en la memoria, en cierta idea de felicidad */beatitudo/* que ya se posee, aunque análogamente (por ejemplo, por comparación con estados de alegría) y que nos moviliza a desearla y proyectarla (San Agustín, *Confesiones*, X, XX). En síntesis, aquello que el alma espera es materia de su recuerdo.

La memoria para San Agustín es la facultad del alma que nos permite, a través del recuerdo, trascender el pasado volviéndolo presente. Al recordar el pasado y

²⁵ En el Libro XI de sus *Confesiones* San Agustín reflexiona sobre el tiempo, preocupado por saber qué es, en el marco del problema teológico acerca de la co-existencia de la eternidad divina y la temporalidad humana. A partir de la dificultad inicial de que el tiempo es aquello conocido y cotidiano mientras no nos preguntamos por él (“Si nadie me lo pregunta, lo sé, pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”, San Agustín, *Las Confesiones*, XI, Cap. XIV,17: 478), sus interrogaciones van guiando la tesis central de que el tiempo es creación de Dios. La creación del mundo y del tiempo coinciden, por lo tanto, Dios se encuentra fuera del orden temporal. El antes o el después configuran categorías sólo válidas para criaturas y no para quien siendo eterno es ajeno al tiempo. Tiempo y eternidad son inconmensurables. El tiempo existe en el alma del hombre donde los tres estados (pasado, presente y futuro) se encuentran en un presente particular. Estrictamente el pasado ya no es, el presente, fugitivo, tiende a dejar de existir y el futuro aún no es (*Ibíd.* XIV,17: 479) Lo que encuentra Agustín en el alma es, entonces, una memoria presente de lo pasado, una percepción o visión presente de lo actual y una expectación */expectatio/*, presente de las cosas futuras (*Ibíd.* XX, 26: 486). Gracias a la unidad del alma humana los tres tiempos se hacen presentes. “Porque ella (el alma) espera, atiende, recuerda; a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda” (*Ibíd.* XXVIII, 37: 497)

posibilitar el recogimiento de la dispersión, la memoria inspira deseos y expectativas hacia el futuro en el presente. Ese es el triunfo de la memoria, deshacer el pasado en una posibilidad futura. Por ejemplo, aún estando tristes, podemos recordar el gozo de la alegría y por ello, tener la esperanza de recobrarlo o de volver hacerlo presente. La noción de vida feliz radica en la memoria porque en ella habita Dios. Ella abre el camino como sede de la conciencia y de las ideas y del recuerdo de Dios. “Ciertamente habitas en ella – dice San Agustín refiriéndose a la memoria- porque me acuerdo desde que te conocí; y en ella te hallo cuando te recuerdo” (San Agustín, *Las Confesiones*, X, Cap. XXV, 36: 423)

El futuro absoluto ahora requiere del pasado último, el origen de la existencia y la búsqueda de quien nos hizo, pero no como mero deseo sino como profundo reconocimiento de la *dependencia* del hombre con su Creador, desde el momento en que desea una felicidad que no ha experimentado en su vida terrena pero que además se le presenta como *idea recordada*.

El Creador es entonces ambas cosas: anterior al hombre y externo al hombre. El Creador está en el hombre sólo en virtud de la memoria del hombre, que le mueve a desear la felicidad y con ello una existencia que le dure por siempre: “Pues yo no sería, mi Dios, no existiría en absoluto, si Tu no estuvieras en mí”, es decir: si no estuvieras en mi memoria. (Arendt, [1929] 2001: 76, citando San Agustín, *Las Confesiones*, I, Cap. II,2)

En otros términos, el amor recibe su razón de ser del acto retrospectivo que le permite ser consciente de la causa de su existencia. El hombre no se hizo a sí mismo, es un ser creado, lo que significa que el sentido de su existencia se encuentra fuera de ella y la antecede. Así esencia y existencia no son lo mismo en la criatura, la primera precede a la segunda. Pero sólo el hombre, entre los vivientes, por tener memoria puede retrotraerse a su origen, a la causa de su existencia, a Aquel que *es*. Así Dios, que en el amor como deseo es el Ser supremo²⁶ /*summe esse*/, en el amor como rememoración es el Ser primordial²⁷ /*primitus esse*/.

El punto decisivo en este marco conceptual es que sólo los hombres como seres conscientes inician la búsqueda de su propio ser y gracias al recuerdo, encuentran en la religación originaria con Dios el sentido de la vida. Mientras que en el deseo, la mortalidad y el temor a la muerte son los aspectos determinantes, en el recuerdo lo es la natalidad, es decir el hecho de haber nacido, la gratitud por el don de la vida y una ausencia de temor relevada de su raíz desiderativa. La oposición mortalidad – natalidad

²⁶ Que es el ser en el más alto grado y que confiere ser.

²⁷ Que es primero.

se revela en el paso del amor como anhelo al amor como relación entre hombre y Dios, resultando esta última una concepción superadora, en tanto que gracias al amor de Dios, la criatura ama lo eterno que lleva en sí y puede por imitación amar en otros lo mismo.

La vida humana, mudable y en devenir, como todo lo creado, si bien se percibe en oposición al Ser inmutable e inalterable, existe y se afirma *en relación* con Él. No posee el Ser del que procede, no *es* en sentido absoluto, pero su rasgo distintivo es que puede mantenerse en referencia con Él a través de *caritas*, aunque la ligazón no depende de su conducta, sino que es un elemento constitutivo de la existencia, por su condición de ser creado. Para Arendt esta idea agustiniana (de la relación Creador-criatura como configuradora de la condición humana), es más original que la anterior definición teórica de la Primera Parte y proviene de la tradición judeo-cristiana. Interesa a Arendt cómo la vida humana supone constitutivamente actuación y movimiento y cómo desde la posibilidad misma de aproximación o alejamiento respecto del Creador a través de conductas imitativas de amor o soberbia, se muestra no sólo el carácter relacional del hombre sino también su lugar en el intersticio entre el Ser y nada.

Además del devenir, la temporalidad es también el estigma de las cosas creadas, en tanto que tienen un comienzo y tendrán un fin. Y sólo los seres humanos que saben que nacieron y que morirán pueden actualizar esta temporalidad en su existencia, señala Arendt. Frente a esta posibilidad, San Agustín debe dilucidar cuestiones vinculadas a esta doble dimensión humana: la pertenencia al mundo ordenado y la dependencia con lo que está fuera de él, es decir, a la creación en su conjunto como hecho temporal. Para esto es necesario exponer la importante diferencia que el autor plantea entre el comienzo del mundo y del tiempo y el de los seres humanos (almas).

En San Agustín el comienzo del mundo narrado en el Génesis fue creado simultáneamente *con* el tiempo, es por ello denominado *principium* mientras que el del hombre, creado *en* el tiempo, es llamado *initium*. El primero se refiere a la creación del Universo. El segundo alude a un comienzo gracias al cual comenzaron a existir almas y antes del cual nadie había. *Initium* sería un momento de la creación que habilitó un proceso creador continuo de almas porque estas no se hicieron de una vez. San Agustín explica que esta tesis sobrevive tanto ante quienes sostienen que el número creciente de almas es finito como infinito, en ambos casos comenzó algo que antes no estaba. Arendt trae en este punto una cita de *La ciudad de Dios /De Civitate Dei*: “(*Initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit” (San Agustín, 1958: XII, 20: 835-836). El énfasis de San Agustín está puesto en que Dios pudo crear lo que todavía no había creado. Sería imposible que creciera el número de almas redimidas sin un comienzo y la posibilidad de nuevos. Para posibilitar este comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había otro.

En la tesis de la joven Arendt nace la interpretación antropológica de la cita y aunque la postula en el marco de una dimensión teológica de la naturaleza humana, siguiendo a San Agustín, más tarde, la recuperará para comprender la dimensión política y las experiencias en el mundo común. Con cada inicio comienza una nueva historia. La creación del hombre evitó que en el Universo creado todo se moviera eternamente sin propósito alguno y que nada nuevo aconteciera.

Fue, en suma, por mor de *novitas*, en cierto sentido, por lo que fue creado el hombre. El hombre es capaz de actuar como iniciador y capaz de incoar la historia de la Humanidad porque puede conocer su ‘comienzo’ u origen, porque puede hacerse conciente de él y recordarlo. (Arendt, [1929] 2001: 82)

Porque el hombre es inicio, posee fin, en oposición al Ser eterno que carece de ambos. Por ello, se encuentra simultáneamente en la vida y en la muerte siendo su vínculo con el Ser el que le posibilita comprenderse desde su origen: “de dónde” viene y su futuro: “a dónde” va. Gracias al recuerdo el hombre descubre esta doble ‘anterioridad’, inicio-fin. Esta doble anterioridad adquiere su justo significado cuando ambos, origen y futuro, coinciden, es decir cuando el hombre, buscando su propio ser, reúne la extensión de tiempo por medio de la memoria y la expectativa en un presente que es la imagen de la eternidad de su Creador. Esto le da una posibilidad de inmutabilidad y de participación de la eternidad, de felicidad ya en esta vida, porque es ese presente en que coinciden lo que determina la existencia humana.

Arendt señala en este punto que, en San Agustín, a diferencia de Heidegger, lo que dar unidad a la existencia humana no es la expectativa sino el recuerdo. Efectivamente, en Heidegger, el ser del ser-ahí presentado como cura muestra que su unidad estructural radica en la *a priori* posibilidad de *ser libre para* posibilidades existenciales propias, es decir para llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades; y esto se da siempre dentro del horizonte del tiempo. Siendo el ser-ahí se ha proyectado en cada caso ya sobre determinadas posibilidades de su existencia. Su comprensión no como lo “aún no”, sino como “poder ser”, como pre-ser-se se funda en el advenir. El advenir es el fenómeno primario de la temporalidad propia porque permite pensar la posibilidad existencial de la muerte (precurar), no para volverla algo por realizar o a temer, o un mero “estar a la expectativa”, sino para advertir al ser-ahí que existe finitamente²⁸. Lo que Arendt no plantea en la escueta nota es que entre ambos autores hay una diferencia fundamental en la concepción de vida auténtica y la temporalidad. En Heidegger lo que está en juego es la comprensión de la

²⁸ Cfr. Heidegger, [1927] 1980, §41, §42, §45-52, §61, §63-65.

finitud del tiempo y cualquier nivelación del mismo a una secuencia fugitiva e irreversible de *ahoras*, propia de la concepción vulgar del tiempo, encubre la temporalidad o tiempo original, fundamento del sentido y de la historicidad del ser-ahí. Incluso el concepto de eternidad en el sentido del *nunc stans*, para Heidegger, conviene a una concepción vulgar del tiempo en tanto que vuelve inaccesible la temporalidad constitutiva del ser-ahí²⁹. Por otra parte, no aparece en Heidegger la preocupación por la felicidad como en San Agustín.

Si seguimos con el argumento de la tesis en el punto alcanzado sobre el sentido de la vida humana, emplazado en la reciprocidad inicio-fin, se vuelve necesario abordar tres cuestiones que se abren. La primera es determinar cuál es la concepción agustiniana del ser desde la cual aparece el hombre en esa doble anterioridad de pasado y futuro absolutos. La segunda exige pensar qué propiedad de la vida en el tiempo mundano le permite al hombre descubrir algo que no puede experimentar en el mundo (felicidad). Finalmente la tercera debe clarificar la concepción del mundo al que nace el hombre creado y que a la vez pertenece a él por ese hecho y no pertenece por anteceder su origen a él. Al resolverlas a fin de comprender la doble anterioridad antes mencionada, en San Agustín se presentan tradiciones diferentes como la concepción griega del ser (primera cuestión) y las enseñanzas cristianas relativas al mundo, el origen del universo y del hombre (restantes cuestiones). En este contexto, Arendt afirma:

Como es de esperar, encontraremos que en la relación Creador-criatura la visión cristiana del mundo es con mucho la más importante, la decisiva. Lo cual, sin embargo, no basta para desdeñar la deuda que San Agustín tiene con la filosofía griega, y que se hace notar ante todo en su concepción del Universo. De hecho sólo desviándose del marco conceptual cristiano pudo San Agustín llegar a su noción de la doble “anterioridad”. (Arendt, [1929] 2001: 85)

Desde la concepción griega (específicamente con Platón), el ser es el cosmos en su integridad, permanece idénticamente el mismo por siempre, es previo y superior a todo lo existente que, en calidad de *partes*, es sólo por participación en él. Las partes tienen como función componer el todo y mantenerlo en movimiento, lo hacen creciendo y desapareciendo, es decir sucediéndose en una temporalidad específica. Desde esta dimensión, el hombre, como ser mortal, es un caso de la temporalidad de las partes del Universo y el tiempo es el modo (secuencial) en que puede comprender la simultaneidad de lo eterno. La temporalidad se basa en la relación entre las partes y el todo. El todo es lo que perdura. La consecuencia de estas afirmaciones indica que si el

²⁹ Cfr. Heidegger, Martin, [1927] 1980, §78, §81.

todo constituye a las partes, estas no tienen sentido fuera de él, no poseen significación autónoma, sólo se limitan a existir *por mor* de la belleza armónica del todo. El ser se equipara al Universo armónico, ordenado, legal, predeterminado, perdurable, simultáneo y el hombre se vuelve parte. Aquí San Agustín es enteramente filósofo.

Esta concepción no está exenta de algunas diferencias entre San Agustín y el Platón del *Timeo*. Para Platón el Universo aunque posee un comienzo y es producto respecto del modelo, es eterno devenir que refleja el verdadero ser. Cada parte constituye una *imitación* que muestra la dependencia respecto del modelo. Para nuestro autor, el Universo es el orden superior pero no es origen, no crea y el devenir nunca puede ser eterno, puesto que tuvo un comienzo, tendrá un fin. Es aquí cuando San Agustín introduce desde una interpretación cristiana, una noción de *mundo* que le permite dar cuenta del carácter creado de la existencia mundana y la intervención divina y humana en los acontecimientos del mundo.

Mundo no sólo es la fábrica divina de cielo y tierra, es decir, el Universo creado por Dios que precede a todo, sino también es el mundo humano constituido por los que lo habitan y aman */diligere/*³⁰. A través de este amor que significa también elección voluntaria, los hombres pueden hacer del mundo su conocida casa. Pueden encontrarse a sí mismos como siendo del mundo creado por Dios. Este encontrarse, sin embargo, no sustrae la distancia y extrañamiento propios de quien no se ha creado a sí mismo³¹ y ha llegado “después” a un mundo pre-dado o ya previamente existente. Por ello, la búsqueda del propio ser, actitud inquisitiva de la que sólo el hombre es capaz, nos remite a un origen que se encuentra fuera del mundo y por esto, a una especial experiencia de la transitoriedad de la vida humana, sólo posible en el marco del mundo instaurado desde y por los hombres (porque todo el resto de la creación existe de manera incuestionada). El hecho de ser creado (y no sólo parte) presenta la estructura de la transitoriedad. Pero al ingresar al mundo humano entendido cristianamente, la remisión al origen y la anticipación de la muerte sobre la base de la vida que discurre entre un “aún no” (un mundo anterior) y un “ya no” (un mundo que continúa), la vida humana aparece nuevamente inscrita en una estructura global más próxima a la

³⁰ Arendt destaca la distinción que San Agustín toma del Evangelio de San Juan, “Se llama mundo el cielo, la tierra, el mar y todas las cosas que hay en él” pero “también con otro sentido se llama mundo a sus amadores. El amor es como un habitar de corazón. Por su amor pudieron ser llamados con el nombre de aquel donde habitaban. Como cuando decimos: aquella casa es buena, aquella otra es mala. En la que llamados mala no acusamos a las paredes, ni en la que decimos buena, alabamos los muros, sino que llamados malos o buenos a los moradores de ella. Así llamamos mundo a los que habitan en él por el amor” (Cfr. San Agustín, 1965, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, II, 11) En el texto “De la esencia del fundamento” (1929) Heidegger también da cuenta de la noción distintiva de mundo del apóstol y de la lectura agustiniana de la misma.

³¹ Para San Agustín, el propio ser del hombre es previo incluso a su creación. Se trata de la concepción metafísica tradicional en la que la esencia precede a la existencia.

filosófica noción de Universo que a la de un mundo creado simultáneamente con el hombre.

Por otra parte, en las preguntas que se realiza el hombre sobre el “de dónde” y “a dónde” de su existencia subyacen negaciones de distinto orden: de pasado (ya no) y de futuro (aún no). Ello debido a que la primera remite al origen de la vida, es decir a la entrada en el mundo y la segunda a la muerte, es decir al abandono del mundo. Ambas muestran que la vida se comprende, entonces, estrictamente, en su relación esencial con el tiempo, pero ese que gracias a la memoria, hace presente el origen, como el pasado del “aún no” que abrió la positividad (creación) de la vida. El significado pleno del retornar al origen, remite a Dios como fuente del ser, convocando al hombre a un encuentro con lo inmutable e imperecedero como sentido y fin de su vida. Así el fin de la vida que en el contexto del mundo humano representaba la nada de la muerte, se revela como un tender al ser eterno y trascendente del cual se originó. La ambigüedad de este fin permite iluminar la doble ‘anterioridad’, inicio-fin y decretar la nulidad de la muerte (del *finis vitae*), porque ahora la vida discurre del ser al ser, limita con la eternidad en el comienzo y en el final. La consecuencia señalada por Arendt indica que al cancelar la muerte, el curso singular (la frontera inicio-fin) y el sentido autónomo de la vida humana, desde el cual había emergido el impulso de problematizarse a sí mismo, se pierden.

En definitiva, la conciencia de la muerte promovió el retorno al Creador, como determinación estructural originaria del ser de la criatura. En la búsqueda de su ser el hombre elige. Cuando a través de su elección hace suyo lo que lo trasciende, la eternidad, corresponde a través de *caritas* el amor de quien lo amó primero, mientras que en la opción por amar el mundo por sí mismo a través de *cupiditas*, obra confundiendo el antes originario proveniente de Dios con el antes propio del mundo en el cual es y que también sabe anterior a él. Se trata de una “falsa anterioridad”, producto de la mundana facticidad de ser “después del mundo”.

Por ello, *caritas* actualiza la relación del hombre con Dios pero requiere también de la gracia. A través de la gracia el hombre se apropia de su propio ser, puede vivir de acuerdo con Dios, asimilándose a Él, desmantelando su relación natural con el mundo, desprendiéndose de su individualidad concreta, aunque sin dejar de advertir sus limitaciones. Es aún del mundo aunque elija a Dios, no es igual a Él aunque lo imite, la temporalidad lo configura aunque provenga de un origen absoluto. La perfección es siempre meta y las limitaciones expresan su dependencia de Dios y de su ley.

La ley es la patente exigencia de Dios hacia su criatura, muestra el pecado de amar el mundo convirtiéndolo en origen, desvinculado de la relación con el Creador. Frente a este hábito que nivela la existencia temporal y vuelve idéntico cada día e imperecedera la vida, la caridad como elección, apelando a la conciencia, opone el libre

arbitrio (acto de voluntad que abre la remisión a la eternidad como doble anterioridad). La conciencia conduce al hombre más allá de la habituación de no recordar la dependencia propia del ser creado, lo interpela y lo pone de cara a Dios /*coram Deo*/ La actualización del retorno aparece como un requerimiento interior de Dios a la criatura que exige una determinada forma de caridad: la del vínculo estructural con el origen.

El Creador, como Ser eterno omnienglobante, ya no determina únicamente el comienzo y el fin de la vida de la criatura. Si el hombre rompe las amarras mundanas que le hacen sentirse en casa en el mundo, el giro hacia su ser propio discurre en la presencia imperativa de Dios. El concepto puramente ontológico de Dios como Creador y Ser Supremo se torna, por vez primera, en este contexto, concepto específicamente cristiano. (Arendt, [1929] 2001: 116)

La anterioridad /*ante*/ ha girado en pos de la presencia /*coram*/. Dios es la autoridad (ley) siempre presente con la que el hombre se confronta. Querer (voluntad) y poder /*potestas*/ no coinciden en el ser humano como sí ocurre en Dios, el pecado y el hábito lo demuestran³². Por ello aunque la exigencia sea interior, es necesario el auxilio de la gracia divina (como lo que es dado desde afuera) a fin de contar siempre con el poder que instala el recuerdo de la ligazón originaria ante una voluntad discordante consigo misma. La gracia es una respuesta a una petición de auxilio, es una renovada aceptación de la criatura como objeto de amor por parte de Dios y una liberación de la condición pecadora que le posibilita al hombre, desde la certeza del sentido de su vida, orientarse también en el mundo. Pero sólo *caritas* hace cumplir la ley aceptando el auxilio de la gracia del Creador y posibilita al hombre renunciar al mundo y a su propia voluntad para alcanzar la auténtica verdad. El amor es entonces la “voluntad más fuerte” porque en la negación de sí, el hombre es capaz de amar en sí la bondad divina que hay en él y amar el mundo sólo como creación de Dios.

Arendt plantea dos cuestiones que emergen de este segundo marco conceptual: 1) ¿cómo se encuentra con el prójimo quien se niega a sí mismo?, 2) ¿qué papel

³² Para San Agustín la voluntad es una facultad distinta de la razón y posee autonomía con respecto a esta. La razón conoce y la voluntad quiere aunque no lo hace unívocamente. El alma humana se caracteriza porque quiere y no quiere a la vez, manda y se resiste y en este contexto debe elegir y optar ante situaciones dadas. Querer y poder no son la misma cosa. La voluntad sólo es libre cuando finalmente cesa la vacilación y quiere propiamente sin poder querer otra cosa. Por ello, el pecado original fue una desviación de la voluntad. Luego de él la voluntad se debilitó y se vio necesitada de la gracia divina, de su poder liberador del pecado para usar bien el libre arbitrio. Es la gracia la que convierte en buena a la voluntad y le posibilita llevar el libre arbitrio a un grado supremo, el no poder hacer el mal. Se trata de una libertad brindada por Dios y que depende de su voluntad. La libertad de la voluntad se abre al hombre cuando puede lo que quiere, cuando impregnada de la gracia de Dios, obra rectamente no por imposición de un mandato sino por amor. Arendt considerará en su obra póstuma *La vida del espíritu* que San Agustín es el “primer filósofo de la Voluntad” (Arendt, [1978] 2002: 316)

desempeña el prójimo en este encuentro? Sabemos que el amor al prójimo brota de la caridad y que la ley ordena que la persona ha de amar al prójimo tanto como Dios lo hace y tanto como se ama a sí misma. Pero al aceptar el amor de Dios el hombre se ha vinculado a su origen, renunciando a sí mismo y al mundo. Se encuentra aislado. Ama como Dios lo hace: el prójimo se ha convertido en criatura, alguien que también aparece ante Dios y busca la fuente de su ser. El prójimo no es amado por *amor* de sí mismo sino en la medida que capto retrospectivamente mi propio ser y conozco mi condición de criatura y comprendo que él también lo es.

Las posibles respuestas a las cuestiones señaladas en este segundo concepto de amor, indican que quien se niega a sí mismo al amarse a través de Dios, sólo ama en el otro lo que no es él sino lo que tiene de eterno por su vínculo con el origen y ello no requiere ningún encuentro concreto o singular. El otro es negado tanto como el propio yo.

... para el prójimo el amor se convierte a sí mismo en invitación a la soledad, requerimiento a ponerse en presencia de Dios. El amante hace de su amado su igual, y ama esta igualdad con el otro, entiéndalo el amado o no. En el amor de autonegación niego a la otra persona igual que me niego a mí mismo, pero no la olvido. A esta negación corresponde el ‘quiero que seas’ (*volo ut sis*) y el ‘llevarla hasta Dios’ (*rapere ad Deum*) Niego al otro en orden de *hallar* un paso hacia su auténtico ser, igual que al buscarme a mí mismo me niego a mí mismo. (Arendt, [1929] 2001: 128-9)³³

Así como la autonegación apunta al propio ser y la negación del otro inicia un camino hacia el ser que originariamente le pertenece. A través del amor al prójimo proyectamos al otro fuera del mundo y lo igualamos considerando lo que en él vive como su origen. Por ello, todo prójimo sin distinción (pecador, enemigo, justo) es posibilidad u ‘ocasión de amor’. Para Arendt, desde esta perspectiva no se logra sortear el hecho de que en el amor al prójimo lo que se ama es el amor mismo, se preserva el aislamiento y se suprime la relevancia del prójimo como prójimo o al menos resulta difícil comprenderla.

³³ La expresión *volo ut sis* adjudicada a Agustín llegó a Arendt a través de Martín Heidegger en una carta del 13 de mayo de 1925 y allí él la traduce como: “Te amo- quiero que seas lo que eres” (Arendt- Heidegger, 2000: 31). Hay coincidencia en que la cita pudo haber motivado la elección de Arendt de doctorarse con Agustín pero la frase no se encuentra literalmente en el autor cristiano (Nota de la editora, *Ibid*: 250-251). La expresión reaparece en varias oportunidades en la correspondencia y la obra de Arendt. Resulta interesante que en uno de sus cuadernos personales que conforman el *Diario filosófico* ella propone un significado diferente al de Heidegger. Arendt plantea que pretender que el amado sea el que es, en su esencia, no es amor sino afán de dominio; en cambio, *volo ut sis*, “puede significar también quiero que seas de cualquier manera que a la postre hayas llegado a ser. Esa actitud es sabedora de que nadie es el que es “ante mortem”, y confía en que precisamente al final habrá sido aceptable” (Cuaderno XII, Diciembre de 1952, texto 12, Arendt, 2006: 266).

4.3- Tercer marco conceptual: amor como *caritas socialis*

La presencia del amor al prójimo en los escritos agustinianos muestra el interés e influencia del mandato cristiano en el pensamiento del autor. Luego del recorrido de dos cursos de pensamiento que no lograron dar acabada cuenta de la cuestión, la tercera parte del trabajo de Arendt aborda nuevamente la pregunta fundamental de la tesis respecto de la existencia de un contexto experiencial desde el cual sea posible entender la relevancia específica del prójimo.

La clave radica en la idea de comunidad que distingue una doble comprensión de la fe. Por una parte, la comunidad de fe, la de los primeros cristianos por ejemplo, puede definirse como el conjunto de creyentes unidos o hermanados por un principio no mundano cuya posibilidad y realización depende de la actitud individual de cada cual e imprescindiblemente de la gracia de Dios (como se observó en las dos primeras partes del trabajo). Pero por otro lado, la fe también se encuentra vinculada al mundo humano. De acuerdo con las Escrituras, dos hechos históricos fijan un tránsito entre lo divino y lo humano y sustentan la comunidad humana como realidad fáctica desde otro sentido:

- la muerte redentora de Cristo que salvó al mundo entero hecho por los hombres y no meramente a individuos y
- la descendencia común de Adán que determinó un parentesco esencial entre los hombres, una igualdad de estado (por la participación de todos sin excepción en el pecado original) y un destino compartido (su mortalidad).

Sobre la base de la segunda significación señalada, que muestra la igualdad de condición de pecadores, es posible comprender la interdependencia de los hombres al interior de la *civitas terrena*. Los individuos no están solos ni simplemente juntos, sino conviven unos con otros y se afectan mutuamente, dando curso a acontecimientos humanos y temporales. Hasta que ellos no comprendan la relevancia de aquello por lo cual están unidos, la mutua interdependencia no puede ser sustituida por el aislamiento. En definitiva, fue el paso histórico de Cristo el que reveló la posibilidad de la gracia y la elección individual por el amor a Dios.

Aunque la libertad de elección llame al individuo a recogerse del mundo y a cortar su necesario arraigo en la comunidad del género humano, la igualdad de todos los seres humanos no puede, una vez establecida, cancelarse. Sólo cabe que reciba un sentido nuevo, a saber: el amor al prójimo. (Arendt, [1929] 2001: 137)

Este nuevo sentido conlleva un cambio. El individuo asume obligaciones por pertenecer a la comunidad de la raza humana que estableció Adán y estar sujeto a la nueva ley de Cristo. La igualdad del hombre histórico también lo remite a un pasado remoto, pero esta vez del mundo humano: el primer hombre. El vínculo con este origen sólo es posible generacionalmente, a través de los hombres, por ello, estamos frente a una comunidad histórica, el vínculo es con los muertos y desde los muertos. En la sociedad fundada por Adán, la *civitas terrena*, el hombre se ha hecho independiente de Dios y en esto radica su historicidad. Su hermanamiento con los demás hombres proviene de una procedencia común y un destino compartido, natural e históricamente. En este contexto el mundo no es lo extraño sino lo familiar. El origen del pecado implica separación de Dios. Quedan los demás hombres y la igualdad asume su propia función normativa: amarlos ya sea por afecto o por el hecho de compartir una naturaleza común.

El problema es que el pecado desde el punto de vista de la fe constituye una falsa anterioridad, algo a superar y por lo tanto, la obligación de amar al prójimo derivada de este origen de separación con el Creador, no tendría significado para quien ya ha optado por una vida de acuerdo con Dios. El punto resolutivo radica en que la recuperación por parte del hombre del vínculo con el origen de su ser es posible gracias a un hecho histórico, la revelación de Dios en Cristo, quien entró al mundo humano y con su sangre redimió a todos los hombres en el mundo. Ese “todos” se estableció por la participación común en el pecado original (igualdad) que fundó la ciudad terrena y la interdependencia de los hombres. Es un pasado que no se anula en el hombre redimido, se recuerda y se re-experimenta a través del prójimo. El otro debe ser amado tanto porque la gracia ha obrado en él y por ello es ocasión de amor y homenaje a la gracia o porque aún permanece en el pecado y entonces es recuerdo del origen común, signo del peligro que nos ronda. En ambos casos el prójimo siempre es mi igual, tanto por la gracia revelada como por el pasado de pecado.

La igualdad, determinada por el pasado, subyace en la imposibilidad del aislamiento absoluto del individuo porque el mundo continúa y su existencia es la condición de la salvación: el mundo debe ser transformado en cuerpo de Cristo. El mandato normativo de la igualdad de amar al prójimo se vuelve relevante porque la vida nueva debe ganarse cada vez, la ciudad terrena debe ser vencida pero no puede ser eliminada. Por otra parte, la muerte que en este marco es el castigo por el pecado de Adán y aún cobrando un nuevo sentido como encuentro definitivo con Dios, ante la posibilidad de la muerte eterna, también da cuenta de que el pasado no ha sido anulado. La nueva ciudad, *civitas Dei*, se funda frente al mundo y el amor mutuo */diligere invicem/* sustituye la interdependencia natural del mero vivir juntos, porque sólo la fe explícita mi propio ser y la igualdad que permite ver el ser del otro.

En la comunidad con Cristo estamos todos contenidos y hermanados por el lazo fraterno. De este vínculo, sostenido por el pasado común del pecado y la vida en el mundo, nace y se vuelve necesaria la caridad. El amor o la disposición hacia el otro, emerge del saberse en peligro ante la posibilidad de la muerte eterna y en este estado el otro aparece como motivo de salvación. El amor adquiere un carácter indirecto, el prójimo es tránsito para una relación directa con Dios. El mandato de amor al prójimo adquiere su sentido porque el otro, en su calidad de miembro de la comunidad de fe, es a la vez oportunidad de amor a Cristo. “Hermano”, en lugar de prójimo, aparecerá mucho en la obra de San Agustín y es en este sentido que lo hace. El amor al prójimo es el punto de encuentro de ambas ciudades, *civitas Dei* y *civitas terrena*. Como miembro de la comunidad, el otro es también alguien en quien puede operar la gracia de Dios.

Arendt finaliza su tesis concluyendo que la relevancia del otro, en el mandato de amar al prójimo, se resuelve en San Agustín, si atendemos al sentido doble del origen. En un primer término, al preguntarse por su ser propio, el individuo se encuentra de cara a Dios, es decir, ante su origen absoluto, y desde ese aislamiento puede ver en el prójimo a su igual y preocuparse por su salvación. Pero en un segundo término, al preguntarse por el origen del género humano, la respuesta apunta al hecho histórico del primer hombre, el pecado común y la salvación de Cristo en el mundo y dirigida a todos. Este segundo sentido pone en evidencia que la posibilidad de aislamiento es en sí misma histórica, aún cuando ésta consista en apartarnos del mundo humano y de la continuidad de las generaciones. Para Arendt es a partir de este anudamiento que puede comprenderse la relevancia del prójimo, cuando tomamos conciencia de nuestro origen en la raza humana y vemos al prójimo como miembro del género y a la vez comprendemos que la realización plena se alcanza porque ese origen también señala otro, el de la comunidad por el amor perdurable, no transitorio de Dios.

Cuadro comparativo

	Amor como Deseo	Amor como Recuerdo	Caritas socialis
Fuente	Temor a la muerte.	Gratitud por el don de la vida.	Coexistencia (igualdad) de los hombres por un origen común: pecado original.
Hecho decisivo	Mortalidad.	Natalidad.	Que hay inicio y es humano: -Primer hombre: Adán (hombre origen, hombre padre); -Revelación de Dios a través de Cristo (hombre redentor).
Temporalidad	Anhelos por un futuro absoluto: vida feliz.	Religación con el origen (pasado).	Presente.
Dios	Ser Supremo.	Ser primordial.	Padre.
Capacidad humana	Anticipación del futuro.	Memoria como posibilidad de recuerdo.	Inclinación hacia el otro.
Vida	Como cuidado y preocupación / <i>vita mortalis</i> /.	Como relación y dependencia con respecto al Creador.	Como tiempo mundano entre nacimiento y muerte.
Muerte	Abandono del mundo. Objeto de temor.	Doble significado: como un tipo de fin: abandono del mundo / <i>finis vitae</i> / y como renuncia que abre al otro fin: encuentro con el origen, / <i>se referre ad finem</i> /.	Castigo por el pecado original. Amenaza de muerte eterna.
Felicidad	Aspiración a lo duradero.	Idea recordada.	A través del encuentro con los otros.
Objeto que lo promueve	Amor al mundo.	Amor a Dios.	Salvación.
Carácter de la relación	Uso – disfrute / <i>uti – frui</i> /.	Presencia / <i>coram Deo</i> / Requiere aislamiento.	Igualdad fundada en el parentesco, en las relaciones humanas.
Amor al prójimo	Como iguales próximos co-habitantes de un orden ya establecido y valorado desde el bien supremo.	Como criatura de Dios y ocasión de amor.	Mandato emergente de la igualdad. Miembro de la comunidad. Motivo de salvación. Tránsito entre <i>civitas terrena</i> y <i>civitas Dei</i> . Doble sentido del origen.
Opuesto	<i>Cupiditas</i> como amor aferrado al mundo humano y perecedero. Ausencia de libertad.	<i>Cupiditas</i> como remisión a una falsa anterioridad, la del mundo y no la de Dios.	Permanencia en la falsa anterioridad del pecado. Indiferencia.

5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: el amor como experiencia filosófica en la tensión existencial entre finitud y eternidad

Las motivaciones que llevaron a Arendt a decidir el tema de su tesis doctoral son difíciles de determinar y además pertenecen ciertamente a su propio mundo interior. Sin embargo, es posible situar este primer trabajo filosófico en el marco de sus preocupaciones intelectuales iniciales y comprender su vínculo con las experiencias de vida y el desarrollo de su formación universitaria. Por otra parte, es posible también visualizar y valorar la impronta que este trabajo legó al resto de su obra identificando, a través de su proceder crítico hermenéutico, los tópicos que en tanto objeto de análisis fueron problematizados. En síntesis, podemos preguntarnos con legitimidad ¿cuáles claves ofrece su tesis doctoral para comprender las principales preocupaciones teóricas y la influencia de los posicionamientos iniciales en la obra posterior, específicamente en torno a la cuestión del tiempo y la historia?

Entendemos que la cuestión del amor interpelada desde la relevancia que presenta el otro como prójimo en el marco de un pensamiento como el de San Agustín, que aunque cristiano asume tradiciones de pensamiento filosóficas paganas, da cuenta del interés de la joven Arendt por explorar el sentido de los vínculos desde la perspectiva de la condición humana. La faceta teológica y filosófica del autor elegido posiciona e inscribe la argumentación en un espacio de frontera que constantemente tensiona la finitud, la transitoriedad y la contingencia de la vida humana con proyecciones que la enfrentan a la búsqueda de sentidos asidos a sus opuestos, la eternidad, la duración y el absoluto. En otros términos, podemos decir que el amor aparece como el pre-texto (en sentido de anticipación) que permite exigir y extraer de un pensamiento experiencial y dinámico como el agustiniano, los alcances y consecuencias de las diferentes direcciones en las que el prójimo y por lo tanto cada ser humano aparecen considerados. La declaración de San Agustín de haberse convertido en un problema para sí mismo es un punto de partida fértil, habilitante para dialogar con un filósofo y bucear en sus ideas. Se trata de un problema con el que seguramente la joven tesista se vio identificada y que no podía plantearlo en términos individuales.

Los tres contextos conceptuales desarrollados sobre el amor son articulados en torno al tiempo. Las categorías temporales permiten registrar la frontera teológica – filosófica como un espacio de tensiones polarizadas y jaqueadas desde la pregunta por la relevancia del amor al prójimo. El ámbito configurado por el tiempo reconoce al presente como enclave fundamental desde el cual el alma se abre al futuro como anhelo (de vida eterna, primer marco) o hacia el pasado que religa con el origen creador (segunda noción), siendo el alma la que mide los tiempos y “espera, atiende y recuerda”

a fin de encontrar el camino de encuentro con lo eterno. Gracias a la memoria el presente, fugaz por naturaleza, puede reunir la dispersión y asemejarse al presente inextenso o *Ahora eterno* de Dios.

El desarrollo y la resolución del tema central de la tesis que aportó Arendt muestran de manera inaugural categorías fundamentales a partir de las cuales comprenderá ella misma la condición humana y el sentido de la historia. En primer término, importa destacar la interpretación que realiza sobre la distinción agustiniana entre *principium* e *initio*, es decir, entre el comienzo (creación) del tiempo y el comienzo de la vida humana en el tiempo. En el contexto de la tesis que los hombres sean *initio* significa reconocer una causalidad creadora en términos humanos, es decir sustentada en la contingencia de los hechos y la libertad humana. Con la afirmación “(*Initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit” (San Agustín, 1958: XII, 20: 835-836), Arendt muestra que el nacimiento es el hecho decisivo a partir del cual los hombres ingresan al mundo, marcando la llegada de lo nuevo y fundamentalmente, la posibilidad de sucesivos recomienzos a través de sus acciones, dada la libertad con la que fueron creados. La cita aparece con frecuencia en textos posteriores³⁴ y constituye una clave fundamental para comprender su pensamiento en general³⁵, su interpretación de la historia y el acontecer y su filosofía de la natalidad³⁶ en particular.

Cada *inicio* (es decir, la acción humana) necesita y exige un tiempo y un espacio. En segundo lugar entonces, podemos afirmar que la tesis anticipa también la importancia que otorga Arendt al tiempo presente historizado y al mundo humano como espacio de encuentro. Esto es posible observarlo en la consideración de la vida activa y la acción como característica específica de la condición humana en prácticamente todos los textos posteriores³⁷. La acción es el lugar de la libertad humana por su posibilidad de trascender lo dado y comenzar algo nuevo en un tiempo-espacio específicos. La acción libre es la respuesta existencial al hecho de haber nacido (natalidad) y está ligada a la pluralidad, es decir, a la posibilidad de que todos los seres humanos únicos y distintos se encuentren en un espacio común y se reconozcan como

³⁴ Por primera vez la encontramos de forma abreviada como “Initium ut esset, creatus est homo”, en “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” (artículo publicado en alemán en ocasión de los 70 años de Jaspers y en inglés en *Review of Politics*, XV, I, ambos de 1953; fue incluido luego como capítulo en *Los orígenes del totalitarismo*). Puede observarse su presencia también en sus cuadernos de trabajo publicados como *Diario filosófico 1950-1973* (Cuaderno III, Abril de 1951, texto 17 en Arendt, [2002] 2006: 66) y fundamentalmente en una de sus obras más importantes, *La condición humana* de 1958. Ver nuestro Capítulo 5.

³⁵ Agustín Serrano de Haro, filósofo y traductor español de muchos textos de Arendt expresa en la presentación a la edición de la tesis que la cita agustiniana podría considerarse incluso como “el lema oculto de todo el pensamiento arendtiano” (Arendt, [1929] 2001: 8)

³⁶ Tal como señalan, entre otros, las editoras del *Diario filosófico*, Ursula Ludz e Ingeborg Nordman en Notas sobre el Cuaderno III, abril de 1951, texto 17 (Arendt, [2002] 2006: 919) y su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl (Young-Bruehl, 1993: 615-626)

³⁷ Cfr. *La condición humana* y los manuscritos de un frustrado libro sobre introducción a la política publicados póstumamente en 1993 como *¿Qué es la política?*

tales entre sí, a través del discurso (*lexis*) y sus acciones (*praxis*). Ese espacio es el espacio público que también es obra del artificio humano y se presenta como condición de posibilidad del vivir juntos en el mundo. El ámbito de la política, resultante de la articulación de acción y espacio público, es el garante de la libertad y la igualdad para actuar y expresar lo diverso³⁸.

La presencia de Martín Heidegger y Karl Jaspers en la argumentación del tema y en el desarrollo metodológico de la tesis no se puede ignorar. La correspondencia con el filósofo de Messkirch da cuenta de los vínculos que ellos ven entre el amor y la demanda vital de ser sí mismo en sentido auténtico. El amor y la historia son tópicos constantes entre destinatario y remitente.

¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión – sólo aquí todo significa: estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. *Amo* significa *volo, ut sis*, dice San Agustín en un momento: te amo – quiero que seas lo que eres. (Martín Heidegger a Hannah Arendt, 13 de mayo de 1925, Arendt; Heidegger, 2000: 31)

Sólo cuando la fe en el otro es amor, puede acoger realmente al “tú”. Cuando digo que me alegras enormemente y que mi alegría crece contigo, significa que creo al mismo tiempo en tu historia. No me estoy aderezando un ideal...; sino que te amo plenamente –tal como eres y seguirás siendo con tu historia. (...) Porque nosotros sólo podemos dar aquello que nos exigimos. Y únicamente la profundidad en la cual puedo exigir de mí mismo mi ser decide respecto a mi ser para los otros. (Martín Heidegger a Hannah Arendt, 22 de junio de 1925, Arendt; Heidegger, 2000: 36)

El amor implica estar empujado a la existencia más propia que es exigirse dándose al otro desde sí mismo. Pero a la vez aceptando la historia del otro, tal como es y seguirá siendo. La marca de Heidegger se mueve en los límites de individualidad indigente que necesita al otro. Aunque en Heidegger, el tiempo es *Sorge*, es decir, preocupación de llegar a ser sí mismo, de alcanzar la existencia auténtica poseyéndose. Es necesario, para esto asumir el pasado como sido y el futuro de la muerte como posibilidad y parte de la vida que es finita. El otro no tiene lugar en esta experiencia o en este proceso. Arendt, con su tesis estaría discutiendo con la posibilidad de una

³⁸ Arendt diferencia entre libertad como comienzo (y como isegoría) y libertad como libre albedrío. Para ella, no es concebible la libertad desvinculada de un espacio político de acción y expresión. Cfr. “Qué es la libertad?” En: Arendt, [1968a] 1996: 155-184.

experiencia que exalta la individualidad como único concepto vinculante. Ella logró trasvasar esa determinación para abordar el sentido del amor en términos de relaciones comunitarias, es decir, como *caritas*.

Por su parte, la orientación metodológica de Jaspers en el desarrollo de la tesis le permitió abordar la problemática del amor no sólo asumiendo la investigación en un sentido no dogmático (es decir, captando contradicciones del autor y haciéndolas comprensibles) sino también discutiéndola desde esa irrefutable presencia existencial del otro y la relevancia del amor al prójimo en determinados espacios de encuentro. Para Jaspers el diálogo con los grandes pensadores es esencial, no en vistas a lograr erudición profesional sino para la formación de un pensamiento interrogador e independiente aventurado a abrir las más brillantes posibilidades aún en los contextos histórico-políticos más terribles y de menor libertad. Conocidas son las expresiones de Jaspers en *La Filosofía* acerca de que:

la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto, enseñable. Filosofía quiere decir ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta. (Jaspers, [1949] 1953: 11)

Jaspers consideraba que la historia no era una instancia última de juicio ni meta a alcanzar de todos modos. No nos cabe esperar nada de la historia si nuestra mirada es individual y desde el afuera, acaso extraña. Pero hay que esperarlo todo si es la historia como el lugar de lo que los hombres pueden, sin someterse a la época, antes bien penetrándola, iluminándola, abriéndola. En especial, San Agustín constituye para Jaspers, junto con Platón y Kant, uno de los fundadores del filosofar como actividad interrogativa y dialógica. Su poder radica en un modo de pensar que tiene “algo inagotable”, porque

Abren mundos que ellos mismos parecen no acotar. Son amplios como la realidad y como el alma humana. Ellos han pensado, allí donde nosotros hemos de avanzar más allá, no para dejarlos atrás, ni menos para sobrepasarlos, sino para alcanzar su sentido. Esta es la única forma de comprenderlos. Conforme se va comprendiendo, se tiene cada vez más clara conciencia de lo mucho que aún queda por comprender. (Jaspers, 1995: 21)

En San Agustín el sentido del amor al prójimo exigió reconocer / constituir la coordenada o punto de encuentro entre el hombre y Dios desde el sentido de la vida colectiva.

Y éste se configuró en términos temporales, como vínculo entre tiempo y eternidad producido y garantizado por el Verbo (Palabra) creador del mundo y la revelación de Dios en Cristo. El tiempo ha sido creado con el mundo y Dios entra en la historia a través de su plan de salvación que está destinado a todos. Esa historia se desarrolla en un mundo que es humano y que re-edita su semejanza con el creador en la posibilidad, según interpreta Arendt, de intervenir novedosamente en él. La historia se constituye desde un tiempo que fluye entre un inicio y un fin y la posibilidad de una memoria capaz de concebirlos como experiencia personal (nacimiento–muerte) pero también como doble anterioridad que la remite al origen creador y la vida eterna en el marco de una convivencia comunitaria (como experiencia diversa de los otros) que impide el olvido.

Anclada en estas ideas, la historia es concebida en clave hermenéutica. Se trata de la comprensión de los acontecimientos emancipada de la necesidad, ya que lejos de buscar una legalidad explicativa del presente en la historia, aboga por interrogarlo radicalmente sin traicionar su singularidad y novedad. Ya en este temprano escrito, se insinúa en Arendt la crítica de toda visión que aspira concebir el curso de la historia en términos de un proceso único y omnicomprendido del pasado, el presente y el futuro y que, en tanto entidad invisible, pretende monopolizar la universalidad y el significado de las acciones singulares (Arendt, [1968a] 1996: 72-73). La noción misma de progreso es cuestionada en cuanto implica entender la historia como un proceso dotado de una dirección definible y un fin predecible. Esto la llevará más tarde a confrontar en muchos escritos con los conceptos antiguo y moderno de historia, como veremos en nuestro Capítulo 5. En este contexto, la deuda con su tesis se expresa en la valoración del pensamiento de San Agustín como “autor espiritual” de un concepto político de historia que la entiende como expresión de la pluralidad humana, por su alusión al vivir como “*inter hominis esse*” característico tanto de la ciudad terrena como de la divina (Arendt, [1968a] 1996: 82-83); en un tiempo presente que se instituye en la brecha situada entre un pasado infinito y un futuro infinito en el sentido de tiempos que no se clausuran sino que, sujetos a las posibilidades múltiples de ser pensados, escapan a su muerte como olvido. Cada tiempo presente es original, en el sentido de origen de algo completamente nuevo. Y para Arendt, Agustín habría sido el primero que enunció en su significado pleno el concepto de comienzo y con él el sentido histórico de la vida humana. Se trata de esa extraña curvatura de San Agustín, el hombre nace en la simultaneidad estable, pero introduce la sucesión temporal, la de la vida que adviene en y por el nacimiento (Kristeva, 2000: 49) Es que tanto el devenir como el tiempo (histórico) configuran los rasgos específicos de lo creado y nunca de lo divino.

El pasaje por el nacimiento es ante todo experiencia temporal que se cristaliza a través de la experiencia amorosa que tensiona existencialmente finitud y eternidad. Estimamos que la impronta de estas consideraciones aparecerá como una marca desde

la primera producción intelectual hasta la última obra del pensamiento de Arendt. En él Platón, San Agustín, Kant, Kafka y Jaspers tienen un lugar privilegiado.

Capítulo 2: Rahel Varnhagen y el destino como clave hermenéutica de la vida

El consejo es menos la respuesta a una pregunta como una propuesta concerniente a la continuación de una historia... Para procurárnoslo, sería ante todo necesario ser capaces de narrarla. (Benjamin, 2008: 64)

La narración... es también, por decirlo así, una forma artesanal de la comunicación. No se propone transmitir el puro 'en sí' del asunto, como una información o un reporte. Sumerge el asunto en la vida del relator, para poder luego recuperarlo desde allí. Así, queda adherida a la narración la huella del narrador, como la huella de la mano del alfarero a la superficie de su vasija de arcilla. (Benjamin, 2008: 71)

1- Presentación

En este capítulo analizamos el texto que Hannah Arendt escribió luego de su tesis doctoral y que tiene la impronta de la tarea llevada a cabo en su estudio sobre los románticos y sus preocupaciones en torno de la situación de los judíos, precisamente la denominada cuestión judía, en el contexto de la Alemania, bajo el esquema organizativo e ideológico del Partido Nacionalsocialista liderado por Adolf Hitler.

El texto es una biografía sobre Rahel Varnhagen, una mujer judía que vivió entre los siglos XVIII y XIX en Berlín, es decir, en un ambiente de promesas ilustradas de igualdad y de anhelos románticos de liberación de las convenciones y de las opresiones sociales y políticas. Con este género cambió el registro de su escritura de tesis e ingresó al ámbito de la singularidad, no a través del estudio de una obra de un filósofo reconocido sino de cartas y diarios de esta mujer judía que ofrecían una experiencia de vida y la objetivación de un contexto histórico de la vida. Con la narrativa biográfica como experiencia hermenéutica, Arendt exploró la asimilación judía decimonónica y se desplazó con notorio interés hacia los espacios de tensión entre política y filosofía, que en el texto se inscriben como lo experiencial y lo crítico-reflexivo.

El destino es la categoría temporal de una tensión vital en la que la facticidad de la condición judía puede ser asumida como la irrevocable desgracia personal o bien comprendida como la diferencia con y desde la cual vivir. Esta dimensión existencial del destino lo desarticula como el tiempo de un futuro marcado por las constricciones de la vida y lo habilita como un "estar expuesto", como posibilidad a realizar, aunque implique el aprendizaje de toda una vida. Ese aprendizaje se expresa como una lucha con el destino que por el momento requiere ser narrado, situado y juzgado, sin pretensión reflexiva de generalización o síntesis.

2- Contexto de producción

Cuando Arendt terminó su tesis doctoral en 1928, ya había conocido varios años antes, en Marburgo, a Günther Stern, a través de su amigo Hans Jonas. Pero recién en un baile, en enero de 1929, en Berlín, se encontraron para no separarse. En septiembre de 1929 se casaron. Stern, también conocido como Günther Anders, por el seudónimo que utilizó al ser único autor de una revista cultural berlinesa, se había doctorado con Husserl en 1923¹. Así, ambos compartían el hecho de pertenecer a familias judías cultas asimiladas de clase media y por supuesto, el de poseer una brillante formación intelectual con los máximos referentes de la filosofía del siglo XX. De todos modos, la decisión de contraer matrimonio no obedeció a una convicción religiosa sino más bien a una conveniencia social para allanar el ingreso de Anders a la docencia universitaria, cosa que nunca ocurriría.

Hacia 1930, Arendt se interesó por abordar el romanticismo alemán. La inquietud había nacido en Heidelberg poco antes de finalizar su trabajo sobre San Agustín. Ella gozaba de un importante círculo de amistades con las que debatían largamente sobre literatura y la cultura alemana. La misma se enfocaba particularmente al tema de los salones judíos de fines del siglo XVIII, cenáculo de intelectuales, artistas, escritores y políticos, destacados por su cosmopolitismo. En el verano de 1929 le aceptaron la beca que había solicitado a la *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft* (Asociación de Ayuda para la Ciencia Alemana), bajo recomendación de Karl Jaspers, Martin Heidegger y Martin Dibelius, para investigar estos temas.

Mientras llevaba a cabo estos estudios, incursionó en el periodismo y como contribución al mil quinientos aniversario de su muerte, redactó el artículo “San Agustín y el protestantismo”, considerando que existía una especie de continuidad entre su tesis doctoral y su nuevo trabajo sobre los románticos. Efectivamente, San Agustín con sus *Confesiones* constituía un antecedente de la novela autobiográfica moderna

¹ Stern es conocido como filósofo e intelectual judío, preocupado por los imperativos éticos derivados de los avances tecnológicos de la Segunda Guerra Mundial. Fue un pacifista militante que se caracterizó por la agudeza de sus críticas al mundo tecnificado, en especial sus campos de la muerte (Auschwitz) y la bomba atómica (Hiroshima). Entre sus escritos se encuentran los dos volúmenes de *La obsolescencia del hombre* y las cartas al hijo de Adolf Eichmann, *Nosotros, los hijos de Eichmann: carta abierta a Klaus Eichmann* (1988). Entre sus textos filosóficos traducidos al español, con el artículo “Heidegger, esteta de la inacción” (1998) presenta críticas a una filosofía que consideró “una filosofía de la vida hostil a la vida” (Anders, 2008: 111). Por otro lado, resulta curioso leer en una carta de 1925, de Heidegger a la joven Arendt, que el profesor lo considera “uno de los peores” alumnos y rechaza revisarle un escrito para publicar. Stern le había pedido a Heidegger que lo leyera para estar seguro de no interpretarlo mal y porque no podía distinguir en la redacción final entre sus propios pensamientos y los de Heidegger (Arendt-Heidegger, [1998] 2000: 48-49).

como género y con él se planteaba, en la agenda de las preocupaciones filosóficas, el interés por la autonomía y la afirmación de la vida individual y su narrativa.

Poco a poco, el interés por el romanticismo alemán fue articulándose con las preocupaciones surgidas a partir de los acontecimientos contemporáneos en relación con la cuestión judía y la Segunda Guerra Mundial. Desde la necesidad de interrogar el presente histórico, Arendt encontró en la modernidad, y en los siglos XVIII y XIX fundamentalmente, algunas claves para descifrar la difícil situación que atravesaba el pueblo judío por su sola condición de tal y esto marcó fuertemente su producción intelectual de las décadas del 30 y del 40.

Una de las influencias que recibió Arendt en relación con estas inquietudes fue la de Kurt Blumenfeld (1884-1963)². Se habían conocido en 1926 a propósito de una asamblea de estudiantes sionistas a la que Hans Jonas lo había invitado. En la ocasión, Arendt tuvo que auxiliar a Jonas que era muy tímido y colaborar en la organización contactándose con Blumenfeld telefónicamente y acompañándolo en la cena luego del evento. Si bien Arendt nunca se convirtió al sionismo³ porque nunca consideró la emigración a Palestina como proyecto de vida ni como solución. No obstante, como señala su biógrafa “fue Blumenfeld quien despertó y promovió el sentimiento de su identidad judía y quien la introdujo a la renovación de la conciencia judía que los sionistas habían emprendido” (Young-Bruehl, [1982]1993: 108). La idea básica que atesoró Arendt es aquella que le señalaba la importancia de asumir en términos políticos la condición judía y superar las actitudes asimiladoras que ignoraban el peligro de los prejuicios o que exigían negar la singularidad cultural y religiosa. Estrictamente hablando, la asimilación no debía ser el precio a pagar por la ciudadanía y sus derechos ni la caridad podía ser el modo de construir una conciencia nacional de los judíos.

Durante los años 1930-1932, Arendt y Stern vivieron momentos económicos difíciles⁴ pero también de intensa actividad social en el mundo intelectual. Stern se

² Blumenfeld fue el secretario general de la Organización Sionista Mundial, desde 1911 a 1914 y presidente de la Federación Sionista de Alemania, desde 1923 hasta que emigró a Palestina en 1933.

³ Movimiento que pretendía la emigración masiva de judíos a Palestina con el objetivo de la creación de un Estado nacional judío, moderno y democrático. Theodor Herzl (1860-1904) fue el fundador y principal teórico, autor del panfleto “Der Judenstaat” (1896) que exigía una acción política reconocida internacionalmente para enfrentar el problema del antisemitismo (notorio a partir del caso Dreyfus). Se trató de una de las respuestas más importantes frente a la crisis y ruptura de los procesos de asimilación del siglo XIX. Se sustenta en el mandato fundacional del retorno histórico del exilio en clave territorial. Tuvo una aceptación relativa en los círculos intelectuales europeos de las primeras décadas del siglo XX y hasta la *Shoá*, su objetivo fue considerado por muchos como una utopía (Karady, 2000: 178-179).

⁴ La crisis económica mundial, conocida como la Gran Depresión, se inició en octubre de 1929 con la caída del índice general de la Bolsa de Nueva York y se prolongó durante los primeros años de la década del '30, extendiéndose desde EEUU al resto del mundo capitalista, aún no recuperado de las consecuencias de la Primera Guerra Mundial. La inflación y la desocupación crecieron en los diferentes países europeos. A Alemania, el año 1932 se le presenta con más de 6 millones de desocupados (29,9% de las personas en relación de dependencia) y el país suspende

propuso presentarse para la *Habilitation*, condición mínima requerida para el ingreso a la docencia universitaria en Alemania. Se trasladaron a Heidelberg y mientras Stern preparaba su trabajo sobre filosofía de la música, Arendt renovó muchas de sus viejas amistades, entre las que Karl Jaspers ocupaba un lugar central. Cuando Stern hubo terminado sus borradores, la pareja se dirigió a Frankfurt, se instaló en un departamento mucho más cómodo que los anteriores en los que había podido vivir, y participó activamente de seminarios como los del teólogo protestante Paul Johannes Tillich (1886- 1965) y el sociólogo Karl Mannheim (1893-1947).

Luego de que en 1929 Mannheim publicara su reconocido libro *Ideología y utopía*, sus tesis principales sobre el conocimiento y sus determinantes socio-político-históricos, tuvieron importante repercusión. La sociología alemana del conocimiento como disciplina académica había tenido un iniciador: Max Scheler (1894-1928) y sus artículos reunidos en *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (1924). Pero el esfuerzo de Scheler se encaminaba a fundamentar el conocimiento y “asegurar la existencia de una esfera espiritual y de valores, independiente, en cuanto a su validez, de factores histórico-sociológicos” (Lenk, Kurt, [1961, 1971] 2001: 39), mientras que Mannheim pretendía mostrar la íntima y oculta articulación entre las formaciones espirituales y sociales de una época cultural. Para Mannheim el pensamiento humano, por su propia estructuración, postula como absoluto un “ser social” que, como trasfondo metafísico y en el sentido de una cosmovisión dinámica, lo nutre constantemente. Toda forma de pensamiento histórico y político se encuentra condicionada, de modo esencial, por la situación vital del pensador, el lugar que ocupa en la sociedad y el colectivo al que pertenece. La posición que ocupan los individuos y las formas de conciencia correspondientes son equiparadas. De este modo, detrás de cada teoría, existen, según Mannheim, fuerzas colectivas que expresan los propósitos, el poder y los intereses de grupo⁵. Las ideologías y las utopías son expresiones de la conciencia que se caracterizan por su desajuste respecto de la realidad social, son trascendentes al ser, sin embargo, mientras las primeras pretenden ocultar el régimen social existente manteniendo un *statu quo* determinado, las segundas, en tanto anticipaciones de futuro (que saltan por encima del orden del ser que existe en concreto), exigen la puesta en juego de fuerzas transformadoras de lo social. La diferencia entre ambas y su “verdad” sólo pueden determinarse *a posteriori*, una vez realizadas en el proceso histórico, es decir, en otras palabras, de acuerdo con su eficacia histórica. El objetivo de la ciencia sociológica es dar cuenta de los determinantes sociales, económicos e históricos del pensar que el espíritu *ha olvidado* y que se muestran en la existencia cotidiana.

el pago de las reparaciones de guerra impuestas por el Tratado de Versalles (del 18 de enero de 1919) (Buchrucker, 2008: 61 y ss)

⁵ Cfr. Mannheim, [1929] 1958: parte III, sec. 2

Arendt fue invitada a escribir una reseña crítica del libro de Mannheim en la publicación socialista *Die Gesellschaft*. Y si bien la propuesta tenía que ver con el deseo del Director de la revista, Rudolf Hilferding⁶, de llevar a cabo una crítica para una defensa del socialismo que entendía amenazado, Arendt consideró que era necesario plantear que lo que debía ser defendido era la autonomía (y las posibilidades) de la filosofía y del pensamiento. En esta línea, desde el artículo publicado bajo el título “Filosofía y Sociología, con motivo de Karl Mannheim, *Ideología y utopía*” / *Philosophie und Soziologie. Anlässlich Karl Mannheim, “Ideologie und Utopie”* (Arendt, H., [1930] 2005a) se propone confrontar con la base teórica y filosófica de la obra a reseñar. Mannheim afirma la génesis histórica y la situacionalidad intrínseca de todo pensar humano (es decir, de toda manifestación espiritual, ideológica o utópica) y reserva a la sociología la posibilidad de constituirse en la ciencia central capaz de mostrar ese orden contingente (y olvidado) de las relaciones sociales que subyacen a cualquier posicionamiento teórico (operación de destrucción o desmantelamiento). La sociología presume la condición apátrida del espíritu y haría comprensible el pensar humano explorando sus ataduras a la situación predada (entramado económico y de poder) desde la que emerge. Sólo ella puede mostrar los elementos determinantes del pensar. Por lo tanto, la filosofía y su pretensión de trascendencia o de verdad radican en un simple haber olvidado su enraizamiento histórico, volviéndose *ideología* o falsa conciencia, si en su referencia al mundo, subvierte el orden existente absolutizando un estado de ser ya pasado y *utopía*, si atiende a un orden futuro considerado posible, en ambos casos siempre en inevitable desajuste con lo real.

La conciencia y el pensamiento son entonces “verdaderos” “si no contienen ni más ni menos que la realidad en cuyo elemento están”. (Arendt citando a Mannheim, Arendt, [1930] 2005a: 54-55)

Pero, para Arendt, la tarea destructora de la sociología se enfrenta a limitaciones. Dado que el pensamiento trasciende la realidad (como ideología o utopía) cuando ya no la soporta y desiste de orientarse por ella, se configura el espíritu como una suerte de núcleo duro libre y a-histórico al que la sociología no tendría acceso, porque su competencia alcanza sólo sus efectos (la realidad de lo histórico como entramado económico y social), es decir, llega hasta los contornos del mundo o reino de lo público del cual el espíritu pretende huir. De acuerdo con estos supuestos, la sociología de Mannheim debe admitir un resto que no es destruible, que es incognoscible, indeterminado.

⁶ También dirigente del Partido Socialdemócrata alemán, más tarde deportado por el Gobierno de Vichy y ejecutado por el Gobierno Nazi en 1941.

En virtud del no estar preparado para el posible *prius* del espíritu, o sea, en virtud de que la propia destrucción no fija de antemano los límites de su competencia (cosa que tampoco podría hacer con sentido, pues sólo *in destruyendo* puede topar con lo no destruible), se produce este particular desplazamiento: como último residuo pervive aún el espíritu, pero en calidad de trascendente y ahistórico, pues la realidad de la Historia se comprende de tal forma que en ella no hay propiamente sitio para él. (Arendt, [1930] 2005a: 58)

La cuestión es que frente a lo que calla esta ciencia es precisamente frente a lo cual la filosofía sí puede hablar con legitimidad: la existencia humana. La sociología configura una amenaza para la filosofía cuando impugna la posibilidad de concebir el mundo como constitutivo del existir humano⁷ reduciéndolo a algo pre-dado en el cual el espíritu meramente se enraíza, se distancia o se topa. Cuando toda trascendencia es presupuesta y valorada negativamente, excluyéndola como posibilidad de decir ‘no’ al mundo, en y desde el mundo, sin caer por ello en *utopía* como una suerte de conciencia que huye hacia el futuro. Y finalmente, cuando relativiza a cada momento o situación toda aspiración de validez del pensamiento, resultando la sola remisión a lo óntico la verdadera *realidad* y entendiendo su posibilidad sólo como distanciamiento o desvinculación del mundo previamente dado como tal. Lo que Arendt pretende enfatizar es que en la remisión a lo histórico, en la confrontación con lo cotidiano y también en el distanciamiento de la situación, propia del pensamiento, es posible la irrupción del sentido. Por lo tanto, la misma sociología como ciencia surgida en un momento histórico determinado, el del capitalismo, expresa cómo lo económico se ha impuesto pero esto es parte de la historia del espíritu moderno así como la sospecha respecto de él en el sentido de su destrucción a ideología y utopía. En esta situación en la que el espíritu se vuelve apátrida puede aparecer la pregunta por el sentido que nace de la problematicidad de la propia situación. Pero, sostiene Arendt al finalizar, la sociología antes de reducir esta posibilidad a una realidad “originaria” leída sólo como económica, debería preguntarse por el anclaje histórico-ontológico (“situación en el ser”) de su propia indagación.

Esta defensa de la potencialidad crítica del pensamiento que hace Arendt tempranamente atravesará diferentes momentos. La necesidad de comprender el presente histórico para reconciliarse con él y la fundamental tarea de atender a las

⁷ Tal como aparece por ejemplo en Jaspers o en Heidegger, es decir, como ámbito de emergencia de modos de existencia auténtica, a partir de confrontar situaciones límite o de recobrase frente a la caída del ser-ahí desde la conciencia del ser-para-la-muerte, respectivamente. Arendt estaba pensando desde ellos y los menciona explícitamente en el artículo (Cfr. Arendt, [1930] 2005a: 48-49)

articulaciones de la vida activa en sus propios espacios van a adquirir hacia el final de su vida una fuerza particular cuando se propone reflexionar sobre las actividades específicas de la vida del espíritu, abordándolas como pensamiento, voluntad y juicio. Es la fuerza del pensamiento por su arraigo histórico la que puede liberar al tiempo para nuevas posibilidades.

Finalmente, cuando Stern, esperando tiempos mejores para lograr una resolución exitosa de su postulación, vio que su *Habilitation* no se llevaría a cabo, el matrimonio se mudó a Berlín. Arendt reinició el contacto con Kurt Blumenfeld y con otros partidarios del sionismo como Albert Salomón (1891-1966) y Sigmund Neumann (1904-1962). Poco a poco su círculo de amistades fue volviéndose predominantemente sionista y su pensamiento fue adquiriendo así una clara orientación histórico-política.

Entre 1929 y 1930 había comenzado a leer las cartas y los diarios de una mujer judía de los siglos XVIII y XIX, Rahel Varnhagen (1771-1833). La vida de esta mujer transcurrió en un contexto de transición entre las promesas ilustradas de igualdad y los anhelos románticos de liberación de las convenciones y de las opresiones sociales y políticas. En esta historia, Arendt encontró claves para explorar algunas razones de la situación de los judíos durante los siglos XIX y XX y orientó su interés investigativo hacia temas históricos y políticos. En esta línea, aparecieron diferentes colaboraciones críticas y académicas vinculadas tanto al contexto de la Ilustración berlinesa como sobre educación y, algo inusitado en Arendt, sobre la mujer⁸.

El 30 de enero de 1933, Adolf Hitler fue nombrado canciller, en el marco de una “alianza táctica sin precedentes entre una serie de fuerzas sociales y políticas que representaban a menos de la mitad de los alemanes, pero que contaban con medios económicos, periodísticos y coercitivos muy superiores a los de sus fragmentados adversarios”⁹ (Buchrucker, 2008: 81). La alianza estaba integrada por Hitler y el NSDAP¹⁰ y por fuerzas conservadoras y antidemocráticas que desde los años 20 sostenían la necesidad del regreso de la monarquía y de un fuerte liderazgo frente al bolchevismo, el Parlamento, los sindicatos y los partidos obreros. En los años previos, el desencanto

⁸ Se trata de la reseña de un libro de Hans Weil sobre educación en la revista fundada por Max Weber, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* –1931- y de Alice Rühle-Gerstel sobre el problema de la mujer en *Die Gesellschaft* –1932- y de los artículos “Sören Kierkegaard” (en *Frankfurter Zeitung*), “Friedrich von Gentz” (en *Kölnische Zeitung*), “Salón berlinés” (en *Deutscher Almanach für das Jahr 1932*), “Adam Müller Renaissance?” (en *Kölnischer Zeitung*) y “La Ilustración y la cuestión judía” -todos de 1932-).

⁹ Hitler no asumió como resultado de una mayoría en elecciones libres ni como consecuencia de una huelga revolucionaria sino a partir de un acto de traición. Bajo la República de Weimar, Hindenburg que había sido reelecto en 1932 como presidente por una coalición de tipo centrista para asumir el rol de garante de la Constitución y el Estado, otorgó el cargo de canciller a Hitler, jefe de un partido cuyo programa se orientaba claramente a la destrucción de esa Constitución y de las fuerzas políticas que la respetaban (Buchrucker, 2008: 61 y ss).

¹⁰ Sigla de *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei* (Partido Nacionalsocialista Alemán del Trabajo, creado en 1920, más tarde, con su apogeo durante el III *Reich* (1933-1945), fue más conocido como Nacionalsocialismo o Partido Nazi.

popular por los partidos nacionales ante los altibajos económicos y políticos del país y el activismo organizativo e ideológico de los nazis¹¹ habían preparado el camino para esta negociada entrega de los resortes claves del Estado.

Cuando el 27 de febrero de 1933 fue incendiado el Reichstag¹², Güntern Stern debió huir a París. Pero lo hizo solo. El matrimonio ya se encontraba en crisis. A pesar de las medidas antijudías del gobierno de Adolf Hitler, Arendt decidió quedarse en Berlín, colaborando en proteger y ocultar comunistas perseguidos por el régimen. La justificación de esta decisión la expresó Arendt en la entrevista a Günther Gaus,

Para mí supuso una conmoción inmediata, y desde ese momento me sentí responsable. Es decir, abandoné la idea de que se pudiera ser simple espectadora. Traté de ayudar en distintas cosas. (Arendt, [1964b] 2005a: 21)

Entre esas distintas cosas se hallaba la propuesta de Blumenfeld de llevar a cabo una recopilación en la Biblioteca Estatal Prusiana, de expresiones antisemitas en diferentes publicaciones alemanas pertenecientes a organizaciones de diferente índole. La idea era presentar ese material en el 18º Congreso Sionista previsto para el verano de 1933 en Praga. Ningún miembro de la organización sionista podía hacerlo sin correr el peligro de ser rápidamente descubierto.

Así que me preguntaron: “¿Quieres hacerlo tú?”. “Desde luego que sí”, dije. Estaba realmente contenta. Primero me parecía una idea muy inteligente, y en segundo lugar, tuve la impresión de que, después de todo, sí que podía hacerse algo. (Arendt, [1964b] 2005a: 22)

Arendt encaró la tarea ofrecida con la satisfacción personal de sentirse activa y responsable. Ya no sería meramente una *espectadora*. Con esta decisión se inscribió en el espacio de tensión entre filosofía y política e inauguró una mirada diferente sobre el mundo, ya no quiere para sí el papel de una intelectual profesional y mucho menos de una intelectual adaptada. La opción asimilacionista nunca le pareció la adecuada. Por eso, al referirse, años después, a su actividad de aquella época, puso de relieve que su resistencia en Berlín, fue la resistencia de una mujer judía inmersa en un problema político.

¹¹ Las organizaciones *Sturm Abteilung*, (“sección de asalto” conocida como SA) y *Schutz-Staffel*, “escuadras de protección”, conocidas como SS) se convirtieron en espacios de recepción de excombatientes y de desarraigados por el desempleo (a través de asistencia y seguros), de demandas de campesinos (a través del Aparato Político-Agrario, APA), de jóvenes (a través de la Juventud Hitleriana y la Liga Nacionalsocialista Alemana de Estudiantes), de mujeres (a través de la Organización Nacionalsocialista de Mujeres). Véase también notas nº 15 y 16, Capítulo 3.

¹² Edificio que albergaba la Cámara baja del Parlamento alemán en Berlín.

Hannah Arendt realizó el trabajo asumido al tiempo que su admirado profesor Martín Heidegger aceptó el rectorado de Friburgo¹³ y pronunció su polémico discurso “La autoafirmación de la Universidad alemana” con claras referencias a la “misión espiritual” de los dirigentes del pueblo alemán para realizar su destino de grandeza, en medio de la tempestad¹⁴ (Heidegger, 1996). Una carta a Jaspers expresa el desconcierto respecto del término “esencia alemana” y su empleo abusivo. Aún cuando esa esencia se realice en cada caso en la historia como pretende manifestar Jaspers, Arendt observó tempranamente que “a pesar de su esencial indeterminación seguiría siendo algo absoluto, intocable por la historia y el destino alemanes. Con esto no puedo identificarme...” (Carta a Jaspers, 6 de enero de 1933, Arendt, 2010: 177)

Arendt pronto fue descubierta y arrestada por la policía de la Alexanderplatz. Su departamento fue allanado aunque con el sólo resultado de unos cuantos manuscritos filosóficos y apuntes en griego. Salió a los ocho días gracias a la amistad que hizo con el policía que la detuvo y que, recientemente ascendido, no entendía de cuestiones políticas según relataría más tarde. Con la clara conciencia del peligro de la situación y del riesgo que corría su vida, abandonó Alemania ilegalmente junto con su madre en el otoño de 1933. Lo hicieron a través del bosque del *Erzgebirge*¹⁵ (Montes Metálicos, zona conocida como el “frente verde”) con dirección a Praga, convertida por ese entonces, en capital de los exiliados de la Alemania nazi. Luego de una breve estancia se dirigieron a Ginebra para finalmente alcanzar París y unirse a Stern y a varios sionistas expatriados.

3- Consideraciones acerca del texto sobre Rahel Varnhagen

Su amiga Anne Mendelssohn había comprado a un librero arruinado por la inflación de los años '20, todos los escritos de una mujer judía del siglo XIX, Rahel Varnhagen. Al principio, Arendt no mostró interés por el descubrimiento de su amiga. Sin embargo más tarde, según sus palabras, descubriría a la judía más brillante de los

¹³ Cargo que ejerció desde abril de 1933 hasta su renuncia en abril de 1934. Heidegger fue nombrado luego de la destitución de un rector social demócrata que se había negado a dar curso a la notificación que, de acuerdo con la ley, prohibía dar clases a personas de religión judía. Esto contrasta con la carta que él escribió a Hannah en el invierno 1932-1933 en la que le aseguró que su trato con profesores y alumnos judíos se mantenía vigente. “Los rumores que te inquietan son calumnias” (Carta de Heidegger a Arendt, invierno 1932-1933, en Arendt- Heidegger, [1998] 2000: 64). El artículo alemán *Was ist Existenz- Philosophie?*, incluido en *Sechs Essays* (Heidelberg, 1948) da cuenta de las reservas de Arendt respecto de esta situación, en él afirma que Heidegger, siendo Rector, negó la entrada a la Universidad a su maestro y amigo, Edmund Husserl, porque era judío (Arendt, [1948] 2005a: 218).

¹⁴ El discurso termina con una cita de *La República* de Platón: “pues todas las cosas grandes son arriesgadas” (497d, 9) pero es traducida de forma propia por Heidegger quien introduce el término *Sturm* (tempestad, asalto) y dice “Todo lo grande está en medio de la tempestad”.

¹⁵ “Montes metálicos” en español. Cordillera de Europa central de 130 km de longitud que se extiende desde los montes Fichtel, en el suroeste, hasta el río Elba en el noroeste, a lo largo de la frontera del estado de Sajonia, (Alemania) y la región de Bohemia, en la República Checa.

salones berlineses de la época, dueña de una naturaleza verdaderamente apasionada (Arendt, [1951] 1999: 111) Tal como lo señala Elisabeth Young-Bruehl, seguramente en esas cartas y diarios “descubrió Hannah una sensibilidad y una vulnerabilidad muy parecidas a las suyas propias” (Young-Bruehl, [1982]1993: 91). Compartían la misma condición, ser judías en una sociedad fragmentada, exigente y opresiva con una dolorosa experiencia afectiva.

De las señaladas lecturas comenzó a tomar forma un texto biográfico que debió esperar muchos años para ver la luz de su publicación. Fue en 1958 cuando, con el título original de Rahel Varnhagen, *The life of a Jewess Woman* apareció el libro dedicado a Anne, en honor a la amistad que las unía desde 1921. El libro se encuentra organizado en trece capítulos, acompañados de una selección de las cartas y diarios de Rahel y un apéndice con su cronología e índice de las entradas de la selección. En el prólogo de los '50 la propia Arendt explica que había terminado el manuscrito del mismo cuando abandonó Alemania en 1933, con excepción de los últimos dos capítulos que fueron escritos durante el verano de 1938¹⁶. También nos anticipa las particularidades metodológicas del texto que escribió en aquellos años. Afirma que su objetivo era “contar la vida de Rahel como ella misma habría podido contarla” (Arendt, [1958b] 2000: 15); que no pretendía escribir un libro sobre Rahel; ni sobre su personalidad para interpretarla con algún enfoque psicológico; ni sobre su posición en el Romanticismo y el efecto del culto berlinés a Goethe; ni sobre sus ideas y concepción del mundo; ni sobre su salón cosmopolita, característico de la sociedad de la época; ni siquiera sobre la situación histórica de los judíos en el siglo XIX. Lo que específicamente le interesaba contar era por qué Rahel, que se consideraba un ser fuera de lo común, esperaba que el destino la sorprendiera, exponiéndose a la vida como a una tormenta lluviosa cuando no llevamos paraguas. Arendt señala, además, que su retrato de Rahel sigue sus propias reflexiones y, aunque se sirva de otro lenguaje y su trabajo no consista sólo en

¹⁶ En una carta del 7 de septiembre de 1952, dirigida a Jaspers, relata que terminó el libro en el verano de 1938, por la insistencia de Heinrich Blücher, su segundo marido, y Walter Benjamin (Arendt, 2010: 185; también citada por Young-Bruehl, E., [1982]1993: 134). Inicialmente el plan incluía adjuntar al trabajo biográfico un apéndice con diarios inéditos y correspondencia del Archivo Varnhagen que además contenía materiales de importantes figuras del círculo romántico de la ciudad de Berlín en las primeras décadas del siglo XIX. En Berlín, Arendt había encontrado documentos inéditos en la Biblioteca Estatal prusiana y a partir de ellos realizó la contribución “Salón berlinés”, en el anuario dedicado a Goethe sobre la recepción del poeta en los salones berlineses en la época de Rahel Varnhagen (Arendt, H. [1932] 2005a: 77-85). Pero los acontecimientos políticos que se desarrollaron a partir del ascenso de Hitler al poder y la desaparición misma del Archivo truncaron el proyecto. Más tarde, la imposibilidad de contar con toda la documentación original llevó a Arendt a dilatar la preparación y edición del manuscrito. También en la citada carta a Jaspers había prometido no hacerlo sin su autorización explícita. Jaspers le había planteado algunas dudas sobre el espíritu del libro y sobre algunas afirmaciones referidas a la existencia judía. Sin embargo, finalmente, olvidó la promesa y debió confesarle al maestro que decidió ofrecer esta biografía tan particular con sus viejas notas y con el conocimiento de que se trataba de un trabajo escrito en otros tiempos (Arendt, [1958b] 2000: 17).

variaciones de las citas, no sale de ese marco ni siquiera cuando “surge algo parecido a una crítica a su persona”; señala que en esos casos, la crítica se corresponde con una “autocrítica”, porque la propia Rahel era consciente de que no podía buscar la aprobación que ella misma se negaba (Arendt, [1958b] 2000: 16). Más adelante en el mismo prólogo reconoce que escribió la biografía con cierta conciencia de la destrucción de la comunidad judía de Alemania, pero sin sospechar las dimensiones de aniquilación física que iba a adquirir.

Estamos, sin duda, ante un texto complejo y susceptible de analizar desde diferentes aspectos. En términos metodológicos, lo podemos considerar una historia de vida. El sociólogo italiano Franco Ferrarotti define las historias de vida como un enfoque epistemológico antes que como una mera técnica positiva de adquisición de datos¹⁷. Y destaca que este tipo de historias se sostienen desde la relación significativa entre el investigador y el “objeto” (sujeto) de indagación, es decir, desde una “auténtica interacción” en la que se busca la comprensión profunda (Ferrarotti, 2007: 17). El gran desafío es evitar la asimetría de quien porta, recorta e interpreta la voz del otro, en este caso el autor-investigador. Por esto reclama de éste escucha y atenta lectura. La vida se presenta como un texto que no puede leerse desde la ajenidad de quien trabaja con meros datos, “es necesario habitarlo”, dice Ferrarotti (2007: 28). Quizás desde aquí, podemos comprender las reservas de Arendt y su esfuerzo por seguir la selectividad de la memoria de Rahel al escribir sus diarios y respetarla como sujeto que toma ciertas decisiones, más o menos condicionadas, que afectan su vida,

... se trataba precisamente de no querer saber más de lo que Rahel misma supo, y no atribuirle, por medio de observaciones supuestamente superiores, otro destino que el que tuvo y vivió de forma consciente. (Arendt, [1958b] 2000: 18)

Arendt rechazó el lugar omnisciente del escritor, aquél que podría conocer el significado histórico de la conducta de su protagonista y sus consecuencias en la mentalidad de una parte de los judíos alemanes. Por esto coloca los límites de la historia de vida en la aclaración: “como ella misma [Rahel] habría podido contarla”. Observamos que la autora no quiere salirse de la vida de Rahel y confía en que puede lograr contar lo que ella habría podido pero no pudo. Se trata de no privar a las cartas y

¹⁷ En franca discusión con métodos cuantitativos de investigación sociológica, Ferrarotti pone en valor las historias de vida como modalidad de investigación cualitativa. Aquí las categorías teóricas no están pre-constituidas o definidas de forma apriorística determinante. El proceso de categorización “tiende a indicar, problemáticamente, las direcciones en las cuales se necesita excavar y explorar. En este sentido, la investigación cualitativa es una búsqueda típicamente ‘abierta’”, afirma (Ferrarotti, 2007: 27).

diarios de Rahel de su pretensión de decir la verdad. En una carta a Jaspers, repitió la idea “Mi intención, o lo que pretendía hacer, era razonar con ella tan lejos como ella lo hizo y hacerlo completamente con las categorías que estaban a su disposición, y que de algún modo, aceptaba como válidas” (07 de septiembre de 1957, Arendt, 2010: 188). Al respecto, Seyla Benhabid se pregunta qué es lo que dio a Arendt semejante certeza, la de poder conocer tanto a esta mujer cien años después de su muerte, más que sus amigos o que su propio marido, a quien incluso corrige y acusa de haber presentado como una mujer menos judía y más aristocrática en su publicación de diarios y cartas (Benhabid, 2000: 102). La pregunta abre la cuestión metodológica (siguiendo a Ferrarotti, respecto de que en las historias de vida el investigador es también el investigado -2007: 17 y 26), hacia una articulación biográfica-filosófica.

Encontramos ilustrativo situarnos en este cruce metodológico- biográfico. Arendt no pretende una especie de autocontrol de sus propios prejuicios del presente ni *conocer* a su biografiada más que otros (a la manera de un objetivismo histórico ingenuo), sino *razonar con ella*. La distancia temporal habilita una tarea comprensiva-crítica (contar la historia como ella habría podido pero no hizo) que no la posiciona por afuera de la vida de Rahel sino que la sitúa en un encuentro con ella. Ambas se convocan, hay un encuentro y una especie de conversación.

Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia de mundo. (...) La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. (Gadamer, 1996 b: 206).

Esa fuerza podría ser la que Arendt quiso preservar en los '50 cuando decidió publicar el texto sin modificar la escritura de los años '30. La biografía de Rahel, resulta, de algún modo, de una especie de amistad, entendida como un encuentro a través del lenguaje, un género de comunidad en el que dos mujeres separadas por más de un siglo, se encuentran a sí mismas, una en la otra, e invitan con complicidad a sus lectores. Desde el tópos que crea el texto, la comprensión crítica gana un horizonte histórico dentro del cual el otro se nos aparece con su identidad y su diferencia. Pero no se trata de objetivar la alteridad para buscar capturarla en un conocimiento ni de desplazarse a otro tiempo como garantía de legitimidad hermenéutica. Hay que habitar la tensión entre texto y presente. Gadamer acuña la noción de “fusión de horizontes” o encuentro con la tradición y el pasado desde el presente. La experiencia hermenéutica asume un

papel fundamental. No es entendida al modo de Hegel¹⁸, la que resulta superada (disuelta) en un saber absoluto (de sí y de lo otro), sino como una relación recíproca insuprimible, como una conversación, como un diálogo cuya estructura es la de la pregunta. La estrecha relación entre preguntar y comprender configura la experiencia hermenéutica, la que, como toda experiencia tiene que ser adquirida y a nadie le puede ser ahorrada. Es experiencia de la posibilidad, por la apertura interrogante a nuevas experiencias tanto como de los límites dentro de los cuales se juegan las posibilidades. Es, entonces, una experiencia de la historicidad, es decir de la contingencia y de la finitud.

Entendemos entonces que la certeza de Arendt no tiene que ver con la pretensión de alcanzar una objetividad des-prejuiciada. Esto significaría negar su propio condicionamiento histórico. Y por esto, se esfuerza por reiterar que su reflexividad respecto de la vida de esta amiga, hallada en la tradición, no es configurada por afuera de la relación entre ambas. Desea quedarse y habitar el vínculo. Como nos dice Gadamer,

...el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta. La conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios. Verdaderamente tiene que pensar también la propia historicidad. Estar en la tradición no limita la posibilidad del conocer sino que la hace posible. (Gadamer, 1996a: 437)¹⁹.

Este anclaje histórico, este estar ineludible, no debe hacernos olvidar la crítica arendtiana a Mannheim en la recensión a *Ideología y utopía*, porque quedarse en el vínculo no significaría aceptar un relativismo epistemológico o la imposibilidad del pensar crítico por su enclave ideológico socio-económico. Quedarse en el vínculo implica arraigar en la cotidianidad histórica, interrogarla y valorarla explícitamente;

¹⁸ En Hegel esta experiencia es entendida como movimiento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge de ahí. Para Hegel, el principio de experiencia contiene la determinación de que para la presunción de verdad, el hombre tiene que encontrar ese contenido en unidad con la certeza de sí mismo. La dialéctica de la experiencia se alcanza superando toda experiencia en un saber absoluto –de identidad de conciencia y objeto- y se alcanza en un saberse a sí mismo que no tiene nada distinto ni extraño fuera de sí (tomado de Gadamer, 1996a: 430-431).

¹⁹ Descartada la posibilidad de una objetividad que capture el saber de la tradición y desmontada la apariencia dialéctica que suprime la relación de reconocimiento yo- tu, para Gadamer la forma más elevada de experiencia hermenéutica es “la conciencia de la *historia efectual*”. Esta implica vincularse con la tradición como un otro que tiene algo que decir y que sólo puede ser escuchado si esta conciencia se mantiene abierta de forma no dogmática (Gadamer, 1996a: 438-439).

asumir la posición histórica de la que surge la posibilidad del preguntar y de la problematización de la propia situación.

Es posible que la propia autointerpretación, con su contenido interno, se cuente entre los procesos de los cuales se dice que la autocomprensión produce una novedad, a saber: nos produce a nosotros mismos en el sentido en que nos comprendemos. En la necesaria trascendencia respecto del ser que es propia de todo pensar, están ya dados el desvincularse y el distanciarse de la situación. La desvinculación, que como *factum* puede estar a la base de toda actividad espiritual, siempre se deja entender de una u otra manera. Este modo de entenderla no es –al menos no siempre es– algo que simplemente se sobreañada al *factum* (una superestructura ideológica, como la investigación ideológica cree), sino que es lo que viene a hacer del *factum* un hecho comprensible y con ello un hecho vigente y operativo en el mundo histórico. (Arendt, [1930] 2005a: 60)

Arendt sabía que la vida humana cotidiana siempre tiene sitio en un marco político que no es pasivo ni estático sino activo-reactivo, que condiciona, es decir, ayuda o bloquea, estimula o paraliza, incluye o excluye al sujeto actuante. Pero de una forma extrañamente narrada, la historia de vida de Rahel no se nos presenta sólo como la historia de las constricciones que pesan sobre ella como individuo, sino también como la historia de las estrategias de liberación que en mayor o menor medida pone en juego, ensaya, logra o fracasa. En el retrato construido, podemos observar el deliberado esfuerzo de ambas, protagonista y autora, por comprender y comprender-se en esa tensión posibilidad – limitación. Probablemente, Arendt se sintió habilitada por su propia lectura de la vida de Rahel como una trama textual, con anversos y reversos, anclada en un contexto histórico compartido que jaqueaba la cronología de los cien años de distancia. Ese contexto es el de una realidad histórica conflictiva que remite constantemente a otros textos latentes. Por esto el encuentro vuelve al lector tan activo como al autor respecto de la producción de sentido. Ellas comparten la historia, en uno u otro siglo, ninguna está fuera del tiempo, ninguna es ajena a lo acontecido. Es la historia que el propio marido de Rahel no podía comprender tanto como ellas, dos mujeres, judías y asimiladas.

De acuerdo con los nombres de los diferentes capítulos, el libro se presenta con organización cronológica, con excepción del único capítulo que no marca un periodo en años, llamado “El día y la noche” y donde Arendt expone tres sueños de Rahel. Esta cronología insinúa un desarrollo lineal de las experiencias vitales. Sin embargo, pronto podemos ver, a través de la lectura, que no hay tal pretensión de inscribir meramente

situaciones personales en un tiempo numerado. Hay momentos en que la biografía parece des-temporalizarse, des-prenderse, repetirse y ocurre cada vez que Rahel por situaciones concretas de rechazo, se siente devuelta a la patente y angustiante vergüenza de su origen judío. Las fuerzas que no tiene son sus fuerzas. El dolor crónico y asfixiante por el origen y el amor correspondido que no llega, es un puro presente. La diferencia, su diferencia la deja fuera del tiempo, paradójicamente, porque le fija esa particular modalidad del tiempo que se llama destino. Así el relato se mueve con familiaridad y espontaneidad entre la singularidad propia de las experiencias de la protagonista, su tiempo y su contexto.

Son elocuentes las cartas de Arendt a Jaspers²⁰ en las que defiende su trabajo sobre Rahel y nos ofrece un mapa de algunas categorías teóricas que está construyendo y que nos interesan para el presente estudio. Una de ellas es la de destino. En 1930, Jaspers se había mostrado impresionado ante las apreciaciones vertidas en una ponencia sobre Rahel que su alumna le había enviado (el texto no se conserva actualmente en el legado)²¹. Esto fuerza una respuesta que pone sobre la mesa el objetivo del trabajo futuro...

debe mostrar que sobre la base de ser judío puede brotar una determinada posibilidad de existencia, que de un modo totalmente provisional e indicativo he llamado “destino” /*Schicksalhaftigkeit*/. Este destino crece precisamente sobre la falta de fundamento y *sólo* se consuma desprendiéndose del judaísmo. (Arendt, 2010: 184)

Para Arendt, toda persona nace en un tiempo y lugar determinados, en una comunidad concreta y con características físicas o psicológicas particulares. Este plexo configura su contingencia no elegida, su “*presente político*” como la denomina Martine Leibovici (citado por Birulés, 2007: 194). La judeidad corresponde a lo dado, a las diferencias recibidas y no decididas. De esta “base” dada fácticamente emergen posibilidades de existencia, que sí parten de decisiones, constituyen una manera de ser y de no ser, aunque sin configurarse jamás como revelación de una esencia. Arendt identificó dos tipos de decisiones en torno de la condición judía recibida: se puede aceptar lo dado, ponerlo en juego, tomarlo como propio, actuarlo (la del paria

²⁰ Nos referimos a las cartas a Jaspers de 24 de marzo de 1930, antes de escribir la biografía; de 07 de septiembre de 1952, cuando promete no publicarla sin su aprobación y de 07 de septiembre de 1956, cuando le confiesa su olvido de contarle que finalmente ha autorizado la publicación. La traducción española se encuentra en la compilación de escritos y entrevistas *Lo que quiero es comprender* (Arendt, 2010).

²¹ También su amigo Benjamin se había impresionado pero por otras razones, él consideró que el libro de Arendt “nadaba contra la corriente”, constituía una excepción dentro de los estudios del Judaísmo de la época por su carácter no apologético (Carta a Gershom Scholem, 20 de febrero de 1939, Benjamin- Scholem, 1987: 269).

conciente) o negarlo, padecerlo, abandonarlo (la del *parvenu* o advenedizo). Veremos cómo estas categorías aparecen en el relato de la vida de Rahel porque en su contexto, el desarraigo del origen y de la propia historia, es decir, la asimilación como proceso social y político ilustrado, fue inculcada a muchas vidas judías y devino en un destino de sufrimiento y vivencia de la condición judía como desgracia personal a sortear. En su carta a Jaspers de 1952, reconoció que el libro debía mucho a la perspectiva crítica del sionismo a la asimilación a la que antes hicimos referencia (Cfr. nuestra nota nº 3), pero aún cuando algunas cosas cambiaron en su forma de pensar, no acuerda con Jaspers en considerar la judeidad como un accidente, como si se tratara de una “forma de hablar” */façon de parler/*. Si bien el libro de los años 30, le resultaba ajeno en los '50 en muchos aspectos, no lo era “en la experiencia judía, que me he inculcado con gran sufrimiento” (Arendt, 2010: 186). La necesidad de integrarse al mundo social e intelectual europeo, por parte de los judíos que habían alcanzado un buen nivel económico, era insoslayable. La imposibilidad de participar de la vida en la comunidad social y política no era un problema menor, sino existencial. Con los ámbitos público y privado confundidos, la tendencia defensiva hacia la introspección romántica de Rahel ante un mundo que la excluye por su condición, el texto se vuelve casi “claustrofóbico” (Benhabid, 2000: 105). Rahel y sus contemporáneos no pudieron sostener ese mundo común oxigenado, tan necesario para la vida. La joven Hannah agendó esta preocupación en sus prioridades, no por intereses académicos o historiográficos, sino porque eran parte insondable de su vida. Como le dirá en una carta a Gershom Scholem en el contexto de la polémica suscitada por su libro sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, “La condición judía es, para mí, uno de los hechos indudables de mi vida, y nunca he pretendido modificar nada en tales facticidades” (20 de julio de 1963, Arendt, 2010: 30). Pero esto no significa inhibir cualquier forma de comportamiento político que pueda modificar las consecuencias que injustamente se impongan a causa de esta u otra facticidad.

El texto muestra cómo el modo en que la asimilación social repercutió en una vida personal y pudo convertirse en un destino individual, en esa fuerza definida como necesaria e irrevocable. En esta línea, Ferrarotti destaca que en las historias de vida se hace manifiesto que “los problemas del individuo no son ni se reducen a una cuestión meramente individual” (Ferrarotti, 2007: 19). Para Arendt, entre la estricta ortodoxia judía y el pueblo que habla *yiddish* y actualiza la tradición a través de prácticas judías culturales y religiosas, había un “tipo judío” que quedó al margen, que no tenía lugar: aquellos “seres humanos de origen judío” para los que vivir se había vuelto insoportable (Arendt, 2010: 187). Para ella, efectivamente, las condiciones sociales de la asimilación habían hecho imposible la vida en común. Y en este marco, la Ilustración y sus promesas de igualdad ante la ley y de ciudadanía (con sus exponentes judíos, como Mendelssohn) había jugado una función cuestionable al ubicar al judaísmo en el seno

de la Alemania culta y despojarlo de su historia identitaria. Un precio demasiado alto. Además, nunca se evitó la tarea de legitimación continua a la que estaban prácticamente obligados los judíos que buscaban reconocimiento social. Entre el paria y el *parvenu*, entre la igualdad alcanzada en su salón cosmopolita y la incomodidad en la sociedad antisemita, Rahel tuvo que aprender que sólo “Tiene un destino todo aquel que sabe qué destino tiene” (Arendt, [1958b] 2000: 15).

El texto sigue el ritmo de ese aprendizaje, con sus descripciones, sus valoraciones (“Rahel siempre fue justa” –*Ibid*: 225– o “Los poemas de Varnhagen son malos” – *Ibid*: 195–), y también con sus ausencias, como las de la niñez de Rahel o las del detalle de los últimos años de su vida. Pero sin duda fue un aprendizaje conjunto, una transformación hacia lo común. Benhabid acierta en identificar como una clave hermenéutica de la certeza de Arendt respecto de su trabajo el hecho de que la joven académica se estaba comprometiendo en un proceso de autocomprensión colectiva y de redefinición como judía alemana. Nosotros agregamos que ese proceso se habilita al poder abrir con Rahel, la dimensión existencial del destino como categoría temporal, pero ya no como el tiempo de lo marcado, sino el de “estar expuesto”, como posibilidad a realizar, aunque ese aprendizaje lleve toda una vida.

El relato arraiga en el escenario específico de la Europa del Romanticismo en su connivencia con la herencia intelectual, social y política ilustrada. Por esto debemos tener en cuenta, en términos históricos, que desde la Alta Edad Media, en Europa, se consideró a los judíos como enemigos potenciales, tratándoselos como seres humanos inferiores o indeseables, como una colectividad sin Estado, es decir, como parias. Asociado a esto, puede observarse en la misma historia que no ha habido interrupción de la violencia antijudía física y simbólica, desde mucho antes de Las Cruzadas (siglo XI) hasta la *Shoah*²² y más allá de ella. La particularidad de esta violencia es que se dirigió, más allá de las personas o a través de ellas, a la identidad colectiva judía, ya que los individuos, en calidad de tales, podían beneficiarse de formas diversas de conversión (a través de matrimonios con no judíos o de bautismos –voluntarios o involuntarios–) y de asimilación a la cultura del país o lugar en el cual vivían. Las reacciones ante esta situación fueron tan complejas como dolorosas y hasta antagónicas, según los grupos, las personas y el tiempo histórico en el cual se suscitaron. Entre estas reacciones se encuentran estrategias de defensa de la propia condición, como de huida, renuncia, ocultamiento y adaptación a fin de resarcirse de la desgracia colectiva (Karady, 2000).

Entre los rasgos del comportamiento colectivo de las comunidades judías desde la Diáspora hasta más allá de la Ilustración, es importante que mencionemos la

²² Término hebreo para designar el Holocausto sufrido por el pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial, a través de la denominada “Solución Final” implementada por el Gobierno Nazi del III *Reich* alemán vigente entre 1933 y 1945.

conservación de la identidad colectiva y de su origen, que determinó cierta autonomía en los planos cultural, económico, jurídico y hasta político ligada a la observancia de sus tradiciones religiosas; también la búsqueda de alianzas y de protección en autoridades políticas y eclesiásticas, que a pesar de su antijudaísmo de principio, se beneficiaban de los servicios especiales que los judíos podían brindar (como los financieros); el asentamiento en capitales y ciudades más que en zonas rurales, por diferentes motivos: religiosos -cercanía a lugares de culto-, de seguridad -ayuda mutua-, político-económicos -cercanía a centros de poder-; la ocupación de posiciones económicas de mediación y de prestación de servicios intelectuales, como comercio, negocios financieros, medicina, actividades diplomáticas (generalmente la posesión de tierras e inmuebles estaba vedada a los judíos); la movilidad social: las comunidades judías se componían de personas libres apropiadas para desempeñar funciones de elite (además era un mandato comprar la libertad de los hermanos de credo) y pese a la marginación social colectiva, no dejaban de ocupar posiciones de confianza en relación con instituciones estatales y la Iglesia católica y/o protestante.

Estos rasgos se corresponden fielmente con el contexto histórico de la vida de Rahel Varnhagen narrada por Arendt. Entre los años 1780 y 1848, Hungría, Prusia y diferentes ciudades alemanas, particularmente Berlín, concentraron un importante porcentaje de judíos, debido en gran parte a movimientos migratorios masivos intraeuropeos. La intolerancia hacia los judíos era moderada en estos lugares y además prometían desarrollo económico y posibilidades de ascenso social y profesional. Las ideas progresistas de la Ilustración se encontraban a la base de reformas legales, como el Decreto prusiano de emancipación civil de los judíos del 11 de marzo de 1812, que proporcionaba igualdad jurídica y supresión de limitaciones profesionales y del movimiento de modernización de los judíos en Berlín (denominado *Haskala*²³), que determinó un nuevo paradigma de comportamiento y de comprensión de la identidad judía.

Las primeras leyes promovieron un marcado interés por integrarse a la sociedad alemana y al Estado nacional. El bautismo apareció como una oportunidad cierta de salida de la identidad ligada a la religión y no al nacimiento (como en el caso de los nazis) ya que a través de una decisión personal se podía acceder a ventajas comparativas respecto de estatus, reconocimiento social y oportunidades de ascenso político (durante las primeras décadas del siglo XIX las cifras de judíos conversos asciendieron significativamente respecto de las de los años del siglo XVIII, por ejemplo en Berlín). A los bautismos se sumaron los matrimonios mixtos como modo de asimilación. Los

²³ Iniciada por el filósofo judío alemán, Moses Mendelssohn (1729-1786) en defensa de los derechos civiles de los judíos y con el objetivo de aproximar entre sí el mundo de la cultura judía y el mundo no judío, bajo el signo de una cultura nacional laica (Karady, 2000: 81-82).

cuales determinaban el futuro de la descendencia pero, a diferencia del bautismo, exigían previamente disminución de la distancia social entre las partes y su éxito dependía de la aceptación del entorno social.

Por su parte, el *Haskala* desató procesos de aculturación y asimilación en términos de identificación con los valores culturales alemanes implicados en la lengua, literatura, música, ciencia, arte. Muchos de sus miembros formaban parte de círculos intelectuales y políticos que se reunían en salones culturales, como el de la misma Rahel Varnhagen o los de Henriette Herz y Dorothea Schlegel. Hacia 1848 había cada vez más alumnos judíos en las universidades. Aunque no de forma unívoca o lineal, estos procesos afectaron las relaciones de los judíos con su propia religión, provocando en muchos casos situaciones de presión hacia la conversión y en otros, desde reformas en las prácticas del culto hasta posiciones ortodoxas disidentes.

Con estas consideraciones, entramos, pues, al relato.

4- La vida de Rahel contada por Arendt

En su lecho de muerte, en marzo de 1833, según cuenta su esposo, Karl August Varnhagen von Ense, Rahel expresó:

¡Qué historia! ¡Una refugiada de Egipto y Palestina soy aquí, y es en vosotros donde encuentro ayuda, amor y cuidados! Con entusiasmo sublime pienso en los que fueron mis orígenes y en todo ese eslabonamiento del destino por el que los más viejos recuerdos del género humano enlazan con el estado de cosas más reciente y que salva las más grandes distancias en el tiempo y en el espacio. Lo que en mi vida fue durante tanto tiempo la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas –haber nacido judía-, no quisiera ahora que me faltara por nada del mundo. (Arendt, [1958b] 2000: 21)

Con esta cita, desde el primer capítulo llamado “Judía y *Schlemihl*” se ha presentado la cuestión central de la vida de la protagonista: la condición judía y la tensión historia- destino individual que la atravesará siempre dolorosamente. De acuerdo con Arendt, Rahel necesitó sesenta y tres años para comprender su propia historia, esa que había comenzado mil setecientos años antes de su nacimiento y que tendría su final provisorio cien años después de su muerte en los campos de exterminio. Una historia que no conoció en su niñez y cuya ignorancia pagó con el desamparo y la desprotección propios de una vida que se resiste a aceptar su origen, la diferencia de su origen.

Una historia que Arendt comenzó a conocer gracias a Kurt Blumenfeld y en cuya compañía comprende que “sin historia, nos delegamos a la naturaleza” y que “el hombre que se encomienda sólo a la naturaleza parece por inexperiencia, por incapacidad de comprender algo más que a sí mismo” (*Ibid*: 23). El que es sólo un producto de la naturaleza corre el riesgo, además, de que la historia ignorada o negada se concrete como “destino individual” inculcando algo de su significado de forma inesperada y abrumadora. La cita de Rahel que inicia el libro condensa un aprendizaje que también fue el de su joven biógrafa. Es la experiencia del anudamiento de los tiempos que convierte al mero presente en un presente histórico que vincula la vida personal con la del género humano. La conversión requiere comprender. Exige una vida arrancada a la biología o al determinismo que la anula como posibilidad. Exige reconciliarse con lo que acontece sin más, pero sin la sumisión de entenderlo como destino en el sentido de fatalidad. En términos políticos a Rahel se le impone la experiencia de la asimilación, a Arendt la del intelectual adaptado. En esa experiencia-aprendizaje Hannah comprende a Rahel, sin distancia. Pero esto es, como dijimos, el final de la historia.

Rahel Levi nace en 1771, en Berlín, en la casa de un joyero que había hecho fortuna en una época (entre el gueto y la asimilación) en la que aún el dinero y la cultura no iban juntos para los judíos. Luego de la muerte de su padre hacia 1790, sus hermanos varones se hacen cargo del negocio, asignan una renta vitalicia a su madre e intentan, más tarde, casar a las hermanas mujeres, sin tener éxito con Rahel. Pasados los años, la dependencia económica respecto de su madre y hermanos le ocasiona problemas y por desgracia no toda su vida será rica. La gravedad del hecho es que en los albores del siglo XIX, en una sociedad en rápida descomposición, poco cohesionada y animada por el “sálvese quien pueda”, la pobreza puede significar para una mujer judía la condena a permanecer en esa condición y ser, sostiene Arendt, un *Schlemihl*²⁴. Sólo más adelante los judíos aprenderían a dominar los mecanismos para acceder a ambos, dinero y cultura, para evitar a toda costa ser un *Schlemihl*.

²⁴ Proveniente del *yiddish*, “infeliz”, “pobre diablo”. El término tiene personificaciones literarias. Una, en la obra en prosa del escritor y naturalista alemán, nacido en Francia, Adelbert von Chamisso (1781-1838), *Peter Schlemihls wundersame Geschichte*, de 1814. El protagonista vende su sombra al diablo pero se vuelve rico a la vez que desgraciado al tomar conciencia de su situación. La gente lo desprecia pues no tiene sombra. Su decisión marcó impensada e implacablemente su destino. No puede deshacer el pacto inicial ni evitar todas las calamidades que se derivan de él, como por ejemplo no concretar su amor con la mujer elegida. Y como se mantiene firme al no aceptar un nuevo intercambio con el diablo, esta vez su sombra por su alma, no puede evitar la condena de vivir solo, aislado de los hombres y sumergido en la naturaleza. Otra en Heinrich Heine (1797-1856) como personaje en la primera de sus *Hebräischen Melodien* (en “Prinzessin Sabbat”). Aquí *Schlemihl ben Zuri Schadday* es el antepasado de la extirpe de los poetas, asesinado por una confusión desdichada. Arendt consideró a Heine como una figura de la tradición judía oculta, véase al respecto nuestro Capítulo 3.

Por otra parte, Rahel tampoco cuenta con el paliativo de la belleza, es bajita, de cara desproporcionada, sin gracia, “soy más vulgar que fea”, escribe en su diario. Así, comenta Arendt, ni rica, ni culta, ni guapa, en otras palabras, sin poder escoger, sin armas para librar la gran batalla por el reconocimiento social del mundo burgués y la felicidad, se encuentra en una época en la cual los judíos no quieren la emancipación civil, por el contrario buscan librarse de su condición de tales. Para ellos se trata de un problema personal, de una desgracia y por ello todos los intentos de solución son individuales y de la mano de la “entrada” en la sociedad. Rahel, como todo aquél que aún no ha logrado este objetivo, sufre esta situación y se encuentra perdida en el mundo. Es judía y *Schlemihl* y esto marcará su vida, desde la suerte de sus tres proyectos matrimoniales hasta la continuidad de sus amistades y otros amores, las lecturas, o la decisión de sus viajes.

En el mundo de Rahel, la Ilustración que abrió el camino para la reivindicación social de los judíos desde el punto de vista civil, no incluyó en su proyecto el reconocimiento de la historia o religión judías sino más bien la introdujo en la historia universal. Referentes del ámbito intelectual y de la cultura abonan esta posición²⁵. La propia historia entra en el olvido y ya nadie quiere quedarse en el judaísmo. Para Arendt, “el hecho de la inferioridad subsiste tácitamente” y la vida de Rahel está marcada desde su juventud por esta inferioridad, “por su nacimiento infame”. Lo único que le queda es evitar toda confirmación de su situación y neutralizar las desventajas impuestas por la naturaleza y la sociedad con el pensamiento, facultad superior del género humano²⁶ que le permite “reemplazar, crear, anticipar la experiencia, el mundo, los hombres y la sociedad” (Arendt, [1958b] 2000: 28) En otras palabras rebelarse ante el destino por obra y gracia del potencial ilimitado del pensamiento frente al mundo impuesto.

No me importan nada los hechos, pues sean verdad o no, siempre se pueden negar; si hice algo, lo hice porque quise, y si alguien me lo quiere reprochar...

²⁵ Para el funcionario prusiano, Christian Wilhelm Dohm, los judíos aparecen como un pueblo oprimido que debe ser liberado por el sólo hecho de ser seres humanos; por esta misma razón, Moses Mendelssohn considerará que la causa de la humanidad es también la causa de los judíos. La socialización y el acercamiento a la cultura alemana por parte de los judíos eran fundamentales para él. En este sentido, su acervo cultural más importante, el Antiguo Testamento ya no es el texto fundamental del pueblo elegido de Dios, se convierte, como en el caso de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), en el patrimonio común del género humano.

²⁶ En el aire resuenan figuras claves de la Ilustración, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), para quien la historia es el camino de la realización del género humano y la religión revelada es sólo una etapa de la educación moral del pueblo regida por una moralidad de premios y castigos, mientras que la religión racional y el *Selbstdenken* (pensamiento independiente o propio) representan un estadio superior del desarrollo de la historia humana. La moral basada en la razón es la que puede liberar al hombre de los prejuicios del pasado y señalarle el futuro. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) también desde sus *Confesiones* enfatiza el potencial transformador de la vida anímica y de los recuerdos frente al mundo de lo dado y el destino.

sólo me queda, una vez más, la posibilidad de decir “No, y lo digo”, le escribe Rahel a David Veit, su amigo de juventud.

La mentira es hermosa cuando la escogemos, y una parte importante de nuestra libertad. (Rahel citada por Arendt, [1958b] 2000: 31-32)

La mentira puede desmentir el mundo exterior transformado por la reflexión en un fenómeno psíquico. La realidad depende subsidiariamente de la vida consciente que libremente la afirma, la niega, la avala, la cree o desmiente. Desde esta perspectiva, la historia, entendida como la facticidad de los hechos, no posee fuerza probatoria *per se*, sólo las verdades de razón (G. E. Lessing) pueden aspirar a ser válidas. De acuerdo con Arendt, este es un elemento importante tomado por la sofística de la asimilación. Aunque muy pronto la autonomía del ser humano se vuelve una tiranía de las posibilidades que rebota contra la realidad. La liberación que permite el espacio abierto por la razón es siempre un camino individual. Mendelssohn es un ejemplo pero también una excepción²⁷. Sólo él pudo lograrlo, su camino fue tan genial como solitario.

El mundo como lugar donde están los otros, sigue estando allí para Rahel. A sus 24 años, sin haber sufrido adversidades del destino o desgracias específicas, ella no es feliz. Su lucha contra la realidad es la lucha contra el hecho de haber nacido judía y sus consecuentes prejuicios sociales, que más tarde se transformará en una lucha contra sí misma, “deberá negarse, cambiarse, falsificarse, pues no puede negar sin más el hecho de su existencia”. Pero Arendt destaca que la omnipotencia de la opinión y la mentira tiene un límite, no es posible cambiar de cara, de piel, además, “ningún ser humano puede aislarse tanto que no pueda ser una y otra vez reenviado al mundo, si espera recibir como sea, lo que sólo el mundo pueda dar” (Arendt, [1958b] 2000: 33-34), un lugar, cosas comunes, tradiciones, relaciones, una conversación, una posición. A las intenciones liberadoras de Rahel, se opone la irrevocable realidad, ese conjunto de hechos y de otros que no pueden negarse sin más. Aún así, el mundo se le aparece de modo indefinible y la vida se transforma en una generalización, sin obstáculos concretos que sortear. La abstracción permite postular una felicidad como pasión por la verdad. Apartada del detalle, de lo específico y concreto, Rahel que no puede querer a nadie descubre que sí puede querer muchas cosas en muchos.

Entre sus amigos, David Veit no entiende tanta desesperación, la solución es concreta, salir de la condición judía y bautizarse. Veit, joven estudiante de medicina, es

²⁷ En 1763, Federico II concede a Mendelssohn, en orden a sus propios méritos, el privilegio de ser exceptuado de las condiciones de inferioridad civil a las que estaba sometida la comunidad judía de Prusia. Mendelssohn logró ser simultáneamente judío y alemán y encarnó una lucha en dos frentes: en el judío y en el humano. Siempre buscó un “equilibrio entre el apego a la tradición judía en su forma más rigurosa y la inserción en la cultura humana en su expresión más universal. Supo dar un ejemplo brillante de este equilibrio, a lo largo de toda su vida.” (Belaval, Ivon, 1981: 182).

su principal corresponsal del mundo contemporáneo, sus cartas son largas descripciones de visitas y viajes y Rahel tiene una ávida curiosidad por todo. Espera en lo esencial, lo mismo de todos, sólo puede tratarlos en virtud de generalizaciones. En esta ambigüedad se mueve y expresa. Extrae cada situación de su contexto, generaliza, trata a los demás de manera independiente de sus defectos y virtudes, pero hacia adentro si quiere juzgarlos, es crítica, despectiva, severa o idólatra. Valora ser comprendida, porque quizás mientras más la comprendan, más real se volverá. Afín al romanticismo de la época, expresa ante todo sus sentimientos, es indiscreta consigo misma. Prioriza las conversaciones de a dos. En ellas la realidad está tan excluida como en la reflexión, “nunca estamos de verdad con alguien salvo cuando estamos a solas con él” o “cuando pensamos en él en su ausencia e imaginamos lo que podemos decirle” (citando a Rahel, Arendt, [1958b] 2000: 45).

Rahel se aparta de la sociedad que la ha excluido y en la que puede confirmar su situación particular. El otro nunca es el reflejo de su interioridad, sino la amenaza de mostrarse a sí misma como lo que es, judía o *Schlemihl*. Intenta poner a todo el mundo de su lado y no soporta las críticas. Entre sus mayores afinidades se encuentran: Gustav von Brinckmann, embajador de Suecia en Berlín, conocido por sus cartas a Schleiermacher y Gentz, y Wilhelm von Burgsdorff, noble brandeburgués, conocido por su amor a Caroline von Humboldt. Con ninguno de ellos la afinidad llega a algo amoroso.

Hacia 1790, la situación se ha agravado, más allá de los ideales ilustrados de igualdad, la asimilación se ha convertido en una cuestión política y exige liberarse de la condición judía porque es el obstáculo para la ciudadanía. Y ya todos han comprendido la lección: sólo es posible asimilarse individualmente. Hasta el decreto de emancipación de 1812, la historia de los judíos se disuelve en la historia de casos individuales que lograron liberarse. Por esto, el objetivo de Rahel como el de la mayoría de los judíos, estaba colocado en la integración en espacios exentos de prejuicios y garantes de igualdad y respeto. Los salones y las mujeres cumplirán un rol importante en este proceso. En ellos los hombres pasan a segundo plano, la verdadera asimilación la hacen las mujeres que tienen tiempo, además de inteligencia, astucia y el arte de hacerlo todo entretenido²⁸.

²⁸ Al respecto, Verena von Der Heyden-Rynsch señala en su estudio sobre los salones europeos que estos constituyen un culto de la conversación. El salón representa, en un sentido amplio, una forma de sociabilidad libre de fines y trabas, cuyo punto de materialización es la mujer. Los participantes se reúnen un día fijo regularmente y sin invitación especial, los llamados asiduos, mantienen entre sí un trato amistoso. Los une la conversación sobre temas filosóficos, literarios o políticos. Cada época determinará diferentes temas. La anfitriona es el centro. Se trata de un espacio de libertad creado y sostenido por una mujer, radicalmente alejado de las instituciones culturales de la sociedad masculina. Su autoridad, indiscutida y suave, tiende siempre a la mediación (Cfr. Heyden-Rynsch von der, Verena, 1998)

Rahel forma su salón, sólo cuenta con su espontaneidad, no tiene la asimilación del matrimonio ni siquiera una formación intelectual certificada. Pero su buhardilla de la Jägerstrasse rápidamente se configura en un ámbito de encuentro de amigos y recibe visitantes de todos los círculos del Berlín contemporáneo²⁹. En ese espacio, exento de prejuicios, original e independiente de los condicionamientos sociales del mundo que la rechaza, todos son aceptados. El salón era el terreno neutral de reunión de personas de la cultura, según Brickmann, un lugar “donde cada uno de ellos no vale más pero tampoco menos” (Arendt, [1958b] 2000: 84), todo depende de cada cual, de lo que su personalidad cultivada era capaz de hacer valer” (Arendt, [1932b] 2005a: 79-80). El salón judío era producto de una sociedad en transición, especie de modelo de sociedad mixta. Pero en realidad, no era la prueba del arraigo social de los judíos alemanes, sino todo lo contrario, era la evidencia de que estaban fuera de la sociedad. Y Rahel lo sabía, lo vivía.

En este contexto, en el invierno de 1795, aparece el primero de sus planes matrimoniales, con el conde Karl von Finckenstein, quien pertenece a una de las familias más antiguas de la nobleza prusiana. Luego llegará el turno de don Rafael de Urquijo, secretario de la legación española y finalmente, Varnhagen, quien se convierte en su marido. Si bien se enamora de Finckenstein, dentro del salón berlinés de Rahel, lugar en el que el valor del individuo se juega en la conversación, él no representa nada y por afuera del mismo su familia rechaza convertir en condesa a una judía sin dote.

Sé algo y te reconoceré. En mí no encontrarás ni una pizca de alegría. Yo te presiono, y por eso tampoco puedo encontrar la dicha en ti. (Arendt, [1958b] 2000: 65).

La situación se libra como una lucha para ambos y luego de cuatro años de noviazgo, Rahel prefiere provocar la ruptura. Arendt nos dice que Rahel amó en ese hombre, lo que no era nada, pero podía representarlo todo, todo aquello de lo que ella estaba excluida. Intentó a través del amor ser una persona específica pero el rechazo le mostró que su vida era apenas el teatro de la vida y que lo único real era su dolor por la experiencia transitada, la de una hostilidad que conocía de forma general y que ahora le confirmó lo que siempre supo. No quiere olvidar, pero está dispuesta a seguir viviendo, a reconciliarse con el hecho de que la vida continúa su curso.

Para Rahel, sus visitantes son el contacto con la vida. Por ello, si bien no es amiga de ellos, teme perderlos, necesita exhibirse. Pero, por otra parte, la infelicidad que le

²⁹ Príncipes reales (Luis Fernando, su amante Pauline Wiesel, su cuñado Radziwill), diplomáticos (el consejero áulico Stägemann) embajadores, profesionales (el médico judío David Veit, el joven arquitecto Hans Genelli), artistas (el famoso actor Fleck, la cantante Marchetti), sabios, hombres de negocios, condesas, escritores (hermanos Humboldt, F. Schlegel, C. von Brentano, F. Gutz, Schleiermacher, F. A. Wolf, Jean Paul), amigos de juventud.

produce el rechazo lo siente como vergüenza. Se avergüenza de lo inconsolable, de lo feo. Apostó su yo, se sometió al azar de la vida y ahora la infelicidad impide que la vida siga su curso. “He vivido algo terrible, porque precisamente, no me ha matado” (Arendt, [1958b] 2000: 98) Se siente incomprendida a pesar de estar rodeada de personas que la admiran y reconocen. Nadie le hace preguntas, pero ella “tiene que volver a amar” y abrirse a un nuevo azar. Decide viajar-huir a París en julio de 1800. En el extranjero Rahel aprende a amar la vida, descubre la belleza del acontecer cotidiano y hasta la felicidad inesperada que puede surgir de la naturaleza y de los vínculos naturales (sus hermanos y sus sobrinos son objeto de alegría y preocupación).

El trato con los niños tiene también la ventaja de no tener en sí casi nada de humano; nos alegra como un trozo de jardín -y más- y nos sosiega. La distancia, la belleza, el tiempo, la música y los niños hacen la vida digna de ser vivida, y amada. (Rahel citada por Arendt, [1958b] 2000: 104)

Se enamora también en París de un joven ocho años menor que ella, un comerciante de Hamburgo llamado Wilhelm Bokelmann. Él está comprometido, pero este amor Rahel lo toma como un regalo y deja que se vaya cuando él debe hacerlo. Bokelmann le ayudó a ver que el mundo es digno de amor, le enseñó a disfrutar, a darse cuenta que la vida “no está pensada para que las cosas permanezcan” (Arendt, [1958b] 2000: 109) En esta renuncia pone de manifiesto su reconciliación con la vida, con lo nuevo que esta puede brindar y no pedirá fidelidad a Bokelmann, sólo su amistad y la inespecífica petición de que “no cambie” y se mantenga libre de prejuicios. Rahel vuelve a Berlín habiendo encontrado en el placer, en la capacidad de disfrutar una parcela de la realidad.

A finales de 1801, Rahel conoce al escritor Friedrich von Gentz³⁰ (1764-1832). Inician una relación pero será un amor nunca realizado que dura como amistad hasta la vejez y la muerte. Es que él, en su relación con la realidad, no pretende sacrificios ni conversión porque jamás buscará cambiar nada, dado que cambiar es la mayor amenaza. Nadie lo comprenderá tanto como Rahel. Por junio de 1932, Hannah Arendt dedica a Gentz un artículo con motivo del centenario de su muerte, interesada en destacar que fue el único personaje de su círculo que intervino activamente en política pero lo hizo acomodándose siempre a las circunstancias. El interés de Gentz por la realidad estaba dirigido a la constitución de un sistema estable y equilibrado entre tradición y razón. Su indiferencia frente a las cosas concretas y su defensa de una

³⁰ Fue, entre otras cosas, traductor del estadista y filósofo político británico y crítico de la Revolución Francesa, Edmund Burke (1729-1797) y seguidor del político y diplomático austriaco Klemens von Metternich (1773-1859), secretario del Congreso de Viena (1814-1815, donde se acordó la distribución de los territorios europeos luego de las guerras napoleónicas)

política de gabinete lo lleva a habitar una duplicidad que algunos entendieron como hipocresía. Para Gentz, el liberalismo significaba anarquía mientras que el conservadurismo sólo servía como contrapunto para de algún modo “desconectar la Historia” y fijar lo existente, frente al espíritu del tiempo que acomete y arrasa las decisiones políticas de los hombres. En la *Apología* de su actividad política que escribió al final de su vida, Gentz se define como destinado a “ser un defensor de lo viejo y un adversario de las novedades” (Arendt, [1932a] 2005a: 73). Para Arendt, Gentz se asigna un lugar en el mundo, el de puro contemplador y testigo de lo que ocurre y por ello, ante la decadencia de todo aquello que había defendido, expresa al final de su texto, la sentencia con que Lucano (39 d.C.- 65 d.C.), se refiere a Catón el joven³¹: “La causa de los victoriosos place a los dioses, la de los vencidos a Catón”³². Esta lectura de Gentz-Lucano le aporta a Arendt la cita que utilizará en muchos textos futuros³³, pero con un sentido renovado. Como afirma Etienne Tassin, con ella Arendt pone en juego el significado de las acciones humanas,

la frase no concierne sólo al ejercicio del juicio: ella nos invita, además, a reconsiderar el significado de las acciones. Catón no es un espectador- él es un luchador que pagó con su vida la derrota de su causa.” (Tassin, 2007, traducción personal)³⁴

Los vencidos de la historia también tienen algo para decir. Sus causas, sus razones deben ser escuchadas³⁵. Pero la historia es escrita por los vencedores que, en su calidad de tales, le imprimen el carácter de *continuum* progresivo que lo arrasa todo, en especial, determinando el contenido de la memoria. Esta versión de la historia puede terminar con las posibilidades de otras experiencias para Europa. Sustentada en el olvido de los vencidos, sólo se tensiona hacia un futuro embarazado de promesas ilustradas. Recuperar las voces y las acciones vencidas de la tradición, con la venia de

³¹ Marco Porcio Catón (95 a.C. – 46 a.C.) político romano, conocido también como Catón de Útica, bisnieto de Catón el Viejo. Desempeñó varios cargos públicos en los que se destacó por su honestidad y defensa de la República. Fuerte opositor al primer triunvirato (Julio César, Pompeyo Magno y Marco Licinio Craso), ya que pertenecía a los *optimates*, durante la segunda guerra civil entre César y Pompeyo (49 a. C.), se unirá a este último. Luego de perder en Farsalia y de que Pompeyo fuera asesinado, organiza la resistencia en África junto con Escipión. Más tarde con la derrota en la Batalla de Tapso, decide suicidarse en Útica antes que entregarse a César.

³² La frase pertenece a su inacabado poema *Farsalia*. En latín se lee: *Victrix causa deis placuit, sed victa Catón* (Lucano, I, 128).

³³ Fue una de las dos citas que se encontraron tipeadas en su máquina de escribir el día de su muerte. Iba a ser el epígrafe de la Parte III de su inconclusa obra *La vida del espíritu*.

³⁴ “...the phrase does not only concern the exercise of judgment: it also invites us to reconsider the meaning of actions. Cato is not a spectator--he is a fighter who pays with his life the defeat of his cause”

³⁵ Una fuerte razón la expresa en su Diario, “El muerto desaparece de la tierra, no de la historia, por cuanto se ha dejado a sí mismo en ella.” (Cuaderno XXIII, Agosto de 1958, texto 5, en Arendt, [2002] 2006: 583).

Catón, es una escritura pendiente. En este marco, Rahel como otros *Schlemihl*, puede echar luz, “porque incluso en los tiempos más oscuros tenemos derecho a esperar cierta iluminación” y esta nos puede llegar antes que de teorías y conceptos, de la vida y la obra de hombres y mujeres, de sus luces y sus sombras, de sus fuerzas y debilidades (Arendt, [1968b] 2001: 11). Los tiempos oscuros no son una novedad en la historia pero sí puede constituirlo visibilizar la vida, las voces que desde esos tiempos se encubrieron y silenciaron. No se trata de competir en una búsqueda de nuevos portavoces del *Zeitgeist*, antes bien, de comprender, esa forma específicamente política del pensamiento, que es pensar en el lugar del otro³⁶ y que nos permite reconciliarnos con el mundo común, convertirlo en patria, arraigarnos y actuar en él. Como apunta posteriormente, en su *Diario filosófico*, sin comprensión, “estamos condenados a la superficie” (Cuaderno XIV, marzo de 1953, texto nº 17 en Arendt, [2002] 2006: 322).

Ya nuevamente en la biografía, Arendt señala que el siglo XIX recibe en sus inicios una ola de antisemitismo. La obra de Grattenauer, *Contra los judíos*, tiene un importante impacto, ataca a los judíos en bloque, habla de ellos “en general”. Gentz no escapa a esta influencia ni a la ambivalencia de leer a Grattenauer y a la vez querer a Rahel. Arendt explica que

No obstante, del mismo modo que los judíos se esfuerzan, en principio, por penetrar de modo individual en la sociedad, todo antisemita puede tener su “judío de excepción”. (Arendt, [1958b] 2000: 120)

Los judíos de Berlín se consideran a sí mismos una excepción en relación con otros judíos. Pero el problema de la asimilación individual es la legitimación continua a la que debían someterse y es lo que a Rahel siempre la separará de Gentz, no quiere ser cómplice, quiere un mundo sin restricciones. Gentz la traiciona muchas veces, su discurso tiene dos caras, no quiere perder su posición en el mundo. Y si bien no les fue fácil resistirse a su pasión, ninguno de los dos insistió. Ella será el precio que él pagó por la realidad (a la que deseaba acomodarse). Ocho años después de la separación, en 1810, Gentz no puede perdonarle que no le impidiera alejarse.

En esta época Rahel también conoce a don Rafael de Urquijo, secretario de la legación española. Es un hombre guapo y se enamora perdidamente de él. En esta oportunidad ella no aspira a cosas extraordinarias, al gran amor o al casamiento con un noble. Aprecia las cosas simples y bellas, la magia del eterno presente del instante en el que ellas se muestran. En la belleza cree encontrar lo que permanece. En el amor, la

³⁶ Literalmente encontramos esta afirmación, “the other fellow’s point of view”, en el Cuaderno XIV, marzo de 1953, marzo de 1953, texto 16, en Arendt, [2002] 2006: 321. El desarrollo posterior de esta idea la encontraremos en su original lectura de la tercera crítica kantiana (Arendt, [1982] 2003). Cfr. nuestro Capítulo 5.

felicidad negada por su nacimiento. Urquijo no la ve como una judía, es extranjero y ante él no necesita legitimarse. Él puede ser el ansiado asilo y por eso le escribe: “¡Mi corazón te pertenece para toda la vida! ¡Eternamente, eternamente, bello objeto, lo embrujarás y lo poseerás!” (*Ibid*: 126-127). Sin embargo tampoco será esta vez. A Urquijo no le gusta ese amor desmedido y sin límites y no tiene intención de convertirse en su refugio. Una vez más se siente rechazada y comete errores semejantes a los que cometió con Finckenstein. Lo acerca a su grupo de amigos, pasa por alto sus características individuales (es un mentiroso, no es educado ni correcto), se deja llevar por el amor, se expone al azar y va más lejos, insiste, se somete ciegamente, protege la pasión sabiendo que no es más que una bella mentira. No provoca la ruptura, trata de aplazarla y la relación dura dos años. Otra vez rechazada, la vida la obliga a seguir viviendo. Con Urquijo, Rahel pierde el “bello mundo” y la magia, no le queda más que el “horrible dolor”. Lee y relea sus cartas. No puede recuperarse.

Pero en su desazón reconoce los fragmentos de su propia vida, tiene miedo al olvido e intenta narrarla y transmitirla. Se da cuenta que debe renunciar a la superioridad, a creer que se encuentra más allá de todo, libre de cometer el error de ser manipulada. “Pero de repente comprendí que yo también puedo equivocarme, ahora veo que puedo haberme equivocado toda la vida” (*Ibid*: 146) Rahel está arrepentida. Esta lección será su salvación. Su amiga, Rebecca Friedländer atraviesa una situación parecida a la de ella y le inculca el valor de la disposición para comprender y de la entrega a la vida. Rahel quiere integrarse en el mundo y en la historia, quiere proteger a todos los que pudieran repetir las experiencias que ella ha tenido. Insiste.

Seamos lo que seamos, hagamos lo que hagamos, necesitamos ser dignos de amor.(...) Métase bien en la cabeza esta idea: que si nace después, un solo instante, la convicción de ser digna de amor, lo será. (Carta a Rebecca, 1807, Arendt, [1958b] 2000: 309)

Por esto escribe y cuenta su historia, anda una y otra vez el camino y así encuentra la garantía de su permanencia. Su refugio es el poeta que nunca le ha faltado, Goethe. Él le enseña la conexión entre las cosas y nada es más consolador que una vida en la que todo lo que acontece tiene un sentido. A partir de Goethe se comprende a sí misma, vive en su compañía.

Es esta la gran suerte en la vida de Rahel –afirma Arendt- haber encontrado a alguien en quien confiar. Goethe representa su gran oportunidad de confiar en la historia, en la lengua, la confirmación de que lo que ella vive individualmente pueda expresarse en términos generales, sin ser falseado. Y también: que en esa

generalización su individualidad está realmente preservada y destinada a permanecer. (Arendt, [1958b] 2000: 156)

Las palabras del poeta la liberan. En especial, la novela *Wilhelm Meister*, que presenta para Rahel “el gran drama de la humanidad”. El mundo es un escenario en el que cada cual vale lo que es capaz de representar. Y Rahel aprende el arte de exhibirse, de decir algo específico y no siempre lo mismo a todos, de despreciar el orgullo que se cierra sobre sí mismo. Entiende que el mundo interior es incapaz de reemplazar lo dado, que el amor sólo ocasionalmente puede garantizar la vida (Goethe hace morir a todos aquellos a los que el amor ha consumido la vida entera) y que quien sigue viviendo no tiene derecho a despreciar la vida.

Pero si quiere vivir, aún tiene que salir a escena, mejorar su posición social y cubrir la desnudez de su origen judío. Rahel decide cambiarse el apellido y más tarde bautizarse. Ahora es Friederike Robert. En el contexto de la asimilación, este nombre debería ayudarla a ser un ser humano entre humanos, pero los años 1807 y 1808 son difíciles. El mundo ha ido cambiando y ella nunca estuvo tan sola y tan aburrida. Tras el desastre de la guerra de 1806³⁷, toma conciencia de que su existencia está sujeta a circunstancias políticas. El salón judío desaparece y los nuevos que se forman lo hacen en torno a personas de rango y nombre, con una impronta de las sociedades patrióticas secretas, es decir, haciendo discriminaciones de género, religiosas y socio-políticas. En los círculos de la nobleza nace un antisemitismo programático y el prejuicio social resucita. De pronto los ideales de la Revolución francesa, a los cuales los judíos deben los argumentos de su igualdad civil, son asociados a los franceses, claros enemigos de Prusia y a los judíos. Arendt señala que los judíos prusianos tardaron muchos años en darse cuenta de la magnitud de esta catástrofe silenciosa. Rahel intenta escapar de la nueva situación pero no parece notar la indignación patriótica de sus amigos. Al principio, ve en Napoleón al vencedor, a un gran hombre bajo el cual ampararse, estudia francés y planea un viaje a Francia que no realiza. En realidad, se ha quedado sola y sin proyectos. Necesita reinsertarse en la historia y ser como los demás, “Debemos extirpar de nosotros al judío”, le escribe a su hermano (*Ibid*: 176).

Para ello, vuelve a dar un rodeo y recurre a Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) y su concepción de la historia que contempla la posibilidad de un mundo nuevo. Este filósofo alemán, señalado como representante moderno del idealismo ético, en 1790 descubre a Kant quien con su *Crítica de la Razón práctica* se le revela como la clave de su vocación y destino. Fichte opera un pasaje del criticismo al idealismo al afirmar un “yo” puro, intuición que se autopone y autocrea y que como sustrato nouménico del

³⁷ La guerra entre Prusia y Francia, las batallas de Jena y Auerstedt en las que el Rey Federico Guillermo III de Prusia resulta derrotado y determinan la entrada de Napoleón en Berlín.

mundo fenoménico, garantiza la unidad entre lo sensible y lo inteligible. El 'yo' se pone como algo dinámico, no estático (es siempre acto de conciencia) y por esto, a la vez, opone a sí mismo un 'no yo' (alteridad), condición necesaria para que nazca la conciencia, dado que es siempre conciencia de algo distinta de sí misma. Obviamente, esta distinción es una operación del mismo 'yo', nada hay fuera de la conciencia. A diferencia de Kant, la "cosa en sí" en Fichte no afecta la conciencia como fuerza externa independiente, su idealismo no admite más que representaciones, todas emanadas del yo, con lo que a este, se le garantiza su espontaneidad y se le priva de cualquier determinación que no sea la que él mismo se da. Como se trata de una certeza nouménica, es decir, que no es conocida científicamente, la opción entre una filosofía dogmática (que admite cosas en sí trascendentes al pensamiento) o una idealista queda librada a una decisión personal. De aquí la primacía especulativa fichteana de la razón práctica. En el ámbito práctico el yo, principio único y supremo, se realiza moralmente cuando ejerce su libertad frente al 'no yo', superándolo de forma incesante. En este caso, el 'yo' pone al 'no yo' para poderse realizar como libertad, su tarea es infinita y progresiva. La libertad es el vínculo entre la ley moral y la acción real y nunca queda suprimida o superada; ella es poder absoluto de determinar el mundo sensible según el orden (moral) del mundo inteligible. Por esto, en términos políticos, la libertad es el derecho de todos los hombres y el Estado contractual, el garante no sólo de aquella sino también del derecho al trabajo, de la educación y de la cultura. Decepcionado por la ocupación alemana por parte de la Francia de Napoleón (que habría traicionado los ideales libertarios de la Revolución Francesa), Fichte considerará que el pueblo alemán es el que tiene la misión de asumir el liderazgo espiritual del mundo y de transformar a todo el género humano. En los últimos años de su vida abogará por el ideal de un Estado y educación nacional, a tal punto de señalar que en la suerte del pueblo alemán va la de toda la humanidad.

El Fichte de los *Discursos a la nación alemana* (1808) ofrece a Rahel una historia cuyo pasado es comprensible a priori y cuyo futuro puede ser determinado por el pensamiento puro. El hombre puede influir en la realidad con su pensamiento. Fichte llama a la acción para escapar al desastre. El soporte del nuevo mundo se encuentra en toda la nación y no en un estamento. Es posible que todos sean bienvenidos en él porque se trata de una comunidad fusionada en la unidad del pensamiento, exige la anulación de la individualidad sensible, en pos del progreso del género humano en la realización de la libertad. Sin embargo, el flamante patriotismo fichteano le dura poco a nuestra protagonista, Arendt señala que fue producto de la presión de las circunstancias y su aislamiento continúa. Además, el mismo Fichte no era ajeno al naciente antisemitismo patriótico. La realidad es que no hay inserción posible para los judíos, por lo menos hasta la nueva guerra.

En una especie de irrupción, Arendt inscribe hacia la mitad del libro el relato de tres sueños de Rahel. El capítulo “Día y noche” los transcribe y señala la recurrencia de esos sueños en los periodos de infelicidad, como una constatación de la presencia del pasado. El significado de cada uno queda al lector. No es difícil interpretar que los personajes y las situaciones representan los amores frustrados, los rechazos y la imposibilidad de insertarse en el mundo del reconocimiento social.

En el primero Rahel se encuentra en un palacio con muchas habitaciones iluminadas y abiertas, con criados que van y vienen. En una de las salas hay una reunión con personas distinguidas (a las que ve de espaldas) con las que debe reunirse pero nunca puede llegar (tampoco alcanza a saber qué le impide llegar, qué la frena). En la faena de llegar, aparece un animal blanco que, dotado de voz humana, le demuestra infinito amor, trata de desviarla aunque luego ante su insistencia, la acompaña. El animal ejerce sobre ella un gran poder. En otra oportunidad, el animal no está en el palacio y lo encuentra muerto bajo un árbol, todo negro y con los pelos erizados. El sueño muestra el mundo al que pretende pertenecer Rahel y que le da la espalda. Los amores de Finckenstein (animal blanco) y de Urquijo (animal negro) no la ayudan. Pero el problema no es tanto el claro significado del sueño, sino lo que la noche, a través del sueño, hace en relación con el día: vuelve la vigilia interminable porque sin alterarla en modo alguno, la repite. Esto es lo insoportable.

En otro sueño, Rahel se encuentra en lo alto de una fortaleza situada en un terreno desértico, a pleno día. Desde atrás es empujada por todo un pueblo que pide a Finckenstein, que era su rey, permiso para arrojarla. Él lo otorga, aún cuando ella le grita sin parar que no diga ‘sí’. Aquí la noche explica el día, no fue Finckenstein quien la llevó al límite, el destino ya lo había hecho y él toma la decisión final. En una variación de este sueño, ella asesina a Urquijo. Pero mientras él agoniza intenta curarlo con sus besos, porque se da cuenta de que si él muere, ella también lo hará. Otra vez los intentos de negación del día son desmentidos desde el sueño. La noche no guarda silencio, lo revela todo y “lo presenta como tierra natal” (Arendt, [1958b] 2000: 189).

El tercer sueño que transcribe Arendt muestra la clave para comprender los sentimientos de Rahel en relación con el mundo así como su articulación en un tempo propio que no reconoce cronologías establecidas ni por la naturaleza (día-noche) ni por la historiografía (pasado-presente). Rahel se encuentra al borde del mundo, en una cama ancha, escoltada por una amiga y por la ‘Madre de Dios’, con el rostro de Caroline von Humboldt. Se confiesan sus sufrimientos (humillaciones, mal de amores, injusticias). El diálogo, el hecho de compartirlos, las libera de la pesada carga. Pero Rahel se siente aún cargada. Entonces les pregunta si conocen la vergüenza. Las mujeres se apartan de ella con espanto y compasión. No la comprenden y entonces ella, completamente sola, no puede liberarse de la carga, “Pero aún despierta, conservé la

carga, pues la llevo de verdad; y si hubiera personas que lo comprendieran realmente, me sentiría aliviada” (Arendt, *Ibid*: 191) La imposibilidad de ser comprendida inscribe una distancia con los demás que recuerda una y otra vez el origen del que se busca escapar³⁸.

El tiempo propio del sueño es la reproducción de lo que el día oculta y silencia y debe terminar aceptando pues la carga la lleva “de verdad”. Pero la repetición no puede crear - fundar la continuidad de los días, de la vida, la noche revela pero también engaña. Y entonces sucede que

Cuando ya no es tan cierto que *un solo mundo* nos acompaña y nos rodea desde que nacemos hasta que morimos, la ambigüedad se instala por su cuenta, como el crepúsculo entre el día y la noche. La vergüenza que no puede quitarnos ningún ser humano ni dios alguno, es, de día, una idea fija. Avanzar, asimilarse, aprender historia es, por la noche, un juego cómico y desesperado. De un desgarró así, sólo la ambigüedad (...) engendra resignación y nuevas fuerzas. (Arendt, [1958b] 2000: 192)

En 1808, en su época de mayor aislamiento, Rahel conoce en Berlín a August Varnhagen, es catorce años más joven que ella y estudiante de medicina. La guerra interrumpe sus estudios y conoce a Rahel cuando decide regresar a su vida literaria y social. Dueño de una personalidad indefinida, desarraigado de su casa paterna, sin familia y sin talento, Varnhagen escribe (malos) poemas, se deja educar, se esfuerza por comprender y es razonable. Rahel pone su vida en manos de este hombre que rápidamente se convierte en su amante, le da todas sus cartas, sus diarios. Él se siente y lo escribe: “soy un mendigo al borde del camino”, no tiene nada que perder, todo es demasiado grande para él, como un mendigo siempre estará allí, sin historia ni rostro ni nombre, sin nada que olvidar. Por ello la vida de Rahel, se convierte para Varnhagen en su centro, en la irradiación de su persona. Así, desde este retrato de Arendt nos introducimos en una relación en la que ella, Rahel, aparece como la garantía de una existencia segura de aquél “Desconocido por antonomasia”. “La vida de Rahel será *la* anécdota que él explotará toda su vida.” (*Ibid*: 197), expresa crudamente.

Varnhagen habla frenéticamente de ella, la exhibe (su vida, su historia) como una legitimación de su rol no ya de confesor sino de profeta que debe proclamar la vida de

³⁸ La vergüenza remite-reenvía al origen judío. Es causada por esa facticidad, por esa parte tan indudable como inmodificable de la propia vida. Esto les pasa como comunidad. Pero no habrá reconocimiento del propio pasado si no se lucha por el honor en el ámbito del mundo común. En su versión política, la vergüenza individual es el deshonor o la deshonra por ser judío. El honor de todo un pueblo requiere de todo él para alcanzar el reconocimiento. Esto también lo analizamos en nuestro Capítulo 3.

Rahel. Por eso decide ser alguien y terminar sus estudios en Tubinga. Esta situación impone una separación de la pareja. La historia amenaza con convertirse en una relación pasajera. Él la evita, ella no consigue convencerse de que lo ama, pero en sus cartas se permite hacerle las críticas sobre su persona y su ambigüedad. Y ocurre algo sorprendente, Varnhagen reacciona con comprensión, escucha sus razones y esto salva la relación que se convierte en una larga amistad que culminó en matrimonio.

La comprensión de Varnhagen vuelve más humana a Rahel. Y en este punto Arendt (con Rahel o desde ella) hace una breve y profunda reflexión respecto de la comprensión en un largo párrafo que consideramos fundacional y gestante de su pensamiento posterior,

No hay más nada más tranquilizador que encontrar a alguien dispuesto a escuchar nuestras razones. La comprensión es la razón que atiende a los demás sin perder su autonomía en cuanto parte de su humanidad. La razón garantiza que el hombre no esté a merced de los poderes externos y de sí mismo, tal cual es. La razón consuela porque siempre es posible apelar a algo, al margen de cuál y cuán extraña sea la naturaleza del otro. Lo incomprensible, lo que destruye todas las relaciones humanas, no es lo extraño, ni la vulgaridad o la vanidad, sino que resulte inútil esa llamada con la que hemos querido demostrar que somos seres humanos. Si la llamada no es escuchada, si el otro no atiende nuestras razones, no queda de nosotros más que la eterna diferencia y la incomprensible diversidad propias de las sustancias naturales. Se puede amar lo que nos es extraño con la ternura alocada que imponen las bellas formas. Podemos apartarnos de lo que nos es extraño con la total indiferencia o el asco que inspira la criatura deforme. Sin embargo, nada de eso puede impedir que la llamada que no ha encontrado eco revierta en nosotros mismos, nos convierta en meros productos de la naturaleza y rebaje la razón a una diferencia más entre tantas. (Arendt, [1958b] 2000: 203-204)

Sin comprensión, no hay más que la eterna diferencia. Es la soledad de los 'productos de la naturaleza' a los que, sin historia propia juzgada y reconocida, el destino se les impone por la fuerza. Pero esta vez, Rahel atiende el llamado, se deja afectar y troca sus verdades por actos de comprensión; estos le abren el camino a un encuentro con el otro como interlocutor y a valorarlo en su especificidad. La distinción no deviene sólo por lo que a uno le ha ocurrido inevitablemente, por su destino, por su vida como acontecimiento inhumano. Rahel aprende sobre la dignidad de poder apelar a nuestras razones y la posibilidad de construir la propia historia, ser alguien específico, más allá de lo poderoso que puede arrebatarlo todo. Entonces vuelve a darle su vida. Del

“Desconocido”, del otro extraño, del “mendigo a la orilla del camino” ha de surgir un conocido, su amigo, su compañero, el vínculo más fuerte de toda su vida.

Algunos años antes de su matrimonio en 1814, la relación con Varnhagen deberá superar otra prueba: la amistad que Rahel entabla con un joven perteneciente a la nobleza terrateniente, Alexander von Marwitz. A pesar de llevarse quince años, muy pronto ambos encuentran un punto de coincidencia en sus pensamientos y actitudes respecto del presente que les toca vivir. Sin embargo, serán las raíces diferenciadas de ese tronco común las causantes del distanciamiento entre ambos. Marwitz desprecia el mundo social al que pertenece, le repugna la vulgaridad y la devaluación del presente. Rahel comparte el desprecio pero desde otro lugar, puesto que su desgracia es precisamente no pertenecer ni haber pertenecido a ese ámbito. Ambos sentirán haber nacido en un tiempo histórico inapropiado, pero él desde un distanciamiento crítico que nunca pondrá en juego su reconocimiento y posición, ella desde su condición de excluida de un ámbito en el que nunca le fue permitido ingresar ni ser aceptada con su propia identidad (por obra de un destino injusto). Esta topología determinará fugas diferentes para cada amigo,

Marwitz huye de un presente para el cual no hay lugar para él, se refugia en el pasado y así dicta su fallo sobre la necesaria decadencia de ese mundo. Rahel huye de un presente en el que, según su opinión, *aún* no hay lugar para ella, escapa hacia un futuro mejor, y por eso le pide ‘salve, cuando yo haya muerto, la imagen de mi alma’; ella ha depositado esperanzas en el futuro, en un futuro justo. Del futuro Marwitz no espera nada; la imagen de *su* alma él la atesora y asegura en el pasado y en la tradición. (Arendt, [1958b] 2000: 225)

Él puede atesorarla porque ella le ha contado lo fundamental, sin reservas, el sueño de la vergüenza, el aprendizaje de lo que significa ser un paria. Con sus noches se opone al día. Pero él no lo ve. No comprende que para tener una personalidad, una categoría social o para simplemente no estar a merced del azar, del destino y la realidad, hace falta un mundo de convivencia, de estar juntos. En síntesis y sin quererlo, Marwitz le enseña que Varnhagen es su última oportunidad. A los cuarenta años y habiendo hecho de cada intento de asimilación, una historia de amor, Rahel se da cuenta de que no ha conseguido liberarse de la desgracia personal de haber nacido judía. Las claves de acceso al reconocimiento social a partir del matrimonio se le han cerrado, con la muerte de su madre, debe afrontar ajustes y la pérdida de su dote. Ella no puede ver su situación de otro modo: una y otra vez, su destino es su desgracia personal. La emancipación legal de la primera década del siglo XIX, coloca a los judíos ante el antisemitismo del vacío de la nobleza y de la desconfianza de la burguesía. Ella, reducida a ser la pobre de la familia

y harta del destino, declara ‘Para mí la gente no es otra cosa que destino’ (*Ibid*: 240). Ha perdido todas las esperanzas de ser rescatada desde arriba, sólo le resta aprovechar la posibilidad de ser llevada desde abajo, por alguien que tampoco goza de reconocimiento ni de una posición importante: Varnhagen.

Con el estallido de la nueva guerra entre Austria y Francia en 1809 y en años posteriores, Varnhagen encontrará la posibilidad de hacer carrera. Se alista en el ejército, logra establecer relaciones con importantes militares y políticos y hasta adquirir un título de nobleza. Hacia 1812, recopila toda la correspondencia entre él y Rahel en la que ella había escrito sobre Goethe y la envía al poeta. Esto ocasiona una carta de Goethe y un encuentro con Rahel, que incentiva su relación de agradecimiento con Varnhagen. Hacia 1813 y 1814, cuando Rahel huye a Praga por motivo de la guerra, Varnhagen se ha convertido en comentarista político y tiene el título de capitán del Imperio ruso, le envía dinero y la mantiene. Otra vez la situación de extranjera la alivia de la vergüenza de sentirse judía en Berlín. Ser exiliada es sólo una situación desfavorable y no un destino pesado, destructivo y difícil de sobrellevar. Se casan y ella le pertenece por completo.

A través del matrimonio, dos personas que por diferentes razones se encontraban fuera de la sociedad, logran insertarse en una clase a la que no pertenecen. La política y la literatura fueron los medios para ascender y obtener la anhelada posición social. Varnhagen, escritor, secretario del Congreso de Viena en 1819, consejero privado de Legación del gobierno prusiano y más tarde puesto en disponibilidad con una pensión vitalicia y Rahel, abnegada esposa de quien ostenta títulos diplomáticos, se erigen en centro del culto a Goethe en Berlín. Arendt, ve en ellos un ejemplo claro de parias devenidos advenedizos o *parvenu*.

“Entre paria y parvenu (1815-1819)”, el penúltimo capítulo de nuestro texto, da cuenta de la conceptualización arendtiana respecto del lugar al que llegó Rahel. En general, los judíos del siglo XIX se convierten en los *parvenus* por excelencia. Rahel, casada, con buena posición social y establecida en el extranjero espera haber olvidado su nacimiento infame y se alegra de no tener que demostrar que tiene derecho a ser noble. Fácilmente se la puede encuadrar en la figura del advenedizo, después de todo, ella no aspira más que a ser tratada como igual entre nobles, políticos, intelectuales, militares, entre quienes son afortunados, por el simple hecho de haber tenido una cuna privilegiada. Sin embargo, a diferencia de su marido, “la pequeña Levy” se moverá en la ambigüedad del “entre”, que será finalmente su salvación.

Para Arendt, el *parvenu* o advenedizo es una figura en la que puede derivar el paria. El mérito es la clave de su ascenso. En una sociedad marcada por la nobleza, el advenedizo sólo necesita demostrar que por sus propios medios puede alcanzar lo negado por el nacimiento, es decir que puede acumular riqueza o méritos literarios,

obtener reconocimiento y títulos o condecoraciones. Por esto se trata de una persona esforzada, con una importante inversión de energía y de talento para lograr, a veces, ascender unos pocos escalones. De aquí que siempre sobrevalore los pequeños éxitos y su propia persona, venere y admire a los monarcas virtuosos de los cuales depende su ansiada igualdad. El advenedizo...

no sueña con un cambio de las circunstancias desfavorables, sino con un cambio personal *a su favor* que lo mejoraría todo como por arte de magia.
(Arendt, [1958b] 2000: 262)

El *parvenu* no quiere cambiar el mundo injusto ni luchar por todos los que sufren y aunque no lo confiese nunca, es literalmente consumido por cosas que ni siquiera desea. Él quiere alcanzarlo todo, no importa qué. Pero el precio de su ascenso es la mirada individualista, la pérdida de sí, de su pasado, de sus deseos verdaderos, de su capacidad de comprensión de la totalidad, de las relaciones entre las cosas. Por esto sigue sometido a la misma ley contra la que se rebeló cuando era paria: tener que conformarse, estar obligado a darse por satisfecho con algo pagado con tal alto precio, ofenderse por la denegación de cosas que no le interesan.

Rahel, según Arendt, aún cuando aceptó oficialmente convertirse en la señora Friederike Varnhagen von Ense, en la intimidad, no dejó de cuestionarse, de sincerarse respecto del mínimo social que le dio el casamiento, del espejismo del bautismo, del cambio de nombre y de la condición de refugio de todas estas cosas. Buscó a su antigua amiga, aquella de mala reputación, Pauline Wiesel y mantuvo una correspondencia que evidencia por qué Rahel no fue una advenediza o *parvenu*, como su marido, quien por ejemplo, nunca publicará estas cartas, con excepción de algunos fragmentos con cambio de identidades.

“Hemos sido creadas para vivir la verdad de este mundo. Estamos al margen de la sociedad. ¡No hay lugar para nosotras, ni función, ni título vano! Todas las mentiras tienen uno: la vida y los sentimientos verdaderos... ¡ninguno! Y por esto estamos excluidas de la sociedad. Usted porque la ofendió... yo, porque no sé mentir y pecar con ella”. Para llegar a ser un *parvenu*, hay que pagar con la verdad y Rahel no quiere hacerlo” (Arendt, [1958b] 2000: 267)

Un *parvenu* sincero es una paradoja: pero Rahel pudo mantenerse vulnerable a pesar de las renunciaciones y las simulaciones impuestas por la vida de advenediza. Un *parvenu* que añora la vida de paria para la sociedad burguesa, es un necio: y Rahel vivencia que sigue siendo excluida aún incluida, observa que su ascenso no es más que

apariencia, una engañosa identidad y por eso no deja de evocar su antigua vida, el salón, sus amigos, el amor, su nombre, “antes no era nada y eso es mucho”; “¿Podemos desprendernos de lo que realmente somos?”; “No hay nada más cómico. La corona puesta al revés sobre mi destino, y también estoy agradecida” (*Ibid*: 272, 274, 276, respectivamente)

No. A juicio de Arendt, Rahel no es una *parvenu*. La gratitud y el exceso de apego pertenecen al paria, son sus vicios. El *parvenu* no agradece porque todo se lo debe a sí mismo, se presenta ante sus pares en calidad de modelo, como superdotado, como aquel que lo logró. Pero el paria transita otra experiencia. La de la dignidad humana, la de poseer sólo lo específicamente humano porque no tiene nada más. Puede ver los rostros humanos y comprenderlos, no ofenderlos. Ese respeto se erige en el único estadio natural de una moral universal. Se trata de un instinto que los privilegiados no conocen nunca porque son incapaces de comprender alguna generalidad que vaya más allá de sí mismos. Rahel pudo preservar sus cualidades de paria y esto le abrió en su vejez una perspectiva distinta, una esperanza digna.

Es que el judaísmo es inseparable de Rahel. No es fácil verse obligada a representar sola, siempre algo especial, a justificar el mero hecho de la existencia. “¡Qué tortura tener que empezar siempre por legitimarse! ¡Por eso es tan fastidioso ser judía!” (*Ibid*: 285) La legitimación demuestra ser casi siempre imposible. No se puede nacer dos veces. Según Arendt,

Cuando uno se ha negado a aceptarse, cuando se quiere renegar de sí mismo, cuando no se percibe más que la caricatura que nos enseña la maldad de los demás, la vida se vuelve una sucesión ininterrumpida de vejaciones. Cuando se ha renegado del origen a cualquier precio (...) se tiende a creer que ser judío es una cualidad perjudicial que sólo trae la infelicidad y que ha de ser ‘erradicada’ (...) pero pronto se cae, desde esa altura sublime, en manos de los enemigos, que, felices de haber eliminado de una vez al judío totalmente aislado, al judío en sí, podría decirse, una entidad abstracta sin vínculo social e histórico, lo tratarán como la quintaesencia del judaísmo... (Arendt, [1958b] 2000: 286-287)

Rahel cree que ha sido engañada por una pérfida alianza entre el Estado y la sociedad, un pacto para quitarles a los judíos sus derechos civiles y la igualdad social. Se han asimilado sin ser aceptados. Ella no puede prescindir de sus derechos. Ha recorrido todos los caminos, pero mientras más se niega a compartir el destino común de los judíos, más típicamente judío este se vuelve. Rechaza el cristianismo y el antisemitismo, ambos, elementos vivos de la historia y la sociedad que vive. “No hay asimilación si uno se limita a abandonar su pasado pero ignora el ajeno” (*Ibid*: 291)

Podría haber envejecido orgullosa y feliz, pese a los fracasos. Rescatada por Varnhagen goza de una posición social respetable. Pero las experiencias vitales no dejan de interpellarla, en 1819 una ola de pogromos³⁹ asola a Prusia y su viejo yo berlinés le parece mucho más real. No hay escapatoria posible. Como problema personal, la cuestión judía era irresoluble. Rahel reconoce en su vejez que “no hay corazón que no desee una tierra natal” (Ibid: 293) Se trata de derechos, no ya de orígenes. Comprende que la libertad y la igualdad no aparecen sin más porque algunos individuos excepcionalmente las consiguen y no pueden exigirse a cambio de una existencia e identidad negada o robada. No hay asimilación cuando esta exige también asimilar el antisemitismo. Para Arendt, Rahel no ha dejado de ser judía y paria. Y por asirse a estas dos condiciones encontró un lugar en la historia de la humanidad europea. En su vejez saludó al joven poeta Heinrich Heine (1797-1856) con sincera amistad, él también bautizado forzosamente, prometió su entusiasmo por la causa de los judíos y la igualdad de los derechos civiles. Con esta promesa puede morir tranquila.

5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: el tiempo del destino en la experiencia vital desde el presente narrado e historizado.

Si la tesis doctoral sobre San Agustín le proporcionó a Arendt una concepción integral y abierta del tiempo así como un concepto político de historia, podemos decir que las lecturas posteriores sobre los románticos y las cartas y diarios de Rahel, le permitieron explorar las complejas relaciones humanas y concretas que anudan los tiempos, pero esta vez en clave de un destino vivido de particular forma. El tiempo humano agustiniano es político porque asume constitutivamente el vivir como “*inter hominis esse*” y en Rahel esto se experimenta a través de la trama vital que la lleva desde la negación de su origen, de su nacimiento infame (como individuo desafortunado) al reconocimiento de que la propia identidad no puede ser afirmada sino desde esa historia que pretende ser olvidada y ocultada.

El tiempo agustiniano, y su futuro como anhelo (de vida eterna) y su pasado como posibilidad de religación con el origen (creador), ha trocado en un destino fatal por obra de algo inmodificable, la condición judía. La pregunta íntima por la relevancia del amor al prójimo es la pregunta por quiénes son esos otros a través de los cuales somos definidos. En los otros radica la posibilidad de salvación pero con Rahel, ya no la de la vida eterna, sino aquella concreta, mundana e histórica.

³⁹ El término proviene del ruso *pogrom* y significa “devastación”. Estrictamente hace referencia a ataques y matanzas de grupos o poblaciones indefensas que son minorías étnicas, raciales o religiosas; generalmente son aprobados, tolerados o incitados por representantes del poder político de turno.

La narración nos involucra en el complejo mundo interior de una persona que, entre otras cosas, le pasa que nació mujer y judía y que en el Berlín del siglo XIX esto marca una lucha por el reconocimiento en términos de asimilación social e intelectual al mundo circundante. La asimilación se convierte en la tierra prometida del reconocimiento social. Rahel Varnhagen perteneció a una generación en la que salir del judaísmo era una tarea a realizar. Pero al exigir el ocultamiento de la propia historia, el resultado no es la emancipación civil en términos de igualdad y libertad sino el desamparo y la desprotección propios de una vida que silencia, resiste e interpela su origen. Las miradas y los recorridos de la protagonista abren una brecha en tensión entre lo vivencial y lo crítico-reflexivo, entre la resignación y la aceptación y la comprensión, entre historia y destino personal. En esa brecha el lugar de los otros se desplaza a la par que se configura la trama del “nosotros”, en cada uno de esos intersticios subjetivantes.

Si tenemos en cuenta que los primeros once capítulos, inaugurados con “Judía y *Schlemihl* 1771-1795” fueron escritos hacia 1933 y los dos últimos, “Entre paria y *parvenu*” y “No se escapa del judaísmo”, en el exilio en 1938, podemos señalar que el anclaje conceptual y articulador del relato se encuentra en el destino como categoría temporal cuyo significado se tensiona y opera un fuerte desplazamiento:

- Desde el origen como facticidad dada (la figura del *Schlemihl* y la asimilación como única salida), el destino es el tiempo que ya ha marcado el acontecer, ya ha determinado los hechos y el lugar que se ocupa en el mundo común. Pero también y paradójicamente, al *Schlemihl* no le queda otra posibilidad que negar los hechos como evidencia o anticipaciones del destino. Basta un pensamiento autónomo que se posicione frente a la realidad. Basta la formación */Bildung/* sin pretensión alguna de transformar la realidad. Borrar la frontera entre lo íntimo personal y lo público salva de la desesperación, pero se cae en el riesgo de la mentira. La asimilación como proyecto a concretar opera la salvación. Se trata de la opción que promete el ingreso al mundo del reconocimiento social y con él, por fin a la Historia negada (sólo hace falta el cambio de nombre, la conversión a través del bautismo y el matrimonio mixto). Se trata entonces de una historia restituida de modo indirecto a los judíos, porque exige desvincularse de todo contenido articulado con su pasado para integrarse a uno secularizado y que le es ajeno.
- El reconocimiento de la propia diferencia no se ha producido. Irrumpen los sueños, el pasado negado no deja de estar presente a través de la vergüenza y la imposibilidad de ser comprendida. Los sueños son la constatación de que la asimilación o la igualdad formal no derivan con necesidad lógica en

aceptación. Asimilarse exige asimilar el antisemitismo de la sociedad que, en definitiva, no ha aceptado nada y reclama una legitimación continuada. Pero esto se vuelve un dato irrefutable sólo para quien comprende el destino en otros términos. Aquí aparece el judío que Lyotard caracteriza como aquellos que “son lo que no cesa de abrir la herida de lo irrealizado”, aquellos “jamás en su propio lugar, cualquiera que sea, no integrables, no convertibles, no expulsables. Y también fuera de lugar cuando están en su lugar, en su tradición llamada propia, que acarrea el éxodo como su comienzo, la escisión, la inconveniencia y el respeto por lo olvidado” (Lyotard, [1988] 1995: 33-34). La comprensión reconcilia, articula, repara. Rahel restituye el vínculo con ella misma. Paradojalmente, su posibilidad es de algún modo el antidesestino, el aprendizaje que suma y se valida en el tiempo, aún cuando ese sea el del lecho de muerte. Porque sin comprensión, sin historia propia juzgada y reconocida, no hay más que la soledad de los ‘productos de la naturaleza’ a los que aquél destino se les impone por la fuerza. Pero hay otro destino, el de dar batalla, el que place a Catón, el que ella sabe que tiene, el que cada cual hace.

La declaración de San Agustín de haberse convertido en un problema para sí mismo no se resuelve con Rahel en la articulación personal e íntima de los tiempos humano y eterno. Es necesario otro tránsito, de la fatalidad y la desgracia a la posibilidad, de la determinación a la libertad, de la necesidad a la contingencia. Con sus jóvenes 27 años, Arendt escapa de las respuestas generales y abstractas, busca una vida “ejemplar”, pensar con ella y desde su singularidad. Esa posibilidad sólo puede ser objetivada y juzgada de forma narrativa, sin pretender derivar legalidad alguna. Como le reconoció a Jaspers,

Es verdad que, en sentido preciso, hay una objetivación: pero no una objetivación de la existencia judía (como una figura, digamos) sino de un contexto histórico de la vida,... Es como si determinadas personas estuvieran tan expuestas en su propia vida (¡pero sólo en ésta y no como personas!), que en cierto sentido se convierten en nudos y objetivaciones concretas de “la” vida. En el caso de Rahel, a mi objetivación, subyace ya una autoobjetivación que no es reflexiva y, por tanto, posterior y complementaria, sino que es de antemano su peculiar modo de vivencia, de experiencia. No puedo decir en abstracto (...) qué es propiamente todo esto: destino, estar expuesto, significado de una vida. A lo sumo, quizás pueda mostrarlo con un ejemplo. Precisamente por eso

quiero escribir también una biografía. (Carta a Jaspers, 24 de marzo de 1930, Arendt, 2010: 184-185)

Ese ejemplo no era la búsqueda de un caso ilustrativo de una situación histórica, a fin de informar sobre la vida de los judíos o de las mujeres judías en el periodo romántico. El ejemplo articula, permite desentrañar significados, situándose entre lo irrepresentable conceptualmente y lo insoportable vivencialmente. El ejemplo actualiza el pasado al mostrar la singularidad de un destino desgarrado entre la marca y la posibilidad. El ejemplo nos hospeda en una tradición en la que Rahel había sido apoderada. Ella no alcanzó a precaverse pero pudo redimirse conversando consigo misma, con los otros vivos, con los otros muertos, con la terra incognita de su propio origen y su destino marcado (de esto dan cuenta sus numerosas cartas). Arendt narra su historia sin pretender dar cuenta de un decurso vital, antes bien ofrece un mapa de entradas múltiples para comprender la huella de una presencia que Occidente se propuso olvidar.

Ahora bien, ¿cuál es la validez del ejemplo? La misma Arendt, lectora madura de Kant en clave política, da una posible respuesta en su “Seminario sobre la Crítica del Juicio de Kant”, dado en el otoño de 1970 en la New School for Social Research (Arendt, 2003: 143 y ss). La clave está en la distinción kantiana entre esquema y ejemplo. La imaginación es la facultad de hacer presente lo que está ausente y es la que aporta esquemas al conocimiento y ejemplos al juicio. En el primer caso, la intuición ofrece lo particular fenoménico y los conceptos del entendimiento son los que permiten conocerlo subsumiéndolo a sus reglas. Esto implica una operación de síntesis de lo diverso que es siempre un producto de la imaginación. Sin esa suerte de imagen, sin el esquema que ofrece la imaginación al pensamiento cuando el objeto no está presente, el conocimiento e incluso toda experiencia sería imposible (Kant, [1787] 1998: A118). El esquema es la representación pura mediadora entre entendimiento y sensibilidad. Se trata, como afirma Kant, de un “arte oculto en lo profundo del alma humana” (Kant, [1787] 1998: B181). No cabe duda de la validez universal de los esquemas, dado su apriorismo y formalidad y su importancia para la comunicación humana cualquiera sea. Pero en el segundo caso, el juicio estético como juicio reflexionante, dirigido tanto a objetos humanos (del arte) como de la naturaleza (viviente y no viviente), no cuenta con el universal dado (regla) y entonces la imaginación ayuda con el ejemplo, que es el que guía y conduce (pero sustrayéndose a la representación). El juicio reflexionante trata con lo particular y análogamente al esquema en el determinante, el ejemplo colabora en ver lo universal que está en juego en el caso, pero sin deducirlo o derivar regla alguna, es decir, sin síntesis. En términos kantianos, esto ocurre porque quien juzga estéticamente, no pretende conocer nada del objeto sino compartir con otros un sentimiento. Por esto

su desafío es adquirir un punto de vista universal y hacer comunicable el sentimiento que emerge en una representación dada sin mediación del concepto (regla). La validez del juicio se juega toda en la corrección del ejemplo escogido. Y se ajusta a lo que Kant planteó en su primera Crítica, “los ejemplos son como las andaderas del Juicio /Urteilkraft/” (Kant, [1787] 1998: B 174).

La vida de Rahel convertida en un ejemplo, permite juzgar un tiempo no como universal sino como condición de vida de una mujer. Como afirma Kristeva, el ejemplo “se transforma en un verdadero laboratorio del pensamiento político de Arendt, que forja sus conceptos futuros al contacto de ese ‘particular’ cuya ‘tradición histórica’ ella comparte” (Kristeva, 2000: 65). Agregamos, que el ejemplo narrado es el género con el que Arendt puede expresar el modo en que está comprendiendo la vida, como una trama temporal no lineal, tejida de voluntades y condiciones históricas. Trama en la que el lenguaje de una conversación se configura como experiencia histórica, como la clave hermenéutica de la propia vida.

Vimos que hacia el final de su vida, Rahel admite el fracaso de su intento asimilador y se reconoce como una paria a la que se le escaparon las auténticas realidades de la vida, los jardines verdes, los niños, el amor, la música, el tiempo. Aquí el ejemplo que Arendt se propone abiertamente, parece ofrecer otra faceta narrativa. No sólo contiene un universal embarazado de sentido, aún en la causa vencida, sino que también advierte y aconseja. Como supo confesar a Jaspers,

Imparcialmente soy de la opinión de que muchas cosas de las que digo en el libro deberían haberse dicho públicamente antes de 1933 (o incluso antes de 1938). En cualquier caso podrían haberse dicho, y no sólo no hubieran causado ningún perjuicio, sino que incluso habrían sido de algún provecho. (Carta a Jaspers, 7 de septiembre de 1952, Arendt, 2010: 185)

La vida de Rahel habría sido de algún provecho porque sin duda, tenía un mensaje. Es interesante notar la afinidad entre este propósito y el que asignó a las narraciones Walter Benjamin en el mismo periodo. Nos referimos al texto dedicado a la teoría narrativa, *El narrador* de 1936. Benjamin llama la atención sobre el “fin del arte de narrar” entendido como “facultad de intercambiar experiencias” (Benjamin, 2008: 60) y causado por una pérdida de experiencia (fuente del relato del narrador), por el impacto del desarrollo técnico y su consecuencia política, los acontecimientos devastadores del siglo XX, las guerras. Los silencios por enmudecimiento de los sobrevivientes eran parte de esa pobreza en “experiencia comunicable”. Benjamin planteó que, con esta interrupción, la escasez de experiencias y de narradores impuso otra pobreza: la ausencia de los consejos, de las reglas prácticas, tan propios de las narraciones. Sólo el

“interés práctico” (del consejo, de la moraleja) de la narración es lo que la abre como “una propuesta concerniente a la continuación de una historia”. La narrativa supone la construcción artesanal de una trama y por esto se diferencia de la novela o la noticia, entendidas por Benjamin como productos de la técnica. Hilar o tejer una narración es una práctica que abreva de una autoridad originaria inserta en un *tempo* que el mundo de la técnica no puede siquiera comprender. Es el tiempo de la vida sancionado por la muerte; en sus propios términos, “La muerte */Tod/* es la sanción de todo lo que el narrador puede referir. De ella tiene prestada su autoridad” (Benjamin, 2008: 75). Es intangible a la lengua humana, por eso tiene en el relato, antes que un nombre, un “espacio de resonancia” que nos interpela en y desde la irrupción de la muerte, “podría decirse que la muerte es la aporía de la narración porque marca el límite absoluto del lenguaje, la posibilidad constitutiva del silencio” (Oyarzún, en Benjamin, 2008: 28). La muerte como sanción funda la posibilidad de comunicación de la experiencia y con ella la posibilidad de constituir una comunidad de narradores (es decir, de narrador y lector) y la pluralidad que configura lo dicho con el silencio⁴⁰. La muerte puede ser entendida como el fin biológico o como término sin más, situación de la que un autor (un novelista o un periodista) puede informar y abreviar en una suerte de síntesis el periodo de vida que alcanza la muerte. Así, gracias a ellos, podemos asistir a la muerte de esos personajes. Pero la muerte también puede ser entendida como fin que interpela el fin, como lo inolvidable */das Unvergessliche/* que resiste la clausura biológica de la vida.

El narrador y su pariente próximo, el cronista⁴¹, salen al cruce de la lineal causalidad que impone la información o la historiografía de la historia universal, inscribiendo una lógica otra, la de la historia natural. En las distinciones entre historia natural (como historia del curso del mundo) e historia humana (como historia universal), entre narración y novela, subyace la cuestión de la memoria */Gedächtnis/*. Benjamin entiende que las primeras de cada par mencionado se sustraen al tipo de recuerdo cohesionado estructuralmente por el sentido de la vida que se despliega casi unívocamente en el relato. El *factum* de la muerte dona al narrador un pensamiento que resiste el fin y enfrenta la fugacidad de ese morir hoy privatizado, porque lejos de clausurar la transmisión de la experiencia, le otorga “valor de eternidad”, porque sin pretender establecer el sentido de la vida, se le ofrece como la instancia de un recuerdo insondable. La historia natural es entonces la de la persistencia de la vida que reclama su sentido pero no lo instaura, ni lo fija. Es la historia de los rostros (como expresión de

⁴⁰ “Pues la lengua no es sólo comunicación de lo comunicable, sino también símbolo de lo no comunicable” (Benjamin, 1986: 153)

⁴¹ Benjamin también distingue entre el historiador aquél que hace historiografía y el cronista aquél que narra la historia. El primero se mueve en el marco de la explicación demostrable mientras que el segundo lo hace en el ámbito de la interpretación (Benjamin, 2008, XII, pág. 78). También la distinción puede apreciarse en su Tesis III (Mate, 2006, pág. 81)

la multiplicidad de eventos) y no la de las calaveras (como naturaleza petrificada despojada de experiencias). Quien narra sabe de lo múltiple, de lo diverso y no pretende resolverlo.

Si tomamos en consideración la propuesta de la narración de la joven Arendt, la forma con que se inicia el texto, con la protagonista que, cercana a la muerte, abre y parece invitar a recorrer su vida, Benjamin y Arendt confluyen. A la voluntad de fin de la novela, presente también en la ideología del progreso de la moderna concepción de historia, Benjamin opone el deseo de continuación de la narración a través de la moraleja de su trama viva (en la interpretación) y distingue como sus elementos de inspiración, la rememoración en la novela y la memoria en la narración. La rememoración implica ajenidad en el recuerdo, de algún modo con ella asistimos a la vida y a la muerte de otros y desde esta extranjeridad la desciframos. Mientras que la memoria nos involucra en una experiencia compartida, nos vuelve únicos y cómplices a la vez que nos libera. De algún modo esa memoria nos exige desaprender la mezquindad que se ha apropiado de la vida y de la muerte y ha determinado la pobreza de experiencias a la par que la sobre-nominación de todo lo existente.

La narración es una práctica artesanal cuyo material es la vida humana. Y propone el intercambio de experiencias. Establece así una forma de justicia, sin sentencias ni jueces, la sabiduría de una forma de vivir; "... el narrador tiene cabida junto al maestro y al sabio. Tiene consejo que dar (...). La justicia se presenta como la dimensión ético-política en la relación entre narración y experiencia. De esta trama vincular penden las posibilidades de abrir a las generaciones futuras la memoria viva de lo acontecido a través de sus múltiples voces y silencios. Con el texto de Arendt nos introducimos en un relato de vida que interroga el destino como la linealidad biográfica y la descoloca, al atender de un modo particular la interpelación del morir, en términos benjaminianos. Así la narración concede un espacio de resonancia que resiste la clausura de la muerte y se abre al ejemplo (en el sentido kantiano) como lugar de una universalidad distinta, no como "caso testigo" para legitimar generalizaciones sino ante todo como actualidad/tópos de la justicia y de la política. Desde Benjamin, la escritura de Arendt y la discusión en torno del destino, adquiere una dimensión ética y política en su compromiso con la vida común.

Arendt escapa de las respuestas académicas, generales y abstractas y busca una vida "ejemplar", para pensar con y desde su singularidad. Quizás se trate de una solitaria lucha de búsqueda de reparo a tanta destrucción de la experiencia, como señala Benjamin. Pero donde hay narración, hay ventajas. Hay un tiempo distinto que excede al individuo, el mundo común de la política para Arendt, el de la comunidad de narradores para Benjamin. En ambos, es el tiempo abierto desde la memoria compartida de la injusticia y que, rebelde, exige tomar posición y apostar por

transformar aquello que del mundo consideramos injusto. Rahel necesita del mundo porque es en cada uno de los otros (nosotros) donde radica su posibilidad de salvación, pero ya no de su vida sola, sino de todos y cada uno.

Bajo esta perspectiva entendemos la complejidad que presenta la redacción del texto y la apuesta por el uso de herramientas de trabajo narrativo, a fin de comprender, volviendo cercano, lo lejano y conceptual, reenviándonos desde una vida singular, al ámbito del sentido abierto por el ejemplo. Como afirma Reyes Mate, se puede leer en una biografía el sentido de una generación, y en un acontecimiento, el sentido de una vida (Mate, 2003: 182).

De la mano de Arendt no sólo ingresamos al mundo de Rahel, también lo hacemos a un espacio en el que se articulan y distancian, se diferencian y confunden las vivencias y reflexiones de una y otra, protagonista y autora, “heroína y dramaturga” (Kristeva, 2000: 65). No hay una concepción articulada de la vida y la historia humanas, sólo un tiempo desnudado en las experiencias vitales de una mujer que también pudo ser ella o todas o cualquiera. Desde el tiempo humano tan bien identificado por San Agustín.

Capítulo 3: La experiencia política del presente y su contingencia

¿Quién sería? ¿Un amigo? ¿Un alma bondadosa? ¿Alguien que simpatizaba con él? ¿Sería una persona cualquiera? ¿O estaban todos allí? ¿Quedaba aún un recurso? Es verdad que la lógica es inquebrantable, pero no resiste a un hombre que desea vivir. ¿Dónde estaba el juez que nunca había visto? ¿Dónde estaba el alto tribunal al que nunca había llegado? Alzó las manos y extendió los dedos.

Las manos de uno de los hombres ya se encontraban en la garganta de K., mientras que el otro le clavó el cuchillo a la altura del corazón dos veces. Con los ojos desfallecientes, K. pudo todavía verlos a ambos inclinados sobre su rostro, con las cabezas unidas mirando el final.

-¡Como un perro! -dijo. Y era como si la vergüenza tuviera que sobrevivirlo.

(Kafka, [1914] 2000: 260)

1- Presentación

Abordamos aquí la vida y la producción intelectual de Arendt en el exilio americano de los años '40 y se detiene, particularmente, en los artículos reunidos en la compilación que ella publicó en 1948 como *Sechs Essays* (en español Seis ensayos) y que, con modificaciones, volvió a organizar antes de morir y apareció como *Die verborgene Tradition: Acht Essays* en 1976 (en español *La tradición oculta*).

Desde 1933, año de su exilio de la Alemania nazi hasta 1951, año en que obtuvo la ciudadanía norteamericana, Arendt fue una apátrida. Fueron los años más difíciles de su vida, caracterizados por una intensa actividad política y con las dificultades, personales y familiares, propias de la adaptación a un nuevo país y el aprendizaje de su idioma. En este periodo se integró a un grupo de pares con quienes compartió las preocupaciones vitales e intelectuales, finalizó su matrimonio con Stern y conoció a su segundo marido y compañero de toda la vida, Heinrich Blücher. Ella escribió intensamente y llevó a cabo su gran proyecto de estudio sobre el totalitarismo que dio cuenta de su experiencia de vida como una cabal experiencia política de su presente histórico.

Arendt acudió a la tradición oculta de carácter judío y a sus voces olvidadas, esas que podían cooperar en la comprensión de lo que estaba ocurriendo. El final del texto de Kafka citado por nosotros como epígrafe fue recordado por ella, pero esta vez, a diferencia de la vergüenza individual de Rahel por su propia condición de judía, este sentimiento se volvió una actitud emergente ante un horroroso orden del mundo que, deificado, marcó el fin de la vida de millones de inocentes, de forma injusta y arbitraria. Un orden creado por ciertos hechos que Arendt nunca se resignó a pensar como

necesario e indestructible. Por el contrario, se esmeró por mostrar y comprender que en el mundo ocurrió algo que, más allá de toda brutalidad y maldad, no debería haberse permitido que pasara bajo ninguna circunstancia y que exigía una tarea y responsabilidad a los sobrevivientes. ¿De qué forma este orden se erigió en nombre de la necesidad? ¿Cómo logró imponerse? ¿Cuál era la responsabilidad de quienes participaban en uno u otro lugar, como actores, como espectadores? Son algunos de los interrogantes que impulsan la reflexión y van delineando su obra sobre el totalitarismo desde una concepción del tiempo y la historia que buscamos continuar explorando.

2- Contexto de producción

2.1- El exilio en Europa

Después de su huida, en el otoño de 1933 Arendt se reunió con Stern, hasta entonces su marido, en París, destino por excelencia de la mayoría de los exiliados. Si bien vivieron juntos y compartieron amistades, el matrimonio ya se encontraba en su etapa final. La ola de arrestos entre febrero y abril de 1933 había causado la emigración de quienes los nazis consideraban enemigos internos del régimen y por lo tanto, una amenaza a la hegemonía militar y política de la raza dominadora alemana: militantes o simpatizantes comunistas, socialdemócratas y anarquistas, además de judíos. A través de Stern, Arendt conoció a muchos de los intelectuales refugiados como Arnold Zweig (1887-1968), Bertolt Brecht (1898-1956) y Walter Benjamin (1892-1940), primo lejano de aquél; también a amigos franceses como Raymond Aron (1905-1983).

Gracias a este último, Stern y Arendt pudieron participar de los Seminarios sobre Hegel de Alexandre Kojève en la École de Hautes Études de París. A estos Seminarios también acudían Jean Paul Sartre (1905-1980) y Alexandre Koyré (1892-1964), de quien Arendt se hizo muy amiga. Recordemos que de estos Seminarios nació la publicación de Kojève *Introduction à la lecture de Hegel*¹ que reúne los cursos de los años 1933 a 1938 a los que asistió Arendt. En estos cursos Kojève analizó y comentó la *Fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel, obra en la que el autor busca el camino de la experiencia para llegar a lo universal.

La *Fenomenología* fue escrita para poder entrar al Saber absoluto /*das absolute Wissen*/ y fue propuesta como la primera parte del sistema de la ciencia, “ciencia de la *experiencia de la conciencia*” (Hegel, 2009: 193), punto de partida de la filosofía trascendental kantiana. Hegel parte de la trama de su época y la comprende como gestación de otra nueva, nota sus síntomas de transformación (frivolidad, aburrimiento,

¹ Traducido al español como *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* por Juan José Sebreli y con la edición a cargo de Alfredo Llanos (Buenos Aires: Leviatán, 2006).

presentimiento de lo desconocido,...) y desarrolla un proyecto filosófico que pretende dar sentido a su propio tiempo. Para esto estima necesario desplegar la estructura categorial del saber absoluto desde la problemática de la temporalidad. Porque para convertirse en auténtico saber, este sigue un trabajoso camino de autoconocimiento.

Pues la verdadera forma en que la verdad existe no puede ser otra que el sistema científico de la verdad. Colaborar en ello, colaborar en que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia [*Wissenschaft*], es decir, se acerque a la meta en que pueda deponer el nombre de *amor al saber* y convertirse en *saber efectivo*: eso es precisamente lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia es algo que radica en la naturaleza del saber, y la satisfactoria explicación y explicitación de ello no puede consistir en otra cosa que en la exposición misma de la filosofía. Y la necesidad externa, en cuanto tal necesidad, prescindiendo de la contingencia de la persona y de los motivos individuales, se entiende de forma general, esta necesidad externa, digo, es lo mismo que la interna, pero en la forma como la época nos pone por delante la existencia de sus momentos, es decir, la existencia de los momentos de esa necesidad. Que ahora es momento de elevar la filosofía a ciencia (...) única verdadera justificación de las tentativas que tienen tal propósito, porque tales intentos representan la necesidad de tal fin y, más aún, porque constituirían a la vez la ejecución de ese fin. (Hegel, 2009: 114-115)

La fenomenología² es ciencia en tanto empieza a configurarse, a caminar hacia sí misma en el marco de un sistema que es él unidad, el uno y el todo. La filosofía se concibe como sistema de la verdad y no hay ciencia fuera del todo sistemático, que por esto es absoluto. En otros términos, “La filosofía es para Hegel el propio desenvolvimiento conceptual del espíritu hasta darse éste alcance a sí en forma de saber absoluto. Por lo tanto, la filosofía resulta ser idéntica a su propia historia” (Jiménez Redondo en Hegel, 2009: 56). Por su parte, la noción de Espíritu /*Geist*/ le posibilita a Hegel nombrar las manifestaciones que exceden la naturaleza, el lenguaje, el trabajo y el derecho como formas en las que se manifiesta una sustancia única y universal en tanto espiritual e histórica (Hegel, 1997: 580). La fenomenología es la primera forma del sistema que permite el ingreso a los momentos de una unidad orgánica en la que cada uno es tan necesario como los otros. La idea de unidad como vida del todo por oposición a la de un universal sin vida remite a una unidad sostenida desde la diferencia de los distintos momentos y su devenir. La verdad entonces se despliega en el tiempo

² En el sentido de Christian Wolff (1679-1754), es decir como parte preliminar de la filosofía que se ocupa de las manifestaciones primarias.

históricamente y la tarea de la filosofía es constituirse en “saber efectivo”, en ciencia y no en un mero agregado de conocimientos (informativos) ni registro de resultados. Es necesario que el saber se sistematice y la tarea reviste una doble necesidad: interna (porque el saber es ciencia) y externa (porque en el despliegue temporal-histórico ha llegado el momento de la elevación de la filosofía a ciencia, de la autocomprensión del momento histórico). Se trata del saber autoconsciente como actualidad que se da conceptualmente alcance a sí misma para distinguirse del pasado pero *en el haciéndose cargo* de su propio devenir.

Para Kojève, la *Fenomenología* no es ya una introducción al sistema sino parte de la Filosofía del Espíritu. Es más que una teoría del conocimiento. Contra todo dualismo gnoseológico busca restituir la unidad vincular entre sujeto cognoscente y objeto conocido transformando la Certeza en Verdad, totalidad que se revela a sí misma (Idea absoluta /*konkreter Begriff*/) a través de la acción negadora-creadora del hombre. Es una antropología filosófica, en tanto descripción sistemática y completa de las actitudes existenciales del hombre, como ser histórico en el mundo espacio temporal. En este sentido, el análisis de Kojève hace foco en la autoconsciencia /*Selbstbewusstseins*/ como figura del saber y aspecto constitutivo de lo humano³. El hombre es consciente de su realidad y de su dignidad humana y esta posibilidad se realiza en cuanto el hombre es sujeto de deseo⁴. El deseo implica la revelación de un vacío, por lo tanto, se realiza a través de una negación de lo dado y en la medida que direcciona una acción /*Tun*/ para ser satisfecho. En este sentido, el Yo se define como devenir intencional, como progreso consciente y voluntario. Ahora bien, para que haya deseo es necesario que haya una pluralidad de deseos.

El hombre no puede, en consecuencia aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso la realidad humana sólo puede ser social. Mas para que el rebaño devenga una sociedad, la sola multiplicidad de Deseos no basta; es necesario aún que los Deseos de cada uno de los miembros del rebaño conduzcan -o puedan conducir- a los Deseos de otros miembros. (Kojève, 2006: 12)

El deseo humano no se refiere a un objeto positivo o a un valor (la vida por ejemplo) sino al deseo de otros, de aquí que la historia humana, plantea Kojève, “es la

³ Kojève utiliza la edición alemana de la *Fenomenología* de J. Hoffmeister (1937) y la traducción francesa de Jean Hippolite (Aubier, 1941).

⁴ El término alemán es *Begierde*. En español hay dos posibles traducciones: “deseo” según la traducción de Sebrel y Jiménez Redondo o “apetencia” según la de W. Roces. Kojève indica que significa en un primer momento el deseo de asimilar el objeto (del deseo), de hacerlo suyo (alimento, sexualidad). El deseo da cuenta de una oposición activa del hombre en el mundo a través de la cual se afirma (Kojève, 2007: 54-55).

historia de los Deseos deseados” (Kojève, 2006: 12). El deseo humano se diferencia del deseo animal, en que este tiene como fin la conservación de la vida y aquél supone arriesgarla, al condicionarla como deseo de otro. Porque lo que se busca al desear el deseo de otro es

... desear que el valor que yo soy o que ‘represento’ sea el valor deseado por ese otro: quiero que él reconozca mi valor como su valor, quiero que él me ‘reconozca’ como un valor autónomo. (Kojève, 2006: 14)

La autoconciencia implica la lucha (a muerte) por el reconocimiento */Anerkennen/*. La autoconciencia revela que es en el reconocimiento del otro, en ese otro donde se condensa el sentido de la propia vida. Sin ella no habrían existido jamás los hombres sobre la tierra, “es sólo en y por tal lucha que se engendra la realidad humana, se constituye, se realiza y se revela a sí misma en los otros”, aclara el profesor francés (Kojève, 2006: 15). Porque cada hombre quiere hacerse reconocer por otros y lograrlo, es decir, hacer que el mundo sea un lugar donde el reconocimiento sea posible, demanda una acción que toma la forma primera de una lucha.

La realidad sólo se revela en tanto realidad ‘reconocida’. La autoconciencia sólo se realiza en cuanto la multiplicidad de deseos (el rebaño, la sociedad) implique dos comportamientos opuestos en esa lucha por el reconocimiento, pero garantizando de algún modo la supervivencia de ambos⁵. Ese modo es la oposición que plantea la relación entre existencias autónomas y existencias dependientes, es decir en términos de relaciones de dominación y servidumbre */Herrschaft und Knechtschaft/*. La historia humana es la lucha entre el Amo (o Señor) y el Esclavo (o Siervo) como relación social fundamental, como relación entre dos autoconciencias que se reconocen, por la lucha de vida o muerte, cada una para sí y la una para la otra. Como relación de oposición dialéctica esta interacción, inicialmente desigual, culmina en el reconocimiento, en la intersubjetividad universalmente reconocida. Reconocer es comprobar mediante lucha (Hegel, 1991: 116; Hegel, 2009: 294), es transformar en verdad objetiva la certeza subjetiva

⁵ De otro modo, con la muerte de ambos adversarios la conciencia y ellos mismos obviamente quedan suprimidos completamente y con la muerte sólo de uno de los contrincantes, queda suprimida la verdad que debía surgir de la relación y hasta la certeza subjetiva de sí mismo que devendría puramente subjetiva al perder la posibilidad de ser reconocido por el otro. Dice Hegel, “pues así como la vida [animal] no es sino la posición *natural* de la conciencia y, por tanto, la vida no es sino la autonomía pero sin la absoluta negatividad, así también la muerte no es sino la negación *natural* de la vida, es decir, la negación sin dicha autonomía */Selbständigkeit/*, la cual negación, por tanto, se quedaría también sin el significado de reconocimiento, que es el que aquí se exige” (Hegel, 2009: 292-293), o siguiendo en el final de la cita a W. Roces, “y que, por lo tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento” (Hegel, 1991: 116) o según la traducción de Sebrelí, “la negación que continúa privada del significado exigido por el reconocimiento” (Kojève, 2007: 20). Con la muerte sólo se da una separación mutua como si se tratara de cosas porque el muerto es algo inconsciente y dado, del cual nada puede esperar *para sí* el que sobrevive, apunta Kojève.

inmediata de la presencia de uno y otro. La supresión dialéctica de la transformación no es la negación a través de la muerte sino aquella que se instala en la interacción o mediatización del reconocimiento entre conciencia autónoma (la del vencedor que no mata sino somete y con ello se humaniza, el Amo, *Herr*) y conciencia dependiente (que no se arriesga en la lucha, acepta la vida elegida por otro, el Esclavo, *Knecht*). La consecuencia de la lucha es que el Amo es autoconciencia, ser-para-sí, sólo como mediación, es decir, en la medida que existe otra conciencia que lo reconoce como tal (y se considera a sí mismo como Esclavo). Y es libre frente a la naturaleza, en la medida que ese otro trabaja y se vincula con ella transformándola para que él consuma.

El problema es que finalmente, la relación de reconocimiento, por su asimetría, se vuelve unilateral. El Esclavo no arriesga su vida (no se humaniza con la lucha porque prefiere vivir como Esclavo antes que morir por la libertad) y el amo es ocioso (su verdad es vivir de y por el trabajo de otro y ser reconocido por una conciencia servil a la que no le reconoce dignidad humana). En síntesis, el Amo resulta reconocido no por otro hombre, sino por una cosa, un animal viviente. “El Amo no es el hombre verdadero sino una etapa”, su Deseo no será jamás satisfecho, no será reconocido por un hombre libre. Por contrapartida, el Esclavo es quien transforma las cosas a través del trabajo (negatividad) y quien sí tiene el reconocimiento de un hombre libre, sí experimenta la angustia de la muerte y de la servidumbre y esa será su posibilidad de liberación. Por el trabajo transforma *Natur* en *Welt* y se libera de la Naturaleza y por él también puede devenir consciente de su libertad que aunque abstracta en un inicial momento, porque es aún esclavo, lo proyecta por sobre su finitud, lo humaniza de algún modo. Pero la liberación exigirá otro momento que no es este hombre de la Autoconciencia */Selbstbewusstsein/*. Las fugas efectuadas por la fe, por el entendimiento o la imaginación artística si bien liberan al Esclavo de la dependencia de un Amo humano, lo someten por obra de sí mismo a otro absoluto (Dios, mundo ideal, belleza). Este camino no le dará la satisfacción definitiva del reconocimiento universal de su particularidad (como realización del Ideal de Individualidad) sino el momento sintético de la acción revolucionaria (napoleónica) que suprima la oposición y realice el reconocimiento mutuo entre ciudadanos libres, es decir, de cada uno por todos. Es el hombre de la Razón */Vernunft/*, no ya Esclavo porque no tiene Amo ni Dios, no ya Intelectual abstracto que reemplaza la acción por el pensamiento, sino Ciudadano activo y reflexivo, plenamente conciente de sí y del Mundo (natural y social).

El estado napoleónico tiene un carácter esencialmente nuevo; ahí se realiza el hombre síntesis, el *Bürger* verdadero, el verdadero Ciudadano, síntesis de Amo y Esclavo... El Hombre alcanza así la Satisfacción (*Befriedigung*) completa; es decir, realiza su Individualidad, la síntesis de lo Particular y lo Universal, por ser

reconocido *universalmente* en su *particularidad* irremplazable y ‘única en el mundo’. Por tanto, la Historia se detiene. (Kojève, 2006: 128)

La filosofía como consideración reflexiva de la historia que tiene a la *Fenomenología* como introducción, se vuelve posible en el momento posrevolucionario que ha suprimido dialécticamente, la oposición Amo- Esclavo, en el marco de un mundo que ha devenido un Estado universal y homogéneo */Staat, Geist/*. Ya puede (Hegel) revelar la realización de la Individualidad a los hombres, la satisfacción plena, la supresión de las diferencias, el mito ha devenido Verdad, Saber absoluto */absolutes Wissen/*⁶. En cuanto es el Espíritu el que dirige esa historia, hay que contemplar los hechos, interpretándolos bajo su luz tal como se desenvuelve en el tiempo. Pero para esto es necesario que la superación se haya realizado. Con el imperio posrevolucionario universal napoleónico (1806) y el juicio reflexivo de Hegel, “la historia ha terminado” porque “satisfecho el Hombre que la ha creado, no quiere ya cambiar ni superarse” (Kojève, 2006: 176 y 128 respectivamente).

Arendt consideró a Kojève una figura impresionante. No era sólo un estudioso de Hegel de consulta indispensable sino alguien realmente convencido de que, con el filósofo alemán, la filosofía había llegado a su fin⁷. Si algo comprendió Arendt a través de Kojève fue la importancia hegeliana de pensar a partir de los problemas del presente. Y eran los problemas judíos los que concitaban toda la atención de Arendt. Estos le provocaron esa actitud inquisitiva y de sorpresa */thaumádzein/*, desde la que comenzó a comprometerse con “la esfera de los asuntos humanos y los hechos de los hombres” (Arendt, [1954], 2005a: 538). Cada vez más emigrados alemanes deambulaban por París buscando empleo y se sumaban al medio millón de franceses que estaban desocupados. Particularmente para aquellos era imposible encontrarlo, dado que necesitaban permiso de residencia y, paradójicamente, para obtenerlo, debían probar que tenían trabajo. En este contexto, la judería local, con una segunda y tercera generación de asimilados, buscaba distinguirse entre los *Ostjuden* o *Polaks* (judíos del Este) y los *Jaekes* (judíos alemanes). Esta situación donó a Arendt la experiencia vital de la problemática que había narrado a través de la vida de Rahel Varnahgen y que, siguiendo las enseñanzas de Kurt Blumenfeld, le había permitido consolidar una actitud crítica con respecto a las posturas asimilacionistas.

⁶ Recordemos que para Hegel, la naturaleza y estructura de lo real es dialéctica y por ello, también el modo de proceder del conocimiento. Lo absoluto es el espíritu. Lo absoluto se construye a través del desarrollo del proceso dialéctico especulativo y es realidad efectiva, unidad de la esencia y la existencia, de lo interior y lo exterior. “*Efectividad, posibilidad y necesidad* constituyen los momentos formales [*formellen*] de lo absoluto o la reflexión de este mismo [absoluto]. (...) El punto culminante de la *Fenomenología del espíritu* es el Saber *absoluto*” (Ferrari, 2004: 57, nota 22).

⁷ Carta de Arendt a O’Grady 1 de mayo de 1969, mencionada en Young-Bruehl, 1993: 163.

Los diferentes artículos escritos en alemán en EEUU en los años '40 dan cuenta del modo con que Arendt emprendió la tarea de comprensión conceptual del problema judío. Las reflexiones sobre la constitución de la subjetividad del emigrado se le presentaron a Arendt en torno de la cuestión de la identidad judía, determinada por el hecho de que “no queremos ser judíos” y por esto el rechazo de cualquier denominación que se vincule con esta condición: “parias”, “apátridas”, “refugiados” (Arendt, [1943] 2009). Ciento cincuenta años de judíos asimilados, una larga historia olvidada para probar que no se era judío sino patriota, ciudadano leal, buen vecino, inteligente, agradable... El costo fue, sin duda, el de toda una tradición oculta.

En el exilio, la lucha se le siguió planteando en términos de “destino” y de un denodado esfuerzo por no ser estigmatizado ya ni siquiera como *Schlemihl* (infeliz, pobre diablo) sino como *schnorrer* (pedigüeño).

Si nos salvan nos sentimos humillados, si recibimos ayuda nos sentimos degradados. Luchamos como locos por existencias privadas con destinos individuales (...) tampoco hoy nos sentimos autorizados a practicar la solidaridad judía; no logramos darnos cuenta de que no somos nosotros mismos los afectados como el pueblo judío en su conjunto. (Arendt, [1943] 2009: 359)

Para Arendt, era claro que el siglo XIX dio a luz dos modalidades de asunción de la condición judía en la sociedad: la actitud del paria consciente (siguiendo a Bernard Lazare⁸) y su contrapartida, el advenedizo social y que el siglo XX les impuso a ambos, por igual, la condición de apátridas, de proscritos. La diferencia radicará a la postre en que mientras los primeros se sienten humillados (y poseen, a juicio de Arendt, todos los defectos judíos: “estulticia política”, “complejo de inferioridad”, “mezquindad con el dinero”), los segundos,

⁸ Escritor, crítico literario y periodista francés. Conocido por denunciar los crímenes contra los armenios y ser defensor de Alfred Dreyfus. Amigo de Theodor Herzl con quien mantuvo divergencias en el marco de la Organización Sionista de la que formaban parte como conductores. Para Arendt, fue quien se dio cuenta de una vez por todas de que era un paria, único entre los defensores de Dreyfus que se asumió como judío en lucha por la justicia en general pero para el pueblo judío en particular. Tanto Herzl como Lazare se mantuvieron al margen de la tradición religiosa del judaísmo y entendieron que el origen judío tenía un significado político y nacional. Pero mientras el primero encontró en la creación de un estado judío (una patria hacia donde huir) la solución a todos los problemas, el segundo entendió que la cuestión territorial era secundaria y que ante todo el pueblo judío debía movilizarse contra sus enemigos. Para Herzl el verdadero obstáculo era el antisemitismo. Para Lazare, la desmoralización del pueblo formado por pobres y oprimidos que vivían de la limosna de sus hermanos ricos. Arendt afirmó taxativamente que allí donde Herzl triunfó, Lazare fracasó y pasó inadvertido para sus contemporáneos judíos. Murió en el aislamiento convencido de que la política no podía dirigirse desde arriba por un selecto grupo de salvadores. Cfr. Arendt, [1942] 2005b: 53-59.

... insisten en contar la verdad [de que no somos sino judíos], aun a riesgo de caer en la 'inconveniencia', obtienen a cambio de su impopularidad una apreciable ventaja: la historia deja de ser para ellos un libro cerrado y la política ya no es el privilegio de los gentiles (...). Los refugiados empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad. (Arendt, [1943] 2009: 365)

Arendt quería hacer algo importante. Obtuvo un primer empleo como secretaria en las oficinas de *Agriculture et Artisanat*, una organización que adiestraba a jóvenes refugiados en labores agrícolas y artesanas como preparación para una vida futura en Palestina. Paralelamente ayudó a Stern económicamente y a amigos como Anne Mendelsssohn (Anne Weil luego de su matrimonio con el filósofo Eric) y el polaco Chanan Klenbort (de quien recibió clases de hebreo) a conseguir empleo. Luego trabajó para la baronesa Germaine Rothschild, administrando sus donativos para la comunidad judía. Si bien se llevaba bien con la baronesa, para Arendt la familia Rothschild era un claro ejemplo del judío advenedizo y de las conductas que Bernard Lazare discutía. La familia, a través de Edmund y más tarde de Robert, dirigía la mayor asociación religiosa de la judería nativa parisina de clase alta, el *Consistoire* de París. Este tenía a su cargo escuelas, tribunales religiosos, tiendas y un seminario. Sus dirigentes, consultados con frecuencia por el gobierno para la toma de decisiones sobre cuestiones de la comunidad judía, veían a los emigrados como una doble amenaza. Por una parte, sus vestimentas y costumbres propias de sus lugares de origen podrían promover el antisemitismo de los franceses y por otra, sus compromisos políticos de izquierda podrían ser concebidos como desestabilizadores del orden del país adoptivo. Por esto, el *Consistoire* se acercó a partidos de la derecha para demostrar que los judíos nativos eran leales a Francia y apoyó a la agrupación judía *Union Patriotique des Français Israélites*. Claramente el *Consistoire* se oponía a todo lo que Arendt defendía: dar a conocer acciones y leyes antisemitas en Alemania, realizar boicot a productos de origen alemán, abrir espacios de debate en torno a cuestiones políticas presentes y la situación de la comunidad judía. En el marco de esta última opción, Arendt participó en 1936 de las reuniones de un grupo de gente formada en escuelas marxistas de teoría o *praxis*, entre los que se encontraban Walter Benjamin, Erich Cohn-Bendit (abogado), Fritz Fränkel (psicoanalista), Karl Heidenreich (pintor), Chanan Klenbort y Heinrich Blücher. Su mirada estaba ya comprometida con el sionismo y la política revolucionaria.

El matrimonio con Günther Stern terminó formalmente en divorcio a principios de 1936, unos meses antes de que Arendt conociera a Heinrich Blücher (1899-1970), su compañero de toda la vida. Blücher había nacido en Berlín, en una familia humilde y a causa de la temprana muerte de su padre ocurrida antes de su nacimiento, fue educado

sólo por su madre quien se ganaba la vida como lavandera. En su juventud, participó en los sucesos que determinaron la proclamación de la República Alemana, se unió a los líderes Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg y en 1918 al Partido Comunista de Alemania (KDP) formado con estos grupos disidentes y sindicalistas. Nunca culminó sus estudios preparatorios como maestro pero su afán de conocimiento, lo llevó por variadas y múltiples lecturas filosóficas y literarias. Entre otras actividades, asistió a las clases de teoría política en la *Hochschule für Politik* (1920), a cursos de historia militar en la Universidad de Berlín y a conferencias sobre historia del arte en la Academia berlinesa de Bellas Artes. En los años '20, los diferentes fracasos de las acciones revolucionarias del Partido Comunista, alejadas en su espíritu del ideario de Rosa Luxemburg, determinaron un distanciamiento crítico por parte de Blücher, aunque de esta época datan sus amistades más profundas y duraderas con las que formó una “tribu”, como solía decir, entre ellas, el compositor y editor de textos Robert Gilbert, el poeta Arno Holz y el pintor Karl Heidenreich⁹. En los '30, ya en el exilio, la desilusión respecto de la actuación del comunismo en Francia y Rusia, situó a Blücher en las filas de lo que Arendt denominó “antiguos comunistas”¹⁰.

Blücher fue quien motivó a Arendt a leer a Marx y Lenin pero sobre todo fue la persona que le mostró un nuevo mundo, el del pensamiento político como observación histórica y como *praxis* revolucionaria. Por su parte, Arendt lo orientó hacia posiciones críticas del marxismo doctrinario y de la política partidaria, convencida de que las

⁹ Ligado al expresionismo, pocos de sus cuadros sobrevivieron al nazismo. En una muestra retrospectiva realizada en Nueva York, Arendt y Blücher escribieron un prólogo al catálogo de 1971. En referencia a su amigo destacaron “Comprendió y supo hacer uso de aquellas grandes palabras de Juan Gris: ‘Si no estoy en posesión de lo abstracto, ¿con qué controlaré lo concreto?, Si no estoy en posesión de lo concreto, ¿con qué controlaré lo abstracto?’” (citado por Young-Bruehl, 1993: 178).

¹⁰ Para Arendt, los “antiguos comunistas” eran personas para las que el comunismo jugó un papel importante en sus vidas y, en tanto duró, fue el cabal resultado de actividades políticas. Ellos se caracterizaban por haber dejado el partido, avanzados los años '30, cuando advirtieron el momento en que el partido revolucionario se transformaba en un movimiento doctrinario, totalitario de cuerpo entero, concretamente, ante la abolición de la democracia interna del Partido (incluso advertida y protestada por Rosa Luxemburg), la liquidación de la independencia de los diversos partidos comunistas nacionales y la sumisión completa a Moscú (que respondió con pactos de no- intervención con la España de Franco y la Alemania de Hitler en el '39). Para los “antiguos comunistas”, el Partido Comunista siguió siendo un hecho clave en sus vidas pero no se convirtió en el centro de sus nuevas opiniones ni en un sustituto de la fe perdida devenida en una posición contraria como lucha contra el comunismo, como fue el caso de los “ex-comunistas” en la posguerra (Arendt, [1953a] 2005a: 471 y ss). Los ex-comunistas para Arendt eran aquellos miembros activos del aparato del partido devenido movimiento totalitario, que intentaron hacer carrera en él. Arendt no vislumbraba en ellos una renuncia a la ideología totalitaria sino mas bien un uso pragmático de la oposición a Stalin; en realidad, no se lamentaban por los “huevos rotos”, expresó en un manuscrito de los '50, sino por el hecho de que no se hubiera hecho la “tortilla”, esa Historia en grande que exigía a la Humanidad sangrientas demandas y sacrificios. Los ex-comunistas eran quienes habiendo perdido su “ideal”, “andan buscando nuevos amos”. Intelectualmente, en su calidad de “extremistas del idealismo”, buscaban teorías pseudocientíficas para explicar la tragedia, caían en obviedades morales y “cuelan su extremismo en el catolicismo, en el liberalismo, en el conservadurismo, y donde sea” (Arendt, [1951 circa] 2005a: 327 y ss).

acciones revolucionarias exigen organización espontánea y consejos de base */Räte/* no controlados por los consejos partidarios ni locales, ni externos (por ejemplo, Moscú). Blücher era “inclasificable”, “fue por turno comunista, espartaquista, revolucionario frustrado, amigo de Kurt Blumenfeld, adherente al sionismo sin ser judío”, “autodidacta, de vasta cultura política y artística” (Kristeva, 2000: 36), cinéfilo devoto y crítico literario. En términos políticos, solía ser definido como anarquista. Para Young-Bruehl, este *Drahtzieher* (“el que mueve los hilos”) tal como se declaraba a sí mismo en su documento de identidad, “amaba la conspiración y el peligro”, era “un hombre de acción que no tenía campo de acción”, “volátil y testarudo”, sumamente crítico pero a la vez portador de “una calma profunda” (Young-Bruehl, 1993: 184).

Aunque en un principio Blücher ocultó a Arendt detalles de su vida, como que se había casado dos veces y que aún lo estaba legalmente con la rusa Natasha Jefroikyn, ella no consideró que fuera razón suficiente para separarse de él. Al contrario en *Monsieur*, como solía llamarlo, ella encontró un hombre y sobre todo un amor generoso que no le exigía ningún tipo de renuncia. En uno de sus viajes a Suiza le escribió:

Aún hoy me parece imposible haber conseguido las dos cosas que anhelaba, el “gran amor” y seguir manteniendo la identidad como persona. Y sólo tengo lo primero desde que también tengo lo segundo. Ahora sé, por fin, lo que significa ser feliz. (Carta a Blücher, 18 de septiembre de 1937, citada por Prinz, 2001: 92)

El signo distintivo de la relación de ambos fue siempre la conversación, siendo el intercambio intelectual el elemento fundamental de la pasión que los unió. Con certeza, el éxito de la pareja que permaneció unida hasta la muerte de él, en 1970, radicó en el hecho de que Blücher supiera desde un principio de la convivencia, comprender el temperamento de Arendt y respetar con distancia sus “sombras” más profundas.

En 1935, por mediación y ayuda de su amiga Juliette Stern, Arendt pudo asumir el cargo de secretaria general de la filial parisina de Juventud-Aliyah, fundación sostenida por Henrietta Szold (judía americana de origen alemán) que sacaba de Alemania a jóvenes y niños judíos para llevarlos a Palestina¹¹, donde les conseguían trabajo en los

¹¹ Estas acciones se inscriben políticamente en lo que se denominó “Mandato de Palestina”, aprobado en 1922 por la Sociedad de las Naciones (sociedad internacional, 1919-1948). El Mandato, cuyo antecedente fue la Declaración de Balfour (1917) encargó a Gran Bretaña la gestión de Palestina para la constitución de una patria judía. Los ingleses eran los responsables de la defensa y la seguridad, de la inmigración, del servicio de correos, del transporte y de las instalaciones portuarias. Con el Mandato, Gran Bretaña se aseguraba presencia en Palestina, como lugar estratégico para proteger el canal de Suez y asegurar la ruta a la India. Finalizó con la creación del Estado de Israel en 1948. En los años '30 la comunidad judía o *Yishuv* creció enormemente por las masivas inmigraciones y experimentó un creciente desarrollo a través de la creación de colectividades agrícolas y ciudades. Tras la Segunda Guerra, el *Yishuv* amplió sus instituciones representativas y democráticas (la asamblea electiva, el Consejo Nacional, que se

*kibutzim*¹². En el marco de esta tarea, viajó a Palestina por primera vez e hizo diferentes escalas que le permitieron por ejemplo, contemplar un templo griego en Siracusa (lugar al que volverá varias veces más a lo largo de su vida) y uno romano en Petra. Pero el viaje le permitió sobre todo tomar conciencia de que su ligazón al sionismo tenía más bien motivos prácticos que razones culturales o religiosas. Para Arendt, la tierra prometida era ante todo la cuna de diferentes pueblos antiguos y modernos y una oportunidad para algunos judíos pero no la panacea de sus problemas específicos. El antisemitismo se había convertido en un problema político y como tal había que intentar enfrentarlo.

Entre 1936 y 1938, Francia alternó los logros alcanzados a partir de una reforma laboral progresista (a propósito del triunfo del Frente Popular¹³) con el avance, a pesar de las prohibiciones, de la propaganda antisemita (por ejemplo, la venta en las calles de versiones francesas del falsificado documento “Los protocolos de los Sabios de Sión”¹⁴) y de grupos fascistas o “ligas” antidemocráticas y hostiles a los valores republicanos y a los extranjeros. En estas agrupaciones predominaban las clases media y alta que a principios de los '40 reunían al 30% de la población (Buchrucker, 2008: 165). A esta situación se sumó la polémica por el asesinato por parte de un joven judío, David Frankfurter, a un dirigente nazi en Davos (Suiza) en febrero de 1936. El joven fue condenado y el juicio no colaboró con la cooperación internacional contra los nazis y el antisemitismo. La *Ligue Internationale contre l'Antisémitisme* a la que Arendt apoyaba no pudo actuar siquiera como parte en él. Finalmente, con el fin del gobierno del Frente Popular, también colapsaron los esfuerzos por unificar a los judíos parisinos y plantear acciones conjuntas entre nativos y refugiados. Luego de la anexión de Austria por parte de Hitler, en alemán *Anschluss*, el 15 de marzo de 1938, Francia prefirió no pronunciarse y los decretos y prohibiciones contra extranjeros se sucedieron. Inglaterra que tenía a su cargo la emigración a Palestina a raíz del Mandato de Palestina, comenzó a restringir los

ocupaba de los asuntos cotidianos de la comunidad en lo referente a educación, salud, servicios sociales, asistencia y otros servicios y un Consejo de Rabinos controlaba la vida religiosa judía y los asuntos familiares).

¹² Los *kibutzim* se definen como comunidades israelíes de trabajo organizado colectivamente donde no existe la propiedad privada. Bajo el criterio de la igualdad social para todos, cada miembro colabora según su capacidad y habilidad y es co-responsable de la educación de los niños. A cambio, reciben alimento, ropa, vivienda, atención médica y servicios cuya gestión se encuentra centralizada. Cada *kibutz* puede tener entre cincuenta y mil miembros y es conducido por una asamblea elegida por la comunidad. El primero, “Deganya”, fue establecido por judíos en tierra de Israel (Siria romana) y data de 1909. En 1948, producida la creación del Estado de Israel, Arendt se refirió a ellos como “el más prometedor de los experimentos sociales del siglo XX, así como la porción más excelente de la patria judía. En ellos, en completa libertad y sin intromisión de gobierno alguno, se ha creado una nueva forma de propiedad, un nuevo tipo de explotación agraria, una nueva forma de vida familiar y de educación infantil, así como nuevas maneras de abordar los embarazosos conflictos entre la ciudad y el campo, entre el trabajo industrial y el rural” (Arendt, [1948] 2009: 492).

¹³ Alianza entre radical-socialistas, socialistas y comunistas que gana las elecciones en 1936 y gobierna a través de Léon Blum (1872-1950).

¹⁴ Panfleto que plantea la existencia de una conspiración judía internacional para dominar el mundo. La publicación apareció por primera vez en Rusia en 1905.

visados y muchos niños de *Aliyah* debieron esperar meses para ser trasladados. Arendt se ocupó muy especialmente de la contención psicológica de los niños judíos y hasta dio una conferencia sobre el tema, según informa el semanario judío de izquierdas *Samedi*, en marzo de 1937.

Mientras tanto, en Alemania, las comunidades judías fueron atacadas en represalia del asesinato de un secretario de la Embajada alemana en París, Ernst von Rath, por parte de un joven judío polaco de origen alemán, H. Grynspan. Se trató de la denominada *Kristallnacht*, “Noche de los Cristales” en la que las fuerzas SA¹⁵ y SS¹⁶ del régimen nazi incendiaron sinagogas, saquearon y destruyeron hogares y comercios y arrestaron a miles de hombres judíos¹⁷. El temor de los judíos parisinos determinó que prácticamente no hubiera protestas ni manifestaciones en contra de estas acciones, con excepción de *Samedi*, que en sus foros alertaba sobre la internacionalización del antisemitismo, señalando que la Alemania nazi había declarado la guerra a *todos* los judíos. En este contexto, Arendt se mostró reacia a aceptar los argumentos de teóricos judíos sobre la necesidad de retornar al judaísmo para forjar una tradición no asimilacionista y afirmar la identidad judía. Tampoco estimó la eficacia de la recomendación de acudir a la noción de “pueblo elegido” como medio de defensa psicológica. Ella apostaba a organizar la resistencia en el marco de un campo político del que no se debía huir sino luchar contra las fuerzas que amenazaban con la destrucción de los judíos. Sin embargo, no se montó esta ofensiva y el sionismo como movimiento se mostró impotente para llevarla a cabo. Arendt se encontró bastante sola con sus argumentos políticos, como veremos más adelante a través de sus colaboraciones en *Aufbau*.

¹⁵ SA es la sigla de *Sturm Abteilung*, “sección de asalto”. Fuerza creada en 1921 como organización de seguridad del Partido Nacionalsocialista Alemán del Trabajo. Sus miembros eran conocidos como “Camisas pardas”. La fuerza tuvo importante participación en las persecuciones a judíos, comunistas y social-demócratas y desapareció en 1943 con la muerte de su último líder, Viktor Lutze ocurrida en Cracovia.

¹⁶ SS es la sigla de *Schutz-Staffel*, “escuadras de protección”. Fuerza encargada, desde 1925, del servicio de seguridad, desde mediados de 1934, del control de los campos de concentración y, desde 1941, de los programas de ejecuciones masivas que pusieron en marcha la denominada Solución final (a través de su WHVA -*Wirtschafts-und Verwaltungshauptamt*- Oficina Principal Económica y Administrativa de la SS) Sus miembros eran conocidos como “Camisas negras”. Fue liderada entre 1934 y 1940 por Reinhard Heindrich (1904-1942) y tuvo su momento de mayor poder cuando Heinrich Himmler fue nombrado Ministro del interior (1943). Dejó de existir poco antes de la derrota final de la Alemania nazi en la Segunda Guerra Mundial, en 1945.

¹⁷ La *Kristallnacht* se produjo la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938 y fue un “pogrom” antecedido por la política nazi de persecución y despojo de los derechos políticos y civiles de la población judía, efectivizada a través de la “Ley de Restauración del Servicio Público” (1933), las “Leyes de Nuremberg” (1935) y la “Ley de arianización de la economía” (1938) (Buchrucker et al., 2001: 516) Unos 35.000 judíos fueron arrestados y enviados a campos de concentración y de internación, con el fin de ejercer presión para que los judíos alemanes abandonaran en gran número el país, de acuerdo con la política nazi de esta etapa del régimen para “resolver la cuestión judía”: expulsión del territorio del Reich (Weiss, Aharón, 2004: 28).

Entre la navidad de 1938 y principios de 1939, Martha Arendt, se les unió en París. Clara Beerwald se había suicidado y Eva emigrado a Inglaterra, por su parte, Martín Beerwald¹⁸ no quiso abandonar Königsberg. Martha hacía casi cinco años que no veía a su hija y tomó la difícil pero acertada decisión de dejar a su marido, dado que muchos amigos y familiares perderían su vida en los campos de concentración, como fue el caso de su propia hermana, Margarethe Fürst.

En marzo de 1938, cuando Hitler inició su política expansionista con la *Anschluss* (la anexión alemana de Austria), Italia lo apoyó y Gran Bretaña y Francia, por temor por el rearme de Alemania, aceptaron la situación al definirla como cuestión perteneciente a la política interior alemana. A esto le sucedió la toma de los Sudetes (territorio checo de habla alemana) y la posterior firma del Pacto de Munich¹⁹, por el cual Hitler se comprometió a no avanzar más sobre Checoslovaquia. El acuerdo fue incumplido en marzo de 1939, cuando Hitler se apoderó del país checo convirtiéndolo en “Protectorado de Bohemia y Moravia”²⁰. Unos meses más tarde, el 1º de septiembre de 1939 los alemanes invadieron Polonia bajo la estrategia de *Blitzkrieg*, “guerras relámpago”, y dos semanas después, tropas soviéticas ocuparon el este de Polonia, siguiendo el reparto acordado con Hitler en agosto, tras el Pacto germano-soviético²¹. El día 3 del mismo mes Francia y Gran Bretaña declararon la guerra a Alemania, manteniendo actitudes más bien defensivas. Comenzó la Segunda Guerra Mundial. Los emigrados pasaron de ser “huéspedes molestos” a “*étrangers indésirables*” (Prinz, 2001: 95) y su situación se volvió cada vez más crítica. El día 7 los periódicos convocaron a todos los emigrados entre 17 y 50 años a presentarse en determinados puntos de reunión. Desde allí serían trasladados a diferentes campos organizados para trabajos de apoyo al ejército francés. A Blücher le correspondió el campo de Villemard (sudoeste de París), llevaba consigo un poema inédito de Bertolt Brecht, traído por Benjamin desde Dinamarca cuando lo visitó. Arendt lo había memorizado y Blücher lo difundió en el campo como si se tratase de un talismán sagrado. Allí, “donde se lo necesitaba” era

¹⁸ Afortunadamente, Beerwald nunca fue detenido y murió tres años después, de modo tranquilo y natural, en Königsberg.

¹⁹ Acuerdo firmado por Alemania (Adolf Hitler), Italia (Benito Mussolini), Francia (Éduard Daladier) y Gran Bretaña (Neville Chamberlain) en la ciudad alemana de Munich el 29 de septiembre de 1938 con el objeto de poner fin al conflicto germano-checoslovaco. Se determinaron las condiciones de la cesión de los Sudetes a Alemania bajo el justificativo de la existencia de alemanes que querían incorporarse al Reich. Se lo consideró expresión de una política de apaciguamiento por parte de Francia y de Gran Bretaña, con el fin de calmar a Alemania tras el Tratado de Versalles y alcanzar un nuevo equilibrio europeo y mundial (Véase Buchrucker et al., 2001: 504 y ss).

²⁰ Eslovaquia se convirtió en país independiente y Hungría ocupó la provincia de Rutenia (Bourke, 2002: 21).

²¹ Denominado también Pacto Ribbentrop- Molótv por el que se acordó la no hostilidad entre ambas potencias e incluyó en un protocolo secreto la división de Europa del Este y Central en esferas de influencia alemana y rusa. Stalin puso fin al proyecto de contención de Londres y París y Hitler se evitó momentáneamente una guerra de dos frentes. El acuerdo se rompió con la invasión de Hitler a la Unión Soviética en junio de 1941, propósito que siempre había tenido.

“como un rumor de buenas nuevas”, “fuente de consuelo, paciencia y resistencia” (Arendt [1968b] 2001: 256). El poema cuenta cómo camino del exilio, el sabio Lao-tse se encuentra con un oficial de aduanas. El joven paje de Lao-tse le entrega a este hombre la serena sabiduría del maestro:

Por la suave agua en movimiento
que vence a la dura piedra con el tiempo,
lo comprendes, los fuertes sucumben.
/Dass das weiche Wasser in Bewegung
Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt
Du verstehst, das Harte unterliegt! (citado por Arendt [1968b] 2001: 256)²²

En dos meses Arendt consiguió la libertad de su compañero, gracias a la mediación de Lotte Sempell, amiga entrañable de Blücher, que se había casado con Chanan Klenbort. En enero de 1940 Hannah y Heinrich se casaron. Pero en mayo del mismo año, poco antes de que Alemania invadiera Francia²³, el *Gouverneur General* de París decretó internar a emigrados de Alemania, incluyendo esta vez a mujeres solteras o casadas sin hijos. Hannah que se encontraba entre estas, se presentó en el estadio *Vélodrome d'Hiver*. En un agudo y crítico artículo de 1943, que hemos citado antes, expuso en primera persona la situación política paradójica de los alemanes emigrados, entre la condición de extranjeros-enemigos y la de judíos (como portadores de religión o pertenecientes a determinada raza):

Fuimos los primeros “*prisonniers volontaires*” conocidos en la historia. Después que los alemanes invadieron el país, el gobierno francés no tenía más que cambiar el nombre de la empresa: encarcelados por ser alemanes, no se nos liberó porque éramos judíos.
(...) Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie logra averiguar quiénes somos. (Arendt, [1943] 2009: 360)

Luego de unos días ella fue trasladada al campo de mujeres de Gurs con unas 20.000 internas. Gurs se convertiría entre 1942 y 1943 en un centro de deportaciones de

²² Brecht, Bertolt. “Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laot-se in die Emigration”, en *SW, Gedichte 1934-1941*, vol. IV. Edición de Suhrkamp.

²³ Recordemos que esto ocurre en junio y el gobierno francés firma un armisticio, lo que determina la ocupación alemana en el norte del país, con sede en París, y un gobierno en el sur (Gobierno de Vichy) dispuesto a colaborar con el vencedor. Antes, en la primavera europea de 1940 Hitler había ocupado Dinamarca y Noruega, a pesar de la ayuda británica a esta última, lo que causa la renuncia del primer ministro inglés, Chamberlain, y su sustitución por Winston Churchill. Luego Alemania desencadena la ofensiva general en el oeste que incluye Bélgica, Holanda y Francia en pocas semanas (Aróstegui, Buchrucker y Saborido, 2001: 512)

judíos europeos rumbo a los campos de exterminio en Polonia. En 1940 en su carácter de campo de agrupamiento e internamiento, Gurs constaba de 382 barracas, con apenas unos 75cm asignados a cada persona, en un contexto de mala alimentación y de escasas condiciones higiénicas, prácticamente sin atención médica y en el que había que dormir en sacos de paja y luchar contra ratas y piojos. Los días transcurrían de forma monótona para las internas, pero la falta de perspectiva y la incertidumbre respecto del futuro era quizás lo más difícil de sobrellevar. En su caso, Arendt, motivó constantemente a sus compañeras a mantener el buen aspecto y los hábitos mínimos de higiene, supo sobreponerse al nerviosismo general y a la inclinación de sentir lástima de sí, incluso a la propuesta de suicidio como acción colectiva.

Cuando algunos de nosotros observamos que en cualquier caso nos habían enviado allá *'pour crever'*²⁴, el estado de ánimo general se tornó de pronto una violenta voluntad de vivir. (Arendt, [1943] 2009: 357)

Arendt se mantuvo alejada de cierta clase de optimismo insensato que consideraba como la antesala de la desesperación. Este tipo de persona optimista era el que interpretaba la situación política global como “mala suerte personal e individual” y pretendía que debía revertirse pronta y hasta milagrosamente, con el regreso a la anterior vida (trabajo, posición social, etc.), con el reconocimiento como ciudadano leal del nuevo país o con el suicidio silencioso. Sin vincular los acontecimientos políticos con su destino personal, estos optimistas (casi como buenos advenedizos) creen sólo en su personalidad, en sus disfraces, en sus éxitos y fracasos propios,

Su optimismo es la vana tentativa de mantenerse a flote. Tras esa fachada de alegría luchan sin tregua, desesperados de sí mismos. Finalmente mueren de una especie de egoísmo. (Arendt, [1943] 2009: 358)

Es el egoísmo de vivir y pensar privadamente en el campo de los asuntos políticos. La distinción arendtiana entre la esfera privada y pública, ya discriminada en la biografía de Rahel para comprender sus deseos y frustraciones más profundas, adquirió en el contexto del exilio y el internamiento, la dimensión de categoría hermenéutica para significar histórica y políticamente un presente ya no individual, sino colectivo como pueblo judío.

Durante el verano y con París ocupado por los nazis, la región del sur se encontró en un elevado estado de confusión. La mayoría de los internos podía

²⁴ En español, “para que nos consumiéramos”.

abandonar Gurs con distintos destinos según la condición que cada uno revistiera y los documentos que se consiguieran. Arendt se dio cuenta de que estaba frente a una situación de caos, quizás única, que hacía posible la salida. Y estaba en lo cierto, días más tarde los estrictos controles volvieron a su normalidad y en el otoño el campo recibió miles de judíos deportados por Adolf Eichmann en connivencia con el Gobierno de Vichy. El escape podía hacerse solo a pie. Muchas mujeres erraban de una parte a otra. Arendt emprendió sola el camino y se dirigió a Montauban, ciudad que prestó refugio a los huidos porque el Alcalde era socialista y disidente del Gobierno de Vichy. Allí se reunió con Lotte Klenbort y pronto encontró milagrosamente a Blücher, en el medio de un gentío, en la calle mayor del pueblo. Ambos se fundieron en un abrazo. El campo de Heinrich había sido evacuado y los internos liberados. Todos huían hacia el sur, incluidos los franceses.

Los Blücher se establecieron en Montauban. Se reunían con algunos amigos que pasaban por allí en tránsito, como Erich Cohn-Bendit y Anne Weil. Arendt se dedicó a leer autores como Marcel Proust (1871-1922), Karl von Clausewitz (1780-1831) y George Simenon (1903-1989). En particular, las novelas policiales de este último la ayudaron a conocer los secretos de la policía francesa y fundar su desconfianza hacia ella. Gracias a esto, cuando en octubre se les ordenó a los judíos registrarse en las prefecturas locales, ella, acertadamente, no lo hizo e inició acciones en Marsella para obtener un visado a EEUU. Martha, su madre, ya estaba de nuevo con ellos.

Con la ayuda de Günter Stern desde EEUU y gracias a la estimación de su cargo en *Aliyah*, Arendt, con Blücher en calidad de acompañante, recibió un visado para viajar a Estados Unidos. En Marsella, en su calidad de residentes ilegales, fueron seguidos por la policía y debieron sortear algunos obstáculos antes de alcanzar un tren a Lisboa. Luego de aguardar tres meses la llegada de un barco, en enero de 1941, con los boletos que financiaba una organización judía, los Blücher se embarcaron rumbo a Nueva York. En mayo, lo logró Martha Arendt, que había quedado al cuidado de su amiga rusa Nina Gourfinkel.

La suerte de los Arendt- Blücher no fue la fortuna de la mayoría. El ex director de *Die Gesellschaft*, Rudolf Hilferding, fue detenido con el visado americano en el bolsillo, luego deportado por el gobierno de Vichy y ejecutado por los nazis. También el amigo tan querido, Walter Benjamin, fue de la partida de los no afortunados. En Marsella, Hannah se había encontrado con él, ya tenía en su poder un visado de emergencia y un documento de tránsito español, pero carecía, al igual que los Blücher del permiso de salida francés. Los dos se despidieron una tarde en un café del puerto. Él le entregó una serie de manuscritos para el *Institut für Sozialforschung* radicado en Nueva York bajo la conducción de Adorno, entre ellos, se encontraba *Über Begriff der Geschichte* (Sobre el

concepto de historia)²⁵ y le comentó que trataría de pasar ilegalmente a través de los Pirineos hacia Port Bou en compañía de un grupo guiado por Lisa Frittko. Hoy sabemos que al llegar al pueblo fronterizo, los guardias franquistas les negaron el paso y frente al requerimiento de retornar a Francia, Benjamin, según documentos oficiales, se suicidó con morfina y murió la noche del día 26 de septiembre de 1940. Arendt se enteró de esto cuando ya se encontraba en EEUU.

Hannah y Heinrich leyeron “Sobre el concepto de historia”²⁶ en el barco y lo compartieron con otros refugiados. Podemos imaginar cómo la esperanza del texto los impactó, los sostuvo y los ayudó a resistir. Benjamin les ofreció una respuesta que buscaba arrancar una posibilidad nueva a esa bárbara historia humana que Europa estaba escribiendo con sangre. El tiempo abierto por su escritura interpela el tiempo que se le cierra compulsivamente desde su experiencia cotidiana. Quien en el mes de agosto escribió a Adorno que “La total incertidumbre de lo que va a traer el día siguiente, la hora siguiente, domina desde hace algunas semanas mi existencia” (citado por Mate, 2006: 16), nos legó en cada tesis o “tomas de posición en la lucha” (como las llama Pablo Oyarzún Robles, 1995: 7), una concepción del tiempo humano que trasvasa su presente inmediato al comprenderlo en un pleno sentido histórico. Benjamin fue capaz de pensar, de alejarse, de tomar distancia, de extrañarse, de observar desde el

²⁵ Desde que llegó a los EEUU, Arendt no descansó hasta ver este texto publicado, tarea que encaró como editora en un volumen de *Illuminations* (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968) a partir de la demora en hacerlo por parte de Theodor W. Adorno. En 1942 sólo apareció un volumen multicopiado titulado *A la memoria de Walter Benjamin*. Cuando en los años '50 Arendt publicó *Los orígenes del totalitarismo* debió citar el texto de Benjamin como material existente en copia (Arendt, [1951, 1973] 1999: 203).

²⁶ Más conocido como *Geschichtsphilosophische Thesen* (Tesis de filosofía de la historia) debido a la publicación que preparó Adorno en 1955, el texto fue escrito como una respuesta al libro editado a partir de nueve conferencias pronunciadas en 1938 por Gershom Scholem (1897-1982), en ocasión de su visita en el Jewish Institute of Religion de Nueva York. El libro de Scholem se publicó en español como *Las grandes tendencias de la mística judía* ([1941] 1996) y en él, el autor desarrolla los principales elementos que caracterizan la mística judía, sus etapas y movimientos en los últimos dos mil años. Este escrito había sido objeto de charlas entre Benjamin y los Blücher durante el invierno 1939-1940. Una conclusión de estas charlas, dejó a Arendt el convencimiento de que el movimiento sabbatiano del siglo XVII fue el único de la tradición mesiánica judía que podía ser calificado como movimiento político y que se caracterizó por su interés en la realidad y la acción. La idea conductora fue la importancia del obrar humano para acelerar la llegada del Mesías, lo que exige el regreso a la Tierra Prometida. Su iniciador Sabbatai Zevi o (Shabbetay Tsebí, 1626-1676) encaró la lucha pero se hizo musulmán en 1666. Las interpretaciones de su conducta defectiva derivarán en posiciones diferentes dentro de la mística judía. La idea del sabbatianismo acerca del retorno a la Tierra prometida fue recuperada por el sionismo a fines del siglo XIX. En “Una revisión de la historia judía” (*Jewish Frontier*, marzo de 1948), Arendt sostuvo que este movimiento místico configuró un antecedente de actividad política judía que confrontó la idea de los judíos como “pacientes históricos” portadores de una “especie de identidad eterna como pueblo bondadoso” perseguido, por el contrario, se acercó a la de “agentes históricos”, protagonistas del drama del mundo. El sabbatianismo rompió con una tradición que se mantenía en los límites de la mera interpretación de la Ley, la aceptación del exilio como destino del pueblo y la sufrida esperanza en la llegada del Mesías. Representó el desarrollo máximo de una mística que tendía a la acción y la realización pero su declive, devino en una recuperación del “mito del exilio” como destino, sufrimiento o mera supervivencia, con un pueblo que, hacia fines del siglo XVIII, se retira del escenario público de la historia (Arendt, [1948] 2009: 394 y ss; también en [1948] 2005a: 23 y ss).

vínculo más profundo con el mundo que vivió. En un ensayo de 1915²⁷, emparentado con la cuestión de la temporalidad histórica que desarrollan las tesis de 1940, proyectó

vamos a considerar la historia a la luz de una situación determinada que la resume como en un punto focal. Los elementos de la situación final no se presentan como una informe tendencia progresista sino que, en concepto de creaciones e ideas en enorme peligro, sumamente desacreditadas y ridiculizadas, se incorporan de manera profunda a todo presente. (Benjamin, 1915, citado en Löwy, 2005: 20).

De este modo, lo que visibilizó la Segunda Guerra (y los acontecimientos que la rodean), a los ojos del filósofo, es la lógica letal del progreso sobre las espaldas de una gran parte de la humanidad (Tesis 9, en Mate, 2006: 156), en complicidad con la barbarie y el fascismo pero también con el conformismo de los movimientos obreros y partidos políticos sociales, convencidos de que la lógica de la historia camina necesariamente hacia la superación del capitalismo. Benjamin atacó las doctrinas positivistas, deterministas y evolucionistas de la sociedad que aseguran el futuro de la victoria de la lucha obrera o del socialismo (Tesis 10 y 11, en Mate, 2006: 169, 181). Cada “toma de posición” es un esfuerzo por desmontar la fe en el desarrollo histórico y de advertir, con Marx, los peligros y consecuencias de una concepción salvífica y esencialista del trabajo técnico, liberado de sus condiciones sociales de producción; pero fundamentalmente, una apuesta crítica a un presente que se inscribe en el compromiso (deudor) de un pasado inacabado que clama por un futuro de reparación. Benjamin hace suyo el desafío de concebir una idea de historia otra, heterodoxa, alternativa. Y en este sentido, se libera, como *Weltkind* por contraposición al desprecio del mundo por parte de la tradición monástica. Acuñó desde Scholem, la noción mística del “tiempo-ahora” */Jetszeit/* como instante auténtico que interrumpe el *continuum* de la historia y que inaugura una relación distinta con el pasado y el futuro. Desde el “ahora” el tiempo es apertura, múltiples puertas por las que puede entrar lo nuevo, el Mesías (Tesis XVIII, Fragmento B, citado en Reyes Mate, 2006: 297). Como afirma Löwy, Benjamin fue

un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del “progresismo”, un nostálgico del pasado que sueña con el porvenir, un romántico partidario del materialismo. (Löwy, 2005: 13)

²⁷ Es “La vida de los estudiantes”, texto que pertenece a un periodo que suele caracterizarse como momento romántico de la producción benjaminiana. Aquí Benjamin atacó la ideología del progreso como la tradición romántica pero no en nombre del conservadurismo sino de la revolución (Löwy, 2005: 17 y ss).

Su respuesta la defendió con su propia vida. Desde nuestra mirada, los Blücher que llegaron a América no eran los mismos que abandonaron Europa, no, después de lo vivido, pero sobre todo no, después de Benjamin. Basta leer el poema que Arendt le dedicó, unos años más tarde, cuando supo de la terrible existencia de campos de exterminio en Alemania y sus territorios ocupados. Con el dolor intacto de la tragedia de su amigo y con la esperanza abierta ella le dijo:

W. B.

Algún día volverá de nuevo la oscuridad
La noche descenderá de las estrellas
reposarán nuestros brazos extendidos
En las cercanías, en las distancias.

Desde la oscuridad suenan suavemente
pequeñas melodías arcaicas. Escuchémoslas,
separémonos,
rompamos por fin las filas.

Voces distantes, tristezas cercanas
esas son las voces y estos son los muertos
que hemos enviado como mensajeros,
para conducirnos al sueño. (citado en Young-Bruehl, 1993: 217)

Con la compañía de Benjamin como su Virgilio dantesco, Arendt inició la etapa americana de su exilio.

2.2- El exilio en Estados Unidos y la nueva ciudadanía

Blücher y Arendt arribaron a Nueva York el 22 de mayo de 1941 (Kohn, 2009: 25). Martha Arendt lo hizo en junio. Pronto alquilaron dos pequeños cuartos, en la calle 95 Oeste, gracias a una asignación mensual de US\$ 75 de la *Zionist Organization of America* (ZOA). De los tres, Hannah fue la que demostró mayor disposición para acomodarse al nuevo hogar y al nuevo idioma. Incluso, para poder aprenderlo con rapidez, vivió unas semanas en un hogar americano (en Winchester, Massachussets), contactado a través de la organización *Self-Help for Refugees*, gracias a la ayuda de Paul Tillich. De esta convivencia con la familia Giduz que la recibió, ella dirá que aprendió mucho sobre el modo de vida del país. Una de las situaciones que más la impactó fue el hecho de ver a la

Señora Giduz, de convicciones pacifistas, escribir una carta de protesta a un congresista contra el internamiento de americanos de origen japonés.

Desde esta experiencia inicial, en Arendt comenzaron a diferenciarse sentimientos, por una parte, de desagrado por la vida social de los americanos (en particular su pasividad social y su afanosa condición de televidentes y lectores del *Reader's Digest*) y, por otra, de profunda admiración por su vida política (constituida históricamente por la defensa de su libertad política cuyo presente ella podía vivenciar)²⁸. Apareció con fuerza su necesidad de creer en EEUU como un país que, especialmente en términos políticos, lideraba los acontecimientos que podían poner fin a la Segunda Guerra, haciendo honor a principios fundacionales libertarios y según su perspectiva, despojados de intereses de dominación colonial o control²⁹.

²⁸ Esto lo dejó claro en las clases que impartió en el Brooklyn College, en la Columbia University y en la New School for Social Research, en el marco de un programa para intelectuales exiliados. También en diferentes cartas de la época escritas a su maestro Karl Jaspers expresó su apreciación de EEUU como una “república anacional” donde la nacionalidad y el Estado no son idénticos, y en esta línea ejemplificó que en este país el antisemitismo es sólo una cuestión social y que quienes lo ostentan “se asombrarían e indignarían si se privara el derecho a voto a sus conciudadanos judíos”, estimando que si bien esta situación podía cambiar, en Europa, bajo el sistema de Estados nacionales, sería muchísimo más difícil (Arendt [30 de junio de 1947] 2010: 180). Para Arendt la república americana dio libertad a las nacionalidades y “trata ya al inmigrante como a un futuro ciudadano” (Arendt [4 de septiembre de 1947] 2010: 182).

²⁹ Arendt estaba convencida de que EEUU “no posee una tradición colonial ni ambiciones imperialistas” y que en el contexto de la Segunda Guerra, así como en la era posterior a esta, este país “tiene legítimos intereses económicos globales”, “por lo que se ha visto obligado a entrar en el juego político de Oriente Próximo [en alusión al conflicto árabe-judío]” y por esto “el gran baluarte activo de su política exterior no es la posesión de petróleo” sino “la confianza que los pueblos del mundo” depositan en los fundamentos históricos de la república (Arendt, [1944, may.] 2009: 285). En textos posteriores como en “La crisis de la educación” (1958) aparece otra vez esta idea de EEUU como país sin intereses imperialistas. En el contexto de este artículo sostuvo la importancia política de la educación como derecho para un país receptor de inmigrantes y poblado de grupos étnicos diversos y que bajo estas circunstancias, su fundamental objetivo era “abolir la pobreza y la esclavitud” en una verdadera lucha por la igualdad y la emancipación (Arendt [1968a] 1996: 187). Otras referencias semejantes se encuentran en: “Europa y América. Sueño y pesadilla” (Arendt, [1954] 2002) y en el manuscrito de una conferencia que dio entre 1948 y 1949 en la *Rand School*, cuando sostiene convencida que EEUU es el único cuerpo político basado en grandes revoluciones del siglo XVIII que ha sobrevivido a 150 años de capitalismo e industrialización que “ha resistido, pese a fuertes y feos prejuicios raciales en su sociedad, a todas las tentaciones de jugar al juego de la política nacionalista e imperialista” (Arendt, [1948 o 49] 2005a: 274). Estas apreciaciones dan cuenta de que Arendt desconocía parte importante de la historia de EEUU especialmente en cuestiones de política exterior con América Latina desde fines del siglo XIX y del mismísimo siglo XX. Un ejemplo a mencionar es la Guerra Hispano-estadounidense de 1898, con la que EEUU se enfrentó a España por la posesión de Cuba y en defensa de sus intereses económicos en la isla. Un grupo de revolucionarios cubanos, de los que había formado parte el escritor José Martí (1853- 1895), luchó por la libertad tanto de una como de otra potencia. EEUU entró en la Guerra luego de fallidos intentos de compra de la isla a los españoles y sosteniendo que no tenía intereses imperialistas. Finalmente, una España militar y políticamente debilitada, capituló en agosto y hubo de ceder Cuba y Puerto Rico y vender Filipinas a EEUU. Cuba lograría su independencia hacia 1902 pero siempre manteniendo presencia militar estadounidense con bases navales y control de su política exterior, finanzas e industria. No hay dudas de que esta guerra ubicó a EEUU como potencia en el orden mundial. Por otra parte, podría llamarnos la atención que también Arendt mantuviera hacia fines de los '60 esta apreciación, cuando conocía cabalmente el influyente papel de EEUU en las políticas israelíes. Como ejemplo podemos mencionar, la guerra de 1967, llamada “Guerra de los Seis Días”, que comenzó con un “ataque

Otra de las cuestiones que ocupó el tiempo de la Arendt recién llegada fue cumplir con el pedido de Benjamin. Hizo una copia de los manuscritos y la entregó en el Instituto en manos de su secretaria Alice Maier. Pero pronto le molestó el retardo de los frankfurtianos en publicar formalmente las tesis sobre filosofía de la historia y se inquietó por la pérdida de algunos manuscritos que se salvaron por su recaudo de duplicarlos y preservar los originales³⁰. Benjamin era una persona muy tímida y Arendt sabía que él temía a Adorno, quien con anterioridad había sabido corregir o abreviar sus textos antes de publicarlos (Young-Bruehl, 1993: 223). A pesar de los esfuerzos de su amiga y de las cartas a Gershom Scholem, hasta 1945 no apareció ningún artículo de Benjamin en la revista del Instituto, radicado en Nueva York y la edición de sus obras recién se inició hacia 1955. Arendt editó uno de los volúmenes del idioma inglés de *Illuminations* en 1968 (Cfr. nuestra nota nº 25).

El triángulo familiar fue liderado claramente por Hannah frente a las dificultades de su marido para encontrar un trabajo de tiempo completo y la melancolía de su madre, sumados a las continuas discusiones entre ellos. A través de la complicada convivencia, Heinrich constataba día a día que él no era la persona que su suegra había deseado para su hija. Por otra parte, vivir con su madre o trasladarla a un país extraño tampoco había estado entre las opciones de Arendt en contextos normales, pero como hija asumió la responsabilidad de protegerla frente a situaciones extremas y de riesgo de vida. Martha era muy demandante con su hija y la forzada cercanía constituyó un factor de presión para ella. Las exigencias eran de atención y cuidados pero también tenían que ver con aspiraciones de un modo de vida que Arendt y Blücher ni siquiera pretendían. Para él, siempre comprometido con asuntos políticos y de lucha de clases, su suegra tenía una visión de clase media y burguesa y había otorgado a su hija, desde su viudez, un rol más bien masculino de protección. Para ella, su *Mutt*, era la persona a quien admiraba por la educación privilegiada y libre de prejuicios que le brindó, pero a la que el curso de la “Historia Mundial” socavó su posibilidad de una existencia independiente y tranquila en el país que la vio nacer. Y en este sentido, la comprendía, a pesar de que no pudo evitar un distanciamiento afectivo y la tristeza de los últimos años de vida de su madre. Luego de su muerte en 1948³¹, Arendt, que poco se expresaba sobre

preventivo” israelí contra la fuerza aérea egipcia. Al terminar la contienda, Israel había conquistado la Península del Sinaí, la Franja de Gaza, Cisjordania, Jerusalén Este (incluyendo la Ciudad Vieja) y los Altos del Golán. De todos estos territorios, Israel sólo devolvió la Península del Sinaí a Egipto. Esto “con el beneplácito de Washington”, ello porque “el control de Oriente Medio es sin duda una piedra angular en el proyecto de Washington para lograr la hegemonía global” (Amin, Samir, 2010). Las críticas de Arendt a la creación de un estado judío sin alianza con los árabes y sus sospechas acerca de las nuevas formas con las que los imperialismos del siglo XIX estaban retornando en el XX no incluyeron crítica a EEUU en esos términos.

³⁰ Actualmente en la *Library of Congress* de EEUU.

³¹ Martha Arendt murió a los 74 años en Inglaterra, en compañía de Eva Beerwald a quien había ido a visitar.

esta cuestión, le contó a su marido, a través de una carta, sobre sus encontrados sentimientos en relación con su madre,

Naturalmente, me siento a un tiempo triste y aliviada. Quizá en toda mi vida no haya cosa que haya llevado tan mal como ésta de mis relaciones con mi madre. Sencillamente, era incapaz de rechazar sus exigencias, porque a ella le salían del corazón, de un amor y una determinación que siempre me impresionaron; una determinación que con seguridad ha ejercido sobre mí una profunda influencia. Pero, naturalmente, tampoco podía siempre satisfacer completamente su exigencia, porque a la radicalidad de la misma sólo le habría podido corresponder la destrucción radical de mi personalidad y de todos mis instintos. (Arendt a Blücher, 27 de julio de 1948; citada por Young Bruehl, 1993: 306)

El trabajo que encontró Arendt después de su estadía en Massachussets fue como columnista en *Aufbau*, semanario de cultura alemana dirigido por Manfred George desde 1939 y financiado por el *German Jewish Club* devenido *New World Club*. Por esos años, la publicación se concentró en la cuestión de la emigración judía europea, poniendo especial interés en otorgar un lugar de resonancia a las voces de sus intelectuales refugiados en el mundo entero.

Desde su nuevo trabajo, Arendt dio curso a sus inquietudes prácticas y políticas (ya visibles en su manuscrito sobre Rahel y en el trabajo social que desarrolló en Francia), y se proyectó en su capacidad periodística para puntualizar problemas relevantes y provocar polémica con sus argumentos. Los diferentes artículos aparecieron entre 1941 y 1945 y los escritos entre marzo y noviembre de 1942 fueron publicados bajo una columna titulada en inglés “*This Means You*” (Esto te afecta). A través de ellos, de su brevedad y claridad, Arendt ofreció su perspectiva política acerca de los avatares de la Segunda Guerra Mundial, la intervención de EEUU y las implicaciones presentes y futuras para el pueblo judío. Sus observaciones críticas tenían la fuerza del compromiso afectivo con las personas víctimas de la Guerra, y sin ceder al temor o la desesperación de no saber por ejemplo la suerte de sus amigos, sentó posición y articuló políticamente sus ideas: la lucha debía librarse en calidad de pueblo judío y en términos de igualdad y solidaridad política entre pueblos y no de proteccionismos o acciones filantrópicas.

Arendt había tomado contacto con el Semanario en 1941 a raíz de una conferencia de Blumenfeld que aquél patrocinó. Blumenfeld desarrolló la cuestión sobre si los judíos debían tener un ejército propio. Este interrogante concitó la atención de la mayoría de los debates sionistas en el curso de la Segunda Guerra y fue un tema

recurrente en las colaboraciones quincenales de nuestra autora. El sionismo estuvo atravesado por diferentes posiciones al respecto y Arendt a través de *Aufbau* plantó bandera con argumentos políticos propios que hacia el final de sus intervenciones en 1945 la dejaron un poco sola. La información sobre la existencia de campos de concentración y más tarde de exterminio en la Alemania nazi, en el contexto de la “Solución Final para la cuestión judía”, llegaba a través de diferentes canales pero las formas en que los hechos eran decodificados eran variadas³². Arendt condenó el silencio y cuestionó al sionismo. Habló de “una conspiración de silencio”³³ y criticó la denominada política de apaciguamiento que a su criterio seguía la Agencia Judía para Palestina³⁴, a la vez que rechazó cualquier explicación que no fuera política y que desde ciertas conceptualizaciones de la historia pretendiera adivinar el futuro, pre-comprenderlo o asignarle unilateralmente un sentido, como aquellas justificaciones ligadas a pensar la existencia de un antisemitismo eterno o de un destino sacrificial del pueblo judío en su calidad de “pueblo elegido”.

Se mostró reacia a aceptar dentro del sionismo tanto la posición liderada por Chaim Weizmann (1874- 1952)³⁵ apoyando la intervención inglesa en Palestina y la

³² Una detallada descripción sobre cómo circularon y cómo fueron recepcionadas en el mundo no alemán las noticias sobre la Solución final, se encuentra en el trabajo investigativo de Walter Laqueur (1980) 2004, “El Holocausto de Hitler ¿Quién sabía qué, cuándo y cómo?”. El autor aporta evidencia que demuestra que las informaciones sobre el exterminio masivo de judíos “eran conocidas no sólo por los jefes de inteligencia [ingleses, americanos y rusos], sino también por los altos funcionarios de asuntos exteriores y de defensa y, en considerable medida, hasta por el lector término medio de periódicos” (Laqueur (1980) 2004: 431) y que primó en diferentes casos, la incredulidad, la duda, el espanto, la indiferencia y hasta el desinterés estratégico por el destino de los judíos, frente a las preocupaciones de los aliados por el decurso de la guerra.

³³ Lo dijo explícitamente en una conferencia titulada “La crisis del sionismo”: “Es un hecho bien conocido (...), una conspiración de silencio ha ocultado los sufrimientos y las pérdidas del pueblo judío. Este hecho que tanto nos irrita, no es nada más que la consecuencia inmediata de otra circunstancia que en sí misma es desastrosa: los judíos, en cuanto pueblo no participan de ningún modo en esta guerra, si bien les fue declarada seis años antes que a los checos, siete años antes que a Polonia, Francia e Inglaterra, y casi nueve años antes que a Rusia y a EEUU”; “la catástrofe de los últimos años estuvo acompañada por una crisis profunda y peligrosa de la política judía, es decir, del sionismo” (Arendt [1943] 2009: 421 y 422).

³⁴ La Agencia Judía para Palestina fue una organización establecida desde 1923, reconocida oficialmente en 1929, para promover la ayuda financiera de judíos que deseaban ayudar a sus hermanos radicados en Palestina, pero que no comulgaban con los fines políticos del sionismo. Fundamentalmente, era el organismo que representó los intereses de los judíos residentes en el periodo de control británico (Mandato británico de Palestina, 1920-1948). A partir de los años ‘30 se convirtió, en términos fácticos, en el gobierno de la población judía, con líderes elegidos por todos los judíos del Mandato. Fue la matriz del futuro gobierno israelí que sería proclamado después de la Segunda Guerra Mundial, el 14 de mayo de 1948. Este día puso fin a la primera etapa de la Guerra árabe- israelí (que bajo el Mandato era una guerra civil palestino – sionista) y el siguiente, el 15 de mayo, con la declaración de la independencia del Estado de Israel, se dio inicio a la segunda etapa de una Guerra ya árabe- israelí.

³⁵ Weizmann era por entonces presidente de la Agencia Judía para Palestina (segundo periodo: 1935- 1946). Fue el primer presidente de Israel (1949-1952). Desde temprana edad tuvo afinidad con el sionismo y pronto se convirtió en uno de sus primeros líderes, participó activamente en la Declaración de Balfour. Fue presidente de la Organización Sionista Mundial entre 1921 y 1929 y en 1925 inauguró la Universidad Hebrea de Jerusalén. Arendt siempre mantuvo una posición crítica respecto de Chaim Weizmann. Como hombre, lo consideró un judío asimilado exitoso

participación de los judíos en la guerra dentro del ejército inglés, como la de David Ben Gurion (1886-1973)³⁶ que pretendía que se dejara en manos de la Agencia Judía el control sobre la emigración a Palestina y se resolviera a la brevedad la creación del Estado Judío independiente en ese territorio, *a priori* de cualquier acuerdo con los árabes. Tampoco la opción de Judah León Magnes (1877- 1948)³⁷ afín a la creación de un estado binacional incluido en una federación árabe pero bajo una unión angloamericana como protectorado, le parecía adecuada, la encontraba fachada de un imperio y simple variante de la opción de Weizmann. Para ella, una federación genuina debería resolver el problema de mayorías y minorías en términos de derechos y no desde asimetrías cuantitativas que degenerarán tarde o temprano en una política de poder imperialista (Arendt, [1943, dic. Iª Parte] 2009: 277-278). Para Arendt, árabes y judíos debían acordar entre ellos en un marco de mutua responsabilidad política superando la mediación extranjera inglesa y las políticas nacionalistas incompatibles con la convivencia. De todas formas, Arendt valoró el aporte de Magnes como una voz que al menos proponía pensar y actuar en otros términos (de hecho Magnes había fundado un partido político llamado *Ikhud /Unidad/* que era una alternativa a la Agencia Judía) y estimó que la crisis del sionismo era un hecho a partir del cual las cosas podían cambiar³⁸.

socialmente porque supo presentar su condición como una distinción en el contexto de la sociedad aristocrática británica y como político, un pragmático, sin propuestas propias, y hábil negociador, de “fe inquebrantable en Inglaterra” (reseña a una compilación de artículos dedicados a Weizmann, Arendt [1944] 2009: 501). Más tarde en 1949, cuando reseñó *Ensayo y error: la autobiografía de Chaim Weizmann*, otra vez criticó al hombre que subordinó la narración de su propia vida a objetivos políticos estratégicos, reorganizando argumentos para “justificar, en una situación completamente distinta, su larga y casi exclusiva orientación británica” en relación con el futuro de Palestina y priorizar un relato orgánico en el cual biografía e historia coincidían testarudamente sin dar profundidad alguna a sus experiencias vitales (Arendt [1949] 2009: 504-506).

³⁶ David Ben Gurión fue el primer ministro del Estado de Israel entre 1948 y 1953 y 1955 y 1963. Defendió toda su vida el establecimiento de un Estado judío. Nacido en la ciudad rusa de Plonsk (actualmente, perteneciente a Polonia), se instaló en Nueva York desde 1915, desde donde lideró las pretensiones sionistas de una patria nacional en concordancia con principios socialistas. Durante su mandato tuvo lugar la primera Guerra Árabe-israelí (1948-1949), denominada por los judíos guerra de la Independencia de Israel, fomentó la educación, la inmigración y el desarrollo israelí. Arendt le reclamó a través de sus artículos de *Aufbau*, su posición intransigente de no negociación con los pueblos del Mediterráneo y obviamente, su rechazo a un Estado binacional.

³⁷ Judah León Magnes nació en EEUU, fue un rabino pacifista, presidente de la Universidad Hebrea de Jerusalén y dentro del sionismo, fue crítico de la Declaración de Balfour de 1917 y un activo defensor de la constitución de un estado binacional. A pesar de los acontecimientos que no le darían la razón, “No abandonó su sueño de una cooperación judeo-árabe” (Young-Bruehl, 1993: 296).

³⁸ La posición de Arendt se encontraba, sin duda en línea con la de Magnes y la del mismo Martín Buber (1878- 1965) quienes optaban por un estado binacional, propuesta que actualmente tiene importantes voces a favor desde el campo intelectual (Said, 2010; Tilley, 2007). Al respecto, leemos en Said, “...durante el periodo de entreguerras, un pequeño pero importante grupo de pensadores judíos (Judah Magnes, Buber, Arendt y otros) abogaron por un Estado binacional e hicieron campaña en su favor. Naturalmente, la lógica del sionismo aplastó sus esfuerzos, pero la idea sigue viva aquí y allá entre algunos individuos judíos y árabes frustrados por las evidentes carencias y abusos del presente. La esencia de su enfoque es una coexistencia y una capacidad

La posición de Ben Gurión triunfó en la Conferencia de Biltmore celebrada en mayo de 1942, a la que Arendt acudió acompañada de Joseph Maier, amigo y colaborador de *Aufbau*, de la que salió sumamente decepcionada. El camino estaba abierto para lo que ocurrió el 29 de noviembre de 1947, cuando la Asamblea de la ONU (Organización de las Naciones Unidas) votó a favor de la partición de Palestina y el 14 de mayo de 1948 cuando se creó el Estado de Israel. Arendt no podía aceptar que se mostrara como novedad la identificación entre nación y estado, es decir, entre estado y un grupo nacional con estatus mayoritario. Moverse entre estas categorías era insistir con visiones modernas que claramente habían mostrado su fracaso tras las guerras. Para Arendt, la caída del Estado nación era desde el punto de vista político una de las experiencias más importantes del siglo de las guerras mundiales.

Poco antes de la muerte de Magnes, él y Arendt habían iniciado un contacto para trabajar conjuntamente. Fue a partir del crítico artículo de Arendt “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo” (Arendt, [1948] 2009: 484 y ss) que Magnes vio que ambos tenían ideas comunes. Arendt hacía un llamado a evitar la decisión que implicaría la guerra permanente entre judíos y árabes, es decir, la creación del Estado judío y la partición de Palestina. Ella propuso la cooperación judeo-árabe como única base sólida para la soberanía e independencia verdadera. En su artículo, rechazó la polaridad todo o nada, victoria o muerte con que se buscaba justificar la decisión de resolver las cosas de forma militarizada, y expresó con fuerza que “el actual deseo de ambos pueblos de luchar a ultranza es pura irracionalidad” (*Ibid.*, 485). La construcción de la patria judía (no idéntica a la del Estado judío) era sin duda, una posibilidad histórica, un acto profundamente político de voluntad concertada del pueblo judío pero no el producto de la predestinación del pueblo elegido o de la imposición de potencias mundiales sobre la base de la ignorancia de la gran mayoría árabe que habita Palestina y los países vecinos. Con esto último ese Estado judío sería el baluarte de intereses imperiales y constituiría una “pseudosoberanía”, además, pondría en riesgo la esperanzada experiencia alternativa de los *Kibutzim* y se vendría abajo toda posibilidad de colaboración entre dos pueblos milenarios, bajo “complejos nacionalistas de superioridad”. Por esto alertó

Tras dos mil años de “mentalidad de *galut*³⁹”, el pueblo judío ha dejado súbitamente de creer en la supervivencia como un bien último en sí mismo y ha pasado, en el transcurso de pocos años, al extremo opuesto. Ahora los judíos

para compartir que requieren de una voluntad innovadora y atrevida, dirigida a superar el inútil punto muerto en el cual nos encontramos. Una vez que seamos capaces de reconocer al otro como un igual, creo que no sólo será posible seguir avanzando, sino que también resultará atrayente” (Said, 2010).

³⁹ En hebreo, exilio.

creen en la lucha a ultranza y piensan que ‘hundirse’ es un método sensato de hacer política. (*Ibid*: 488)

La presencia de árabes en Palestina era una realidad que ninguna decisión podía alterar, a no ser por la imposición de un gobierno totalitario. Según Arendt, a los no sionistas les faltó coraje para actuar políticamente y a los sionistas para avisar de las consecuencias trágicas de la partición. Una guerra entre árabes y judíos ganada por estos últimos no sería más que la condena a vivir encerrados eterna y hostilmente amenazados y amenazantes. Toda una vida cultural, económica y política militarizada y marcada por la iniciativa de terroristas⁴⁰. Era claro que un Estado judío sólo se edificaría en detrimento de la patria judía. Arendt, levantó su voz y planteó que Naciones Unidas, en el marco de un fideicomiso temporal, reuniera a los afectos a una cooperación árabe-judía en vistas de una tregua que impidiera que el suicidio fuera el único derecho soberano. No pretendía “soluciones finales”, sin duda, desconfiaba de ellas. Terminó su artículo enumerando acciones tendientes a no perder más oportunidades para abrir camino a una convivencia política árabe- judía, entre ellas, los consejos políticos locales y una federación internacional basados en la cooperación. Formuló así su quinta y última propuesta:

Un autogobierno local y consejos municipales y rurales judeo-árabes mixtos, a pequeña escala y tan numerosos como sea posible, constituyen las únicas medidas políticas realistas que pueden terminar haciendo posible la emancipación política de Palestina.

Aún no es demasiado tarde. (*Ibid*: 499)

Se unió al grupo de Magnes y colaboró en las presentaciones para la ONU e instó a formar una coherente oposición a Ben Gurion. Pero sí era tarde. Arendt sabía que los árabes tampoco estaban dispuestos a reconocer las necesidades de los sionistas en Palestina. Las exigencias judías y árabes eran incompatibles. Ninguna de las partes apostó a ese tipo de negociación. Magnes murió el 27 de octubre de 1948 y Arendt renunció a presidir la *Judah Magnes Foundation*, estimó que carecía de las habilidades para conducir acciones políticas directas así como de mediar con diplomacia entre tan disímiles intereses.

Las columnas de *Aufbau* (1941- 1945), constituyeron el punto a partir del cual nuestra autora se propuso comprender lo inédito y confrontarlo, lo hizo alzando una

⁴⁰ Por ejemplo, el grupo Irgun, ala terrorista del Partido Revisionista que desde 1946 había volado carreteras, oleoductos y hasta un ala del Hotel King David en Jerusalén, hecho en el que murieron más de cien personas, británicas, judías y árabes.

voz disidente, orientándose a las cuestiones políticas que tenían fuertes implicaciones en el destino y la vida concreta de millones de personas, interrogándose sobre las consecuencias de un estado judío sin diálogo con los países árabes, planteando caminos alternativos en clave política como el de un estado binacional palestino-judío o una federación de estados árabes en sentido kantiano. Efectivamente, a más de un siglo de la muerte de Rahel Varnhagen, la tensión destino y vida individual, se anudó de tal forma que parecía imposible cambiar el curso de los acontecimientos y encontrar un lugar, como pueblo judío, en la agenda política de las grandes potencias aliadas, concentradas en cómo ganar la Guerra a las que formaban el Eje⁴¹. *Aufbau* instaló a Arendt en la frontera entre comprender y actuar y ella la habitó ejecutando ambas para habilitar el curso de su vida en un país extraño pero sobre todo para descifrar el acertijo de la historia que, como decurso abierto, mostraba concretamente la posibilidad de la destrucción de la vida humana en la tierra, antecedida por la administración de la muerte y el dolor, como experiencia radical. En un Anexo ofrecemos una reseña temática de las intervenciones de Arendt en *Aufbau*.

Más cercana a las “tomas de posición en la lucha” legadas por su amigo Benjamin, ligó el reclamo de verdad a una comprensión de los acontecimientos que hiciera justicia a lo comprendido, que lo redimiera atendiendo a su singularidad contra todo metódico positivismo que fija “lo sido” como criterio de verdad o como voz de un *factum* inapelable. De aquí que también tras el fin de las columnas de *Aufbau*, los artículos continuaran por otros medios. Desde una íntima articulación epistémico-experiencial que discute el concepto heredado de experiencia⁴², Arendt se aproximó a Benjamin.

Han surgido de la laguna estancada del pasado,
estos muchos recuerdos.

Figuras nebulosas arrastraban los anhelantes círculos de mi encadenamiento,

⁴¹ Se llamó Eje a la coalición entre Alemania, Italia y Japón, también conocida como “Eje Roma-Berlín- Tokio”. La alianza se inició con un convenio entre Hitler y Musollini en 1936 y una alianza militar negociada en mayo de 1939. Japón se unió en septiembre de 1940, a través del denominado Pacto de Berlín. También formaron parte del Eje otros países bajo control de estos principales líderes, por ejemplo, Bulgaria, Croacia, Hungría, Rumania y Eslovaquia o con regímenes amistosos con estos, por ejemplo, España. Entre 1941 y 1942 el panorama era ventajoso para el Eje, sin embargo, acciones exitosas de los aliados incluyendo la intervención directa de EEUU en la guerra determinaría su triunfo final y la rendición de Alemania. “Hacia 1941, Roosevelt, Churchill y Stalin controlaban el 75% de los recursos mundiales y producían entre tres y cuatro veces más aviones, barcos, cañones y tanques que sus enemigos” (Buchrucker et al., 2001: 520-521)

⁴² Seguimos a Pablo Oyarzún cuando caracteriza al concepto de experiencia acuñado por la tradición filosófica a través de tres rasgos: su condición de saber de lo singular señalada por Aristóteles (más allá de su constitución como muchos recuerdos de lo mismo) y de ser inanticipable (de aquí el necesario auxilio del juicio teleológico de la tercera crítica kantiana) y la testimonialidad (que exige el experimentar mismo, es decir, la presencia de un sujeto “portador” de la experiencia, de acuerdo con Hegel) (Oyarzún Robles, 1995: 13-15). Nosotros agregamos que en esta tradición la experiencia también apareció de forma reduccionista, como legitimadora de generalizaciones que buscaban capturarla como predicción.

seductoras, hacia su objetivo.

Vosotros los muertos, ¿qué queréis? ¿No tenéis casa ni hogar en el Hades?

¿Finalmente la paz de lo profundo?

Agua, tierra, fuego y aire, son vuestros servidores como si un dios,

poderosamente, os poseyera. Y os llamara

desde aguas estancadas, charcas, ciénagas y pantanos,

os congregara, unificados y reunidos.

Brillando en el crepúsculo cubrís de bruma el reino de los vivos,

burlando el sombrío “nunca más”.

(fragmento tomado de Young Bruehl, 1993: 244-245)

Se permitió el asalto de la alteridad de lo que acontecía como presencia política y con el testimonio de la ausencia del testigo, se descubrió defensora de un imperioso hacer algo. Como Benjamin pretendía en un reconocido ensayo, la experiencia se constituyó en condición de un conocer explorador y crítico⁴³ que en cada artículo buscaba arrancar desde la trama del presente alguna posibilidad de futuro vivible. Desde nuestra perspectiva, *Aufbau* constituyó el prelude problematizador y problematizante de una preocupación crítico-hermenéutica, de vocación ético-política que cristalizó en el libro que la haría mundialmente conocida, *Los orígenes del totalitarismo*. Muchas colaboraciones paralelas constituyeron versiones previas y se integraron a esta obra ya fuera como capítulos o como parte de ellos. Es el caso, por ejemplo, de la pequeña investigación sobre el antisemitismo en Francia, “Del caso Dreyfus a la Francia de hoy”, que le publicó la *Jewish Social Studies* (4/3, Julio, 1942: 195-240). Por esto, tras la finalización de su colaboración fija en *Aufbau* en 1945 y la búsqueda de un nuevo trabajo, Arendt ya contaba con los materiales que constituirían las dos primeras partes del libro sobre el totalitarismo. Por su parte, Blücher se encontraba involucrado en una serie de actividades laborales más afines a sus inquietudes políticas personales⁴⁴ (aunque la mayor parte del tiempo se encontraba desempleado) y esto permitió a la pareja mayor estabilidad, compartir caminatas, intercambiar ideas, lecturas y discutir conjuntamente cuestiones históricas. El shock frente a las noticias provenientes de Europa y la incomunicación con sus amigos europeos impulsó el proyecto de *Los orígenes*, ella debía soportar la carga de su tiempo y ya no contaba con una base de acción en la comunidad sionista, cada vez más cercana a una posición nacionalista. Sólo contaba con Blücher y como él le sabía decir se necesitan dos para producir un pensamiento.

⁴³ Este saber explorador y crítico, Benjamin lo reclamó en su ensayo de 1917 *Sobre el programa de una filosofía futura* (Benjamin, 1986: 12).

⁴⁴ Dictó seminarios sobre historia alemana y la organización de los ejércitos alemán y francés y hasta fue presentador de noticias en alemán para una radio.

En 1944 Arendt aceptó convertirse en la directora de investigación para la *Conference on Jewish Relations* a través de la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction* que pretendía la recuperación de libros de colecciones judías europeas y la documentación de tesoros culturales judíos. A través de toda esta tarea de indagación que incluyó consultas y entrevistas a muchos refugiados, Arendt obtuvo materiales interesantes para su libro. En particular, el conocimiento de la operatividad nazi no sólo respecto del patrimonio y las instituciones judías sino de su dinámica de poder y con ella la estructura interna del régimen totalitario. El resultado de este trabajo fue originalmente publicado como *Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-Occupied Countries* (en *Jewish Social Studies*, suplemento al vol. 8, nº 1 y 3, 1946)

Entre 1948 y 1952 fue directora ejecutiva de la recién creada *Jewish Cultural Reconstruction*, institución que recuperó una gran cantidad de bienes culturales judíos y que le permitió regresar a Europa, por seis meses entre 1949 y 1950. Paralelamente, aceptó el puesto de editora en la *Shocken Books*, propuesto por Salman Schocken, personaje bastante difícil de tratar pero a quien Arendt respetó mucho y aprendió a interpretar. Con este trabajo amplió su círculo de contactos y amigos entre los que se encontraban refugiados y americanos que comenzaron a formar parte de su “tribu” como el editor Kurt Wolf y su esposa Helene o ingleses como el poeta y dramaturgo T. S. Eliot (1888-1965), de quien Arendt leyó toda su obra, honor que hacía a sus nuevas amistades. Los proyectos editoriales más relevantes que ella llevó a cabo fueron una edición de la obra de Bernard Lazare, la segunda edición del libro de Scholem sobre las tendencias de la mística judía y los diarios de Franz Kafka para una edición alemana.

Por esta época, forjó amistades que marcarían su horizonte de pensamiento. Como sostiene Kristeva, Arendt escogió novelistas que “con sus ficciones dieron testimonio de la acción histórica, revelando el sentido de esa acción, oculta a sus contemporáneos” (Kristeva, 2000: 105). Por lo que su interés estuvo en esa especie de experiencia histórica como vocación por el mundo de la que los testimonios dan cuenta. Con todos y desde todos ella delinea su posición sobre el proceso de laicización del judaísmo.

La amistad con Randall Jarrell (1914-1965) surgió a partir de reuniones laborales⁴⁵. La relación se sostuvo desde una admiración mutua y pronto se constituyó en una fuente de aprendizaje literario para ambos. Él, mostrándole el mundo de los poetas ingleses Auden, Emily Dickinson y Yeats; ella, acercándolo al espíritu de la lengua alemana de sus favoritos Goethe, Rilke, Heine y Hölderlin. Quizás lo que más unió a Jarrell con Arendt fue la estima por la lengua materna, la única en la que se podía pensar

⁴⁵ Él era editor de la sección de libros de *The Nation* y tradujo y publicó reseñas que Arendt había hecho como colaboradora. Por su parte, a pedido de ella, él tradujo poemas propios para *Shocken* (Arendt [1968b] 2001: 275)

poéticamente. De hecho, ante el despojo de la ciudadanía alemana, ella consideró que no perdió su condición de germano-hablante. Las visitas de Randall a la casa de los Blücher eran realmente veladas poéticas, “un embrujo se apoderaba de la casa”, describió Arendt en un ensayo que le dedicó en 1965 al acaecer su muerte (Arendt [1968b] 2001: 277). Lo que más la sorprendía era su risa, aquella con que creía que él se preservaba del mundo que no dio la bienvenida al poeta, que no lo leyó o no lo comprendió y al que hizo frente, pero en el que no pudo sobrevivir: “me doy por satisfecho... Y, no obstante,/ no obstante, fuisteis muy pocos/ ¿Debí haber escrito para tus hermanos,/ esos otros, astutos, vulgares, intransigentes?” (Jarrell, citado por Arendt [1968b] 2001: 280)

La amistad con Hermann Broch (1886- 1951) también fue especial para Arendt. Lo había conocido antes de trabajar en *Shocken Books*. En *The Nation*, en la sección dirigida por Jarrell, reseñó *The death of Virgil* novela de 1945 y como solía hacer en todas sus reseñas, juzgó la obra trazando líneas entre autor, contexto y argumento, permitiéndose, además, pensar desde ellos y marcar aspectos críticos. Situó a la generación de Broch en una “encrucijada de la Historia”, en la que el declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo se separan por una grieta del tiempo, por un “espacio vacío”, “una suerte de tierra de nadie en términos históricos, que sólo puede describirse con las palabras ‘ya no y todavía no’”, tal como tituló al artículo (Arendt [1946d] 2005a: 197). El libro de Broch, a criterio de Arendt, buscó salvar poéticamente ese abismo, esa brecha abierta desde 1914 hasta las fábricas de la muerte de los ‘40, esa que había cortado cualquier hilo conductor que pudiera unir lo acontecido con los dos mil años de tradición. Virgilio, en sus últimas horas, en el interludio entre el “ya no” de la vida y el “todavía no” de la muerte trata de encontrar la verdad, “la última y definitiva palabra acerca de toda la historia” (Arendt [1946d] 2005a: 197), pero ante la imposibilidad de tender el puente a través de la belleza, decide quemar la *Eneida* como

la única puerta desde la que, incluso moribundo y en la ultimísima hora, el poeta puede ver la tierra prometida de la realidad y la camaradería humana. (Arendt [1946d] 2005a: 201)

Verdad y realidad eran las preocupaciones de Broch. Crítico de *l'art por l'art*, valoraba tanto la literatura como el conocimiento y la acción, no quería para sí el destierro del poeta al espacio intemporal de la belleza. En este sentido, era un *Dichter*⁴⁶ renuente, fue poeta a pesar de que no quería serlo, sostuvo Arendt en la introducción escrita a propósito de la publicación en 1955 de sus obras completas. Su deseo de

⁴⁶ En alemán, refiere a poeta en sentido amplio que incluye toda creación literaria.

alcanzar la verdad lo llevó a desistir de la literatura como medio y apostar al conocimiento. Arendt admiró la obra de su amigo literato pero se sintió lejana respecto de la de su pensamiento filosófico. De acuerdo con sus apreciaciones, a él la guerra le legó la experiencia de la muerte como experiencia humana radical de valoración de la vida. No cayó “en la trampa de las filosofías contemporáneas de la muerte, para las cuales la vida lleva en sí el germen de la muerte” (en clara referencia a Heidegger) y por esto, la muerte para él fue “tarea final del hombre que vive”, límite absoluto y metafísico de la vida que debe ser reconocida en el aquí y ahora, para que haya verdadera ética (Arendt [1968b] 2001: 149). No tanto el temor a la muerte sin más, como el de la muerte violenta fue el sentimiento con el que Broch, según Arendt, la declaró *summum malum* (norma ética absoluta a partir de la cual pueden juzgarse las demás acciones) en el marco de su primera teoría de los valores, y sentido último del conocimiento absoluto (como superación de la muerte abrogando el tiempo a través del pensamiento y anticipando experiencias futuras), en su obra posterior. La noción de “absoluto terrenal” acuñada por el Broch ya más alejado de la poesía, refiere a esta esperanza de “conquistar la muerte en vida” por parte del yo que confronta con “el mundo cargado de muerte” (*Ibidem*) y que puede recrear el mundo como lo hace la obra de arte y puede redimirlo a través de la acción (que en Broch siempre fue una misión ética de ayuda a los demás).

Arendt no cuestionó las decisiones de Broch y menos su constante compromiso y solidaridad para con los amigos necesitados pero se (auto)inscribió en una generación diferente de la de su amigo al puntualizar que

Broch se limitó a este horizonte de experiencia de su generación; y resulta decisivo que este horizonte quedó derribado para la generación para la que la experiencia básica, crucial no fue la guerra sino las formas totalitarias de gobierno. (Arendt [1968b] 2001: 135)

Para su generación, en la experiencia del terror totalitario, la muerte dejó el espacio del “dolor insoportable” junto a ella. Desde su reflexión sobre Broch, Arendt reclamó otorgar dignidad filosófica a la experiencia del dolor, antes que a la de la muerte. No es el asesinato la maldad absoluta y la pena de muerte la pena máxima y más dura sino el dolor inacabable que hace casi imposible la vida. Una experiencia de ruptura ante un presente destruido que no puede religarse a la tradición que lo dotaba de sentido. Sólo la perspectiva histórica podrá convertirse en alguna enseñanza para la vida manteniéndonos en esa experiencia y proyectándonos desde ella.

Pero esa perspectiva histórica debía construirse. El siglo XIX la había invertido. La historia de Europa de los últimos ciento cincuenta años podía caracterizarse para

Arendt como la transformación del *citoyen* de la Revolución Francesa en el *bourgeois* del periodo pre- bélico. Esto significó despreocupación por los asuntos políticos, “el poder se volvió sinónimo de potencial económico, capaz de poner de rodillas a los gobiernos” (Arendt, [1943] 2005b: 45). En este contexto la burguesía judía se contentó con la riqueza acumulada y los derechos individuales obtenidos por mérito propio, con la paz y la seguridad que estos parecían garantizarle. Cuando esta “edad dorada de la seguridad” se desplomó, muchos eligieron refugiarse en un pasado inexistente sin asumir sus consecuencias políticas.

Al sublime concepto de progreso humano se le arrebató su sentido histórico, pervirtiéndolo hasta convertirlo en un simple hecho natural, según el cual se presenta al hijo como mejor y más sabio que su padre y al nieto como más ilustrado que su abuelo. Alternativamente, se lo redujo a una ley económica, según la cual la riqueza acumulada por los predecesores determina el bienestar de los hijos y nietos (...). (Arendt, [1946a] 2005b: 37)

La historia en este sentido brinda sus enseñanzas, y si nuestros académicos, con su imparcial objetividad son incapaces de descubrirlas, eso sólo quiere decir que son incapaces de entender el mundo que hemos creado, igual que aquellos son incapaces de usar las instituciones que ellos mismos han creado. La historia, por desgracia, no conoce la *List der Vernunft* de Hegel, lo que ocurre es más bien que la sin razón empieza a funcionar automáticamente en cuanto la razón abdica a su favor. (Arendt, [1946a] 2005b: 38)

Muchos dotaron de automatismo a la historia a tal punto que cuando la “humanidad deshumanizada” frente al “sangriento ídolo de la raza” (*Ibidem*) les exigió acción y decisión política o algún tipo de lucha, hubieron de huir, no comprendieron que el ayer no puede separarse del hoy, que “la terrible y sangrienta destrucción de judíos individuales vino precedida de la destrucción incruenta del pueblo judío” (de hecho, los primeros partidos antisemitas de Alemania datan de 1880, el caso Dreyfus inauguró el nuevo siglo en Francia). Arendt observó estas actitudes en algunos de sus amigos, muy cercanas estas a la de Rahel Varnhagen cuando asumía su destino en clave de desgracia personal. No era ni más ni menos que la condición no aceptada de paria, es decir, recordemos, la condición de la persona socialmente desarraigada, que a través del éxito individual obtenía la credencial de ingreso a una sociedad de miembros de renombre sin prejuicios nacionales, único mundo en que se sentían como en casa. Un

claro ejemplo era el caso del escritor austriaco Stefan Zweig (1881- 1942)⁴⁷ que incapaz de dejarse afectar por los problemas sociales y políticos de su presente histórico (ni siquiera mencionados en sus textos), sólo añoraba la fama y el reconocimiento individual y el regreso de un supuesto tiempo mejor, esa época de “normalidad” con la que leyó el periodo de preguerra 1924 y 1933. Arendt reseñó la autobiografía *The World of Yesterday* (1941) y no reprimió su crítica hacia él y a judíos con sus actitudes, por esto la incluyó en *Sechs Essays* de 1948 y la mantuvo en la segunda edición de 1976, *Die verborgene Tradition* (en español *La tradición oculta*).

El círculo de amistades norteamericanas se fue ampliando con personas que adherían a la posición crítica de los artículos de Arendt respecto de la miopía de la política judía y que ya se publicaban en inglés en *Partisan Review*, *The Nation* o *Commentary*. Ella formó parte de un grupo definido como “la izquierda literaria neoyorquina”, Young Bruehl apunta la admiración de Arendt por estos amigos que desde su perspectiva carecían de fanatismo o que sencillamente no tenían la fama como meta final de sus vidas. De algún modo entendía que la preocupación individual por rescatarse a sí mismos en un mundo donde otros sufren les era más ajena que a sus amigos judíos europeos.

Entre las relaciones de amistad duradera que Arendt supo construir por esta época se encuentra la de Mary McCarthy (1912- 1989)⁴⁸. Se conocieron en 1944, pero en una reunión ocasional en la primavera de 1945, a partir de un diálogo en el que se mal interpretaron en sus dichos, se distanciaron varios años⁴⁹. Más tarde, salvaron el malentendido y se constituyeron en amigas íntimas como lo acredita la correspondencia entre ambas publicada en 1995 (Arendt-McCarthy, [1995] 1999). Compartieron sus vidas hasta la muerte de Hannah Arendt en 1975: desde las pequeñas peripecias cotidianas y sus visiones sobre el amor hasta sus posiciones personales sobre asuntos políticos y cuestiones filosóficas, también los comentarios sobre el ambiente intelectual norteamericano y europeo eran recurrentes. Las cartas de ambas son joviales, espontáneas pero también reflexivas, preocupadas siempre una por la otra, en un clima de atención a los acontecimientos de la época y su posible impacto en la vida

⁴⁷ Famoso por sus biografías y su espíritu pacifista. Antes de la Segunda Guerra Mundial se exilió en Gran Bretaña en 1934, luego en EEUU en 1940 y finalmente en Brasil donde se suicidó en 1942.

⁴⁸ Escritora norteamericana, también crítica literaria y teatral. Reconocida por sus novelas como *La compañía* (1942), *El oasis* (1949), *Los guantes de Academo* (1952) y, especialmente, *El grupo* (1963) que trata sobre la vida en la institución educativa donde estudió en su juventud, el *Vassar College*.

⁴⁹ La discusión surgió en una cena en casa de uno de los editores de *Partisan Review* que Mary McCarthy, a raíz un comentario sobre la hostilidad de los ciudadanos franceses hacia los alemanes, expresó que lo lamentaba por Hitler dado que éste anhelaba el amor de sus víctimas. Arendt se ofendió y reclamó al anfitrión, que era judío, haber invitado a una persona que podía pensar tales cosas y decirlas frente a ella, una víctima de Hitler (Young-Bruehl, 1995: 258). Se disculparon mutuamente en 1948 cuando coincidieron a la salida de una reunión en una estación de metro (Brightman, [1995] 1999: 10).

personal y política. Unidas por la dolorosa experiencia de haber perdido a sus padres a los seis años, ambas “sin hogar” por diferentes circunstancias, construyeron uno propio con afecto: se sabían escuchar, se leían críticamente, se reclamaban, se protegían, disfrutaban de la mutua compañía.

Como con todas sus amistades, Arendt nunca dejó de ejercitar y estimular el pensar a través del diálogo pero sobre todo de aprender de ellas todo el tiempo⁵⁰. Quizás como Rahel que en su salón admiraba a quienes ostentaban amplitud de criterio y ausencia de prejuicios, Hannah admiró a Mary más allá de sus diferentes orígenes y mundos culturales. Mc Carthy inició a Arendt en cómo interpretar la política norteamericana y supo corregir sus manuscritos para evitar un inglés “alemanizado”. También la acompañó en situaciones difíciles públicas y privadas, como por ejemplo, la época de la polémica suscitada por las publicaciones sobre el Juicio de Adolf Eichmann⁵¹ y su controvertida afirmación sobre el carácter banal del mal en los '60 y la fulminante muerte de Heinrich Blücher en 1970.

La escritura le llevaba todo el tiempo extra que le dejaban sus dos trabajos. Artículos y reseñas de textos de Jacques Maritain, Hermann Broch, Robert Gilbert, John Dewey, la mayoría en *The Nation* aparecieron sin cesar. Sobre todo Arendt trabajaba intensamente en su proyecto de libro sobre el totalitarismo. Antes de la primera publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951, ella compiló para una edición alemana un grupo de seis ensayos de los años '40, escritos en alemán en EEUU: *Sechs*

⁵⁰ Un buen ejemplo es el intercambio de cartas cuando Mary escribía su *Caníbales y misioneros*. Ella le dice que va a incorporar un personaje judío en la novela, “una mujer joven, y estoy tentada de hacerla *mitad* judía, persuadida de que no puedo imaginar totalmente, *desde adentro*, cómo piensa una muchacha judía. Esto nos conduce a la espantosa conclusión de que uno *es* su propia vida; nadie se burla de Dios” (Carta de Mc Carthy, 17 de febrero de 1975). Arendt le contesta “Me gustaría que habláramos de tu novela: siempre creí que uno *es* su vida” (carta de Arendt, 10 de marzo de 1975). Ambas citas de Arendt- Mc Carthy, 1999: 435 y 437.

⁵¹ Adolf Eichmann (1906- 1962) fue un oficial nazi acusado y condenado por el asesinato masivo de judíos y por ser uno de los ideólogos de la denominada “Solución Final” de la cuestión judía durante la Segunda Guerra Mundial. La “Solución Final” exigía deportación y concentración de personas judías en campos para su exterminio a través de cámaras de gas. Eichmann se había ocultado en Argentina y los servicios de seguridad israelíes lo encontraron en Buenos Aires. Fue secuestrado en mayo de 1960 y llevado a Israel para comparecer en un juicio por sus crímenes. Ese Juicio, celebrado en abril de 1961, fue seguido por Arendt en calidad de cronista del *New Yorker*. De su trabajo resultó una publicación periódica que Arendt luego organizó como libro y que tituló: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Arendt debió responder a una gran cantidad de reseñas críticas por sus afirmaciones de orden ético y político, provenientes tanto del mundo académico en general como judío en particular. Actualmente son innumerables las contribuciones existentes acerca de las reflexiones despertadas por Arendt en el libro, tanto por sus consideraciones históricas como filosóficas en torno de la categoría “banalidad del mal” con la que sustituyó la expresión “mal radical” que había acuñado en *Los orígenes del totalitarismo* (Cfr. nuestro Capítulo 4). Podemos citar el estudio de Richard J. Bernstein, *El mal radical* (2005) que, motivado desde Arendt, recorre la idea a través de Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Freud, Levinas, Jonas y por supuesto, Arendt. En cuanto a la polémica, la correspondencia con G. Scholem es ilustrativa pero pueden seguirse los detalles que incluyeron a más actores y variados escenarios de diferente nivel de respeto, tratamiento y profundidad en Young Bruehl (1993: 417 y ss). También nos referimos a esta cuestión en nuestro Capítulo 5.

*Essays*⁵². Los artículos elegidos fueron: “Dedicatoria a Karl Jaspers” (1947), “Sobre el imperialismo” (1945), “Culpa organizada” (1944), “La tradición oculta” (1948), “Los judíos en el mundo de ayer” (1943, modificado para la edición de 1948), “Franz Kafka” (1948) y “¿Qué es la filosofía de la existencia?” (1946, modificado para la edición de 1948).

Con incorporaciones y cambios, ella los había preparado para una nueva edición antes de morir. Por esto, en 1976 aparecieron reunidos bajo el título *Die verborgene Tradition: Acht Essays*. Aquí Arendt agregó dos artículos a la versión original: “El sionismo. Una retrospectiva”⁵³ y “La Ilustración y la cuestión judía”⁵⁴ pero excluyó el ensayo sobre el existencialismo. En inglés fueron publicados en *The Jews as a pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (Nueva York, Grove press, 1978) mientras que en español aparecieron como *La tradición oculta* en 2004, re-publicados en 2009 en *Escritos judíos*.

Debido a la fecha de su escritura y a que nuestra autora los organizó para una publicación integrada en ambas versiones, 1948 y 1976, analizamos en este capítulo la relevancia del contenido de los textos por ella seleccionados, todos escritos originariamente en el periodo 1932-1945. Entendemos que delimitan su experiencia política, en ellos aparecen importantes categorías de análisis historiográfico y filosófico. Las primeras aparecerán con mayor detalle y especificación en *Los orígenes del totalitarismo*, obra que en estos años está escribiendo. En cuanto a las segundas, sobre todo las que incluyen la cuestión de la historia serán elaboradas por Arendt desde una dimensión teórica en *La condición humana* ([1958a] 1998) y en los ejercicios reflexivos compilados en *Entre el pasado y el futuro* ([1968a] 1996). En ambos casos, estos artículos muestran la caja de herramientas con la que Arendt configuró su toma de posición en la lucha respecto de la vida humana y su dimensión política y la cuestión judía. En algunos casos también trazaremos los vínculos con otros artículos de la época que amplían y dan nitidez a esa toma.

3- El presente desde la tradición oculta del “nosotros judío”

La preocupación fundamental de Arendt estuvo marcada por la necesidad de pensar los acontecimientos a la luz de la historia, con estricta proximidad a los hechos, pues estos son los que la interpelan. El esfuerzo por historizarlos se evidencia en la

⁵² Se trata de la colección *Schriften der Wandlung* 3, Heidelberg, 1948, con la colaboración de Jaspers, Werner Krauss y Alfred Weber.

⁵³ El artículo, escrito originalmente en inglés, apareció por primera vez en *The Menorah Journal*, año 33, nº 2, 1945.

⁵⁴ El artículo fue publicado por primera vez en: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, Año 4, nº 2-3, 1932.

decisión de abordar cuestiones enteramente presentes como la guerra y el exterminio masivo de personas desde aspectos específicos de la tradición judía y en esta línea, los diferentes artículos de *Seis ensayos* y los agregados para *La tradición oculta* se mueven entre los ámbitos político y cultural y entre dos siglos, el XIX y el XX.

Se trata de una cercanía que nada tiene que ver con una perspectiva positivista de pretensión de alguna objetividad basada en los hechos ni siquiera con la búsqueda de certezas respecto del pasado y el presente. Es una vecindad que implica convivencia con lo ocurrido, cercana a un abordaje comprensivo que se configuró en la tensión de dos actitudes que podemos denominar de compromiso – distanciamiento respecto de su presente histórico-político⁵⁵. La “Dedicatoria a Karl Jaspers” que abre las dos ediciones es particularmente ilustrativa. El compromiso emerge siempre desde la explícita afirmación de su condición de judía. Recordemos que ser judío para Arendt es asumir aquello que ha sido dado y que constituye algo incontrovertible, una condición de vida. La lengua y la tierra donde se ha nacido también forman parte de lo dado. Si “ser judío” después de la Segunda Guerra ya no significaba tener que atenerse a ciertas reglas o leyes impuestas por un régimen totalitario en un contexto en el cual las filiaciones nacionales tenían algún sentido, utilizar la propia lengua era andar el camino del “único regreso del exilio”. Un camino difícil después de los campos y las fábricas de la muerte. En él eran inevitables el temor y la desconfianza respecto de los otros y sus intenciones, y por supuesto, la sospecha constante de la complicidad del pueblo alemán con el proyecto nazi de exterminio.

Así, pues, para nosotros, judíos, es casi imposible que cuando se nos acerca un alemán no le esperemos con esta pregunta: ¿qué hiciste estos doce años que van de 1933 a 1945? (“Dedicatoria a Karl Jaspers”, Arendt, [1976] 2004: 11)

Por otra parte, su esfuerzo de distanciamiento se lee en la autoexigencia de evitar todo tipo de prejuicios y fanatismos. De estos, nada diferente puede nacer que no sean las condiciones para un nuevo diluvio que destruya todo. Arendt pretendió en este

⁵⁵ Con las categorías compromiso – distanciamiento aludimos al necesario esfuerzo del investigador que por una parte, debe tomar distancia de los hechos que pretende explicar o comprender, ob-jetivándolos, sometiendo a crítica sus pre-conceptos o explicitando sus supuestos pero por otra, se implica y moviliza desde ellos sin evadir una mutua afectación. Para Norbert Elías, el compromiso implica involucramiento, intereses, emociones que se manifiestan en el análisis de un determinado fenómeno social mientras que el distanciamiento, que no tiene nada que ver con distancias físicas, espaciales o culturales, favorece la reflexión y los posicionamientos críticos. Sin extrañamiento como posibilidad de des-naturalizar y problematizar lo cotidiano o lo cercano y presente, sería imposible indagar lo que nos es familiar. Elías piensa ambas categorías como dos aspectos que no pueden efectuarse de forma independiente y que deben considerarse como fronteras que se limitan mutuamente (Elías, 2002). Estas tensiones propias de investigadores sociales y filósofos, también son reconocidas por autores como P. Bourdieu y L. Wacquant (1995) quienes subrayan que en todo proceso de objetivación se co-implican actitudes de compromiso y distanciamiento.

sentido, una imparcialidad sustentada en la expresa afirmación de la contingencia del acontecer histórico. En ningún momento aceptó que el mundo creado por los hechos revistiera el carácter de necesidad que funda certezas⁵⁶. Fue clara su convicción de que en el pasado sucedió algo que no era simplemente injusto, malo o brutal sino algo que podría no haber ocurrido, aún más que no debería haber ocurrido; pero que, sin embargo, puede suceder nuevamente si nos aferramos a una interpretación fija y errada de los hechos.

Podríamos afirmar que en este tiempo el pasado conservaba un carácter amenazante para Arendt, no *per se* sino por el modo en que persistía en el presente: deificado, silenciado, negado, incomprendido, mal interpretado. Por ello, el aporte fundamental de los textos recogidos en ambas ediciones es la historia entendida como historia humana en toda su dimensión. La acentuación de la contingencia de los hechos frente a la necesidad y el destino marcan el período y anticipan núcleos argumentativos de *Los orígenes del totalitarismo*.

Arendt concentró la atención en demostrar que la “solidez de los hechos” y su impertinencia develan la ineficacia de las categorías científicas y de las políticas existentes para poder pensarlos o comprenderlos. Y fue en Jaspers donde encontró la interlocución a sus preocupaciones, “sin su filosofía y sin su existencia” no habría podido juzgar con imparcialidad, con la libertad y apertura a la escucha y a la crítica. Con la vocación por buscar la verdad y la esperanza en la posibilidad de que un nuevo tiempo fuera inaugurado, desarrolló categorías analíticas de carácter histórico pero también éticas:

Hablo simplemente de los hechos tal como se me presentan, porque uno nunca puede alejarse de ellos sin saber qué hace y por qué lo hace. (“Dedicatoria a Karl Jaspers”, Arendt, [1976] 2004: 10)

A continuación punteamos los ensayos para explorar el desarrollo de los problemas que aparecieron con fuerza constitutiva de su concepto de historia en estos años y para luego proponer nuestro análisis.

⁵⁶ En “Cristianismo y revolución”, un artículo sobre escritores neocatólicos, Arendt distinguió entre verdad y certeza. La primera es una deidad de difícil adoración y por eso sólo otorga la posibilidad de la certeza a quien pretende alcanzarla, pero un sistema de certezas es el fin de la filosofía; por esto el tomismo no implicará renacer alguno de la filosofía, concluyó. Cfr. Arendt, [1945a] 2005a: 194.

3.1- Ideario moderno, marcha de la historia y responsabilidad política por el presente

“Sobre el imperialismo”, escrito en 1945, es el trabajo que sigue a la Dedicatoria. En su inicio, con la expresión “se parían toperas y nació un elefante” Arendt invirtió el dicho alemán “parirán montañas pero sólo nacerán ridículos ratones” para significar lo que consideró una “fatal discrepancia entre causa y efecto” en lo ocurrido en el presente que vivía la devastación de Europa por las guerras, en especial por la Segunda Guerra Mundial. Para Arendt, el origen oculto, y poco reconocido por los historiadores, del desarrollo del imperialismo (y su núcleo ideológico, la doctrina racial y la noción moderna de progreso infinito), se hundía en las ambiciones de una pequeña clase de capitalistas cuya riqueza y capacidad productiva los llevó a destruir las estructuras sociales y políticas de los estados nacionales (esta idea aparece sostenida con fuerza en *Los orígenes del totalitarismo*).

El imperialismo, con la felicidad y el progreso como su piel de cordero, supo articular en su interior una fuerte alianza entre el capital y los desclasados, la “chusma”, con el objetivo de solucionar los problemas de índole económica que emergían producto del capital excedente generado por la revolución industrial anterior. En los países industrializados esto significó utilizar la Nación para iniciar una política exterior colonial a través de la conquista de pueblos ultramarinos y territorios extranjeros, mientras que otros movimientos como las luchas de clase, quedaron atrapados en los límites de los estados nacionales (esto a pesar de todas las “Internacionales”). Poco a poco, esta alianza se fue constituyendo en una fuerza política con una dinámica propia. Se inscribió en la política interior de los países y aplicó sus criterios específicos: la creencia en la raza como sustituto de otras valoraciones religiosas y económicas. Esto significó que las naciones se convirtieran en razas (los alemanes en arios, los ingleses en hombres blancos, etc.). En este marco, los judíos, que estaban fuera de la sociedad y de modo incompleto dentro del Estado y que se organizaban internacionalmente unidos por lazos de sangre, constituyeron el blanco de la “chusma”.

Para Arendt, la “chusma” o “populacho” era el producto del desarrollo de la sociedad burguesa, pero de una burguesía depurada de la hipocresía que se mantiene en los límites de la legalidad económica para buscar la rentabilidad. Fue Hobbes quien, anticipándose a su época, supo caracterizar la visión de mundo de la “chusma” y sentó las bases de una filosofía del poder que adoptó más tarde la burguesía. Arendt encontró en Hobbes las ideas fundamentales que, sin tanto éxito en el siglo XVIII, atravesaron los hechos del XIX, permitiendo comprender los del XX. Hobbes planteó el Estado como resultado de la delegación de poder por parte de los individuos debido a la necesidad de seguridad. El individuo desprovisto de sus derechos políticos se interesa cada vez más

por su vida y destino privados y delega todo en el Estado, hasta sus deberes sociales. Este Estado que sólo pretende asegurar la vida, en términos de autoconservación, prescinde de lo que da forma a toda organización política: la movilización del pueblo o el mismo patriotismo. Para Arendt, no es casual que el fuerte sentimiento de inseguridad que predominó en la Alemania de los años '30 fuera, además del creciente odio hacia los judíos, el mejor aliado de Hitler para consolidar un *Leviatán* autónomo que no puede eliminarse sin más con una victoria sobre el fascismo hitleriano.

Que el intento alemán saliera mal no significa de ningún modo que estemos seguros de que no habrá otros pueblos y naciones que se conviertan en razas o sucumban a ellas. (Arendt [1976] 2004: 20)

En el análisis arendtiano, los imperialismos se sostienen desde el vacío de toda movilización, motor interior de los Estados-Nación. La acumulación y progresión infinita del poder aparece entonces como único medio de estabilidad para quien lo detenta (políticamente, es necesaria la expansión como objetivo, económicamente la acumulación de capital, socialmente, la carrera del *parvenu*). El espíritu del siglo XIX se desarrolló bajo la aceptación optimista de esta marcha de la historia como ley suprema a pesar de las voces que vislumbraron la progresión infinita como decadencia del género humano (Baudelaire⁵⁷, Nietzsche, Swinburne⁵⁸...). Cuando no hay nada que una e iguale a los seres humanos, excepto su capacidad de matar, cuando no hay organización política sustentada en derechos políticos, la aniquilación aparece como la forma radical del dominio y la posesión⁵⁹. Por esto, la raza no sería el comienzo ni el origen de la humanidad sino su final, no el origen del pueblo sino su decadencia; no el nacimiento natural del ser humano, sino su muerte natural (Arendt, [1976] 2004: 34).

La tesis de este primer artículo tensiona el ideario moderno en torno del hombre y la historia (idea de humanidad) con la deriva ideológica que articuló racismo con políticas imperialistas:

Si la idea de la humanidad, cuyo símbolo clave es el origen único del género humano, ya no es válida, los pueblos –que en realidad agradecen su existencia a

⁵⁷ Charles Baudelaire (1821-1867), uno de los mayores poetas de la literatura francesa, encontró su lugar al margen de las escuelas literarias dominantes en su época. *Las flores del mal* (1857) le valió reconocimiento en vida. Puede considerarse su poesía como la primera expresión de las técnicas modernas, sus poemas dan cuenta del conflicto entre lo ideal y lo sensual y describen las experiencias humanas, desde las más sublimes hasta las más miserables.

⁵⁸ Algernon Ch. Swinburne (1837-1909), poeta inglés famoso por su drama en verso coral *Atalanta en Calydon* (1865) por su intento de reproducir la forma y espíritu de la tragedia griega.

⁵⁹ Arendt ilustra citando a Rudyard Kipling (1865-1936), literato inglés partidario de las políticas imperialistas de su país, “el Gran Juego sólo acabará cuando todos estemos muertos” (Arendt, [1976] 2004: 27).

la capacidad de organización política del ser humano en convivencia- se convierten en razas, en unidades natural-orgánicas (con lo que, de hecho, no se ve por qué no podrían provenir los pueblos de tez oscura o amarillos o negros de un primer simio distinto al de los blancos y estar todos ellos destinados a luchar eternamente entre sí). En todo caso no hay nada que impida al imperialismo (...) llevar sus principios en materia de política exterior a su máxima consecuencia y decidirse por el exterminio sistemático de pueblos enteros, a administrar el asesinato en masa de los mismos. (Arendt, [1976] 2004: 29)

La “Culpa organizada”, escrito en noviembre de 1944⁶⁰ también reclama la recuperación de la idea de humanidad, pero bajo la insistencia de la necesidad de asumir la responsabilidad colectiva de las acciones y sus consecuencias políticas. La posición de Arendt fue particularmente dura en este segundo artículo. Abordó la lógica de las operaciones del nazismo en el interior de Alemania. En el mundo comenzaban a conocerse los crímenes cometidos, la “terrible realidad” y ella se preguntó por la responsabilidad y la culpa. Mostró la efectividad de la estrategia nazi en la movilización total del pueblo tras las filas del partido único que organizó ideológicamente la derrota tras eslóganes nacionalistas. Arendt observó la implementación de una “política total” y una *consecuente* complicidad total del pueblo en los acontecimientos.

Quién es un nazi o un antinazi en Alemania sólo podrá averiguarlo quien sea capaz de ver el corazón humano (...), sólo si los nazis cuelgan a alguien, podemos saber que estaba realmente contra ellos. Otra prueba no hay. (Arendt, [1976] 2004: 38)

En la estructura administrada como una máquina todos ocuparon un puesto. Esto impedía distinguir entre nazis y alemanes, en términos de responsabilidades y crímenes de guerra. Cuando todos han ocupado un lugar aunque sea el simple hecho de haber simpatizado con Hitler, la conciencia de ser culpable no es parte de la culpa ni la “capacidad humana de responsabilizarse”, es parte del castigo. “Cuando todos son culpables, nadie puede juzgar de verdad” (Arendt, [1976] 2004: 38).

¿Qué pudo haber logrado que tantas personas se sintieran absueltas de la responsabilidad de sus acciones? Si bien era muy difícil entender lo ocurrido, desde la

⁶⁰ Se había hecho evidente que el III Reich y Japón estaban perdiendo la guerra con los aliados (EEUU, Inglaterra, URSS). A fines de 1943, el Ejército Ruso había reconquistado importantes ciudades y en el verano de 1944 estaba en Polonia y Los Balcanes. En el mes que Arendt escribió este artículo, EEUU había iniciado el sistemático bombardeo de Japón y los aliados habían liberado a París de los nazis. El Desembarco en Normandía (Día D) que determinó el inicio del final de la guerra, se produjo el 6 de junio de 1944.

perspectiva de los procesos y formas de organización del asesinato, Arendt encontró algunos elementos de carácter estratégico. Una organización (dirigida genialmente por Heinrich Himmler⁶¹) que puso a su disposición no a los grandes intelectuales o estadistas sino al hombre común, el padre de familia normal, preocupado por la seguridad de su mujer e hijos, al hombre masa moderno, refugiado en los intereses propios de su vida privada y amparado en la escisión y falta de conexión entre las esferas de lo público y lo privado. El surgimiento de este tipo de ser humano, el pequeño burgués */Spiesser/*, no era un fenómeno alemán, pero según Arendt, en su suelo encontró las condiciones para desarrollarse de un modo particular. El pequeño burgués, interesado en el bienestar familiar y la seguridad que los tiempos no le garantizaban, había renunciado a las preocupaciones y virtudes públicas. Por ello, se encontraba “dispuesto a dejarse arrebatar sus ideas, su honor y su dignidad humana por una pensión, una vida segura y la existencia asegurada de su mujer y sus hijos” (Arendt, [1976] 2004: 43-44), bajo la única condición de ser absuelto de la responsabilidad de sus actos.

Estos dos primeros artículos reseñan el esfuerzo por construir respuestas políticas que permitieran comprender el exterminio de millones de personas. Pero no sólo sería el deponer la propia responsabilidad política ante la seguridad individual uno de los aspectos a exponer sino también la ignorancia o silenciamiento del pasado judío, ese que podría haber mostrado otros caminos. En esta línea propuso incorporar un tercer capítulo que escribió con el convencimiento de que esa historia debía ser recordada y puesta en valor.

3.2- Las figuras judías de una tradición oculta

Cuatro figuras judías y sus personajes le permitieron a Arendt bucear en la tradición de una literatura judía que, por no haber sido escrita en hebreo o *yiddish*, se estimó parte de la literatura universal, y se la donó casi irreflexivamente a la apología de otros pueblos. En el ámbito judío constituyeron una tradición oculta. Fueron voces, representantes de la genialidad y excepcionalidad judía, que impugnaron a la vez que ilustraron tanto la situación de los judíos del siglo XIX y la política de asimilación como la del siglo XX y su política del exterminio.

Arendt arremetió contra la ambigüedad de la libertad promovida desde la emancipación política del siglo XIX y de la igualdad prometida por la asimilación. Como lo marcara con el relato de la vida de Rahel, el reconocimiento social obtenido por vía

⁶¹ Heinrich Himmler (1900-1945) se desempeñaba como jefe máximo de todas las fuerzas policiales desde 1936 y en 1944 pasó a ser director de las operaciones del frente nacional y jefe de las fuerzas armadas que actuaban dentro de las fronteras alemanas.

del individuo, reafirma sólo dos caminos: el de paria o el del advenedizo o *parvenu*. Esta vez, los cuatro ejemplos elegidos encarnan perfiles de parias sociales, algunos crearon personajes y conceptos que caracterizaron la condición de los judíos y con esto, con sus propias vidas y obras, configuraron una tradición que para Arendt, abría las posibilidades para pensar una historia otra. Arendt desarrolló su análisis en el tercer apartado del libro que nos ocupa y lo denominó “La tradición oculta”, título elegido para la segunda edición de la compilación en 1976.

1) Heinrich Heine (1797-1856) y el Señor del mundo de los sueños. El personaje pertenece a “Prinzessin Sabbat”, primera de las Hebräischen Melodien. Un príncipe condenado por una bruja a ser perro, se libera la noche del viernes⁶² y canta lo que su poeta, también con la misma desgracia y posibilidad, ha escrito para él. En ese pueblo, los poetas nacen de la estirpe “señores absolutos de los sueños”, debido a un antepasado Schlemihl ben Zuri Schadday que fue asesinado por una confusión desdichada: se encontraba al lado de Simri a quien realmente Pinchas quería matar, a causa de un amorío. Los poemas y canciones de Heine son, para Arendt, populares. El Sabbat es la existencia judía liberada, positiva. Los personajes de Heine son inocentes (sin culpa ni pecado), desdichados por causas ajenas, apenas comprensibles. Alejados de las jerarquías e instituciones sociales, disfrutaban de la vida cotidiana y terrena, protegidos por Apolo, se solazan con los dones de la simple naturaleza y se acercan al pueblo, poéticamente, con humor y alegría.

En la distancia natural del paria con respecto a la obra humana aprende Heine la esencia de la libertad. Fue el primer judío para el que la libertad significaba algo más que la “liberación de la servidumbre” (...) El ser humano ha nacido libre [para Heine] y con su servidumbre no hace más que venderse constantemente a sí mismo. Por eso, en sus poemas políticos, como en sus escritos en prosa, su ira no sólo se dirige al tirano sino también al pueblo que lo soporta. (Arendt, [1976] 2004: 55)

Heine fue judío y alemán con todas las letras. No tuvo que renunciar a lo primero para ser lo segundo. Fue un hombre libre. Siempre supo que sin pueblo, no hay poetas y con esto abrió un camino de asimilación sin renuncias que no fue seguido por muchos.

⁶² Es la noche previa al día sagrado de descanso, *Sabbat*. Es el día de la semana en el que la tradición judía manda no realizar ningún trabajo y rezar conmemorando el descanso de Dios luego de la creación (Éxodo, 20).

2) Bernard Lazare (1865-1903) y el paria conciente. Las intenciones de Lazare no se redujeron al ámbito de la cultura. La cualidad de paria era la condición de existencia del pueblo judío. Para él, la conciencia de esta situación debía articularse en formas de resistencia y revolución, había que liberarse de la existencia de *Schlemihl* y de su protección en el ámbito de la poesía o de las fuerzas divinas de la naturaleza. Pronto vio que el enemigo era la ideología de la asimilación y la figura del *parvenu*. El pueblo judío se encontraba bajo una doble servidumbre: depender de los poderes hostiles del contexto y del de los propios “hermanos acaudalados”. Para esto era necesario entrar en la escena política y que el judío se defendiera, se rebelara como paria. Lazare supo las dificultades de semejante desafío, supo que el paria se resistía a ser un rebelde. El paria prefirió ser o bien un revolucionario en la sociedad de los otros o bien un parásito en la propia, viviendo de la caridad de sus ricos, de sus *parvenu*.

De Bernard Lazare, el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo, ni siquiera ha quedado el recuerdo. (Arendt, [1976] 2004: 61)

3) Charles Chaplin (1889-1977) y el sospechoso. El personaje de Chaplin (Charlot) es, para Arendt, un pequeño hombre del pueblo, un *Schlemihl* que se mueve en un mundo grotesco pero real. A los ojos de la sociedad, es siempre un sospechoso y la protección la encuentra, no en Apolo, sino en su propio ingenio o en algún alma bondadosa que ocasionalmente lo ayuda. Charlot tiene las características de un judío: es sospechado y protegido. Choca con los representantes del orden y la ley pero, al igual que el *Schlemihl* de Heine, es un inocente. En los conflictos que tiene, nadie se pregunta por lo justo o injusto y en ellos se evidencia que la relación entre delito y castigo es inconmensurable. La inocencia no es un rasgo de su carácter sino de las tensas situaciones en las que las imposturas sociales se vuelven tragi-cómicas. El pueblo, entonces, se solidariza con este sospechoso que, desde afuera de la sociedad, se las ingenia para protegerse, se gana su simpatía. El cine de Chaplin mostró que la astucia de David puede contra Goliat y se ganó al pueblo, así...

el pueblo más impopular del mundo ha creado la figura más popular de la época, cuyo carácter no consiste en la transposición a nuestro tiempo de antiquísimas y alegres bufonadas de una tradición, sino más bien en la restauración de una cualidad que ya casi se creía muerta después de un siglo de luchas de clase y de intereses: el encanto irresistible del pequeño hombre del pueblo. (Arendt, [1976] 2004: 61)

Hacia los '40, la humanidad de Charlot con su elemental liberación dejó de tener vigencia dado que “El preferido del pueblo ya no era Chaplin, sino Superman” (Arendt, [1976] 2004: 64).

4) Franz Kafka (1883- 1924) y el hombre de buena voluntad. El paria en la versión de Kafka adquiere un carácter abstracto porque los personajes de sus relatos no tienen atributos caracterológicos propios. El héroe es el que quiere saber qué es lo que pasa a su alrededor y se enfrenta a la realidad de forma consciente y deliberada. Arendt tomó dos textos en el artículo “La tradición oculta”: *Descripción de una lucha* y *El castillo* (2002).

Para ella, el primero, *Descripción de una lucha*, muestra el conflicto entre paria y sociedad que consiste en determinar si al expulsado le corresponde algún tipo de realidad. Kafka impugnaría los dos caminos de salvación: el refugio en el arte (a través de la sociedad de parias) y el refugio en la naturaleza (para combatir la soledad provocada por la asimilación), dado que en ambos casos el paria se enfrenta al mayor peligro: ser nadie. Por su parte, la situación del protagonista K. de *El castillo*, expresa, según Arendt, la problemática entera del judaísmo asimilador. El agrimensor K. es un extraño, venido desde fuera, posee relación con el gobierno local pero no tiene derecho legítimo a quedarse en el pueblo. Es inclasificable: no pertenece al pueblo ni al gobierno. Sus alternativas son claras: o se vuelve un trabajador del Castillo (en clara referencia a la apuesta del judaísmo oficial de someterse al poder gobernante) u opta por constituirse en un lugareño aparente, en un hombre de buena voluntad, sometido a las reglas del Castillo y renunciante de sus atributos propios (en clara referencia a la mayoría del pueblo judío asimilado). K. se vuelve indistinguible porque sólo desea lo más universal: hogar, trabajo y ser miembro de una comunidad. Nunca exige más ni menos que los derechos de todo ser humano pero como es un extraño, no los posee y ni siquiera cuenta con el apoyo de la población. Se torna una amenaza tanto para el gobierno como para el pueblo. Todos desean que se marche. Nadie comprende por qué rechaza la opción de poder que le ofrece el Castillo. Nadie comprende que no desea el derecho como limosna. Nadie comprende lo obvio de su reclamo y por esto es un extraño. Debe luchar solo ante lo que se le presenta como destinante: el dominio del lugar por parte de los habitantes del Castillo. Pero no logra lo que se propone. No puede integrarse, no aprende a temer al Castillo que se rehúsa a darle el permiso de residencia, no puede evitar interrogar por lo justo y lo injusto ni quiere considerar una excepción lo que debiera ser la regla.

La lucha queda sin decidir y K. muere de muerte totalmente natural, de agotamiento. Lo que él había querido sobrepasa las fuerzas de un hombre solo (Arendt, [1976] 2004: 72)

En esa resistencia, Kafka funda un tercer camino dejando una lección al mundo: el arduo aprendizaje de que la libertad del paria es absurda e insuficiente porque nadie puede arreglárselas solo y fuera de la sociedad...

Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de 'agotamiento'). Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común. (Arendt, [1976] 2004: 74)

En Heine, el refugio del arte y la naturaleza igualadora era una salida salvadora, en Lazare el camino individual del reconocimiento social, es decir, la opción del advenedizo fue impugnado por otro modo de vida, la del paria social, en Chaplin la clave era la personalidad del hombre insignificante en un entorno tan exagerado como real y su astucia la resolución inmediata; en *El castillo* la sociedad anónima, un grupo sin rostro, fue el factor decisivo que destina a K. Esta tradición mostró que el *Schlemihl*, en todas sus formas un símbolo de torpeza e inocencia y el representante de una estirpe que reina en un espacio ideal de protección, dio cuenta de la insensatez política que generó al mismo tiempo una particular forma de solidaridad y cohesión social de los judíos como modo de supervivencia. Como pueblo, pagaron un precio demasiado alto al soslayar la lucha política y colectiva (que Arendt reclamaba desde *Aufbau*), ya fuera por la opción del modo de vida del *parvenu* como por la de la libertad aparentemente invulnerable de la existencia de los parias. A ambos, al realista y al optimista, el siglo XX convirtió en proscritos */outlaws/* en todas partes, les abrió el suelo, los condujo al exilio y al exterminio por igual.

3.3- Zweig y Kafka. Decisiones de vida, entre la ruina y la salvación

Los capítulos cuarto y quinto que siguen a "La tradición oculta" son los ensayos "Los judíos en el mundo de ayer, a propósito de *The world of Yesterday an Autobiography*, de Stefan Zweig"⁶³ y "Franz Kafka". Con estos artículos el libro propone continuar con el análisis de la obra de dos judíos que ilustrarían a la vez que permitirían

⁶³ Texto con algunas modificaciones pero argumentativamente el mismo que escribió en 1943 y tituló "Retrato de un periodo" (Arendt, [1943] 2005b).

confrontar los principios de vida de un *parvenu* y de un paria conciente en el sentido de Lazare. Arendt lo hace reseñando no sólo la vida de ambos sino también el escenario histórico y político en el que se desarrollaron y el modo en que lo interpretaron pero, además el apartado sobre Kafka incorpora intensas reflexiones sobre la historia que también nos interesan recorrer en forma particular.

Stefan Zweig (1881- 1942) perteneció a una familia judía burguesa que deseaba para sus hijos la protección que la sólo genialidad en el ámbito de la cultura podía otorgar. Las primeras décadas del siglo XX permitió a los judíos excepcionales alcanzar fama y celebridad internacional. Zweig supo que traspasar las fronteras nacionales era un modo de evitar los prejuicios locales y constituirse en ciudadano de una suerte de sociedad internacional. Pudo sortear los mayores peligros para un judío de la época, la pobreza, gracias a la buena situación familiar y el anonimato, gracias a su buena estrella. Conoció el éxito en los años que después describiría como “época dorada de la seguridad”⁶⁴. Encontró su patria y el reconocimiento personal en el ámbito cultural cosmopolita donde no se le recordaba su origen judío. Allí el ideal del genio inspirado en Goethe podía ser realizado. Por esto siempre se mantuvo alejado de la política, aún ante los acontecimientos de 1933. El poder irradiado por la fama era su verdadera fuerza social porque constituía el único dispositivo de la igualdad de derechos. Pero la humillación le alcanzaría de todos modos a partir de los años ‘30: el destino en su forma de catástrofe política recayó sobre él: le arrebató sus colecciones, su casa, sus relaciones, su pasaporte y ganó el anonimato con la condición de apátrida. Sólo en un último artículo intentó tomar posición política y sin embargo, señala Arendt, en él la palabra judío no aparece ni una vez. Hasta el final, pretendió mostrarse como parte de una sociedad internacional y representar a una Europa que se asfixiaba en silencio y que mucho antes lo había abandonado. La huida y la peregrinación terminaron por aislarlo. Zweig se suicidó en 1942.

Preocupado por su dignidad personal, había preferido mantenerse alejado de la política hasta tal punto que, retrospectivamente, seguía viendo la catástrofe de los últimos diez años como un rayo en el cielo sereno, como una monstruosa e incomprensible catástrofe natural. En medio de esa catástrofe, él se esforzó por mantenerse firme en sus posiciones y salvar su dignidad. Pues que ricos e

⁶⁴ Esta época para Arendt se caracterizó por un gran desarrollo económico industrial y empresarial en el que los estados ocuparon un lugar mas bien marginal. La burguesía judía alemana y austriaca, sin interés por ocupar posiciones de poder político, pronto las obtuvo en el mundo de la cultura, del periodismo, las editoriales. Un ejemplo claro es cómo lideraron el desarrollo de la cultura teatral vienesa. Quizás si los judíos hubieran prestado más atención a las realidades políticas, se hubieran dado cuenta que no había razones para sentirse seguros, expresó en el artículo. Hacia 1880 en Alemania ya se habían formado partidos antisemitas y en Francia la condena de Dreyfus en 1894 era un alerta importante.

ilustres ciudadanos vieneses, desesperados, mendigasen visados para huir (...) le parecía algo profundamente lamentable. Y la idea de que él, (...) pudiese alguna vez llegar a formar parte de ese montón de apátridas y sospechosos, esta sola idea le aterrorizaba más que el mismo infierno. (...) ni siquiera se le pasó por la cabeza que, desde un punto de vista político, pudiese ser honorable estar fuera de la ley, sobre todo cuando ya no todos los hombres son iguales ante ella. (Arendt, [1948] 2004: 76)

Para Arendt, Zweig priorizó hacer las pases con un mundo en el que ser judío era una deshonra. Quiso vivir con los valores culturales soslayando la realidad política. Si no hubiera callado y se hubiera preocupado por el destino de su pueblo, se habría acercado más a todos los pueblos europeos oprimidos que saben muy bien que el ayer no puede separarse del hoy y que ese ayer no era en modo alguno el siglo del progreso. Con el análisis sobre la biografía escrita por Zweig, Arendt pretendió dejar un mensaje con carácter de moraleja política. El honor no se conquista nunca mediante el culto del éxito o la fama, mediante el cultivo del propio yo, ni siquiera mediante la dignidad personal. El único modo de escapar a la 'desgracia' de ser judío, era luchar por el honor del pueblo judío en su conjunto (Arendt, [1943] 2005b: 52).

Presentado Zweig, Arendt le contrapuso la figura de Kafka. Para ella, el poeta checo, al margen de todo manierismo literario, supo diagnosticar magistralmente y anticipar con agudeza los acontecimientos del siglo. En 1924, a sus 41 años y sin haber pretendido reconocimiento ni fama alguna, Kafka murió en Praga a causa de la tuberculosis. Aunque, hacia 1920, ya era uno de los principales escritores de la vanguardia alemana y austriaca y en los años '30 era conocido en Francia, Inglaterra y EEUU.

El mundo de Kafka es un mundo temible, dice Arendt. La gran organización que el protagonista de *El proceso*, el Sr. K., descubre detrás de su detención, se dedica a perseguir personas inocentes y abre contra ellas un proceso sin sentido. Este proceso lleva a K. a la muerte por ejecución, sin juicio y de forma absolutamente arbitraria. El sometimiento de K. no implica violencia. Basta con el sentimiento de culpabilidad que el proceso le inscribe y que conforma su propia fatalidad. Porque queda atrapado en un aparato burocrático que lo forma y lo transforma hasta hacerlo apto para desempeñar la función que se espera de él. Kafka conocía muy bien el aparato burocrático porque había sido empleado de seguros y tenía amigos en la Europa del este a los que ayudaba a obtener permisos de residencia, por esto sabía que el poder de la burocracia tenía una hegemonía tal en la interpretación de la ley que lo volvía anárquico y determinante. "K. es asesinado en nombre de la necesidad; confundido por su conciencia de culpa, acaba sometiéndose" (Arendt, [1948] 2004: 92). La vergüenza que siente K. al morir

acuchillado, como un perro, es lo que parece sobrevivirle, es la vergüenza por un orden del mundo impuesto, deificado, tan falso como injusto, y del cual a la vez, se es siervo necesariamente.

El protagonista de *El castillo*, el agrimensor K., también debe luchar contra un mundo que le impone la conquista de sus derechos como dádiva o como privilegios del castillo. Obtener lo mínimo y necesario para vivir (hogar, trabajo, amor) resulta ser una gracia concedida, una excepción y por esto se vuelven escandalosas las peticiones del agrimensor. Él mismo se torna una amenaza para los aldeanos que no lo pueden comprender. Él es un extranjero, ni residente ni funcionario del castillo, está en los márgenes de las relaciones de poder y sin embargo, reclama, insiste. Quizás el único logro del forastero sea el de abrir los ojos de algunos aldeanos y lo que le sobreviva sea el recuerdo de su lucha por parte de estos.

La obra de Kafka no predice los mundos que describe, es decir, no se presenta como aquello que ocurrirá de todas formas. Lo magnífico para Arendt es que el poeta narró la íntima estructura del mundo que a ella le tocó vivir y que sin duda, era una posibilidad real que este se impusiera si no se hacía algo para torcer la historia. El horror de *En la colonia penitenciaria* [1914] sería otro ejemplo. El modelo de esa estructura y su lógica quedan al desnudo y develan que la necesidad y el determinismo son su ley natural y que los hombres son sus funcionarios. El personaje del sacerdote en *El proceso* y el del portero en *América* [1912]⁶⁵ encarnan la teología oculta del orden que no es más que la fe en la necesidad y en el determinismo del decurso natural⁶⁶. Los funcionarios de Kafka no son infalibles pero actúan bajo el supuesto de su propia fe en una sobrehumana eficiencia universal. Arendt enfatizó que Kafka se diferenció de los profetas de calamidades, nunca se propuso una apología de la destrucción. Sus novelas plantean un conflicto en un marco de procesos arbitrarios pero insertan posibilidad a través de un hombre que es diferente.

El conflicto es entre un mundo que funciona con sus propias reglas y sin dificultades y un hombre que se le enfrenta y busca destruirlo. En la lucha no están ausentes la soledad, la frustración y la angustiosa sensación de culpabilidad que experimenta el individuo al verse amenazado por unas fuerzas desconocidas que no alcanza a comprender y se hallan fuera de su control. Pero él es siempre un hombre, un modelo de ser humano que, concentrado en asuntos humanos, pone de manifiesto con

⁶⁵ Este libro que Arendt cita como *América*, en varias de las nuevas y serias traducciones españolas es denominado *El desaparecido* (2000), título que el propio Kafka le dio en sus diarios. Cfr. las explicaciones de la edición de Acosta (Kafka, 2000).

⁶⁶ Esto está claro en último diálogo entre Joseph K. y el sacerdote de la Catedral a la que aquél había acudido: “–No –dijo el sacerdote–, no es necesario aceptarlo todo como cierto, sólo debe aceptarse como necesario.

–Pobre opinión. Elevaría la mentira a la altura de una regla del mundo –dijo K. para terminar, aunque no era éste su último razonamiento.” (Kafka, 2000: 252)

su propia vida la anormalidad de la sociedad y del mundo de la normalidad, y en definitiva, las consecuencias de la determinante ejecución de esas reglas de juego. Sin convicciones revolucionarias, los protagonistas, hombres de buena voluntad, desenmascaran las estructuras ocultas de la maquinaria, como las vio el mismo Benjamin.

Lo milagroso es siempre la salvación y no la ruina; pues sólo la salvación, y no la ruina, depende de la libertad de los hombres y de su capacidad de transformar el mundo y su curso natural. La absurda idea, tan generalizada en la época de Kafka como en la nuestra, de que la misión del hombre es someterse a un proceso predeterminado por unas fuerzas, cualesquiera que estas sean, no puede más que acelerar la decadencia natural, pues con esta idea el hombre pone su libertad al servicio de la naturaleza y de su tendencia a la decadencia. (Arendt [1976] 2004: 97)

Desde nuestra perspectiva, Arendt vio un vínculo entre Benjamin y Kafka. Ambos diagnosticaron el presente histórico en el que se libra una lucha entre necesidad y posibilidad. La fe en la primera nos inscribe en la lógica que Benjamin describe como el huracán del progreso⁶⁷ y que Kafka resiste a través de los personajes de buena voluntad que no tienen otra misión que la que se han propuesto, ganar un juicio u obtener un permiso de trabajo y residencia, es decir, evidenciar la lógica oculta que pone en funcionamiento el mundo. Lo inusual en Kafka es que no pretendía constituirse en ese genio que prescribe las reglas al arte (Kant) ni encarnar una grandeza objetiva que dirija o impulse la Historia (Hegel, Kierkegaard, Nietzsche).

Lo que en verdad le importaba era la posibilidad de un mundo construido por los hombres, un mundo en que la acción del hombre no dependiese de otra cosa más que de él mismo, de su propia espontaneidad, y en el que la sociedad humana se rigiese por las leyes instituidas por los hombres y no por fuerzas ocultas (...). Kafka no quería en modo alguno ser alguien excepcional, sino un ciudadano más, un “miembro de la comunidad”. (Arendt [1976] 2004: 106)

⁶⁷ Nos referimos a la Tesis IX de las tesis sobre el concepto de historia. En ella Benjamin hace referencia al cuadro de Paul Klee, “Angelus Novus” que representa un ángel que parece alejado de algo en lo que clava su mirada, se encuentra arrastrado por un fuerte huracán lo empuja hacia atrás, tiene sus ojos desencajados y sus alas desplegadas, está horrorizado. El ángel está paralizado por la mirada, por lo que ve. “El ángel de la historia tiene que parecersele”, dice Benjamin. Con su rostro vuelto hacia el pasado, “Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos” (en Reyes Mate, 2006: 155). Pero no puede hacerlo, sus alas abiertas no ya no puede plegarlas, ese huracán es lo que llamamos progreso.

Con las novelas de Kafka en las que siempre hay un personaje, un hombre de corazón inquebrantable, en un mundo en destrucción en medio de procesos arbitrarios, Arendt renovó su fuerza y supo hacer un llamado al final del capítulo: “ese hombre de buena voluntad podemos serlo todos y cada uno de nosotros, quizás hasta tú y yo” (Arendt [1976] 2004: 107). Aquí ella plantó su posibilidad de cambio, su posibilidad de torcer cualquier destino político. El Ángel de la historia de Benjamin es lúcido pero impotente, como afirma Reyes Mate (2006: 157) y los personajes kafkianos también lo son, suelen morir o agotarse en su lucha. Arendt dialogó con ellos. Si lo milagroso es la salvación, el tiempo de la posibilidad es un frágil pasaje acechado por el tiempo infinitamente vacío y destructivo del progreso, para Benjamin y ella misma, caldo de cultivo del nazismo.

3.4- Miradas a la tradición: dos resoluciones

En la edición de *Sechs Essays* de 1948 Arendt optó por concluir su compilación con “¿Qué es la filosofía de la existencia?”. Con este sexto capítulo, decidió que las voces filosóficas del existencialismo y sus principales interrogantes y respuestas fueran las que ofrecieran algún tipo de resolución a la interpelación política planteada desde los acontecimientos⁶⁸. Pero en la segunda edición que Arendt había organizado poco antes de morir, el texto filosófico sobre la filosofía de la existencia es excluido y reemplazado por otros dos de carácter crítico-histórico. A nuestro criterio, se modifica sustantivamente la resolución de 1948 con textos incluso anteriores. El artículo elegido como penúltimo capítulo es “La Ilustración y la cuestión judía”, de 1932 y el último “El sionismo. Una retrospectiva” de 1945. Es claro que la mirada revisionista sobre la ilustración y sobre el sionismo sustituyó a la ponencia filosófica sobre el existencialismo. No sólo podríamos preguntar ¿por qué este cambio? sino, más concretamente, ¿por qué el artículo sobre el existencialismo para cerrar la compilación, si el capítulo sobre Kafka nos auguraba una línea de reflexión benjaminiana que habilitaba una crítica política anclada en la experiencia histórica concreta?

Quizás sean preguntas pretenciosas pero las estimamos potentes para abordar si estas producciones nos presentan aspectos significativos en torno del tiempo y la historia y cómo lo hacen. Y saber si acaso este cambio de piezas *a posteriori* pone énfasis en categorías conceptuales tempo-históricas diferentes que nuestra autora ya había

⁶⁸ En 1946 ya había escrito un artículo sobre el existencialismo francés, en el que abordó los desarrollos literarios del mismo a través de los activistas de la Resistencia francesa, Albert Camus (1913-1960) y Jean Paul Sartre (1905-1980) (Arendt, [1946b] 2005a: 233-239).

avistado en 1948 y que desde su madurez, habría juzgado necesario reafirmar y visibilizar.

3.4.1- Primera edición: la filosofía de la existencia

Arendt consideró que la filosofía de la existencia contaba con al menos cien años. En esa historia reconoció a Friedrich Schelling (1775-1854) y Sören Kierkegaard (1813-1855) como sus iniciadores, a Friedrich Nietzsche y Henri Bergson (1859-1941) como filosofías de la vida en las que se desarrolló y a Max Scheler (1874-1928), Heidegger y Jaspers como sus cabales representantes del siglo XX. La filosofía de Hegel había explicado los fenómenos de la naturaleza y la Historia articulándolos “en un todo extrañamente unitario –acerca del cual nunca estaba del todo seguro de si proporcionaba a lo real un lugar o una prisión-” (Arendt, [1948] 2005a: 203). Cual búho de Minerva el sistema hegeliano era la última palabra de la filosofía occidental que nunca había osado cuestionar la afirmación parmenídea de la identidad entre pensar y ser o la coincidencia preestablecida entre *essentia* y *existentia*. Lo que vino después para Arendt tuvo o bien carácter epigonal o bien de rebelión contra esa identidad.

Edmund Husserl es incluido por ella en esa primera línea, por su intento de restablecer la relación ser y pensar, mediante la intencionalidad de la conciencia. El planteo husserliano pareció dominar el problema al poner entre paréntesis lo real y el contexto de funcionamiento del objeto de la conciencia. En la descripción fenomenológica, el hombre recupera el vínculo con el mundo a través de un acto de conciencia que lo coloca ante las cosas mismas. Para Arendt, se trató de un humanismo que buscaba que el mundo, inhóspito para el hombre, se constituyera en un nuevo hogar para él. El mérito de Husserl como maestro de las filosofías existencialistas no fue donarles determinados y decisivos contenidos de reflexión, sino el efecto de liberar el camino del historicismo hegeliano y sus especulaciones sobre la legalidad del curso de la Historia. Con Husserl, el hombre ya podía volver a ser tema de la filosofía.

Por su parte, las filosofías no epigonales trataron de reconciliarse con el hecho de que el hombre no es el creador del mundo. Schelling fue el que propuso una filosofía positiva que partía de la existencia como puro hecho de ser. El ser humano real es el individuo liberado de toda universalidad o mejor dicho de toda universalidad que no sea lo individual. Con Schelling comenzó la filosofía contemporánea, dice Arendt y después de él, los diferentes intentos de rescatar al hombre y re-acogerlo, pero sin poder dar un paso más allá de Kant y su demolición de la armonía de ser y pensar (Marx y la comprensión de la necesidad, Nietzsche y su *amor fati*, Camus y la rebeldía de afrontar la vida pese al absurdo de la condición humana, la resolución heideggeriana,...). Quizás con la excepción de Nietzsche, para Arendt

ningún filósofo ha seguido el camino de Schelling para resolver las aporías kantianas entre libertad subjetiva y la ausencia objetiva de libertad. En lugar de una ‘filosofía positiva’ se intentó,... reinterpretar al hombre de manera que él pueda volver a acoplarse de algún modo en este mundo que le desposee de su dignidad; el fracaso del hombre habría que ponerlo a cuenta de su ser y no sólo al de su destino; no sería culpa de la naturaleza que le es hostil por estar completamente determinada según legalidad causal, sino que su fracaso está ya prefigurado en su propia esencia. Por esta razón se abandonaron los esbozos kantianos de libertad y dignidad del hombre, igual que los esbozos kantianos acerca de la humanidad como principio regulativo de toda acción política, y por ello surgió esa peculiar melancolía que desde Kierkegaard ha sido el rasgo distintivo de toda filosofía no completamente superficial. Siempre ha parecido preferible estar sometido a la ‘caída’ como a una ley interna de la existencia humana, que venir a caer a causa del mundo extraño, organizado causalmente. (Arendt, [1948] 2005a: 213)

Con Kierkegaard comenzó la filosofía de la existencia. Él opuso al sistema hegeliano que pretendía abarcarlo todo y explicarlo, el individuo. Un individuo que se encuentra en contradicción con el mundo explicado y que, en el mundo secularizado por la Ilustración, sólo cuenta con la pura facticidad de su existencia. Ya en 1932 Arendt le había dedicado un artículo a Kierkegaard. Allí consideró que se había vuelto actual⁶⁹, después de varias décadas de acaecida su muerte, por ser el interlocutor de una generación para la que la posguerra había impulsado a inquietarse e implicarse en la comprensión de lo concreto a partir de las propias vivencias. El cristianismo le habría permitido a Kierkegaard confrontar la paradoja de la existencia humana (ser un individuo –en la medida que ante la muerte está solo- y no tener un yo –en la medida en que ante Dios no es nada-) a la síntesis hegeliana en la que esta oposición se supera, se resuelve y en la que el individuo concreto resulta trivializado en una individualidad y particularidad abstractas. En el sistema se pierde el yo concreto que filosofa.

Kierkegaard sólo habla de su persona, Hegel es sólo el expositor de su sistema.
(...) al captar Hegel la historia como una conexión unívocamente comprensible y al interpretarla como proceso necesario, la desconecta de lo real concreto, de

⁶⁹ Jaspers también lo había afirmado en *La situación espiritual de nuestro tiempo* de 1931. Recordemos que Jaspers consideró a Nietzsche y a Kierkegaard “los filósofos originales”, “los dos carecen de sistemas” y “tienen conciencia de la catástrofe, dicen verdades nunca oídas y no enseñan ningún camino. Ellos son la prueba documental de que la época se caracteriza por la más inexorable autocrítica que se haya llevado a cabo jamás en la historia de la humanidad” (Jaspers, [1949] 1957: 139).

lo contingente y, con ello, del individuo. La polémica contra Hegel es una polémica contra todo sistema filosófico general. (Arendt, [1932c] 2005a: 65)

Mientras que Hegel afirmaba haber conseguido un absoluto entendimiento racional de la vida humana y de la historia, Kierkegaard, por el contrario, resaltó la ambigüedad y la paradójica naturaleza de la situación de los hombres. Afirmaba que los problemas fundamentales de la existencia desafían una explicación racional y objetiva; la mayor verdad es subjetiva. Lo que le queda a este individuo es “subjetivarse”, es decir, desde su conciencia hacer realidad en el mundo las implicaciones paradójicas de su vivir (bien identificadas por Kant como las cuestiones antinómicas de la razón: libertad del hombre, inmortalidad del alma, unidad del mundo). Lo general, si aspira a ser real para el hombre, deberá tomar la forma como individuo. La subjetivación se opera a través de la angustia ante la muerte. La muerte es el acontecimiento en que el individuo tiene garantizado que estará solo. El pensar en la muerte es entonces una “acción” a través de la cual el hombre se subjetiviza. La muerte es el garante del *principium individuationis* a la vez que la contingencia, el garante de realidad, por su carácter incalculable e irresoluble desde el pensamiento. Pero tomarse en serio este único instante de realidad no implicó siempre un “sí” a la vida.

De hecho sólo Nietzsche y, en su estela, Jaspers han hecho explícitamente de este ‘sí’ el suelo de su filosofar; y tal es la razón también de que las reflexiones filosóficas de Jaspers encuentren un camino positivo hacia la filosofía. Kierkegaard y, en su estela, Heidegger siempre han interpretado la muerte como la verdadera ‘objeción’ contra el ser del hombre, como prueba de su ‘nihilidad’... (Arendt, [1948] 2005a: 216)

La filosofía de la existencia para Arendt tiene, hacia las primeras décadas del siglo XX, dos articulaciones diferentes, Heidegger y Jaspers, habilitadas por quienes sancionaron el fin del romanticismo: Kierkegaard y Nietzsche. Aunque desde una perspectiva cronológica, Jaspers con su Psicología de las concepciones del mundo aparecida en 1919 podría ocupar el primer lugar, Arendt explica que decide desarrollar las tesis de Heidegger en su Ser y tiempo [1926] antes que las de su director doctoral, porque la filosofía de Jaspers “no está cerrada y a la vez es mucho más contemporánea”, si se entiende por tal término, no tanto ofrecer puntos de apoyo al filosofar actual como su cabal participación en ese filosofar a través de una revuelta contra esa filosofía que es afín a los sistemas y de una apelación a la fuerza vital de uno mismo y de los otros.

Para Arendt, el hecho de que Heidegger se propusiera instaurar una nueva ontología lo obligó a transformar toda una terminología que sólo en apariencia lo

posiciona como un pensar más revolucionario que el de Jaspers. En términos estrictos, Heidegger se propuso revertir la demolición del concepto antiguo de ser por parte de Kant. En términos políticos, su actuación en el marco del nazismo como rector de la Universidad de Friburgo también puso en evidencia sus similitudes con románticos alemanes del siglo anterior⁷⁰, por su frivolidad de la ilusión de ser un genio y su poco serio comportamiento que lo llevó incluso a negar la entrada a Husserl por su condición de judío. Esta última crítica, Arendt la apuntó en una nota a pie de página (Arendt, [1948] 2005a: 218, nota).

A pesar de que nunca apareció el segundo tomo de *Ser y tiempo*, la ontología de Heidegger plantea una respuesta provisoria a la pregunta por el sentido del ser: la temporalidad. Y el opúsculo posterior *¿Qué es metafísica?* deja en claro que el sentido de esa temporalidad queda fijado en relación con la nada. Si el problema contemporáneo de la nada se lo mira como un intento de hacer del hombre el “señor del Ser” y de una revuelta de la filosofía contra la filosofía de la pura consideración teórica para pasar a la acción, entonces la nada es la posibilidad de enfrentarse a lo pre-dado como acción transformadora y hasta creadora en semejanza a la divina. De aquí que la nada en Heidegger se vuelva activa, y aniquile toda predonación del ser. La nada anonada, constituyéndose ella y no el ser, en el dominio propio y libre del hombre.

Heidegger habría encontrado un ser en el que esencia y existencia coinciden, el ser-ahí. Es ese ser en el que “en su ser le va su ser”. Arendt señala que el filósofo de Messkirch se libra de utilizar la categoría hombre, declara la preeminencia óntico-ontológica del ser-ahí y lo emplaza en el lugar de Dios en la ontología medieval; pero lo disuelve en una serie de modos de ser fenomenológicamente comprobables, y por esto, a su criterio, Heidegger se acerca a ese hombre hobbesiano⁷¹ también reducido a un conglomerado de anárquicos modos de ser o funciones en el mundo. A todas esas funciones u ocupaciones subyace lo que le queda por hacer al ser-ahí, la cura o cuidado por su existencia. El ser-ahí se determina como ser-en-el-mundo pero este es inhóspito (el ser-ahí está arrojado, no está en casa en el mundo) y su existencia está siempre amenazada por la muerte (el ser-ahí está angustiado). Para esta Arendt exiliada, ciudadana del mundo, la filosofía de Heidegger es mundana de manera absoluta pero, a la vez, sin ningún tipo de compromisos. Sólo en la cumplida posibilidad de la muerte el hombre adquiere la certeza de ser él mismo y responde la pregunta por el quién del ser-ahí (ser sí-mismo). Asumir la facticidad del propio ser, es ante una condición arrojada,

⁷⁰ En el artículo sobre Kierkegaard, Arendt, crítica con el romanticismo, reclamó las deudas de este por su indiferencia existencial y política con respecto al mundo y a la vida y su clara apuesta meramente intelectual o estética con relación a la historia (Arendt, [1932c] 2005a).

⁷¹ Arendt compara a Heidegger con Hobbes, seguramente en referencia a la caracterización de la naturaleza humana que realiza en su obra más famosa. Cfr. “Primera Parte: El hombre”, en Hobbes, Thomas. 1992. *Leviatán I*. Madrid: Altaya. Traducción y notas de Carlos Mellizo.

proyectarse a la propia muerte (sin decidirla, por supuesto, para Heidegger el suicidio no tiene sentido). La autenticidad está determinada por lo que el hombre no es, por su nihilidad. El propio Heidegger se habría refutado, puesto que está claro en su filosofía que “el ser un sí-mismo es presumiblemente lo único que el hombre no puede ser” (Arendt, [1948] 2005a: 223).

Además, el estado de resuelto, como precursar la propia muerte, nos arranca de la trama relacional con los otros, que en la forma del “se”, nos impiden individualizarnos o vivir de forma auténtica. Esto sea posiblemente para Arendt, el nudo imperdonable de la filosofía de Heidegger. Aún cuando un Heidegger posterior haya tratado de emplazar “pueblo” o “Tierra” como fundamento común de los “sí-mismos”, estos sólo se quieren a sí mismos.

Pues si desde Kant la esencia del hombre consistía en que cada hombre individual representaba a la Humanidad, y desde la Revolución francesa y la proclamación de derechos del hombre pertenecía al concepto de hombre el que la Humanidad pudiera ser ultrajada u honrada en cada individuo, entonces el concepto del sí-mismo es el concepto del hombre que puede existir con independencia de la Humanidad y que no tiene que representar a nadie más que a sí mismo –que a su propia nihilidad-. Igual que el imperativo categórico en Kant descansaba precisamente en que toda acción ha de coasumir la responsabilidad por la Humanidad, así la experiencia de la nihilidad culpable consiste precisamente en aniquilar en cada hombre la presencia de la Humanidad. El sí-mismo ha ocupado, como conciencia moral, el lugar de la Humanidad, y el ensimismamiento el lugar del ser-hombre. (Arendt, [1948] 2005a: 224)

Para Arendt, es Jaspers quien participa de la filosofía actual desde sus más tempranas obras, como *Psicología de las concepciones del mundo* (1919) y es también quien puede hacerlo sin operar una ruptura consigo mismo (tal como sería el caso de Heidegger)⁷². Jaspers esboza no tanto una nueva filosofía sino un nuevo modo de filosofar, haciéndose eco de Kierkegaard y Nietzsche, no pretende enseñar nada. Jaspers comunica pero no transmite resultados, antes bien apela a la fuerza vital de cada cual. El filosofar de Jaspers se desposee de toda prerrogativa, hasta la del preguntar

⁷² En 1937, Jaspers había sido destituido de su cátedra de Filosofía en Heidelberg, a causa de que su mujer, Gertrud Mayer, era judía. En 1933 ya se lo había apartado de los cargos de conducción de la Universidad. En 1942, los nazis le autorizaron que abandonara Alemania pero sólo si entregaba a su mujer, que estaba escondida, a lo que por supuesto se negó. En 1948 fue nombrado en la Universidad de Basilea, Suiza. En este país residió hasta su muerte en 1969. Desilusionado por la actualidad política alemana no sólo escribió otros textos críticos como *El futuro de Alemania* (1966) sino que también adoptó la nacionalidad suiza (1967).

direccionante⁷³. La búsqueda de la verdad y no su posesión es la esencia de la filosofía aún cuando se la haya traicionado en el dogmatismo y con la búsqueda de un saber definitivo, perfecto y enseñable. Es que la filosofía no puede probarse, no puede enseñarse pero sí comunicar y esclarecer. Por eso cuando Jaspers comunica pensamientos, los trae

en forma de una ‘metafísica que juega’, en forma de una exposición teórica que siempre es experimental, que nunca queda fijada en firme en determinados cursos de pensamientos; hasta el punto de que estos tienen el carácter de propuestas con que poder atraer a los hombres a que colaboren, o sea, a que cofilosofen. (Arendt [1948] 2005a: 227)

Sin citarla específicamente, Arendt toma estas ideas de *Filosofía*, obra de 1932. El énfasis está puesto en el filosofar como esa “metafísica que juega” y que debe encontrar el camino de vuelta a la realidad propia y del mundo, en el pensar como una preparación para la realidad. La existencia en Jaspers, no es una forma del ser sino una forma de la libertad humana que siempre nos pone en relación con otros, es decir, con otras libertades en una lucha que llama “amorosa”. Sólo en esa relación, en ese acto de comunicación, emerge la realidad y la certeza de ser. La experiencia de la libertad no sólo nos muestra que hay posibilidades sino que hay un *factum* en el que ellas se han realizado o no irreversiblemente. De aquí que la existencia es también el naufragio ante lo que se dio, da o dará de todos modos, y que se nos presenta como situaciones límite (la muerte, la enfermedad, la culpa que despierta el mundo, etc.). El filosofar abre la opción de trascender el límite de lo real porque si bien el pensar encalla en la realidad, no está sometido a ella, se escurre y se sustrae. Se trataría de un juego de rebasamiento y limitaciones. Y de este juego han surgido filosofías que se postulan como “un saber aparente de la reconocida necesidad de lo real”. Este saber de la “facticidad brutal”, de la “necesidad inevitable”, de la “univocidad del ente” nos asfixia, nos subyuga. Dice Jaspers, “Lo que pienso es posibilidad”, puedo tomarlo o dejarlo caer pero “Sea cual fuere mi pensar, yo mismo no estoy contenido como totalidad en ningún pensar ni en nada pensado” (Jaspers, [1937] 1985: 93). “En cuanto pienso, existe siempre posibilidad” pero las representaciones de un cumplimiento del todo o la identidad entre el hombre y lo real verdadero muestran una armonía ilusoria. Sin la perfección de una totalidad, el hombre es real sólo como ser histórico. Con el pensamiento que pretende saber-se lo real, la libertad se paraliza, se la abandona y con esto se fija el fin de la historia.

⁷³ Reconocida es la expresión de Jaspers acerca de que “Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta” (Jaspers, [1949] 1957: 11).

El naufragar o escurrirse jasperiano es una forma de fracaso pero no en el sentido de la caída estructural del *Da-sein* heideggeriano que lo coloca en cierta distancia de su ser auténtico. En Jaspers no habrían categorías ontológicas absolutas del ser. El ser no es como tal cognoscible (“ningún ser conocido es el ser”), no es esa una sustancia omnímoda que desde la filosofía tradicional gravaba de sentido a todo ente. En Jaspers el ser es experimentado como algo “englobante” /*das Umgreifende*⁷⁴ que habilita posibilidades de acción, con y contra las limitaciones con las que se enfrenta cada existencia, sin pretender blindarse en la libertad del pensamiento, ni constituirse en un sí mismo auténtico ni soberbiamente en expresión universal del ser.

Por esencia, la existencia nunca está aislada, sino que sólo es en la comunicación y en el saber de las otras existencias. Los hombres con que coexisten no son (como en Heidegger) un elemento estructuralmente necesario, sí, pero que necesariamente perturban el sí mismo; al contrario, sólo en el estar juntos los hombres en el mundo dado en común puede en general desplegarse la existencia. El concepto de comunicación entraña en su misma base un nuevo concepto, no plenamente desarrollado pero sí planteado, de humanidad como la condición para la existencia del hombre. (Arendt, [1948] 2005a: 230)

Entre la sumisión o aniquilación en tiempos oscuros como los del nazismo, Jaspers encuentra otra posibilidad: una filosofía que impulsa y alcanza su fin en la comunicación de existencia a existencia, de libertad a libertad, porque solos no somos nada. El filosofar siempre muestra en lo abarcador el espacio que queda, exige el paso negativo de ruptura de la estrechez de nuestra vida. La filosofía de Jaspers es la de una humanidad que se trasciende y sale de la edad del ensimismamiento. Contra Heidegger, Arendt afirma que el hombre es más que su sí-mismo y quiere algo más que a sí-mismo.

⁷⁴ En la traducción de José Gaos de *Filosofía* de 1957, el término aparece como “lo *Circunvalante*” (Jaspers, [1949] 1957) y en la de Rodríguez Aranda como “lo abarcador” (Jaspers, [1937] 1985). En todos los casos, marca la imposibilidad de ser objetivado o alcanzado. Como analogía, Jaspers lo suele comparar con el horizonte de una mirada. “Lo abarcador es lo que siempre se anuncia –en los objetos presentes y en el horizonte-, pero nunca deviene objeto” (*Ibid*, 26). La clara conciencia de no alcanzar nunca lo que nos circunda, lo Englobante no ahorra la búsqueda, ni la tarea que ello exige.

3.4.2- Segunda edición: la cuestión judía, la verdad y la perspectiva histórico-política

Con igual tono crítico y con textos escritos en la época, Arendt en los '70 señaló una deriva diferente de la discusión. Una salida por la que había optado de forma activa y militante: exigir una revisión crítica de la posición sionista en torno del camino político de los judíos en Palestina, a la luz del propio pasado y su concepción de la historia. Veamos.

“La Ilustración y la cuestión judía” (1932) discute específicamente el valor de la historia humana entre los ilustrados que configuran la tradición del siglo XVIII y su tránsito al romanticismo: Gotthold Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786) y Johann von Herder (1744-1803). Se trata de una etapa en que se consolida una versión moderna de la cuestión judía y cuyas consecuencias en el siglo XX ella ve con claridad. Arendt muestra que la idea ilustrada de la razón autónoma es fecunda a la hora de explicar la situación de los judíos. La racionalidad abre las puertas de la igualdad pero a la vez exige la privación del propio pasado.

El legado de Lessing podría haberse constituido en una alerta. Su distinción entre verdades históricas y verdades de razón y su idea de Humanidad y tolerancia ofrecieron, desde la perspectiva arendtiana, la posibilidad de concebir la asimilación como un fenómeno histórico complejo y no lineal, es decir, no como meras o necesarias relaciones de adaptación cultural. Para Lessing, más importante que la verdad, es el hombre que la busca. Por lo que la historia es el valioso esfuerzo humano por aproximarse a ella, por alcanzarla. El hombre (es decir, todos los hombres, la Humanidad) es más importante que la posesión de la verdad. De aquí que la tolerancia sea el límite de la omnipotencia humana y la amistad entre los hombres un modo de cooperación y de reconocimiento a aquello que los iguala. En esta línea lo esencial para Lessing no es la religión como tesis sino la religiosidad como búsqueda y práctica vinculante, amistosa, entre los seres humanos. *Nathan, el sabio* (1779) es la obra que explicita ese llamado a la tolerancia religiosa y su rechazo ilustrado a cualquier forma de dogmatismo y actitudes reaccionarias que pretendan imponer la verdad como si esta pudiera ser poseída sin más, por doctrina o revelación bíblica. La verdadera omnipotencia humana sería reconocer que “las diferentes confesiones religiosas no son más que distintas denominaciones del mismo hombre” (Arendt, [1976] 2004: 110).

En el esfuerzo por alcanzar la verdad los hombres hacen/ fundan historia. La búsqueda de la verdad (y no su posesión, reservada sólo a Dios) permite el despliegue de las potencialidades de los hombres. En este proceso, los hechos corresponden a verdades históricas, es decir, fácticas y contingentes cuya validez y demostración dependen de la confirmación de la razón. Por ello, no serían verdades en sentido propio

como las de razón que sí lo son. Arendt destaca esta distinción genérica de Lessing entre verdades históricas y de razón y la consecuente separación entre contingencia y necesidad. Este último es el ámbito de determinación de la razón y el camino de su autonomía. Por supuesto, la educación cumplirá un importante papel en este proceso en el que lo contingente se transforma en necesario por obra de la razón y en el decurso histórico.

Hasta aquí, el planteo se acerca a ese pietismo que conocemos a través de la filosofía práctica kantiana. Lo que interesa a Arendt, es el énfasis de Lessing en las dos dimensiones de la historia, una que presenta el fin de la razón: la búsqueda de la verdad y alcanzar la mayoría de edad a través de la educación del género humano, otra que se inicia con la autonomía y aplaza indefinidamente el fin, dotando a la historia de un carácter inacabado pero necesario para afirmar lo humano mismo, es decir, el despliegue de las potencialidades antes que su posesión (que corresponde sólo a Dios).

Mendelssohn retoma la distinción sobre la verdad de Lessing pero acentuando la independencia de la razón respecto de los hechos y entendiendo entre ellas sólo una diferencia de forma y no de grados evolutivos. Imprime una importancia vital a la formación */Bildung/*. Pero la autonomía de la razón que busca se reduce a la capacidad de pensar por sí mismo para alcanzar las verdades eternas, base de la tolerancia entre los diferentes credos. Mendelssohn introduce la separación entre razón e historia de tal modo que lo real histórico carece de la legitimación de la razón y viceversa, la razón ya no tiene ningún anclaje en la historia. Las Escrituras valen en la medida que no se oponen a la razón, presente en todos los hombres. Para Arendt, la indiferencia del judío hacia el mundo, basada en la a-historicidad de su destino y entendible por la situación real de los judíos, posibilita una nueva libertad, la de la formación sin pretensión alguna de transformar la realidad.

Con la separación entre razón e historia, Lessing pretendió superar una posición religiosa dogmática, Mendelssohn, en cambio quiso salvar la religión judía a través de su elemento eterno y universal. Pero si lo logró fue a costa de la renuncia a la propia historia al asumir que era el obstáculo a sortear para la integración social. De este modo, los judíos que tomaron la igualdad ilustrada no hicieron más que confirmar las ideas de Dohm de la corrupción histórica y a juicio de Arendt, desde estas ideas hasta la que propone la asimilación completa a la sociedad y el abandono de la religión judía (tal el caso del discípulo de Mendelssohn, David Friedländer), había poco trecho.

... el pueblo judío no es el 'Pueblo de Dios', ni siquiera el pueblo del Antiguo Testamento. Los judíos son un pueblo como todos los demás. Pero la historia los ha corrompido. Esta es la única concepción de la historia que los judíos de entonces hicieron suya. (...) El objetivo de la integración social y de la liberación

de los judíos es precisamente liberar al presente de las cargas y de las consecuencias de esta historia. (Arendt, [1976] 2004:116)

Pero será otro ilustrado muy influyente en el romanticismo ulterior el que volverá casi irreversible la situación para los judíos, Herder. Él invierte la relación entre razón e historia propuesta por Lessing y la razón deja de ser juez de la historia y se somete a ella en tanto producto de toda la experiencia de búsqueda del género humano. Herder no acuerda con esa historiografía que olvida la realidad en manos de la razón, más bien afirma con Lessing la importancia de la existencia humana concreta y de la historia como búsqueda eterna. Pero en Herder la primacía de la historia sobre la razón jaquea la igualdad de todos los hombres; porque la historia diferencia, es decir se sostiene desde la irrevocabilidad de los acontecimientos que van configurando el pasado específico de cada pueblo. Así para Herder la historia de los judíos tiene su marca propia que la diferencia de otras, el ser el pueblo elegido de Dios y la observancia de la Ley Mosaica. Su religión es la herencia de su pueblo. La asimilación judía entonces es una cuestión de Estado, debe construirse sobre otra base que otorgue igualdad, ya no religiosa sino nacional. Y la clave es la educación.

La humanidad en Herder se define a través de los conceptos de formación y tolerancia. Se trata de una formación que aborda la historia y el presente a través de la comprensión */Verstehen/*. Esta comprensión exige despojarse de prejuicios y modelos y es la base de la tolerancia porque se nutre de la realidad sin atribuirle fines o intenciones. Para Herder “La tolerancia es el correlato de la distancia que mantiene el hombre bien formado en el acto de comprensión” (Arendt, [1976] 2004: 124). La tolerancia de Herder exigirá a Alemania incorporar en su seno a otra nación, y a los judíos, cultivarse y demostrar que pueden incluirse en ese nuevo destino histórico, “en la cultura del género humano”, despojándose de sus “prejuicios”, de todas esas costumbres que no encajan. Esto los ubicó en el lugar de la excepcionalidad. Para Arendt, Herder restituyó a los judíos su historia pero de modo indirecto, porque les exigía desvincularse de todo contenido articulado con su pasado específico, tal como ellos lo entendían⁷⁵, para integrarse a uno secularizado y ajeno. Es ya una historia sin Dios, sin pasado. Y el presente, privado de su propio pasado, muestra su poder: es el presente que hay que comprender desde el mundo no judío para ostentar la igualdad a-

⁷⁵ Recordemos que luego de la segunda destrucción del Templo de Jerusalén (70 d.C.), surgió el movimiento rabínico impulsor de la conservación de la identidad religiosa como lazo de cohesión de la nación sin tierra. Los rabinos marcaron los pilares fundamentales de la supervivencia del pueblo que ya no tenía en sus manos su destino político. Estos pilares fueron: estilo de vida como grupo conforme a la Torá (por medio del estudio, la oración y la observancia de la Ley Mosaica) a fin de generar las condiciones para la venida del Mesías.

histórica de la Ilustración. Quizás Mendelssohn vio el peligro de este camino y por eso apeló a rescatar el componente eterno de la propia religión.

Finalmente, el libro de 1976 cierra con “El sionismo. Una retrospectiva”, escrito en 1945. En abril de 1945, las colaboraciones en *Aufbau* habían concluido y la herida que le había causado ese alejamiento se explicita fuertemente en este artículo de unos meses después. En 1975, año de su muerte, las consecuencias de la Guerra de los Seis Días (tercera guerra árabe-israelí, véase nuestra nota nº 29), en la que Israel se había apoderado de cuatro veces más de su territorio original, seguían presentes. Ese año se levantó el bloqueo de Egipto (de la circulación del Canal de Suez) a Israel. En este contexto y tras treinta años, es claro que Arendt decidió poner sobre la mesa sus argumentos anteriores al hecho histórico de la creación del Estado de Israel en 1948.

Proponemos dos citas para ilustrar la posición de Arendt que ya hemos esbozado en el contexto de producción. Una corresponde a *Aufbau* y la otra al texto en cuestión.

Un hogar que mi vecino no reconoce ni respeta no es un hogar. Un hogar nacional judío que no sea reconocido ni respetado por sus pueblos vecinos no es un hogar, sino una ilusión (hasta que se convierta en un campo de batalla). (Arendt, [1945, mar] 2009: 321)

[En referencia a la resolución de la Organización Sionista Mundial en su Asamblea anual de octubre de 1944, liderada por Ben Gurión] ... todos los sionistas estadounidenses reclamaron de forma unánime la constitución de una ‘comunidad judía libre y democrática’ que ‘abarcase de forma indivisa e íntegra la totalidad de Palestina’. Esta resolución representa un verdadero punto de inflexión en la historia del sionismo,... La resolución ni siquiera menciona a los árabes, de modo que estos sólo pueden elegir entre la migración voluntaria o su transformación en ciudadanos de segunda clase. Con esta resolución parece admitirse que, si el movimiento sionista no ha puesto al descubierto sus verdaderos objetivos, ha sido únicamente por una cuestión de oportunismo. (Arendt, [1976] 2004:129).

Lo que Arendt rechazaba era el triunfo de los fundamentos nacionalistas de los revisionistas que bloqueaban cualquier otra solución en términos de relaciones políticas entre pueblos y de la consideración de las necesidades de la región. El sionismo cercaba, a juicio de Arendt, a Israel a formar alianzas con potencias extranjeras que garantizaran su supervivencia, en desmedro de articular y dialogar con los pueblos árabes mediterráneos. En esas alianzas los intereses económicos imperialistas no podrían ser sorteados, por el contrario configurarían las reglas de juego. Un cabal conocimiento de la propia historia debería alertar a los judíos y evitar entrar en una

partida que podría provocar una nueva ola de odio antisemita. Sin embargo, Arendt constataba que el perfil nacionalista se imponía a costa de evadir problemas políticos concretos y los conflictos que de sus decisiones surgían, quedaban sin resolución. ¿Cuál debería ser la relación entre el cuerpo político del Estado de Israel y los judíos de la Diáspora? ¿Cómo se plantearía la cuestión de la doble lealtad nacional de estos últimos? ¿Qué acciones promover contra el antisemitismo? Finalmente, ¿cómo se resolvería el conflicto árabe- israelí?

Desde una perspectiva histórica, las ideologías socialista y nacionalista que a pesar de su aparente contradicción, mostraban elementos revolucionarios en común a fines del siglo XIX, nunca lo hicieron en el seno del sionismo. El ala socialista del sionismo fue la que se radicó en Palestina con instituciones como los *kibutz* y con convivencia pacífica con la población árabe. Estos sionistas socialistas crearon un nuevo tipo judío con valores propios: el desprecio por la riqueza material y la explotación pero encontraron la solución en el seno y los límites de la pequeña comunidad. Si bien tuvieron sus logros sociales y económicos, en términos de vida comunitaria y de rechazo a formas de vida capitalista, nunca se interesaron en desarrollar una política judía que incluyera lo que pasaba fuera de Palestina o el destino del pueblo, ni siquiera en el contexto de lo acontecido a partir de 1933. No ofrecieron opciones políticas ni se pronunciaron contra el papel de la burguesía judía en los estados en los que se desarrolló, antes bien se unieron al sionismo oficial y dieron su apoyo a las “reivindicaciones patriotas” provocando a “vecinos reales” y “amigos potenciales” (Arendt, [1976] 2004: 140). Para Arendt, se trató de una “trágica renuncia” que dio vía libre a un sionismo político y universal, si bien entusiasta, inevitablemente impotente frente a su problema de origen histórico: el antisemitismo.

El asimilacionismo y el sionismo constituyeron respuestas al antisemitismo. El primero no podía resolver su contradicción interna respecto de cómo lograr la supervivencia identitaria del judaísmo al insertarlo en la historia pagana, con su ideal regulador del progreso eterno y la “opresiva necesidad dialéctica” desde la que se contemplaban las situaciones inhumanas como momento de la totalidad. Por su parte, el segundo acarrea el problema de la plutocracia judía y de la irresoluble doble lealtad nacional a la que quedarían sujetos los judíos, en otros términos, el complejo problema de la soberanía y la relación pueblo y Estado. Ante estas dificultades de carácter político, ambas posiciones se recluyeron en ideologías evasoras y teorías de la historia que las situaron por afuera de la necesidad de construir un movimiento genuino, nacional y revolucionario, que tuviera como sujeto al pueblo judío en su conjunto y como prioridad, la convivencia pacífica con sus vecinos árabes.

Para Arendt, el tipo judío de este sionismo occidental no era precisamente el de un revolucionario popular defensor de la justicia social; era el de los profesionales

liberales, educados en universidades, de familias burguesas acomodadas pero desvinculados espiritual e ideológicamente de su religión. Eran judíos asimilados que, ajenos del gueto y de la usura, debieron ganarse el pan en el mundo no judío y que por lo tanto, quedaron expuestos crudamente al antisemitismo del siglo XX. Fueron judíos que quedaron fuera de la cohesión social que se configuró a través de las organizaciones benéficas que con eficacia organizaron al pueblo disperso desde la lógica benefactor-beneficiario. Tenían clara la estructura del moderno estado nacional, la que querían aplicar para “normalizar” el pueblo judío. Tras la muerte de Herzl, se consolidó una particular concepción de la historia que constituyó una valoración peligrosa de la situación política. La historia judía fue excluida de la de Europa, del pasado de la cultura occidental y con esto se atentó contra la necesaria solidaridad de los pueblos europeos. Tampoco se la incluyó en la historia del pueblo asiático, el sionismo asumió la nación como un organismo eterno y al pueblo judío como una personalidad sobrehumana desconectada de la historia concreta. Al sionismo nunca le interesó la soberanía del pueblo como base de la construcción política de la nación. En este contexto, sin indagar sus causas, el antisemitismo fue considerado como un epifenómeno que acompañaría fatalmente toda la historia judía porque básicamente es lo que la posibilitaba.

“Una nación es un grupo humano [...] cohesionado por un enemigo común” (Herzl). Doctrina absurda que sólo contenía una pizca de verdad en la medida en que, efectivamente, habían sido los enemigos del pueblo judío los que habían convencido a muchos sionistas de que eran judíos. De lo que concluyeron que, sin el antisemitismo, el pueblo judío no habría podido sobrevivir en los países que se había dispersado, por lo que se opusieron a cualquier intento de eliminar para siempre el antisemitismo. (Arendt, [1976] 2004: 149-150)

Palestina como patria se constituyó en la única y ambigua respuesta: era el lugar de la protección ante el odio de los enemigos pero, por su pequeñez, no podía ser un territorio para todos y como estado, debía ocuparse prioritariamente del futuro de la nación y no por el destino de los judíos de la diáspora, proceso que por otra parte, habría llegado a su fin. Sin entrometerse con los “experimentos sociales y económicos de sus hermanos del Este” (Arendt, [1976] 2004:144), pero con su apoyo, los sionistas occidentales afianzaron, desde su “aristocracia moral”, la idea de Palestina como “un lugar ideal sustraído al desconsuelo de este mundo” (*Ibidem*, 145). En política exterior, las negociaciones sionistas para alcanzar su propósito marcaron el siglo XX. Pero lo hicieron por la vía de la búsqueda de protección política y financiera de las potencias imperialistas que desde 1880 dibujaban el mapa universal. Para Arendt, todo pueblo

pequeño devenido en aliado de intereses imperialistas “está firmando su propia sentencia de muerte”, “es una protección tan segura como la soga para el ahorcado” (*Ibidem*, 156). Pero estas fueron las apuestas de Herzl, Weizmann, Gurion, muy lejos de la búsqueda de libertad, de organizar al pueblo judío y negociar con el respaldo de un gran movimiento revolucionario en causa común con otras fuerzas progresistas y por supuesto, muy lejos de Lazare. También en política interior, el discurso sionista no tuvo oposición. Destaca Arendt, la abstención de los grupos de izquierda frente a conflictos sindicales locales, por ejemplo, la situación de los trabajadores árabes por la creciente industrialización y el impacto de la introducción de capitales judíos en Palestina.

Ante la demostración fáctica del hundimiento catastrófico, los límites y la impotencia de los estados nacionales que sólo pueden organizarse en términos de territorio y de homogeneidad cultural, Arendt sanciona que la solución al problema de organización política tiene dos opciones: imperios o federaciones. En este contexto, los sionistas sólo responden con categorías y métodos del siglo XIX, la creación de un Estado nacional. Si se continúa en esta línea, se echa a perder “las pocas posibilidades que un mundo tan poco prometedor como el nuestro ofrece a los pueblos pequeños” (*Ibidem*, 169).

Desde nuestra perspectiva, la inclusión del análisis del existencialismo y sus versiones, forzándolas a hablar de la situación histórica concreta, muestra los resabios de una joven Arendt filósofa que aún busca en los elementos de su propia formación académica alguna respuesta. Esto torna al texto un trabajo complejo por constituir en definitiva un diálogo casi en tiempo real con sus personajes principales, Jaspers y Heidegger, quienes estaban vivos y jugando, cada uno a su modo, un papel político en los sucesos. Quizás pudo haber configurado un último esfuerzo por pedir respuestas a la filosofía académica, ese campo disciplinar que se resiste a dedicarse a los asuntos humanos, a la política. Esa batalla que, con excepción de Jaspers, la filosofía no estaba dispuesta a dar (sobre todo Heidegger, véase nuestro Capítulo 4, notas 4 y 5).

Pero otras respuestas que consideramos vinculadas con el último legado de su amigo Benjamin habían sido bosquejadas por Arendt. La modernidad filosófica, sobre todo, los siglos XVIII y XIX contenían la clave hermenéutica de los acontecimientos del XX y en particular del “problema judío”. Se trataba entonces de encarar el presente desde una dimensión histórica que se capitalizara como experiencia política.

4- Reflexiones abiertas desde el capítulo: entre los hechos y la historia y la configuración de una experiencia política

La producción intelectual de Arendt en este periodo, presenta aspectos propios tanto de forma como de contenido. Los textos son por lo general breves y coloquiales. Las columnas de *Aufbau*, los artículos políticos en diferentes publicaciones y las reseñas críticas dirigidas a un lector común así se lo reclamaban. Esta marca, más bien dialógica, de la redacción, la encontramos también en el libro sobre el totalitarismo que analizamos en el Capítulo 4, con la excepción de la extensión. La intensa experiencia del exilio y los acontecimientos históricos que se sucedieron volvió insoslayable la tarea de pensar el presente político. El esfuerzo por hacerlo y por conceptualizar ese presente, en connivencia con los hechos es evidente en nuestro recorrido del capítulo. De aquí que en la trama de sus juicios y argumentos, Arendt articule un planteo histórico - filosófico que posee un fuerte anclaje en decisiones epistemológicas, en las que podemos encontrar las marcas de Jaspers y de Benjamin y una clara posición antihegeliana.

En Arendt, la escritura fue una forma de intervención activa en el mundo político y también una forma de resistencia. Ante todo constituyó un modo de abrir un tiempo que se cerraba compulsivamente desde la experiencia vital propia en términos personales pero también, históricos, en los del pueblo judío y del mundo humano a los que conscientemente pertenecía. Con Jaspers, busca un tiempo que trasvase cualquier lectura del presente inmediato y lo comprenda en un pleno sentido histórico que le exige habitar la tensión entre el compromiso (por la implicación vital) y el distanciamiento (por la necesidad de objetivación). De la mano de Benjamin, la reflexión arendtiana se sustrae de los extremos marcados por las *res gestae*, los hechos vividos y la *memoria rerum gestarum*⁷⁶, la organización de los hechos en un decurso teleológico, con un principio motor ideológicamente identificable. Entre una mera historiografía y una filosofía de la historia, entre las exigencias de científicidad y de razonabilidad del designio histórico, arregla cuentas con la filosofía de la historia.

No sería estrictamente la experiencia religiosa benjaminiana la que ella acuñaría pero sí la especificidad de esta: su potencial dislocador, su significación densa, su despliegue temporal a partir de la caída y de la muerte y su apertura póstuma al sentido. La clave de esta experiencia en Arendt es la lectura del pasado para comprender y diagnosticar el presente en términos políticos. La vida humana se destina o se revela como anti-destino en una experiencia que comienza a diseñarse después de San Agustín (y su amor al prójimo) y de Rahel (y su reconocimiento de la propia historia y la posibilidad de un destino abierto), a partir del análisis comprensivo del totalitarismo

⁷⁶ Estas categorías las tomamos del análisis de Reyes Mate (Mate, 2005: 11 y ss).

nazi y del orden fáctico e ideológico que este imponía. Estamos ante una experiencia política. La experiencia política es la que se enfrenta al poder humano que se desgarraba entre la impotencia y la posibilidad. Y en este contexto, la escritura se abre como instancia experiencial, condición hermenéutica de su pensamiento crítico y en tal sentido, actuante, se convierte en acción política.

La producción de Arendt en este periodo no podría llamarse algo menos que esfuerzo activo. Ese esfuerzo por abordar los problemas del presente, único punto que la acerca a Hegel, ese gran filósofo de las lecciones de Kojève. Pero estrictamente, no sería otro que el esfuerzo de “cepillar la historia a contrapelo”, como expresó su amigo Walter Benjamin en la séptima tesis (Mate, 2006: 130). El esfuerzo le supuso no optar por los recorridos consagrados y desechar perspectivas tanto positivistas como historicistas⁷⁷. Aprendió de Benjamin a cuestionar y evitar la sumisión a los hechos (y la actitud de *acedia*⁷⁸), la búsqueda de nexos causales, la mirada cómplice del vencedor, la ceguera ante el patrimonio cultural como evidencia de barbarie y de expoliaciones. En contrapartida, la tarea se le presentó como urgencia por tomar posición en una lucha colectiva con el rigor de una construcción histórica del presente, desde el pasado. El presente, el *ahora*, se constituyó en una constelación con el pasado que había que leer rescatando de él un tiempo de salvación que interrumpiera la continuidad. No encontró las respuestas en el materialismo histórico al que su amigo reclamaba que estuviera a la altura de las circunstancias. Tampoco entendió ese tiempo salvífico como “tiempo mesiánico” y su frágil pasaje hacia -en tensión dialéctica con el devenir histórico como tiempo profano⁷⁹. Mas bien tomó un camino propio, aunque guiado por él. Construir el

⁷⁷ Que pretenden representar o reconstruir el pasado tal como realmente fue (Ranke) y no dudan de la posibilidad de la mirada imparcial, desinteresada y fría del pasado (Fustel de Coulanges, 2000). Walter Benjamin criticó el historicismo como “disciplina científica” ocupada de elaborar explicación causal de los hechos (Benjamin, 1995: 72). Para la crítica arendtiana en particular véase nuestro Capítulo 4.

⁷⁸ Término latino que alude a la pereza del corazón. Benjamin en *El origen del drama barroco alemán* (1925) lo caracteriza como sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad que despoja de todo valor a las actividades humanas y, en consecuencia, lleva al sometimiento total al orden de cosas existente (Löwy, 2001: 82).

⁷⁹ Nos referimos a ese tiempo que contiene una promesa para este mundo pero que no pertenece al devenir histórico marcado por moderna idea de progreso que postula la felicidad como *télos*. “Sólo el Mesías mismo consuma todo acontecer histórico, y en este sentido: sólo y primeramente él libera, consuma, crea la relación de ese [acontecer] con lo mesiánico mismo. Por eso nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico” (Benjamin, [1921/22] 1995: 181). Aún cuando destacó mediación entre las luchas liberadoras, “profanas” de los hombres con el cumplimiento de la promesa mesiánica, Benjamin diferenció ambos tiempos. Esta distinción no está en Arendt. Ambos sí se acercaron en la necesidad de mirar la historia y desenmascarar su lógica, vislumbrando la apertura de otro tiempo. Para Benjamin, mesiánico, para Arendt siempre histórico. Por esto se acercaron en la mirada. Tomamos de Reyes Mate la afirmación de que a través de sus tesis sobre la historia, Benjamin abrió el expediente del lugar de la religión en la razonabilidad que había sido clausurado tanto por la Ilustración como por el marxismo (Mate, 2006: 59). Fue uno de los primeros en darse cuenta de la existencia de un núcleo teológico sobreviviente en los procesos de secularización, migrando la omnipotencia y la omnisciencia de Dios hacia otras entidades (Estado por ejemplo). Benjamin había tenido claridad respecto de que la partida de ajedrez del enano contra el muñeco, es decir, de la política contra la religión, se

presente, haciéndose cargo de su posición en los procesos de la vida real y sabiendo que la historia pudo y puede ser de otra manera. Se propuso dar forma a la experiencia vivida con los materiales de la tradición que habían permanecido ocultos, alentar las posibilidades interruptivas pero sin salir del tiempo histórico asido a los asuntos humanos. Esto porque esas posibilidades están en los sujetos mismos y los hechos no agotan las posibilidades de una acción histórica, de un cambio de rumbo. Esto simplemente porque son los hombres los que a la vez que son constituidos por la historia, la hacen.

La preocupación de Arendt en este periodo fue más bien histórico-política, antes que filosófica-teológica⁸⁰. Estaba convencida del potencial político de las decisiones colectivas tanto como de la importancia de la rebeldía pública de quienes debían al menos marcar posición en la lucha y, ante lo inevitable, decir no, como prueban los artículos de *Aufbau*. Al sobrevivir a su amigo y después de los campos de la muerte, todo se jugaba en los límites del tiempo histórico, la apuesta no es sino vital. El campo de batalla es el devenir histórico sin filosofías de la historia dotantes de sentido.

“No se cantará ni una misa, no se entonará ni un Cádiz”. Estos muertos no dejan testamentos tras de sí, a duras penas dejan un nombre, no podemos rendirle el respeto póstumo, no podemos consolar a sus viudas y a sus huérfanos. Son víctimas...

La herencia de estos muertos irá a parar a aquellos que se lamentan tanto como para hallar resolución, tan espantados que pueden mantenerse firmes, con la imaginación suficiente como para cubrir grandes distancias, lo suficientemente humanos como para llorar en solidaridad por la muerte de todos los pueblos y que están lo suficientemente aterrorizados como para huir de las utopías, de esas tierras inhabitables que, a nosotros, los judíos, tanto nos gusta habitar. (Arendt, [1942, jun.] 2009: 241-242)

seguía jugando y por esto, se volvía vital que ambos rivales permitieran la entrada del mesianismo que tiene la virtud de ver las cosas desde el final. Si el final no ha tenido lugar y no se tienen dotes adivinatorias, entonces el final es al menos la promesa de redención, contenida en el hombre actual, “Esta mirada al presente desde el final no significa inyectar una dimensión utópica al presente (avisando al hombre que vamos hacia lo mejor), sino poner sobre la mesa toda la miseria del presente al exponerla no como un *factum* o destino sino como una frustración y, por tanto, un deseo de felicidad. La mirada mesiánica es la que nos permite ver la miseria del presente o del pasado como un atentado insoportable al derecho a la felicidad” (Mate, 2006: 65)

⁸⁰ En Benjamin como bien señala Reyes Mate estarían ambas dimensiones en el foco de su atención. Benjamin planteó dos formas de entender el pasado: una, el que está presente en el presente (y es el de los vencedores) y otra, el que está ausente en el presente (el pasado vencido, desaparecido de la historia) La memoria, cuya mirada puede visualizar ese pasado que, en términos fácticos, no es, como algo privado de vida, como deseo irrealizado, habilita la realidad de lo posible. Frente a esa facticidad de los vencedores, la memoria de los vencidos configura un espacio vacío y a la vez un tiempo en el que ‘puede colarse un Mesías’ (Mate, 2006: 122 y ss).

La herencia de los muertos es una cuestión política que compromete a actuar y sin duda, conduce a transgredir el estado de resuelto heideggeriano. Desde este la muerte es concebida si bien como la absoluta imposibilidad una vez realizada, permanece en los límites de una experiencia individual de la finitud indiferente e impotente ante la muerte como fin violento organizado y administrado.

El libro de 1948 penetra en el planteo histórico-político del imperialismo y sus resultados concretos y en la cuestión de la responsabilidad colectiva ante lo acontecido. Los mismos hechos conducen a explorar en una historia poco contada y aparecen figuras reales y ficticias cuyas vidas dan cuenta de una tradición oculta judía. Casi como en una especie de continuidad intencional con el relato biográfico de Rahel, esta tradición oculta es visibilizada a la vez que otorga cierta inteligibilidad a los hechos. La distinción entre parias y advenedizos se mueve entre las figuras que ejemplifican la existencia de un pueblo sin historia o más bien, de un pueblo queriendo *inscribirse en/ asimilarse a* una historia que se le ha vuelto ajena. Alzó públicamente su voz y exploró figuras de la tradición oculta judía cuyas voces impugnaban esa comprensión de la historia, Heine, Chaplin, Lazare y Kafka, el mismo Benjamin. En este marco, la primera edición colocó a la filosofía de la existencia en el lugar de una resolución crítico-filosófica en la que Jaspers, se constituyó en el personaje de una posible tradición oculta alemana, y su filosofar y trayectoria de vida marcaban la senda de la apertura. La primera edición sería la de los sujetos y sus responsabilidades y en términos de historia, una apuesta por filosofías no epigonales después de Parménides y Kant y por supuesto, contraria a la reparación hegeliana de necesidad y posibilidad. Para Arendt, claramente, en el contexto de la filosofía de la existencia de su maestro, el hombre no es un mero momento de un proceso racional omnicompreensivo ni una deducción de un sistema totalizante. Razón y realidad no se identifican, se confrontan, se desgarran, se rebasan. Era Jaspers quien debía acompañarla.

Lo que Jaspers representó entonces cuando estaba completamente solo, no era a Alemania, sino a lo que quedaba de *humanitas* en Alemania. Como si él solo pudiese en su inviolabilidad, iluminar ese espacio que la razón crea y que ella preserva entre los hombres. (Arendt, [1968b] 2001: 84)

Estratégicamente, la filosofía de la existencia de este alemán, que “pudo ser luz en la oscuridad”, era el pensamiento activo a través del cual hablaría a los alemanes por primera vez después de la guerra. La segunda edición, inscripta también en una historia entre judíos y árabes en conflicto continuo, otra vez debía hablar y hacerlo estratégicamente, eligiendo las figuras de la tradición oculta como fuente de legitimidad

del discurso. Esta vez era el sionismo al que debía seguir interpelando por los caminos políticos optados y por las decisiones tomadas, tanto como a los alemanes del '48.

En ambas ediciones se evidencia por igual, que Arendt torció su vocación académica y la tornó acción y reflexión histórica a través de una escritura casi compulsiva. Incluso antes de saber de Auschwitz y el proyecto político de exterminio y de olvido en todo sentido. Arendt se reveló frente al estado de excepción que, como regla, vivían los oprimidos, los que vivieron y murieron en los campos, los apátridas sobrevivientes. Lo hizo escribiendo, participando en movimientos, discutiendo, formulando críticas y proponiendo soluciones alternativas de las que el pasado había mostrado su insuficiencia, su lado tan violento e injusto como homicida. No estuvo dispuesta a aceptar lo acontecido como momento necesario de un proceso progresivo positivo. Allí estaban las semillas de los órdenes políticos totalitarios. No podía moverse en un mundo de las ideas ajeno al dolor, al sufrimiento, ignorante de su propia experiencia vital. No podía pretender alcanzar el saber absoluto hegeliano más bien había que quedarse en los problemas de presente y trapear posibilidades.

La historia es la tarea humana, colectiva, constructiva y profundamente crítica. Tiene sentido porque tiene que ver con la vida y la muerte de individuos y colectivos, de personas y de pueblos y de tal modo, se vincula íntimamente con la libertad y la justicia. Se trata de derechos que no deben cancelarse con el silencio o la indiferencia. Se trata de derechos que reclaman. De aquí que su gran proyecto político-hermenéutico fuera producto de fuerzas que, en términos nietzscheanos, llamaríamos “fuerzas retroactivas”⁸¹, esas que podrían abrir lo que todavía permanecía cerrado tanto desde la filosofía como de la política.

Vivimos –tal como Usted [Jaspers] dijo en Ginebra- como si estuviéramos llamando a puertas aún cerradas. Quizás hasta hoy sólo suceda con total intimidad algo que aún no funda mundo alguno y sólo se da al individuo particular pero que quizá fundará un mundo cuando deje de estar disperso. (Arendt, [1948] 2004: 13).

⁸¹ “Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: toda historia será puesta nuevamente en la balanza por obra suya, y miles de secretos del pasado se arrastrarán desde su madriguera –hasta ponerse bajo *su* sol. En absoluto se puede prever cuánto llegará a ser historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado está siempre esencialmente por descubrir! Requiere aún de tantas fuerzas retroactivas! (Nietzsche, 1999, nº 34: 53).

Capítulo 4: La carga del tiempo y la comprensión histórica

Que un hombre pueda oponer resistencia a todo su tiempo, que lo detenga ante la puerta y le exija rendición de cuentas, ¡eso tiene que ejercer influencia! Es indiferente, si él lo quiere; que él lo pueda, ése es el asunto.”

(Nietzsche, 1999: 131)

1- Presentación

Los orígenes del totalitarismo constituye la unidad de análisis de nuestro cuarto capítulo. Es el libro que nuestra autora desarrolla con el supuesto y la convicción de que la comprensión del totalitarismo es posible pero sobre todo, necesaria, que se trata de un esfuerzo que el presente demanda y de una responsabilidad que es necesario asumir.

La finalización de esta obra y su primera edición del año 1951 fue contemporánea a importantes acontecimientos personales como el regreso a Alemania después de la Segunda Guerra en 1950 y el reencuentro con sus antiguos maestros: Karl Jaspers, con quien había mantenido un constante contacto en los tiempos más difíciles y la unía un afecto paternal así como una afinidad en términos intelectuales y Martín Heidegger, con quien reiniciará una relación de amistad y de intercambio de ideas filosóficas, no sin pausas, reconocimientos y críticas.

La segunda edición de *Los orígenes* en 1958 presentó algunas modificaciones e incorporaciones, entre las que resulta relevante el nuevo capítulo dedicado a plantear la cuestión del totalitarismo como nueva forma de gobierno. Para esto Arendt analiza los supuestos ideológicos y sus armas políticas, sobre todo en el nazismo. Encontró que la realización de la ley del movimiento y el terror configuran la esencia de la dominación totalitaria. No hay culpables ni inocentes sino agentes opositores o colaboradores del proceso de la Historia o de la Naturaleza. En consonancia con un nuevo proyecto de trabajo, que pretendía abordar con suficiente especificidad el totalitarismo bajo el gobierno de Stalin, esta segunda edición coincidió con la primera de *La condición humana*, tema de nuestro Capítulo 5.

Entre los años '50 y '54, Arendt escribió artículos que también analizamos, en la medida que permiten dar cuenta de aspectos epistemológicos y de una concepción de la historia que confronta de forma crítica con compromisos ontológicos del positivismo científico y del pragmatismo político, a la hora de comprender lo acontecido durante la guerra y el mapa del mundo de la posguerra. Además, apuntes de sus cuadernos personales que, en forma de diario filosófico, inició en esta época permiten ampliar nuestras consideraciones.

2- Contexto de producción

Julia Kristeva afirma que “la actitud independiente y poco realista” dejó a Hannah Arendt “sin audiencia en el campo político” (Kristeva, 1999: 128). No diríamos “poco realista” sino más bien nada afín a la dimensión pragmático-estratégica de los asuntos políticos. Esta situación, reconocida por ella, la llevó a concentrarse en su actividad intelectual, docente y de gestión cultural. En noviembre de 1946 le escribió a Jaspers, que iba a contentarse “con una pequeña oportunidad en la política cultural” (citado por Kristeva, 2000: 131). De todas formas, podemos afirmar que Arendt, siempre siguió ligada e interesada en las cuestiones políticas relacionadas con el Estado de Israel, su compleja relación con Palestina y el mundo.

Con la finalidad de realizar tareas investigativas, en su carácter de directora ejecutiva de la *Comission on European Jewish Cultural Reconstruction*, Arendt a sus 43 años, viajó a Europa y permaneció casi cuatro meses, desde noviembre de 1949 hasta el 15 de marzo de 1950. No fue fácil volver a la patria expropiada, al país arrasado por la guerra y repartido entre los vencedores.

El encuentro en Basilea con Jaspers y su esposa, Gertrud, fue conmovedor y la presencia física afianzó la larga y sincera amistad epistolar de los años de la guerra. El intercambio de experiencias, las lecturas compartidas, los mundos diferentes, en los que cada uno había soportado los acontecimientos, animó sus extensas conversaciones. Especialmente lo que sus amigos habían padecido entre 1933 y 1945 fue el objeto de preocupación de Arendt y de agradecimiento de los Jaspers por el apoyo incondicional recibido por parte de ella¹. Una carta de Arendt a Jaspers muestra el estrecho vínculo de ambos y la importancia del encuentro presencial:

Esta felicidad, recreada una y otra vez, de la conversación sin reservas, que aparte de con usted sólo conozco en mi casa, y que ha llegado a ser un factor vivo de mi mundo porque vuelve a ser posible. (Carta a Jaspers, 10 de abril de 1950, en Arendt, 2010: 127)

¹ Jaspers brindó un detalle de las experiencias que vivió entre los años 1933 y 1945, en su *Autobiografía filosófica* de 1958. Allí comenta que a partir de 1933 hubo de “hacer frente a experiencias insospechadas”, sobre todo las de ver “cuánta monstruosidad cabe en el ser humano, cuánta aberración en personas inteligentes, cuánta perfidia y alevosía en gente aparentemente buena...” (Jaspers, [1958] 1964: 69) y enfrentar con su mujer una amenaza brutal e irresistible contra su existencia física, “Un alemán no podrá olvidar nunca que él y su mujer deben a los americanos su vida amenazada por alemanes que querían darle muerte en nombre del Estado alemán nacional socialista” (*Idem*: 69-70). Jaspers también dejó constancia de su deuda con la “solidaridad filosófica y humana” de Hannah Arendt (*Idem*: 76 y ss).

Parte de ese diálogo “sin reservas” tuvo que ver con Heidegger, con la confesión de su romance y con la explícita declaración por parte de Jaspers sobre las actitudes y expresiones nazis de aquél, en ocasión de un encuentro entre ambos, luego del Discurso de Rectorado sobre la renovación espiritual de la Universidad alemana (Heidelberg, mayo de 1933). De aquí que el reencuentro con Heidegger en Friburgo nos resulte difícil de descifrar. Ella le había enviado una nota sin firma que avisaba su presencia (“Estoy aquí”) y él acudió al hotel para invitarla a cenar, se encontraron y acordaron la reunión. En el hogar de él, al día siguiente, tuvo lugar una charla amena y cordial entre los dos (8 de febrero de 1950). Luego, tras la insistencia de Heidegger para que Hannah conociera a su esposa Elfride, se produjo otro encuentro pero esta vez fue tenso. Arendt se molestó por el poco disimulado antisemitismo de la Sra. Heidegger y su evidente deseo de que ella mostrara arrepentimiento por su antiguo *affaire* con el filósofo². A través de una carta a Elfride, Arendt explicitó su posición y dejó claro que sus diferencias no tenían que ver con asuntos de carácter personal y que una conversación entre ellas era imposible por razones políticas,

Usted nunca ocultó sus convicciones, ni lo hace ahora tampoco ante mí. (...) El argumento *ad hominem* es la ruina de toda comunicación porque incluye algo que se haya fuera de la libertad del ser humano. (Carta a Elfride Heidegger, 10 de febrero de 1950, en Arendt- Heidegger, 2000: 73)

Quizás lo más significativo sea destacar que Hannah pudo haber evitado el reencuentro con su antiguo maestro y sin embargo, estimó que hubiera sido un acto de “infidelidad imperdonable” e indigno de su parte, más bien un acto de orgullo (Carta a Heidegger, 9 de febrero de 1950, en Arendt- Heidegger, 2000: 71). La decisión de Arendt suscitó una amistad afectuosa que se sostendría hasta la muerte de ella y que Heidegger agradeció:

Para nosotros dos y para nuestra relación con aquellos a quienes pertenecemos, para todo y para el momento histórico, es un regalo que te fuera dado decir “sí” y venir. (...) Hannah, tenemos que recuperar un cuarto de siglo de nuestras vidas; por otra parte, me gustaría saber más cosas de tu camino y actividad actuales para que en la sintonía regocijante vibre también una

² La correspondencia posterior de Arendt con Heidegger, con Blücher y con Jaspers permite reconstruir la escena. Un culposo Heidegger pretendía que las mujeres iniciaran vínculos de amistad. Él había contado su relación amorosa con Arendt a su esposa y además, en el curso de esta primera conversación entre los tres, reconoció ante su esposa que Hannah había sido la gran pasión de su vida. La relación entre las mujeres nunca fue lo esperado por Heidegger, por el contrario, los celos de Elfride no disminuyeron a lo largo de la amistad iniciada después de la guerra (Cfr. Young-Brüehl, 1993: 341).

armonía que se torna voz tanto aquí como allá en la lejanía y para que el lenguaje, del que hablaste con palabras tan bellas y aprobatorias, atenúe lo extraño. (Carta de Heidegger, 15 de febrero de 1950, en Arendt- Heidegger, 2000: 77)

La primera visita también fue significativa porque Arendt obró como mediadora entre Heidegger y Jaspers, quienes estaban distanciados, lo que dio lugar a que entre ellos se reiniciara el diálogo interrumpido; “El verdadero ‘y’ entre ‘Jaspers y Heidegger’ sólo eres tú” (Carta de Heidegger, 16 de mayo de 1950, en Arendt- Heidegger, 2000: 105)³. Si bien no hubo en Heidegger explícitos pronunciamientos respecto de su actuación en 1933 y sobre los acontecimientos históricos de los años posteriores, la correspondencia con Arendt da cuenta de cierto reconocimiento suyo respecto de la actitud para con ella así como de cierta apertura de sus sentimientos situados entre el dolor y la falta cometida.

El 2 de marzo cuando volviste, ocurrió el “centro” que trajo lo pasado a lo perdurante. El tiempo se reunió en la cuarta dimensión de la proximidad, (...) Pero,... debes saberlo: “*pensado y leve*” –nada olvidado, puramente lo contrario– todo tu dolor apenas comprendido, y toda mi falta sin disimularla, sonaban desde un tañido de la campana universal de nuestros corazones. Sonaba bajo la luz matinal que días más tarde hizo sonar para nosotros el tiempo de la lejana pertenencia actual. (Carta de Heidegger, 4 de mayo de 1950, en Arendt- Heidegger, 2000: 93)

Arendt le enviará diferentes textos propios, como por ejemplo, “La culpa organizada” de 1944. Él tratará de comprenderlos y los traducirá desde su propia ontología a través de las conversaciones, de sus poemas y cartas, “No dejaré que aquello que tú nombras me resulte extraño y menos lo olvidaré. Nuestras cartas no deben esquivar nada” (Carta de Heidegger, 12 de abril de 1950, en Arendt- Heidegger, 2000: 89). De todas formas, ella sabe que sí hay esquivos pero comprenderá a Heidegger, viéndolo más allá de él mismo.

Véase como se vea, no hay duda que en Friburgo fui a una trampa (y no caí en ella). Y tampoco hay duda de que Martín lo sepa o no lo sepa, está sentado en

³ En su *Diario filosófico*, Arendt recordó esta conjunción y apuntó “Jaspers y Heidegger” y le adjudicó a cada uno una posible pregunta para el otro. “¿Cómo puede un filósofo carecer de sabiduría en tal medida?”, preguntaría el primero. ¿Cómo puede un pensador urdir en torno de la sabiduría, de dónde toma la legitimación?, se defendería el segundo. Arendt, finaliza “Ambos tienen razón”(Cuaderno I, de agosto de 1950, Arendt, 2006: 18).

esta trampa y en ella se encuentra en casa; ha construido su casa en torno a la trampa. Sólo es posible visitarlo si se lo visita en la trampa, si se va a la trampa. Así, pues, fui a visitarlo a la trampa. El resultado es que vuelve a estar sentado solo en su trampa. (Cuaderno XI, noviembre de 1952, Arendt, 2006: 255)⁴

Este “reencuentro de la mirada”, tal como tituló Heidegger un poema que le dedicó a Arendt (carta del 6 de febrero de 1950), le donó a él un espacio de conversación y escucha en el que podía sentirse un poco mejor, en el contexto de una Alemania convulsionada que lo interpelaba desde el silencio, con la incomodidad en los ambientes académicos y por qué no, con la esperanza de que fuera capaz de revisar crítica y públicamente lo acontecido⁵. En este sentido, puede no llamar la atención que

⁴ Arendt construyó un relato completo a partir de esta idea en su Cuaderno XVII, julio de 1953 (*Ibid* 390-391) publicado más tarde en inglés como “Heidegger the Fox” (trad. esp. “Heidegger el zorro” en Arendt, 2005a: 435-436). Según Arendt se trata de “Die wahre Geschichte von dem Fuchs Heidegger”. El zorro protagonista se caracterizaba por no ser muy astuto con las trampas y además tenía un problema en la piel que lo volvía indefenso frente a las inclemencias de la vida zorruna. Después de haber caído en muchas trampas y ya no tener un jirón sano de piel, decidió construir su propia madriguera. Por su familiaridad con las trampas (por haber caído mucho en ellas) y experticia respecto de ellas, lejos de edificar un hogar construyó una trampa a su medida y se instaló. Por supuesto que nadie caía en ella, él ocupaba todo el lugar. Resolvió volverse astuto y la decoró con belleza. Ya nadie podía ser indiferente y dejar de visitarlo. Quien lo hacía acudía a una trampa y caía en ella. De todas formas, con excepción de él, que la habitaba, el visitante podía luego salir. Más él, que vivía en una trampa, decía con orgullo: “¡mirad cuántos vienen a mi trampa!, soy el mejor de todos los zorros. Y en ello había algo de verdad: nadie conoce tan bien las trampas como el que vive en una de ellas de por vida” (*Ibid*: 391).

⁵ Heidegger no fue reincorporado en la Universidad hasta 1951 pero autorizó la re-edición casi intacta de conferencias y obras escritas anteriores a la guerra, por ejemplo, *Ser y tiempo* e *Introducción a la metafísica* (Habermas, 2000a; Carta de Heidegger, 15 de diciembre de 1952, Arendt- Heidegger, [1998] 2000: 129) En este último, curso impartido en 1935 y publicado en 1953, sólo con cambios meramente formales, podemos leer cómo se cita a sí mismo desde el Discurso del Rectorado, “El espíritu no es la hueca sagacidad, ni el juego del ingenio sin compromisos, ni la ilimitada dedicación a los análisis intelectuales, ni mucho menos la razón universal, sino que el espíritu es el estar dispuesto de una manera originaria y conciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser (*Rektoratsrede*, p.11). El espíritu es el otorgar el poder a las fuerzas del ente como tal en su totalidad. (...) Por eso, el preguntar por el ente como tal en su totalidad, el preguntar la pregunta por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu,... para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro de Occidente” (Heidegger, [1953] 1998: 53). Las dos opciones entre el ser tornado humo en el sentido nietzscheano y el ser devenido “destino” /*Schicksal*/, como facticidad resuelta para determinarse como “destino colectivo” o “co-destino” /*Geschick*/ o gestarse histórico de la comunidad, del pueblo, seguían siendo las decisiones existenciales para Heidegger después de la caída del nazismo. El privilegio concedido al futuro como temporalidad de lo posible, yergue al *Volk* y lo inscribe en un movimiento en el que debe resolverse y decidir en acuerdo con lo que le es “propio”, dándose a sí mismo su tradición, destinándose. En esta línea, su Carta sobre el humanismo de 1946, dirigida al francés Jean Beaufret, apenas finalizada la guerra, aboga por un pensar que en proximidad al ser, medite y aprenda a existir en lo innominado porque “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, el tenga poco o raras veces algo que decir. Solo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser.” (Heidegger, [1946] 2000: 20).. En este contexto, para Heidegger es necesario abrir otros caminos. El humanismo en la medida que se interese por el ente al pretender determinar la humanidad del hombre, impide que se produzca la pregunta por el ser, es decir, se mueve siempre en una interpretación metafísica establecida pero no interroga ni responde a la pregunta por la esencia

en su *Diario filosófico*, antes de concebir su visita como una “trampa”, Arendt expresara que el hecho de que Heidegger ya no fuera “el exponente, el portavoz de este tiempo” /*Mundstück der Zeit*/ porque “la época ya no habla a través de él”, era “su gran oportunidad” de poderse comunicar y no meramente de “poderse expresar” (Cuaderno II, diciembre de 1950, Arendt, 2006: 43).

De acuerdo con la correspondencia, después del reencuentro de 1950, habría habido una interrupción del contacto, porque las cartas conservadas disminuyen entre 1952 y 1954, luego le siguen sólo tres breves cartas, una de 1959, una de 1960 y una de 1965. El intercambio epistolar se intensifica desde 1966 y se mantiene constante hasta la muerte de Arendt en 1975. Esta última etapa se constituyó en una “época de madurez” de la relación y de “verdadera reconciliación” personal que se mantiene como una tensión “ahora entre iguales” que nos muestran “hasta qué punto, la vida y la obra están entrelazadas”, como comenta la editora Ludz (Arendt- Heidegger, 2000: 394).

También Arendt se reencontró con Anne Weil en París y visitó a su hermanastra Eva Beerwald en Inglaterra. Pero además de sus viejos amigos y familiares, Arendt se encontró *con* Alemania y en lugar de un espacio diseñado para un nuevo comienzo, una especie de heredero político de la Resistencia, advirtió una experiencia no asumida de la guerra y un anhelo de retornar sin más a aquellos tiempos previos a la debacle. Esto la

del hombre. Por esto “aún espera el ser que sea puesto en tela de juicio por el hombre, que se le haga digno de ser pensado” (*Ibid*: 75). Fue pronunciada la actitud de Heidegger de abstracción de los procesos históricos (Habermas, 1989: 26) y la inscripción de su filosofía en un decurso que pertenece a la “historia del Ser”, determinada no tanto por el olvido de la pregunta que lo interroga sino más bien por el olvido de la historia reciente alemana y su propia participación en ella (Bourdieu, 1999: 66-67) Una síntesis reflexiva de las repercusiones en el ámbito académico en torno de la polémica relación entre el pensamiento heideggeriano y el nacionalsocialismo lo encontramos en Arpini, 1997b, quien analiza a Farías, Habermas y Bourdieu. Otra interpretación la ofrece Lyotard, quien en diálogo crítico con Farías, Lacoue-Labarthe y Derrida, plantea que el silencio de Heidegger debe ser analizado no como “olvido representativo” o falta “excusable” sino más bien, en sentido lacaniano, como clausura, como “forclusión” (Lyotard, [1988] 1995). Para Lyotard, es obvio que Heidegger no fue nazi como Alfred Rosenberg o Joseph Goebbels ni su dureza comparable a fuerzas como las de las SS. “El caso de Heidegger es mucho más grave”, sostiene (*Ibid*: 65). Heidegger nada dijo ni nada tiene que decir de Auschwitz, porque con la muerte de Dios como “época” en la historicidad del ser, “toda encarnación es ilusoria en la medida que ‘devela’ el retiro del ser. El único pensamiento que está a la altura del desastre es mantenerse disponible a la espera de un dios...” (*Ibid*: 76). La posición de Arendt en este escenario que colocó a Heidegger como precursor intelectual o colaborador eventual del régimen (Habermas, 2000a: 18), fue considerarlo como un intelectual útil para hacer “respetable el nazismo entre la elite de las universidades” (Arendt, [1946c] 2005a: 251). Ella estuvo más cercana a valorar el pensamiento heideggeriano de aquellas clases a las que asistió en su juventud y que revitalizaban el quehacer filosófico por su apasionante apertura interrogante y hermenéutica, más que como dirección destinante. En su “Heidegger, octogenario” en un paralelismo con Platón señaló que ambos filósofos recurrieron a tiranos, producto de su tentación de intervenir en los asuntos humanos. Pero a Heidegger le resultó peor que a Platón “porque el tirano y su víctima no estaban del otro lado del mar sino en el propio país” (Arendt, [1969] 1970: 269), como resultado de la colisión, Heidegger volvería a su morada para dedicarse al pensamiento. En una nota añadida se refirió al “error” de Heidegger como reconocido por él, a diferencia de otros intelectuales que no lo hicieron (Arendt, 1970). En “*Was ist Existenz-Philosophie?*” de 1948 encontramos otros matices críticos que señalamos en nuestro Capítulo 2, nota nº 12, respecto de la actitud con Husserl, y en el punto 3.4.1 de nuestro Capítulo 3, respecto de su filosofía.

convenció del grado sumo en que el totalitarismo aniquila la vida política y social de un pueblo y afecta la vida privada de las personas. En un artículo publicado originalmente en *Commentary*, “The Aftermath of Nazi-Rule: Report from Germany” (“Visita a Alemania 1950”, [1950a] 2002), registró sus percepciones sobre la situación de la Alemania de la posguerra. Desde una perspectiva social, Arendt se asombró ante el silencio respecto de lo sucedido, la apatía sobre el destino de los refugiados, la indiferencia con que los parroquianos caminaban entre los escombros y hasta cómo se escribían cartas utilizando postales con imágenes de iglesias o puentes ya inexistentes. “En ninguna parte se nota menos esta pesadilla de destrucción y terror y en ninguna parte se habla menos de ella que en Alemania” (Arendt, [1950a] 2002: 42). Una especie de insensibilidad general e irritación frente a la crítica le hicieron pensar que los alemanes, con excepción de los berlineses, buscaban huir de su realidad, de la contundencia del hecho de la destrucción del país, de la existencia de los campos de exterminio, de los muertos, de la expatriación, del desarraigo, de la carencia de derechos políticos de los miles que iban llegando. Encarar y soportar lo verdaderamente sucedido no era lo que estaban dispuestos o quizás preparados para hacer los alemanes, ni siquiera sus intelectuales tan arropados de causalidades metafísicas. Los fuertes resabios de la propaganda nazi emergían en sus recursos de generalización (“otros seres humanos también hubieran sido capaces de hacerlo”), de autocompasión, de convertir los hechos en meras opiniones, de refugiarse en pensamientos anteriores a la guerra o en fuerzas ajenas a toda voluntad.

¿Por qué la humanidad tiene siempre que hacer la guerra?”. El alemán corriente no busca las causas de la última guerra en los actos del régimen nazi sino en los acontecimientos que provocaron la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. (Arendt, [1950a] 2002: 43)

Para Arendt, huir de la realidad era huir de la responsabilidad y reconoció que en esto los alemanes no estaban solos. En términos políticos, ella juzgó críticamente las tres medidas impuestas al país (en su parte occidental): desnazificación, reactivación de políticas liberales y federalismo. En los tres casos las medidas estuvieron descontextualizadas respecto de un pueblo que, en primer lugar, debía enfrentarse con la realidad de las consecuencias de la guerra. El proceso de desnazificación organizado desde afuera buscó culpables a partir de una distinción difícil de esgrimir con criterios absolutos como afiliación al partido, rango, función, ¿quiénes fueron nazis? Para ella, el proceso promovido por los aliados y su aparato propagandístico (que con la imagen de un dedo buscaba culpables señalando al lector) determinó un clima de amenaza y de confusión del que todos querían escapar antes que tomar en serio el propio pasado. Esta

actitud general configuró una comunidad de intereses que unió tanto a los más como a los menos comprometidos, con el agravante de que en muchos casos quienes se confesaron culpables fueron personas completamente inocentes. ¡Cuán preferibles hubieran sido reacciones de cólera y que la desnazificación trocara en una verdadera revolución del pueblo! Arendt lamentó que no se hubiera producido un “estallido de una ira espontánea” “contra todos aquellos conocidos representantes prominentes del régimen nazi” y reconoció con cierta tristeza que “dicha cólera hoy no existe en absoluto y evidentemente no ha existido nunca” (Arendt, [1950a] 2002: 57).

... es como si la moralidad se hubiese desactivado y se hubiese convertido en un hoyo al que la persona que tiene que vivir, funcionar y sobrevivir a lo largo de todo el día se retira sólo por las noches y en las horas de soledad. El día se convierte en la pesadilla de la noche y viceversa. El juicio moral,... es la pesadilla del miedo de ser descubierto de día, y la vida diurna es la pesadilla del terror a traicionar la conciencia intacta que sólo se despierta en las horas nocturnas. (Arendt, [1950a] 2002: 56)

Por su parte, la reactivación de la libre empresa y la disminución de las reivindicaciones sindicales no hizo más que dar continuidad e impulso a la industria otrora fiel al aparato nazi. Arendt cuestionó al gobierno de Bonn⁶ su vacío político en torno del desempleo, los sindicatos inexistentes, los salarios bajos, el problema de los refugiados, la ausencia de fomento de pequeñas empresas o cooperativas y el destino de los recursos públicos a grandes empresas (*trust* o monopolios), otrora obedientes al régimen totalitario. Con cierta tristeza supo observar que otra vez aún a estas políticas se volvía el silencio y la laboriosidad extrema de los alemanes, ocupados y concentrados sólo en su trabajo. Ya tenía forma su idea sobre los vínculos correlativos entre la modernidad industrializada, el auge de la anónima y burocrática sociedad del trabajo, la decadencia de los estados nacionales y la pérdida del mundo común como espacio para la libertad política (para la relación, la agrupación, la separación, el acuerdo, el disenso). Finalmente, la tercera medida, el federalismo, para Arendt se diluyó en las casi nulas relaciones entre el gobierno central de Bonn y los gobiernos comunales (*Länders*). Sólo los aparatos de los partidos políticos, esos mismos que Hitler destruyó tan fácilmente, aparecían como vínculos entre las partes y el todo de un gobierno centralista. Los jóvenes no habían sido invitados y sin autonomías locales firmes, las viejas prácticas

⁶ Siempre en referencia a la República Federal de Alemania o RFA, (*Bundesrepublik Deutschland*), creada en 1949, con capital en la tradicional ciudad de Bonn. Konrad Adenauer fue el Canciller entre 1949 y 1963. Efectivamente, fomentó la recuperación económica según principios liberales. La RFA dejó de existir en 1990 con la reunificación alemana (*Die Wende*, “el cambio” / y la disolución de la República Democrática de Alemania o RDA.

permanecían: oportunismo, corrupción, aparatos ideológicos, etc. De aquí que Arendt se preguntó:

¿qué se podía esperar de un pueblo después de 12 años de poder totalitario?,
¿qué se podía esperar de unas fuerzas de ocupación que se vieron enfrentadas a
la imposible tarea de enderezar a un pueblo que ha perdido pie?
(...) El totalitarismo envenena a la sociedad hasta médula. (Arendt, [1950a]
2002: 66)

Las consecuencias del totalitarismo y sus problemas sólo pueden resolverse en conjunto y con la superación de los nacionalismos y pannacionalismos como cosa del pasado⁷ (Arendt, [1954a] 2002). Otra vez, como en los tiempos de *Aufbau*, Arendt exploró alguna forma de control horizontal del poder y por esto sostuvo la idea de una Europa federal como la única solución⁸ y defendió la necesidad de una experiencia política diferente que habilitara de algún modo una acción ante la pérdida del mundo común del totalitarismo.

Tras su regreso a EEUU, Arendt obtuvo la ciudadanía americana. No fue sencillamente un acto formal. Con la nueva ciudadanía, su condición de apátrida /*Heimatlos*/ ya formaba parte de su historia pero no podría olvidar que esa condición fue la sentencia de muerte de la mayoría. En 1946 había escrito un triste poema en relación con la patria perdida y el sentimiento del apátrida, “Necesitamos sólo encender la triste y pequeña llama para encontrar el camino del hogar, como sombras, a lo largo de la larga noche/ Los bosques, la ciudad, la calle, el árbol son luminosos”, mientras tanto “Dichoso quien no tiene una patria; la contempla todavía en sus sueños” (citado por Young-Bruehl, 1993: 248). La lectura de la historia constitucional norteamericana la impactó. En carta a Jaspers expresó que le pareció magnífica y que aún la veía viva en los nativos que nada sabían de ella (Carta a Jaspers 28 de septiembre de 1951, Arendt, [2005] 2010: 129). Su aspiración máxima era alcanzar condiciones políticas que no hicieran imposible la vida pero no en términos de mera supervivencia, sino como condiciones de libertad donde cada individuo pueda decidir qué quiere ser (alemán, judío, lo que sea) y vivir conforme a ello, como vimos en nuestro Capítulo 3. A Gertrud Jaspers le había confesado sus reservas sobre las posibilidades de vida para los judíos en la Alemania actual, “un entorno que ni siquiera se digna a hablar de ‘nuestro’ problema, que hoy son

⁷ Arendt temía la incorporación de ideas y de militantes fascistas en los proyectos de unión europea. De hecho, en el curso que dictó en Princeton, recordó que fue Hitler mismo quien planteó que crearía una Europa unida y liquidaría el sistema de los estados nacionales (Arendt, [1954a] 2002).

⁸ Una década después, en una carta a Jaspers, la consideró “única esperanza” (9 de junio de 1961, en Arendt, 2010: 150)

nuestros muertos” (30 de mayo de 1946, Arendt, [2005] 2010: 129). De todas formas, años después, al mismo maestro hubo de

... prometerle que no dejaré de ser alemana, en el sentido que usted defiende; es decir, no renegaré de nada, ni de su Alemania, ni la de Heindrich, ni de la tradición en la que crecí, ni de la lengua en la que pienso y en la que se escribieron los poemas que más amo. No me inventaré nada, ni un pasado judío ni uno americano. (Carta a Jaspers 19 de febrero de 1953, Arendt, [2005] 2010: 182)

Como plantea Julia Kristeva, “Arendt se negaba, por una parte, a fijarse cualquier identidad y, por otro lado se negaba también, a fusionarse con el culto a un pueblo, aunque fuera elegido” (Kristeva, 2000: 124). En términos políticos, para ella era preferible mantener la distancia que garantiza el espacio para todos con su diversidad.

Blücher también obtuvo su carta legal, a pesar de los temores por el clima político de persecución a personas de izquierda. El Congreso norteamericano había dictado leyes anticomunistas y la llamada era McCarthy estaba en curso⁹. Blücher, por otra parte, había ocultado su pasado comunista en su pasaporte. Arendt se expresó en varios artículos (algunos derivados de conferencias) respecto de esta situación y planteó a los norteamericanos la importancia de conocer la propia historia. Alertó sobre la identificación entre totalitarismo y comunismo, de la mano de muchos desilusionados de Stalin (1879- 1953)¹⁰ y enfatizó la necesidad de reflexionar sobre la naturaleza y la

⁹ En 1950, a raíz de denuncias y acusaciones del senador republicano Joseph McCarthy (1908-1957), el Comité de Actividades Antiamericanas de la Cámara de Representantes, investigó la supuesta infiltración de comunistas en el Ejército, el Gobierno, los medios de comunicación y actividades culturales norteamericanas. Esta situación produjo situaciones de amenaza a la libertad de expresión, muchos artistas, escritores e intelectuales fueron censurados o incluidos en listas negras.

¹⁰ Stalin es el sobrenombre de Iósiv Visariónovich Dzhugachvili quien fue el máximo dirigente de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URRS) desde 1929 hasta su muerte en 1953. Durante los últimos años del régimen zarista ruso, 1905-1917, Stalin apoyó a la facción bolchevique del partido comunista y fue nombrado por Lenin miembro del Comité Central del partido en 1912. Estuvo preso en varias ocasiones. Luego de la segunda revolución rusa en 1917 (la de octubre según el calendario juliano), Lenin le otorgó altos cargos, ya eran evidentes sus capacidades organizativas, administrativas y de manipulación tanto en el Estado como en el partido. Luego de la muerte de Lenin en 1924, Stalin le ganó a Liev Trotski en la lucha sucesoria por el poder, aún cuando aquél había testamentado la necesidad de alejarlo. Las capacidades pragmáticas de Stalin lo llevaron a tomar la conducción en 1929. Tras un programa de colectivización acelerada contra campesinos propietarios */kulaks/*, en los que hubo deportaciones y muertes por miles, en la década del '30, Stalin impulsó un proceso de industrialización que elevó a la atrasada URSS al nivel de otras potencias mundiales. Esto lo realizó en paralelo con grandes acciones de terror político (purgas, arrestos y deportaciones a campos de trabajo que afectaron a gran parte de la población así como ejecuciones a adversarios del propio partido y del Ejército). En la Segunda Guerra Mundial, tras el incumplido Pacto Germano- soviético de 1939, por parte de Hitler, se unió a los aliados en contra de la Alemania nazi y jugó un papel clave en la configuración bipolar del mundo de la posguerra; extendiendo el dominio comunista sobre la mayor parte de los países liberados por su Ejército Rojo. En *Los*

causa de los gobiernos totalitarios y el riesgo de negar o de cegarse frente a otros males de la política que debían ser encarados, porque de un modo u otro se vinculaban al “mal mayor”: “tiranías o dictaduras”, “miseria y explotación desvergonzada del hombre por el hombre”, “opresión de pueblos extranjeros”, “burocratización y corrupción de los gobiernos democráticos” (Arendt, [1951 circa] 2005a: 328). Recordemos también la distinción entre antiguos comunistas y ex-comunistas (Cfr. nuestra nota nº 10, Capítulo 3).

En Junio de 1950 Arendt comenzó a escribir reflexiones filosóficas en cuadernos personales a los que generalmente llevaba consigo en sus viajes tanto vacacionales como de trabajo. En total fueron veintiocho cuadernos (con espiral), enumerados por ella misma con romanos, cuyo formato en inglés se denomina “*Note Book*”. Las anotaciones llegan hasta 1973 y fueron fechadas, con muy pocas excepciones, sólo con mes y año. Existe otro cuaderno sin numerar, dedicado exclusivamente a Kant, que contiene una sola fecha y que por esto permite situarlo en el año 1964, en virtud de un curso que dictó en Chicago. La mayoría de los textos de los cuadernos están en alemán y seguramente por esto Arendt los destinó a su legado para el *Deutsche Literaturarchiv Marbach*, archivo al que fueron enviados después de varios años de su muerte, por quien los tenía, su colaboradora, Lotte Köhler. Arendt nunca se refirió a ellos como “*Denktagebuch*” pero su contenido encuadra perfectamente en el género y con esa denominación fue publicado en alemán en 2002; en español apareció en 2006 editado por Herder como *Diario filosófico*. Para sus editoras, Ursula Ludz e Ingebord Nordmann, el inicio de este *Diario* tuvo que ver con su regreso a Europa y el reencuentro personal con sus maestros, Jaspers y Heidegger y a través de ellos, con la filosofía propiamente dicha. De hecho, hay una correspondencia significativa entre los temas anotados en el *Diario* con las cartas que cruzaron el Atlántico. También en ese mes de junio, Arendt había perdido a una de sus mejores amigas, Hilde Fränkel, a causa de un sufrido cáncer y con ella siempre había mantenido una intensa comunicación.

Los textos del *Diario* son reflexiones propias, citas de obras que lee y poemas, en pocas ocasiones, encontramos alguna referencia a su vida privada o alguna expresión de sentimientos personales¹¹. Como bien plantean las editoras, Arendt se habría impuesto una reserva a sí misma respecto de su propia vida cotidiana y la exposición de una mirada meramente individual o interna, para dar lugar a “un movimiento hacia fuera, hacia los amigos y compañeros en el diálogo del pensamiento” (“Comentario de las

orígenes del totalitarismo como en otros artículos Arendt lo coloca como ejemplo de dirigente totalitario en paralelo con Hitler.

¹¹ En este sentido, una de esas escasas alusiones y sin duda, la más fuerte, fue la de la pérdida de su marido, con la que finaliza el Cuaderno XXVII, “El 31 de octubre murió Heinrich, muy inesperadamente, muy deprisa...”, “Uno se marchó con las cosas de su propiedad, / tierra, caballo, silencio y longanimidad, / buitres y cielo son testigos de su soledad” e inicia el XVIII, “*Sin Heinrich*. Libre, como una hoja en el viento” (Arendt, 2006: 774 y 777, respectivamente).

editoras”, en Arendt, 2006: 828-829). En su *Diario*, Arendt escribe sus pensamientos acerca de los temas que la preocupan, los retiene, los revisa, los discute, los vuelve a escribir en diálogo crítico con diferentes autores¹². Poseen un carácter de “taller” que la edición intentó mantener al publicar la transcripción completa, sin recortes, sin otra organización que la de su autora y sólo enumerando entre corchetes las unidades de texto que llegan a la cantidad de mil noventa y dos. Podemos decir que estos escritos funcionaron como su “caja de herramientas”¹³ y no como colección de documentos para transmitir, forman un juego de citas y comentarios, no para apropiarse o fijar ideas, sino para hacerlas partícipes de sus propias preguntas y abrirlas a un diálogo histórico. No constituye un juego de asociaciones libres o de pruebas para la construcción de un modelo sino...

un mapa en el que diversas constelaciones de pensamientos están unidos entre sí a manera de una red, pero donde a la vez hay lugares que no se insertan continuamente sin fricciones, y donde se hacen visibles rupturas, lagunas y finales abiertos. (*Ibid*: 842)

Estos cuadernos presentan una importancia fundamental en el marco de su biografía intelectual. El *Diario* evidencia mayor productividad en la primera mitad de la década del '50 y muestra que fue el periodo en el que sentó los principales argumentos de su pensamiento político movilizados desde el proceso de escritura de *Los orígenes del totalitarismo*. De hecho en los cuadernos I a XXII (junio de 1950- febrero de 1956) no hay casi ningún mes vacío. Las anotaciones conectan con los libros publicados, como *La condición humana* [1958]. Luego, los escritos se vuelven más esporádicos, los cuadernos XXII- XXIII contienen textos que abarcan casi cinco años (octubre de 1956-

¹² Allí son congregados de forma prevaleciente, Platón, Aristóteles y Kant, seguidos por Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger para discutir con la tradición occidental de lo político marcada por la modernidad, la condición humana y la historia. Por esto tampoco faltan Kafka y Benjamin, los sabios de la praxis política, como Sócrates, Cicerón y Montesquieu ni pensadores políticos modernos como Maquiavelo, Hobbes y Rousseau. En realidad la lista de referencias es sumamente extensa, incluye, además de filósofos, poetas, teólogos, historiadores, matemáticos, psicólogos, científicos naturales, políticos. Un lugar especial ocupa Jaspers quien no aparece leído de forma sistemática, pero como explican Ludz y Nordmann, es el autor que “está presente con una naturalidad sin parangón con otros autores” y “Si Heidegger es indispensable para la discusión con Nietzsche, Jaspers es indispensable para la discusión con Kant.” (“Comentario de las editoras”, en Arendt, 2006: 819-820).

¹³ Tomamos la idea de la entrevista Michel Foucault - Gilles Deleuze, en la que este último dice “una teoría es exactamente como una caja de herramientas... es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada, o que el momento no llegó aún. No se vuelve sobre una teoría, se hacen otras, hay otras a hacer. Es curioso que sea un autor que pasa por puro intelectual, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven, tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es necesariamente un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica.” (Foucault, 1992: 79-80).

enero de 1961). Muchas veces las breves notas exigen conocer la obra publicada para poder insertarlas en los problemas y conceptos que está pensando. De forma contemporánea a la polémica suscitada por su publicación de *Eichmann en Jerusalén* (años 1963-1964), el *Diario* vuelve a presentar mayor actividad, como lo muestra el cuaderno XXIV que inicia con el tema “Verdad y política”, y los XXVI y XXVII que abarcan los años 1966 y 1970 con textos más breves y relativos a las lecciones de Clifford sobre *La vida del espíritu /The Mind of the Life*. El cuaderno XXVIII (1971- 1973) es prácticamente un calendario de viajes. Por su parte, el “Cuaderno sobre Kant” ofrece elementos para analizar el tránsito de sus lecturas sobre la filosofía moral hacia la tercera *Crítica* (Kant, [1790] 2003) y su interpretación como filosofía política.

Casi sin darse cuenta, transcurrieron los años de forma intensa, el que se llevó a su madre (1948), el que la embarcó a Europa por primera vez después de la Segunda Guerra y la devolvió a América y la impulsó a escribir sus pensamientos en una especie de diario (1950), el que fue testigo de la finalización de su esperado libro, de esa tercera parte, “Totalitarismo”, que seguía a “Antisemitismo” e “Imperialismo” (1951). Una temprana carta de 1947, dirigida a Jaspers nos informa que la primera parte de la obra, expone la historia política y social de los judíos desde mediados del siglo XVIII, que la segunda analiza la relación entre imperialismo y la decadencia del Estado nacional, mientras que la tercera, pretende ocuparse de las estructuras del estado totalitario (Arendt [2005] 2010: 189). Otra carta anuncia que el libro fue terminado justo para el cumpleaños sesenta y seis de él y que la frase encontrada para el epígrafe la liberó y la motivó intensamente para escribir el Prefacio, en referencia al de la primera edición de 1951 (carta a Jaspers, 4 de marzo de 1951, Arendt [2005] 2010: 191). El epígrafe fue extraído de la *Lógica filosófica* [1932] de Jaspers y no sólo se constituyó en un homenaje sino ante todo en una síntesis del pensamiento y el afecto construido entre los dos, “Esta frase me llegó al corazón, así que tengo derecho a quedarme con ella” (Arendt [2005] 2010: 190).

Dedicado a su marido, Heinrich Blücher, *Los orígenes del totalitarismo* condujo a Hannah Arendt al reconocimiento público y académico. Fue su gran producción intelectual, después de su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín y de los múltiples artículos y ensayos sobre historia, cultura y política judía en los '40. Fue el libro comenzado al final de la Segunda Guerra, planificado durante cuatro años (1945-1949) y profundamente esperado.

3- Entre la desesperación y el optimismo: *Los orígenes del totalitarismo*

Por afuera del texto, una escena y un poema que la registró. La primera, dos amantes paseando por *Riverside Park*, Hannah y Heinrich, con una paz alterada por el conocimiento de lo que ocurría en Europa y el poema, uno entre los muchos con los que ella eternizaba esos momentos:

Los pescadores pescan en silencio en los ríos
Una rama pende solitaria
Conducen ciegamente por las carreteras los conductores,
Sin descanso, camino del descanso
Juegan los niños, las madres los llaman.
Casi la eternidad se encuentra aquí.
Pasa una pareja de amantes
Soportando la carga del tiempo. (Citado por Young-Bruehl, 1993:245)

Arendt ingresó a los acontecimientos de los dos siglos, XIX y XX, marcados por las revoluciones políticas y sociales, la constitución de la Nación- Estado, las guerras, el desarrollo científico-tecnológico, la industria, el capitalismo, el imperialismo, el comunismo, el fascismo, pero por sobre todo, siglos rebosantes de hechos históricos articulados por una lógica tragicómica que organizó desde el terror la muerte sin sentido.

Su interés era contar esa historia desde la clara conciencia del presente conflictivo que exigía ser pensado de modo explícito. Así lo anunció con la cita de Karl Jaspers que eligió para abrir el libro, “No someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente” (Arendt, [1951, 1973] 1999: 9). Esta obra es hacedora de una *historia del presente*, de su presente, pero concebida de un modo particular, desde una reflexión circular entre la reflexión teórica y el análisis histórico, manifiesta en una red de continuos reenvíos entre la búsqueda del hecho concreto y la respuesta dada por categorías conceptuales, las cuales se presentan casi como una especie de comprensión previa de los acontecimientos (Forti, Simona, 2001).

The Origins of Totalitarianism apareció por primera vez en inglés en 1951 en EEUU y en ese mismo año, en Inglaterra con el título *The Burden of Our Time*. En 1958 se publicó en inglés una segunda edición revisada y ampliada (especialmente la tercera parte), se añadió un nuevo prefacio y dos capítulos, el nº XIII sobre el totalitarismo

como forma de gobierno y otro nº XIV referido a la revolución húngara¹⁴. En 1966, la tercera edición tuvo una introducción general; en 1968, la cuarta edición como la quinta de 1973, incluyeron prefacios diferenciados para cada una de las tres partes y Arendt suprimió el capítulo XIV. En alemán, la primera edición es de 1955 y fue denominada *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. En español la obra fue editada por primera vez en 1968 por Taurus; luego Alianza la reeditó en 1981 en tres volúmenes. Actualmente circulan ambas pero vale destacar que corresponden a la única versión existente, la del traductor Guillermo Solana. Posee un prólogo general (de la primera edición norteamericana, verano de 1950), los prefacios de cada parte y trece capítulos, organizado de la siguiente forma:

- Primera Parte: Antisemitismo: Prólogo a la primera parte (1967) y Capítulos I a IV.
- Segunda Parte: Imperialismo: Prólogo a la segunda parte (1967) y Capítulos V a IX.
- Tercera Parte: Totalitarismo: Prólogo a la tercera parte (que fue la introducción al libro en la edición de 1966) y Capítulos X a XII. También Capítulo XIII (incluido como penúltimo capítulo en la 2ª edición de 1958 y convertido en último, tras la supresión del XIV, desde 1966 a la actualidad. De este capítulo se suprimieron desde la 2ª edición las observaciones finales escritas para la 1ª, “Concluding Remarks”).

El mapa mundial después de las dos guerras y el peligro inminente de una tercera entre las máximas potencias sobrevivientes (URSS- EEUU) está presente en toda la obra. Con el prólogo, Arendt delineó el horizonte temporal e histórico de su reflexión, en la fisonomía de un tiempo en el cual el futuro se había tornado imprevisible, para unos presentándose como omnipotencia (y en tal sentido creen que todo es posible) y para otros como impotencia (o experiencia de haber sido marcados por la voluntad de fuerzas políticas determinadas). Estos rasgos opuestos, aunque contemporáneos,

¹⁴ Se trata de “Reflexiones sobre la revolución húngara”, que había aparecido en *Journal of Politics* (XX/1) con motivo de los acontecimientos de 1956 en Hungría. En la edición de 1958 de *Los orígenes*, Arendt lo presentó como capítulo con categoría de epílogo y tenía ampliaciones respecto del artículo original. Sin embargo, pronto fue excluido e incluso nunca alcanzó a aparecer en la traducción española. En nuestro Capítulo 5 haremos referencia a este texto por su importancia en la etapa de producción del proyecto que concluiría con la publicación de *La condición humana*. Aquí interesa destacar lo que señala Serrano de Haro respecto de que se trata de un escrito que “analizaba la génesis, el desarrollo, y el sentido de la efímera revolución, al propio tiempo que honraba con indisimulada y vibrante admiración a los protagonistas de aquellas jornadas: el pueblo húngaro” y que la decisión de Arendt de sacarlo del libro seguramente se debió a que “la prolongación del examen del totalitarismo más allá de la muerte de Stalin afectaba la unidad básica de la obra y planteaba problemas de comprensión más amplios y difíciles” (Serrano de Haro, 2007: 11).

también se evidencian en el modo en que fue escrito el libro, en términos de Arendt “con un fondo de incansable optimismo y de incansable desesperación” (*Ibid*: 10) y contra toda forma de olvido, agregamos.

Nuestra autora se propuso pensar, analizar, comprender la ruptura provocada por el horror de la guerra, planteó abiertamente la necesidad de enfrentar el presente histórico sin engaños, evasiones o distorsiones, incluso y más aún cuando éste se encuentra a la intemperie, por carecer de precedentes históricos que pudieran orientar su reflexión. Volvemos más adelante a este primer prólogo para despuntar posicionamientos epistemológicos y compromisos ontológicos de nuestra autora con relación a los acontecimientos y la historia humana. Por el momento para iniciar nuestro recorrido del libro, señalamos que Arendt decidió asumir la carga de su tiempo y presentó sus hipótesis de trabajo vinculadas a la relación de la cuestión judía y el antisemitismo con la última Guerra Mundial y ésta con el designio totalitario de conquista global y de dominación total y la posibilidad inminente de la destrucción de la Humanidad. En el campo de lo teórico aparece la idea de que, en sus fases finales, el totalitarismo se configura como un mal absoluto (“ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles”, *Ibid*: 11), desocultando la naturaleza radical del mal.

Hacia el final postula claramente la utopía a la que pretende aportar su texto: a partir del reconocimiento de formas de dominio que han puesto en riesgo la salvaguarda de la dignidad humana (antisemitismo –no sólo el odio a los judíos–, el imperialismo –no sólo la conquista– y el totalitarismo –no sólo la dictadura–), se vuelve necesario el surgimiento de

un nuevo principio político, una nueva ley en la tierra, cuya validez debe alcanzar a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas. (*Ibid*: 11)

Se trata de una utopía anclada en un presente al cual no es posible (pero tampoco se debe) escapar, es enfrentar la responsabilidad de construir, diríamos aquí, una nueva eticidad, sólo realizable siendo “enteramente presentes”.

3.1- Primera Parte: Antisemitismo

La tesis central de la primera parte se sustenta en la no-identificación de los términos “odio religioso hacia los judíos” y “antisemitismo”. El primero puede ser

entendido como antagonismo entre dos credos, mientras que el segundo es una ideología secular surgida en el siglo XIX. La historia de ambos es parte de una compleja trama de relaciones entre judíos y gentiles desde la época de la dispersión judía; construida desde identificaciones culturales propias¹⁵ y reconstruida historiográficamente desde interpretaciones que aislaron elementos hostiles en ambas tradiciones y recalcaron catástrofes, expulsiones y matanzas que han marcado tanto la historia judía como la de Europa. Para Arendt si hay algo en común entre los judíos y sus vecinos es su pasado religiosamente predeterminado y mutuamente hostil, tan rico en realizaciones culturales como en fanatismos y groseras supersticiones.

Sin embargo, hay algo que va a ser modificado en los siglos XIX y XX y es que las versiones estereotipadas aludidas tenían una base más sólida en los hechos históricos que las que comienzan a desarrollarse a partir de la Ilustración. Uno de los errores más frecuentes, según Arendt, es el desconocimiento de la importancia del hecho de que

en ningún lugar y en ninguna época, tras la destrucción del Templo, los judíos poseyeron su propio territorio y su propio Estado; para su existencia física siempre dependieron de autoridades no judías. (*Ibid*: 15)

Y, aunque esta situación no significa que carecieron por ello de poder, frente a cualquier conflicto o formas de violencia política y económica no sólo eran vulnerables sino que estaban desvalidos y por lo tanto resultaba natural la interpretación de las catástrofes en términos de martirologio y de la disociación judía del mundo gentil como un acto de hostilidad de los cristianos y no judíos y no como fruto de la voluntad colectiva de los judíos, de su necesidad de identidad y diferenciación. Recién en los siglos XIX y XX el antisemitismo va a tener un papel importante en la conservación del pueblo, debido a la difusión de la asimilación, es decir, la voluntad de ser admitidos en la sociedad no judía.

Otra cuestión desarrollada por nuestra autora en esta primera parte es cómo fenómenos relativamente carentes de importancia en términos de política mundial, tal como lo evidencia la escasa bibliografía existente (seria y erudita, no de fanáticos y apologistas) en los años '50 sobre historia judía o antisemitismo, pudieron convertirse en “agente catalizador” del crecimiento nazi y el establecimiento de la estructura organizativa del Tercer Reich; de una guerra mundial de ferocidad sin equivalente y de un genocidio sin precedentes en medio de la civilización occidental. Para Arendt la respuesta se debía construir desde la misma historia judía en la Europa del siglo XIX y su

¹⁵ Tales como estimación del carácter diferente del pueblo judío con respecto a otros, producida quizás por su aislamiento e “indiferencia de los judíos a las condiciones y acontecimientos del mundo exterior” (Katz, Jacob. *Exclusiveness and Tolerance Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, citado por Arendt en p. 14).

concurrente antisemitismo. Muchos de los elementos de esa historia que se cristalizaron en el fenómeno totalitario pasaron inadvertidos para la opinión ilustrada y la del público en general y desde esta ocultación suscitaron lo inesperado.

El análisis de Arendt rechaza la tendencia común de identificar totalitarismo con antisemitismo, imperialismo o comunismo, más bien se trata de reconocer la lógica de las políticas totalitarias que usan y abusan de diversos elementos ideológicos y políticos y logran desvanecer su realidad fáctica de base (lucha de clases, conflictos de intereses entre judíos y sus vecinos, etc.) para ejercer su fundamental objetivo político ulterior: la dominación y conquista global.

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible avanzar en las argumentaciones arendtianas de esta primera parte. Estas, basadas en situaciones reales, pretenden, fundamentalmente, operar desmitificaciones y esclarecer interpretaciones.

El Capítulo I “El antisemitismo como un insulto al sentido común” oscila entre la búsqueda de explicaciones para los hechos acontecidos, la crítica a los historiadores por la ausencia de argumentos a la altura de la complejidad de los acontecimientos: la amenaza real de la destrucción de la humanidad. Por ello, el antisemitismo insulta al sentido común cuando, por una parte, se lo identifica con el auge del nacionalismo y sus estallidos de xenofobia, es decir, cuando se lo interpreta como el odio violento a los judíos como consecuencia del gran poder que estos detentaban. La historia muestra, sin embargo, la pérdida de posiciones sociales y políticas importantes por parte de los judíos en el momento en que Hitler llega al poder. De hecho el antisemitismo llega a su máxima expresión cuando ya los judíos no ocupan cargos públicos, han perdido su influencia y se han quedado solos con su riqueza¹⁶ (en tal sentido quizás lo intolerable fue la riqueza sin función visible¹⁷). Sin embargo, el declive general de la judería europea explica tan poco los acontecimientos subsiguientes como la pérdida de poder de la aristocracia explica la Revolución Francesa. El nacionalsocialismo fue una forma de dominio que se consideró con el deber histórico de dirigir el mundo. Desde la aguda mirada arendtiana, los nazis sintieron siempre rechazo por la estrechez del nacionalismo e incluso por el “provincianismo” de la Nación-Estado, de aquí la pretensión de alcance internacional de su movimiento. Por ello, todos los otros grupos con proyección internacional y conciencia propia se convirtieron en sus enemigos y en

¹⁶ Otro ejemplo en Europa puede verse con el caso del affaire Dreyfus que no acontece en el Segundo Imperio (momento en que los judíos son prósperos e influyentes) sino en el Tercera República (cuando esa situación ya no es tal). También el del antisemitismo en Austria que se exagera en la República austriaca de la posguerra con la desaparición de la monarquía de los Habsburgo, que era favorable a los judíos.

¹⁷ Esta interpretación es deudora de la que Tocqueville hace respecto del odio de pueblo francés a la aristocracia en los tiempos de la revolución, en su *L'Ancien Régime et la Révolution*. Dice Arendt, explicando al filósofo francés, “Cuando los nobles perdieron su privilegio, entre ellos el de explotar y oprimir, el pueblo les consideró parásitos, sin ninguna función real en el dominio del país” (*Ibid*: 48).

este contexto el odio a los judíos resultó eficaz para el logro de objetivos políticos. Su aspiración era universal y por ello llevó al extremo todas las tendencias del imperialismo.

Y por otra parte, el antisemitismo insulta cuando postula la falacia de vincularse a supuestas características del pueblo judío. Los judíos por ser individuos “desprovistos de poder” pudieron ser presentados con mayor facilidad como “ocultos autores de todo mal”. Esta falacia se sostiene desde el aval de dos teorías que Arendt rechaza por constituir formas evasivas de co-responsabilidad, pero que sin embargo, han sobrevivido a la refutación de la realidad: la teoría de la “víctima propiciatoria” y la doctrina, adoptada por un gran número de historiadores, del “eterno antisemitismo”. En el primer caso, el terror elige arbitrariamente sus víctimas y éstas son “objetivamente inocentes”. Esta teoría libera de responsabilidad a las víctimas. Pero Arendt aduce que el terror es “en la última instancia de su desarrollo, una simple forma de gobierno” y para establecerse como régimen totalitario hubo de haberse “presentado como instrumento de realización de una ideología”, y hubo de ganarse, por tanto, “la adhesión de muchos” (*Ibid*: 51). Los judíos antes de ser víctimas constituyeron el eje de la ideología nazi. En tal sentido, por ejemplo, lo fundamental para analizar en el caso de los “Protocolos de los sabios de Sión” no es su mera falsificación sino que ésta fue creída (para convertirse después en texto de un movimiento político). Desde la perspectiva de la doctrina del “antisemitismo eterno”, la humanidad siempre ha insistido en matar judíos, la violencia no es más que una expresión de un conflicto eterno, es consecuencia natural de un problema eterno, por lo tanto no hay nada más que discutir. Otra faceta de esta teoría lo constituye la valoración del antisemitismo, por parte de los judíos, como la herramienta para mantener unido al pueblo, ante la emergencia de los procesos de asimilación, secularización y debilitamiento de los valores religiosos del judaísmo y para garantizar, por ello, su existencia eterna ante los peligros de disolución interna.

Como ya lo había planteado en *Aufbau* y en artículos de los años '40, para Arendt esto constituía una superstición, una confusión entre el antisemitismo y el tradicional odio religioso a los judíos pero fue lo que caracterizó a la situación de ignorancia e incomprensión de los judíos de su propio pasado que los llevó a la subestimación de los peligros sin precedentes que se les estaban presentando. Causada por la naturaleza misma de su historia: un pueblo que tras dos mil años, se encontraba sin un Gobierno, sin un país, sin una lengua, estaba sujeto, más que en cualquier otro pueblo, a factores imprevistos y accidentales.

La reflexión de Arendt pretende demostrar que, como lo que está en juego es la comprensibilidad de la historia, es necesario exponer todos los componentes de esa historia que hasta ahora han estado ocultos. Así, el Capítulo II despliega el siguiente argumento: si el declive de la Nación-Estado europea, el desarrollo de movimientos

antisemitas, el exterminio de judíos y la degradación de la Europa organizada coincidieron en el tiempo, entonces el antisemitismo moderno debe ser contemplado desde el contexto más amplio de la Nación-Estado y, su origen, al mismo tiempo desde ciertos aspectos de la historia judía. Si en la fase final la propaganda antisemita fue eficiente para organizar masas al servicio de la expansión imperialista, entonces la historia anterior entre judíos y el Estado contiene claves para su entender la hostilidad entre partes de la sociedad y los judíos. El Capítulo III el que sostiene que si el “populacho moderno” produjo dirigentes que cedieron ante las falacias aludidas, entonces la historia anterior contiene indicios del nexo de hostilidad entre el populacho y los judíos. Y finalmente, el Capítulo IV de esta Primera Parte permite analizar las potencialidades del antisemitismo como arma política en el siglo XIX, en particular el caso Dreyfus.

El Capítulo II “Los judíos, la Nación- Estado y el origen del antisemitismo” aborda, entonces, la compleja cuestión de la emancipación. Durante un extenso período (siglos XV-XVIII) ciertos grupos de judíos ocuparon posiciones con consecuentes derechos especiales, e importantes funciones (ejemplo, los judíos palaciegos), vinculadas ya en el siglo XVII, con los procesos de consolidación de los Estados, y la necesidad de organización administrativa y expansión de intereses económicos y empresariales de los mismos. En este contexto “era natural que los judíos, con su antigua experiencia de prestamistas y sus relaciones con la nobleza –a la que debía frecuentemente una protección local y de la que acostumbraban ser administradores– fueran convocados a la tarea” (*Ibid*: 57), porque al Estado, además, le interesaba en su propio beneficio otorgarles estos privilegios y tratarles como grupo separado. Con el advenimiento del siglo XIX, la Nación-Estado otorga a sus habitantes judíos la igualdad de derechos. Arendt adjudica a la decisión un doble origen, considerando equívoca, además, su significación: la necesidad de concluir un viejo orden, basado en la desigualdad, y de funcionar como cuerpo político con la condición de igualdad política y legal, y la necesidad de extender los beneficios de los pequeños grupos a toda la judería de Europa occidental y central, debido al propio crecimiento de la estructura de la empresa estatal.

Pero al mismo tiempo la emancipación significó igualdad y privilegios, la destrucción de la autonomía de la vieja comunidad judía y la consciente conservación de los judíos como grupo separado dentro de la sociedad, la abolición de derechos especiales de un grupo y su extensión a uno creciente. Para Arendt, este proceso coincidió con el nacimiento de la sociedad de clases que separó a los habitantes, económica y socialmente, de modo tan eficiente como el antiguo régimen. Se trató, por tanto, de una igualdad formal ante la ley que convivió hasta después de la Primera Guerra con condiciones sociales de desigualdad. Esta contradicción impidió el

desarrollo de las Repúblicas existentes, así como el nacimiento de una nueva jerarquía política. Específicamente en relación con los judíos se presentó una situación particular, mientras que el sistema de clases completamente desarrollado implica que el estatus del individuo se adquiere por su pertenencia a la propia clase y a su relación con otras y no por la posición dentro del Estado, los judíos eran excepciones únicas. Ellos no pertenecían a ninguna de las clases de sus países¹⁸, su posición estaba determinada por el cuerpo político. Además, la protección especial que recibían del Estado no sólo evitó su inmersión en el sistema de clases sino su propia constitución como clase.

Sin embargo, no hay duda, dice la autora, de que el interés del Estado por conservar a los judíos como grupo especial coincidió con el interés judío de sobrevivir como grupo. Así una segunda contradicción emerge: “los judíos, el único pueblo europeo no nacional, estaban amenazados más que ningún otro por el repentino colapso del sistema de las Naciones Estado” (*Ibid*: 68); pudiéndose comprender por los siguientes aspectos: por una parte, los judíos sin territorio ni gobierno necesitaban protección, y por otra parte, en un contexto político-económico internacional en el cual cada representante buscaba los beneficios para su propia Nación, sin objetivos de destrucción o aniquilamiento, los judíos eran una especie de símbolo del interés común de las naciones europeas¹⁹. Esta segunda contradicción se vincula con una cuestión fundamental: los judíos son un pueblo que jamás tuvo un Estado propio, por eso ellos carecían de tradición y experiencia políticas; siempre estuvieron dispuestos a las alianzas con diferentes gobiernos, con cuya autoridad asociaron (desde la Edad Media) su propia protección. Esto los llevó a desconocer no sólo la tensión sociedad- Estado sino el propio papel que su poder desempeñaba en esa tensión, con sus consecuentes riesgos: antisemitismo social y antisemitismo como argumento político. La conducta de los judíos no estaba regida por un patrón burgués con interés en el poder, de haber sido así, hubieran podido ejercer “el ficticio papel de secreta potencia mundial, hacedora y des-hacedora de Gobiernos que los antisemitas les asignaron” (*Ibid*: 71). Para Arendt se trata de una inocencia poco comprendida por políticos e historiadores no judíos.

La emancipación política de los judíos originó actitudes por parte de aquellos que poseían esa igualdad en términos de privilegios que rápidamente fueron asociadas a la imagen que el resto de la sociedad tenía del pueblo judío. En estas actitudes tuvo un rol fundamental la conocida familia de banqueros judíos: la casa de los Rothschild. Ellos, a partir del Decreto de emancipación de 1812, determinaron una actitud diferente hacia el Estado, se establecieron internacionalmente en importantes ciudades europeas,

¹⁸ No eran obreros, se hallaban escasamente representados por la clase industrial y aún cuando se convirtieron en patronos lo eran como personal administrativo y no como obreros manuales. Su estatuto se determinaba por el hecho de ser judíos pero no por su relación otras clases.

¹⁹ Este rasgo “intereuropeo” de los judíos también lo señalan algunos historiadores imparciales con respecto a la “cuestión judía”, como Diderot (“judío” en la *Enciclopedia*, 1751-1765).

servieron simultánea y concurrentemente a varios gobiernos, financiaron guerras (por ejemplo, las guerras napoleónicas), etc. Y vinculada a esta situación apareció la familia como símbolo de la realidad viable del internacionalismo judío: presencia en varios países y poder económico, unidos por lazos de sangre. Además, la familia tradicionalmente, ya había desempeñado un papel muy importante en la supervivencia del pueblo judío como tal y su lucha contra la asimilación. Por ello, la imagen antisemita del pueblo judío como una gran familia, cerrada y unida por la sangre se toca en algún punto con la propia imagen del pueblo judío. Para Arendt, esta imagen del pueblo judío, representada en la casa de Rothschild, como complejo familiar mundial con intereses idénticos en todas partes del mundo, con estrechos vínculos con el poder estatal, jugó un papel fundamental en las primeras fases del desarrollo del antisemitismo del siglo XIX. Los judíos siempre fueron identificados con el poder y, por ello, “considerados sospechosos de conspirar para la destrucción de todas las estructuras sociales” (*Ibid*: 76).

Arendt distingue entre un antisemitismo primitivo y uno moderno. El antisemitismo brotó por primera vez en Prusia, después de la derrota infligida por Napoleón en 1807. Prusia se convirtió en un Estado, cuyas reformas no exigían ayuda financiera, los judíos aparecieron entonces sin un rol claro al menos en lo económico. Como la mayoría de la población judía había quedado del lado oriental, la emancipación (Decreto de 1812) fue coherente con su modelo político estatal nacional, opuesto al modelo feudal. Sin embargo, para los judíos ricos y útiles al Estado no fue más que una legalización de un *statu quo* privilegiado. Ahora bien, ¿por qué surgió el antisemitismo? Luego del Edicto se revelaron las relaciones de los judíos ricos con el Estado de una manera curiosa, aunque no verdadera, sostiene Arendt. Un ideólogo conservador Ludwig von der Marwitz planteó al gobierno los peligros de la constitución en Prusia de un estado judío ya que los judíos serían el único grupo con privilegios especiales. La aristocracia, afectada claramente por la Nación- Estado igualitaria, identificó a los judíos con el Gobierno²⁰. Esta denuncia no pasó desapercibida, tuvo un impacto social importante: los aristócratas berlineses eran amigos personales de judíos ricos y concurrentes de famosos salones de anfitrionas judías (como Rahel Varnhagen). La creciente *intelligentsia* judía comenzó a ser discriminada: por ejemplo en ámbitos educativos aunque, políticamente su impacto decayó durante el siglo XIX hasta su última tercera parte, las actividades de banqueros y de hombres de negocios no fueron entorpecidas ni concluidas.

²⁰ Esta identificación fue facilitada por características comunes entre la nobleza (símbolo de la monarquía) y los judíos que muchos antisemitas no dejaron de acentuar: la oposición a los nuevos valores de las clases medias, la lealtad a la familia y rasgos como el ser a-nacionales e intereuropeos.

Para Hannah Arendt, aún después del Congreso de Viena²¹, los equívocos de la emancipación permitieron unas décadas de “suave discriminación sin ulterior significado político” (*Ibid*: 80). Por un lado, la igualdad formal no afectó los servicios de los judíos para con el Estado²² pero por otro, intentó evitar o retrasar la formación de una clase de judíos que en el futuro no fuesen de utilidad para el Gobierno. Una emancipación real para las masas judías, rechazada por los judíos acaudalados también, hubiera terminado, como lo hizo en el siglo XX con los privilegios y el poder. Como la aristocracia, los liberales y los intelectuales de izquierda también lideraron un movimiento antisemita que de igual manera careció de consecuencias políticas, en las décadas de la *Santa Alianza*. El aspecto fundamental de esta posición antijudía fue la distinción que realizaron, en vistas a rechazar todo tipo de privilegios, entre los judíos como individuos, “nuestros hermanos”, y la judería como grupo. Esta separación caracterizó luego al antisemitismo izquierdista que no comprendía por qué y cómo el Gobierno preservaba y protegía a los judíos como grupo separado. Es en este contexto, que también pueden comprenderse las escasas alusiones antijudías de Marx, quien estaba preocupado fundamentalmente por la lucha de clases como fenómeno social y no por la constitución del Estado y el papel de los judíos en él.

Los comienzos del antisemitismo moderno se sitúan en Alemania, a partir de 1871, cuando Prusia se convirtió en Nación– Estado. Nació también en el seno de la nobleza y Bismarck, fundador del primer Reich, fue acusado de mantener estrechas relaciones con judíos acaudalados. Precedida por escándalos financieros, de estafas y sobornos, a partir de 1880, la constitución de los primeros partidos antisemitas emergió sobre la base de un resentimiento social de las clases medias bajas o de la pequeña burguesía hacia los judíos. Éstos eran vistos como responsables de las debacles económicas, de las pérdidas de sus ahorros y muy interesados por el poder. Esta pequeña burguesía veía en los banqueros, judíos en su mayoría, a un explotador no de las clases trabajadoras sino del infortunio y de la miseria²³. Además, alimentó esta situación el hecho de que el ingreso fundamental de los banqueros no provenía de los

²¹ Recordemos que el Congreso de Viena se celebró en Europa entre noviembre de 1814 y junio de 1815 en Viena, capital del Imperio Austriaco, como resultado del fin de las Guerras napoleónicas. En el marco de sus acuerdos, Europa mantuvo una división política casi sin cambios hasta la Primera Guerra Mundial (1914- 1918). Klemens Metternich, ministro de asuntos exteriores austriaco, presidió la Conferencia. Francia perdió todos los territorios conquistados por Napoleón. Arendt, señala que Prusia recobró provincias, la mayoría pobladas de masas de judíos pobres.

²² Otto von Bismarck-Schönhausen (1815-1898) fue el político prusiano reconocido como artífice y primer canciller del segundo Imperio Alemán (1871-1890) quien llegó a afirmar en 1880 que de la acaudalada judería dependía la conservación de las instituciones estatales.

²³ Sin embargo, en los problemas suscitados en Alemania, Francia y Austria, los judíos actuaron como intermediarios y ninguna casa emergió con una riqueza permanente del fraude del affaire Panamá por ejemplo. Si se vio muy comprometida la clase media que había invertido sus ahorros y ahora estaban en la ruina (*Ibid*: 84).

pequeños créditos sino de la emisión de empréstitos estatales, lo cual resultaba a la sociedad como un factor más amenazador.

Los primeros partidos antisemitas presentaron características propias. En cuanto a sus objetivos, no eran un partido más, su aspiración máxima era conseguir el poder exclusivo y tomar posesión de la maquinaria estatal, reemplazando al Estado. Prueba de ello son las orientaciones de los programas de estos partidos hacia los asuntos exteriores: el impulso revolucionario no estaba dirigido contra una determinada clase social “explotadora” (como el caso de la izquierda) sino contra el Gobierno y su estructura política de Estado- Nación. En cuanto a su organización, comenzaron como una organización supranacional (de todos los grupos antisemitas de Europa) y utilizaron conscientemente en su propaganda el lenguaje de los partidos reaccionarios. Prueba de ello es el primer Congreso internacional antijudío (Dresde, 1882) en el cual se proyecta un Gobierno intereuropeo “por encima de todas las naciones” que implicaba la ruptura fundamental del *statu quo*. Incluso se prometieron soluciones a problemas internos sobre bases sobrenacionales. Finalmente, por su condición de único elemento intereuropeo, los judíos fueron su único enemigo.

En el caso del socialismo y de los partidos de izquierda, Arendt observa que, a pesar de configurarse desde una lucha de clases con impacto transnacional, nunca hallaron el medio para transformarla en un concepto operante en el mundo de los estados soberanos. Su internacionalismo fue una idea compartida pero nunca consolidaron su oposición a los estados soberanos, incluso en sus programas no se evidencia interés alguno por los asuntos de política exterior. Por ello pudieron emerger como fuerza dentro de los Estado- Nación, sin incurrir en fantasías expansionistas o de destrucción de otros pueblos. Los socialistas “se tornaron conscientes de la existencia de los judíos como factor político sólo cuando vieron ya enfrentados al antisemitismo como serio competidor” (*Ibid*: 90).

Como movimiento político el antisemitismo en el siglo XIX fue muy claro en Francia y como ideología tuvo su expresión máxima en Austria. Su presencia en Alemania tiene sentido sólo por las consecuencias que la Segunda Guerra dejó al país, ya que su evolución durante ese siglo no fue tan pronunciada. En todos estos países las situaciones fueron similares: judíos que prestaban servicios financieros y administrativos en estados, herederos de aquellos palaciegos que gozaban de privilegios especiales en respuesta a sus prestaciones.

En el lapso entre las manifestaciones antisemitas de la primera parte del siglo XIX y el inicio de la Primera Guerra se abrió una etapa denominada “Edad de Oro de la Seguridad” (época añorada por Stefan Zweig, según vimos en nuestro Capítulo 3). Bajo el protagonismo del Imperio Británico y el crecimiento industrial, se operó un debilitamiento de los factores puramente políticos y una asociación del poder con la

capacidad de expansión económica. Los judíos se dejaron engañar y el antisemitismo pareció ser una cosa del pasado: “cuanto más poder y prestigio perdían los Gobiernos, menos se reparaba en los judíos” (*Ibid*: 100). Éstos también fueron perdiendo prestigio y poder, por ello comenzaron a diversificar sus ámbitos de ocupación hacia las profesiones liberales (periodismo), el arte (música, literatura, teatro) y los negocios de alimentos (granos) e industrias de confección (indumentaria de los ejércitos). Esta situación produjo importantes consecuencias, como: emancipación de los judíos con respecto a la protección estatal; asimilación intelectual y nacionalización; búsqueda de aceptación en la sociedad; pérdida de los lazos que los habían constituido en elemento intereuropeo; creciente formación de lo tan temido: una *intelligentsia* judía

La ignorancia política de los judíos, que tan bien los preparó para su especial papel y para enraizarse en la estructura financiera del Estado, y sus prejuicios contra el pueblo y a favor de la autoridad, que les impidieron ver los prejuicios políticos del antisemitismo, les obligaron a ser supersensibles ante todas las formas de discriminación social. (*Ibid*: 105)

Con esta expresión Arendt sienta su posición respecto de cómo interpreta las relaciones de los judíos con la sociedad, tema del Capítulo III. La discriminación social hacia los judíos (que se diferencia del antisemitismo político generado porque los judíos eran un grupo separado) surgió como consecuencia de la emancipación formal, es decir, de la igualdad de los judíos con respecto a los otros grupos.

Hannah Arendt reflexiona respecto de la igualdad de condición, básica para cualquier requerimiento de justicia y observa que existe una perversión peligrosa entre la igualdad como concepto político y la igualdad como concepto social. Cuando la igualdad se torna un hecho mundano en sí misma hay grandes posibilidades de que sea confundida con una cualidad innata de cada individuo y que sea traducida en la exigencia de ser individuos “iguales”, es decir, “normales”. Esta exigencia hace que los conflictos sociales entre grupos diferentes adopten formas crueles, tal como ocurrió: cuanto más igualada fue la condición judía, mayores fueron las diferencias judías que, por otra parte, produjeron una situación paradójica: acrecentaron los resentimientos sociales hacia ellos tanto como formas peculiares de atracción.

En otros términos, plantea nuestra autora, que tuvieron los judíos que “pagar con una miseria política su gloria social y con el insulto social, su éxito político” (*Ibid*: 107) y fue esta ambigüedad la que abrió las puertas de la sociedad a algunos judíos “excepcionales” (intelectuales siempre), a quienes la asimilación les era otorgada como un derecho en el siglo XVIII y principios del XIX. Lo que la sociedad no judía exigía era que el judío estuviera educado, como ella misma, pero al mismo tiempo que produjera

algo extraordinario, ya que, al fin y al cabo, era judío. Esta exhortación a la educación dio lugar durante el siglo XVIII a un nuevo humanismo: los judíos educados eran la prueba viva de que todos los hombres eran humanos o iguales. Y a principios del siglo XIX los salones berlineses fueron evidencia de esta asimilación, como el de Rahel Varnhagen.

Un momento decisivo advino más tarde con la ley municipal de 1808 y el Decreto de 1812 en Prusia, con los que se otorgó los derechos civiles a los judíos. Esta emancipación, aunque sólo normó la situación fáctica de los judíos protegidos, bajó el telón de fondo de la cultura y la riqueza y extendió la condición de igualdad a las masas judías, incluyendo pobres y no educados. Después de Napoleón, “los ‘judíos de excepción’, eran simplemente judíos, no excepciones sino representantes de un pueblo despreciado” (*Ibid*: 112). Todos los estratos de la sociedad concibieron a los judíos que conocían como miembros de un grupo en cuyo favor se pronunciaba el Estado. Para cada judío el esfuerzo se volvió doble: debía demostrar que era una excepción entre los judíos y entre el pueblo en su conjunto, en otras palabras debía demostrar que, aunque era judío, no era un judío. Para Arendt,

Fue la discriminación social, y no el antisemitismo político, la que descubrió el fantasma de ‘el judío’” (...) [ellos] nunca más fueron aceptados con una mente y un corazón libres (...) se convirtieron en parias sociales allí donde dejaron de ser proscritos civiles y políticos. (*Ibid*: 113)

En la configuración social de este “tipo” intervinieron cuestiones vinculadas estrechamente con la situación económico-política de los judíos. Por ejemplo, la tendencia proteccionista de los judíos ricos con respecto a los pobres que constituían las comunidades judías brindó la posibilidad de ser primero entre pares y cierta independencia de la sociedad, les proporcionó a los judíos notables un sentimiento de orgullo de clase. Pronto este orgullo llegó a ser arrogancia y hasta fue significado en el sentido de castas cuando durante el siglo XVIII se constituyeron las familias de banqueros (y aunque entrado el siglo XIX ya no eran muchas estas familias de banqueros poderosos, el pueblo judío en su conjunto llegó a ser conceptualizado como una casta). Este tipo judío tenía poco que ver con la de “heredero de los grandes profetas y promotor de la justicia en la tierra”. Se trataba de un tipo judío escindido entre el individuo y el grupo:

- El judío individual poseía los atributos que eran privilegio de los parias: humanidad, amabilidad, exención de prejuicios, sensibilidad ante la injusticia.

- El judío en general, identificado con lo excepcional, mostraba las cualidades del advenedizo que debía poseer si quería triunfar los rasgos opuestos: inhumanidad, avaricia, insolencia, rastrero servilismo, ...

Los caminos del paria y el advenedizo eran dos de tres posibles, entre otros para los judíos de la época. El tercero tenía que ver con el camino del conformismo de su desmoralizante condición de no traicionar el secreto de su origen y el de su pueblo. La difícil elección de los judíos frente a la problemática significación pública de su condición, los llevó a un *modus vivendi* ambiguo que permaneció a través de varias generaciones: judíos asimilados, mitad orgullosos, mitad avergonzados de su judeidad. La sociedad burguesa de fines de siglo abrió las puertas a los judíos sólo en el marco de esta ambigüedad: cuanto menos iguales se les consideraba, más atractivos, divertidos y exóticos resultaban. Cuando nació el antisemitismo apareció como mezcla insoluble de motivos políticos y elementos sociales. Al principio la sociedad siempre reaccionó ante un movimiento antisemita con una marcada preferencia a los judíos por su atractivo como individuos excepcionales (*Ibid*: 141).

Para Arendt el único gran hombre surgido del complejo autoengaño de los “judíos de excepción” fue el Gran Mago, el político y escritor Benjamin Disraeli (1804-1881)²⁴. Disraeli sentía admiración por todo lo judío aunque su educación había permanecido ajena a toda su influencia e ignoraba las auténticas condiciones del pueblo judío (en Inglaterra hasta el siglo XVIII, los judíos que habían eran todos ricos y gratos al Estado). Entre orgullo e ignorancia fue quien dio lugar a teorías que más tarde alimentaron formas terribles de antisemitismo. En ellas, característico del proceso de asimilación, concibió el judaísmo y la pertenencia al pueblo como un simple hecho de nacimiento, de sangre y de raza. Las doctrinas raciales de Disraeli fueron el resultado del desarrollo de una *intelligentsia* judía que transformó los dos elementos fundamentales de la religión por conformar unidos el plan divino, la esperanza mesiánica y la fe en Israel como pueblo elegido; éstos fueron trocados por un individualismo que alentó la ilusión según la cual los judíos son más inteligentes, sanos y aptos para la supervivencia y liquidó la conciencia nacional. Para los judíos de excepción, como Disraeli (quien se llamó “un hombre elegido de la raza elegida”), la raza podía proporcionar un refugio social y político contra la igualación propulsada desde el Estado- nación. Con sus ideas

²⁴ Disraeli fue un político conservador y escritor inglés que alcanzó altos cargos como el de primer ministro (1868; 1874-1880) con gran influencia política en Gran Bretaña por más de treinta años. Arendt apunta que era un judío de familia enteramente asimilada que comprendió, más que otros, que ser judío podía ser tanto una oportunidad como un obstáculo y que aquella se encontraba en los círculos exclusivos más que en la multitud. Su virtuosismo en el juego social le permitió elegir el partido conservador, obtener un lugar en el parlamento y el puesto de primer ministro, lograr la admiración social y el apoyo y la amistad de una reina (en referencia a Victoria I, reina entre 1837 y 1901).

también esbozó Disraeli, líneas de la auto-interpretación judía futura. La secularización y la asimilación aportaron a la pérdida de la responsabilidad política que exigía el origen, éste devino en una cualidad psicológica, se tornó “judeidad”, vicio o virtud. Esta transformación fue peligrosa: los judíos podrían escapar del judaísmo por la conversión, pero de la judeidad no había escape.

Como la figura de Disraeli en el orden de las ideas, el caso Dreyfus configuró un hecho histórico relevante en el desarrollo del antisemitismo moderno. Los hechos del caso indican que en Francia, a finales de 1894, Alfred Dreyfus, oficial judío del Estado Mayor francés, fue acusado y condenado por espionaje a favor de Alemania. El veredicto, deportación perpetua a la isla del Diablo (Guayana francesa, América del Sur), fue unánime. El proceso se desarrolló a puerta cerrada y del sumario, el acusado sólo conoció el denominado *bordereau* (carta escrita de puño y letra, supuestamente por Dreyfus, dirigida al agregado militar alemán, Schwartzkoppen). En julio de 1895 asumió como jefe de la Sección de Información del Estado Mayor, el teniente coronel Georges Picquart, quien en mayo de 1896 expresó al jefe de Estado Mayor, Boisdeffre, estar convencido de la inocencia de Dreyfus y la culpabilidad de otro jefe militar, Walsin-Esterhazy. Picquart fue destinado a un peligroso puesto en Túnez (aunque más tarde sería restituido y nombrado Ministro de Guerra por Clemenceau). Unos meses más tarde, Bernard Lazare, en nombre de los hermanos de Dreyfus, publicó el primer folleto del affaire: *Une erreur judiciaire; la vérité sur l'affaire Dreyfus*. En 1897, Picquart informó al vice-presidente del Senado, Scheurer-Kestner de los hechos del proceso y de la inocencia de Dreyfus. En noviembre de ese año, el periodista y político Georges Clemenceau (1841- 1929) comenzó la lucha por la revisión del caso. En 1898, Esterhazy, expulsado por desfalco del ejército en agosto, confesó su culpabilidad y su autoría del *bordereau*, a un periodista británico. Expresó que había sido una orden del coronel Sanderr, su superior y antiguo jefe de la Sección de Contra-espionaje. Después, el coronel Henry, del mismo departamento, confesó la falsificación de otros documentos del dossier secreto del caso y se suicidó. En 1899, tras la anulación de la sentencia de 1894 y un proceso de revisión del caso, un tribunal de Rennes aplicó una sentencia de diez años, en razón de “circunstancias atenuantes” y una semana más tarde Dreyfus fue perdonado por el presidente de la República, Émile Loubet²⁵. En 1900, tras el desarrollo exitoso de la Exposición Universal en París, la cámara de diputados votó contra una nueva revisión del caso. Pero en 1903, Dreyfus solicitó una nueva revisión. Recién en 1906 fue atendida la petición, con Clemenceau, recién llegado a la presidencia del Consejo de Ministros. En 1906, el Tribunal de Casación anuló la sentencia de Rennes y

²⁵ Recordemos que desde 1871 Francia se encontraba bajo la denominada III República que tuvo que enfrentar fuertes embates de los restauradores monárquicos y grupos ultranacionalistas. Estos fueron los que consideraron que el perdón a Dreyfus era un intento de los republicanos de izquierda para debilitar al Ejército y a la Iglesia católica.

absolvió a Dreyfus de todas las acusaciones y lo readmitió al Ejército. Sin embargo, este Tribunal carecía de la autoridad para hacerlo, debería haberse celebrado otro proceso, que seguramente, también lo habría condenado a pesar de todas las pruebas a su favor. Así, Dreyfus jamás fue absuelto de acuerdo con la ley y el caso nunca concluyó realmente. La reposición del acusado jamás fue reconocida por el pueblo francés (en 1908 Dreyfus fue atacado en la calle y sus asaltantes absueltos, un Tribunal de París expresó que “disentía” de la decisión por la que Dreyfus había sido absuelto).

En sus reflexiones, a partir de estos hechos, Arendt hace una distinción entre el “caso Dreyfus” y el “*affaire* Dreyfus”. El primero congrega los diferentes procesos jurídicos del capitán judío y son típicos del siglo XIX, periodo en el cual los procedimientos judiciales eran seguidos atentamente como prueba de logros o fracasos de la imparcialidad de la ley y en virtud de los cuales el caso no hubiera sobrevivido dos guerras mundiales. El segundo implica aspectos sociales y políticos y corresponde al siglo XX²⁶. El *affaire* sobrevivió a las dos grandes guerras porque dos de sus elementos cobraron más importancia en ese siglo: el odio a los judíos y el recelo hacia la misma República, hacia el Parlamento y hacia la maquinaria estatal. Para Arendt, un amplio sector del público podía considerar que esa maquinaria se hallaba bajo la influencia de los judíos y el poder de los Bancos. Ello unido a la pérdida de confianza en la democracia y la libertad, la igualdad y la justicia realizadas bajo la República fue fundamental para el colapso de la misma. Desde este aspecto, el *affaire* no comienza con la detención de Dreyfus sino con el escándalo de Panamá que golpeó duramente a la III República. Su héroe no es Dreyfus sino Clemenceau (*Ibid*: 149).

El escándalo de sobornos y corrupción entre la Compañía de Panamá, los parlamentarios franceses y la prensa reveló dos cosas: que los parlamentarios se habían convertido en hombres de negocios, por ende, trabajaban para sus propios intereses, y que los intermediarios eran casi exclusivamente judíos. Sin embargo, no se trataba de aquellos judíos ricos y privilegiados, que se habían adaptado a distintas formas de gobierno y que trabajaban directamente al servicio del Estado, porque muchos de estos, manifiestos antirrepublicanos, ya se habían corrido de la escena de las finanzas políticas hacia los salones de la aristocracia antisemita. Los judíos implicados eran “recién llegados”, inmigrantes que empezaban a tener parte en la vida comercial, y vieron en la República un régimen, incapaz de gobernar pero capaz de ofrecer una oportunidad para

²⁶ En 1931, la representación de la obra de teatro *L'affaire Dreyfus* (de Rehfisch y Herzog bajo el pseudónimo René Kestner) tuvo que ser suspendida en virtud de las reyertas en el auditorio. En el aspecto político, por ejemplo, Arendt expresa que el *affaire* determinó modos de identificación en la política francesa, por ejemplo en 1935, al morir Dreyfus, la gran prensa se mostró temerosa de abordar el tema, los periódicos izquierdistas se manifestaron a favor de la inocencia mientras que los de la derecha hicieron lo contrario. La autora testimonia también sobre la actualidad del uso del término *anti-dreyfusard* para designar todo lo que es antirrepublicano, antidemocrático y antisemita.

ocupar los huecos que quedaban entre el mundo comercial y el Estado. Esta situación, sumada a la fragmentación del Estado en facciones, también produjo la disolución de las cerradas filas de la judería ligada a la maquinaria estatal, aunque no implicó la caída al vacío de los judíos, ya que eran demasiado ricos y poderosos, ellos siguieron manteniendo relaciones con la maquinaria estatal y financiera (por ejemplo, la emisión de empréstito ruso de los Rosthschild) y fueron rápidamente absorbidos por diferentes grupos políticos y sociales que en muchos casos adoptaron formas propias de antisemitismo, por exagerado patriotismo y necesidad de asimilación y reconocimiento en círculos aristocráticos (*Ibid*: 153 y ss).

Los judíos no tenían entonces aspiraciones de poder político sino claros intereses sociales y económicos. El Ejército, entidad al margen de la Nación, era un lugar codiciado para ese logro y el de la igualdad. Pero el Ejército, muy riguroso en las admisiones y con un poder basado en un sistema de castas era hostil a ellos. Además, estaba influenciado por el clero, también antirrepublicano y opuesto a los judíos (especialmente los jesuitas²⁷), con la intención fundamental de participar en la dirección del Estado, a través del Ejército.

Nunca se ha dilucidado perfectamente si la detención y la condena de Dreyfus fue sencillamente un error judicial o si el Estado Mayor se sirvió de una falsificación para acusar a un judío (el primero que lograra un puesto en él) como traidor. En cualquier caso, el odio antijudío se despertó antes de conocerse el veredicto, el temor hacia los judíos por su asociación al poder estatal y financiero estaba presente en el público y dos poderosas corrientes de opinión socio-política aparecieron: los *dreyfusards* y *anti-dreyfusards*. Los periódicos, como el de Jean Jaurès (1859-1914), apoyaron cada fase del proceso judicial, el Parlamento veía en el caso la oportunidad de rehabilitar su antigua reputación de incorruptibilidad mientras que los estratos superiores de la sociedad y la pequeña burguesía deseaban ver a los judíos separados del cuerpo político y los *slogans* antisemitas (¡Mueran los judíos!, ¡Francia para los franceses!) pronto fueron utilizados como medio de reconciliar a las masas con el Estado y la sociedad. A esto se sumaron las extrañas maniobras de la familia Dreyfus para lograr un nuevo proceso. Al tratar de salvar a un hombre inocente, actuaron como si fuera culpable, dilapidaron su dinero, actuaron secretamente, se abstuvieron de librar una lucha política, no supieron articularse adecuadamente con los *dreyfusards*, como Lazare. Otros *dreyfusards* incluso

²⁷ Los jesuitas fueron los que, tanto en forma escrita como verbal, representaron la escuela antisemita del clero católico. En sus estatutos constan exigencias de admisión de novicios como la de carecer de sangre judía hasta quinta generación (decreto 1608) o cuarta (última disposición de 1923). Los judíos tuvieron en los jesuitas a sus primeros enemigos implacables. Se trató de un primer intento, anterior a Hitler, de uso del antisemitismo como importante concepto político. Aunque, según Arendt, el concepto de lucha no sirve para caracterizar la oposición entre ambos, ya que los judíos no pretendían el poder político, como sí los jesuitas.

debieron salvar su reputación disociando sus esfuerzos (Clemenceau, el escritor Émile Zola (1840-1902) o el propio coronel Georges Picquart, por ejemplo).

Los *dreyfusards* constituían una minoría, eran en su mayoría intelectuales y profesionales, (escritores, historiadores, médicos) y al principio todos aliados de Clemenceau, cuya grandeza consistió en basar sus argumentos de inocencia en los derechos del hombre, la justicia, la libertad y el valor cívico. Ellos actuaron a través de la prensa y en Tribunales, lograron el apoyo del partido obrero, y de Jaurès, apenas aparecido el *J'accuse*²⁸ de Zola en el diario *L'Aurore*. Mientras tanto los *antidreyfusards* actuaban, también con prensa propia (ejemplo, *La Libre Parole*) pero movilizándolo el populacho en las calles. Por ello muchas veces a cada una de las publicaciones de Zola o Clemenceau, les respondía violencia o alteración callejera y cuando el Tribunal de Rennes revisó el caso estallaron disturbios antisemitas en todo el país. En los momentos precedentes a la revisión, todos los demás partidos como todos los grupos parlamentarios estaban en contra de Dreyfus. Los judíos pronto aparecieron como culpables y responsables de diversas situaciones que trascendían la frontera francesa, su máximo detractor, el clero católico, fue quien colaboró en este proceso de internacionalización de la agitación contra los judíos, frenada sólo por una entrevista dada por el Papa León XIII.

Una situación particular la protagonizó la judería francesa que no tuvo una importante presencia entre los defensores de Dreyfus. Sumidos en un proceso de asimilación cuando estalló el caso, los judíos no comprendieron que en él se jugaba algo más que el simple status social o un antisemitismo social y despreciaron el creciente antisemitismo político, ya presente en los pogromos de Rusia y Rumania. El *affaire* Dreyfus mostraba al mundo “que en cada noble y multimillonario judío todavía quedaba algo del antiguo paria, del que no tiene país, para quien no existen derechos humanos y al que la sociedad excluiría de buena gana de sus privilegios” (*Ibid*: 174). La falta de visión política los llevó a intentar desembarazarse de la antipatía que sus grandes negocios y formas de esnobismo social generaban, desviándola hacia sus hermanos no asimilados, inmigrantes y pobres; se esforzaron por diferenciarse de los *Ostjuden* y se resistieron a aceptar la cooperación de hombres preparados para hacer frente al reto político. Uno de esos hombres, según Arendt, fue Clemenceau, quien luchó por la restauración de la igualdad de derechos para los judíos pero en el marco de su concepción como uno de los pueblos oprimidos de Europa. También fue él quien

²⁸ “Yo acuso” fue una carta abierta de Émile Zola a Félix Faure, Presidente de la III República Francesa, publicada el 13 de enero de 1898, en la primera plana del diario *L'Aurore*. Con ella Zola hizo explícito un llamamiento en defensa de la razón y de la verdad como valor universal frente a las razones de Estado y contra el fanatismo político. Zola describió los hechos sobre el proceso y la condena de Dreyfus, acusó con precisión a los verdaderos culpables y denunció la negación de justicia para un inocente. Luego de su publicación, el autor tuvo que exiliarse en Inglaterra.

entendió el perdón de 1898 como una derrota y fue su gobierno el que buscó la absolución en 1906 a través del Tribunal de Casación porque no se atrevió a confiar en un tribunal ordinario. El cierre del caso más la separación de la Iglesia y el Estado, por la prohibición de la enseñanza parroquial marcó el fin del antisemitismo clerical pero también determinó que las partes en conflicto, la cuestión judía y el catolicismo político, quedaran proscritos del terreno político. Para Arendt,

Así se cierra el único episodio en el que las fuerzas subterráneas del siglo XIX emergieron a plena luz de la historia escrita. El único resultado visible fue que dio nacimiento al movimiento sionista –la única respuesta política que los judíos hallaron frente al antisemitismo y la única ideología en la que llegaron a tomar en serio una hostilidad que les colocaría en el centro de los acontecimientos mundiales. (*Ibid*: 177)

3.2- Segunda Parte: Imperialismo

El tema central de esta segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* está constituido por el imperialismo europeo, la desintegración de la Nación- Estado y su relación con los movimientos y Gobiernos totalitarios. La investigación erudita se habría centrado sólo en la Alemania de Hitler y en la Rusia de Stalin, pero sin dedicar la atención merecida a los tiempos precedentes de dominio imperialista, cuya importancia en los acontecimientos contemporáneos es fundamental. Para Arendt, el imperialismo, causante de la decadencia de Europa, se originó, como política mundial de “la expansión por la expansión”, en la incongruencia entre el sistema de la Nación- Estado, localizado y limitado, y el desarrollo económico e industrial del último tercio del siglo XIX, ilimitado y sin dirección previsible. Este paso es la característica esencial de la política de poder de la era imperialista que parece haber retornado en el contexto de la Guerra Fría²⁹. Sin duda, la tesis de este segundo apartado es la importancia del papel de

²⁹ En el prólogo a esta segunda parte redactado en 1967, Arendt señaló como prueba de reincidencia manifiesta, la competencia de las superpotencias, EEUU y URSS, por la intervención en los conflictos civiles o nacionales de países subdesarrollados (Vietnam, por ejemplo), muchas veces causados o manipulados por intereses que nada tienen que ver con ellos. La mencionada competencia, además, tendría su correlato en el nivel ideológico. La reincidencia se presenta como la teoría de las fichas de dominó, la cual justifica (obliga) la guerra contra un país por la integridad de otros, que ni siquiera son vecinos de éste; para obtener riquezas y dominio de un tercer país que no es más que un escalón en el inacabable proceso de expansión y de la acumulación de poder. Aunque tampoco es posible ignorar que la resurrección de políticas y medios imperialistas ya no se plantean en términos de “expansión” territorial, sino de “compromisos” con Estados clientes (claramente disminuidos en educación, dominio técnico y competencia en general) y a través de ayuda exterior, económica (créditos) y militar, facilitada por los Gobiernos de forma directa. La ayuda exterior se ha convertido en instrumento de dominación extranjera y coloca a los países que la reciben ante la disyuntiva del sometimiento o de la anárquica ruina”. Arendt subraya que no pretende afirmar que se esté entrando en un

la era imperialista colonial en la comprensión del totalitarismo, es decir, en la aparición de movimientos y gobiernos totalitarios ejecutores de una política mundial con objetivos de dominación global y sus justificaciones.

Arendt ubicó al imperialismo entre 1884 y 1914, con el inicio de la Primera Guerra Mundial aunque su finalización más estricta sería, 1947, con la independencia de la India de la dominación británica. Pero no sólo desde una perspectiva cronológica esta era pertenece a dos siglos sino también por sus características. El surgimiento de movimientos devenidos ideologías y sus consecuentes catástrofes, lo colocan próximo del siglo XX, pero su sosiego en Europa, “Edad de Oro de la seguridad” lo hace aparecer como parte del siglo XIX. La reflexión de nuestra autora, al iniciar esta segunda parte, invita a repensar esta ambivalencia y el vínculo imperialismo-totalitarismo:

Apenas podemos evitar observar este pasado cercano, y, sin embargo distante, con la mirada demasiado entendida de quienes conocen de antemano el final de la historia, de los que saben que conduce a una ruptura casi completa en el continuo fluir de la historia universal tal como la hemos conocido durante más de dos mil años. Pero debemos también admitir una cierta nostalgia respecto de lo que aún puede ser denominado “Edad de Oro de la seguridad”, es decir, una época en la que los horrores todavía eran caracterizados por una cierta moderación y controlados por la respetabilidad y que, por eso, podían quedar adscritos a la apariencia general de la cordura. En otras palabras, por cercano que nos resulte este pasado, somos perfectamente conscientes de que nuestra experiencia de los campos de concentración y de las fábricas de la muerte resulta tan alejada de su atmósfera general como lo es de cualquier otro periodo de la historia occidental. (*Ibid*: 181)

Para Arendt, el acontecimiento fundamental de este periodo fue la emancipación política de la burguesía que hasta entonces había sido una clase social con predominio económico sin aspiraciones de dominio político. Esta interpretación arendtiana es, sin duda, discutible si se tienen en cuenta las revoluciones políticas del siglo XVIII y el papel político de la burguesía en ellas. Siguiendo con su argumento, para ella, fue la estrechez de la Nación- Estado para el desarrollo de la economía capitalista en el siglo XIX, la que habría abierto la lucha por el poder político.

La idea política central del imperialismo fue la expansión como objetivo permanente y supremo de la política, pero una expansión entendida en sentido

nuevo periodo de políticas imperialistas que culmine en los ya vividos desastres del totalitarismo, porque “por mucho que seamos capaces de saber del pasado, ello no nos permitirá conocer el futuro” (*Ibid*: 23-26).

económico como “aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas”, propio del siglo XIX. Durante la era imperialista la burguesía recurrió a la política por la necesidad económica de expansión, aunque ni la burguesía ni el Estado obtuvieron una victoria decisiva, las instituciones nacionales resistieron las aspiraciones imperialistas y los intentos burgueses de utilizar el Estado y sus instrumentos de violencia para objetivos económicos propios. Prueba de esta resistencia fue la intuición de aquellos hombres como Bismarck o Clemenceau, que sabían que este nuevo movimiento expansivo podía destruir el cuerpo del estado nacional y por ello se mostraron suspicaces ante el imperialismo³⁰.

La Nación- Estado no era adecuada para el crecimiento ilimitado. La nación concebía a su ley como fruto de una singular sustancia nacional que no era válida más allá de su propio pueblo y de las fronteras de su propio territorio. Esto ocasionó en muchos casos que la nación conquistadora despertara la conciencia nacional y el clamor por la soberanía en los conquistados, obstaculizando todo propósito de construir un imperio. Se trataba de la contradicción interna entre el cuerpo político de la nación, como estructura y la conquista como medio político. De aquí que el imperialismo de las últimas décadas del siglo XIX no planteara la construcción de un imperio y la expansión como conquista. Incluso otra característica de los tiempos posnapoleónicos fue la separación de las instituciones nacionales respecto de la administración colonial, separación que en muchos casos determinó hostilidad entre los representantes nacionales (Parlamento y prensa libre) y los administradores coloniales. Para Arendt, la única grandeza del imperialismo descansa en la batalla perdida que contra él libró la nación. Se trató de una oposición a medias, muchos representantes nacionales creyeron que la anexión y la expansión obraban a favor de la salvación de la nación³¹, no comprendieron la nueva política de expansión y su diferencia con la antigua fundación de estaciones comerciales y marítimas. Los que sí lo comprendieron fueron los administradores coloniales, ellos sentían que el control de la nación era una amenaza a su dominación, sabían mejor que los nacionalistas que el cuerpo político de la nación era incapaz de construir un imperio³².

Lo que los imperialistas deseaban era la expansión del poder político sin la fundación de un cuerpo político. La causa era la crisis económica por superproducción

³⁰ En el pasado la construcción de imperios había sido realizada con éxito sólo por gobiernos que, basados en la ley, la imponían como principio unificador de poblaciones heterogéneas. La Nación- Estado, con un gobierno basado en una población homogénea carecía de tal principio. La conquista, por lo tanto, tenía que asimilar más que integrar, imponer el asentimiento más que la justicia, es decir, degenerar en tiranía (*Ibid*: 184).

³¹ Idea ante la que cedieron incluso personajes como Clemenceau con la esperanza de que la mano de obra colonial protegería a los franceses contra los agresores.

³² Esto permite explicar por qué los métodos franceses, que siempre intentaron combinar aspiraciones nacionales e imperialismo, tuvieron menos éxito que los británicos, que a partir de los '80 fueron abiertamente imperialistas.

de capital y la aparición de dinero “superfluo” (por exceso de ahorro debido a falta de inversiones dentro de las fronteras nacionales). La lógica fue exportación de dinero seguida de exportación de poder. En esta lógica los financieros incapaces de asegurarse contra los riesgos que suponían las inversiones lejanas, resultaron debilitados y la dirección de las transacciones pasó gradualmente a manos de la burguesía nativa³³. Esta exportación de poder tuvo consecuencias. Por una parte, los instrumentos de violencia del Estado, la policía y el ejército, que en el marco de la nación eran controlados quedaron separados del cuerpo político. El poder con desprecio de leyes pudo engendrar riqueza y la ilimitada acumulación de poder logró producir ilimitada acumulación de capital. Por otra parte, la expansión del poder, protector de la exportación de capital, se tornó característica de los sistemas económicos y el concepto imperialista de expansión, que la entiende como fin y no como medio, ingresó en el pensamiento político por su condición de función permanente de la Nación-Estado. La violencia y el poder se convirtieron en propósito consciente del cuerpo político, a tal punto que los administradores de violencia formaron una nueva clase dentro de las naciones. La gravedad de esta consecuencia la sentencia Arendt de la siguiente manera:

el poder entregado a sí mismo sólo puede lograr más poder, y la violencia administrada en beneficio del poder (y no en el de la ley) se convierte en un principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede nada que violar.
(*Ibid*: 197)

Esta expansión ilimitada que hizo casi imposible la fundación de nuevos cuerpos políticos tuvo su consecuencia lógica, la destrucción de todas las comunidades existentes (madre patria y pueblos conquistados), dado que en tanto estructura política tienden a desarrollar fuerzas estabilizadoras que constituyen obstáculos a la expansión constante. Arendt interpreta que los sucesores totalitarios de esta era imperialista fueron más allá y disolvieron y destruyeron todas las estructuras políticamente estabilizadas, propias y ajenas, y ello a través de una exportación de poder, una tremenda acumulación de violencia en la madre patria y activos agentes de destrucción. La conclusión más contundente de esta situación es que “el poder se convierte en la esencia de la acción política y en el centro del pensamiento político cuando es separado de la comunidad política a la que debería servir” (*Ibidem*). Y la realidad es que la introducción del poder como único contenido de la política debió su éxito por constituir una respuesta a los deseos ocultos de la clase económica y socialmente dominante: la

³³ Arendt ejemplifica esto con la ascendente carrera de Cecil Rhodes en África del Sur y el barón de Hirsch quien reemplazó a Bleichroeder, cuando Alemania comenzó la construcción del ferrocarril en Bagdad.

burguesía. En otras palabras, “el imperialismo debe ser considerado primera fase de dominación política de la burguesía” (*Ibid*: 198). El proceso abierto desde la confianza de esta clase respecto de la protección de la propiedad ejercida por el Estado hacia la conversión de los hombres de negocios en políticos todavía sigue en marcha y dejó como saldo la aplicación de convicciones burguesas a los asuntos exteriores.

Para Arendt, resulta significativa la relación entre la moderna concepción del poder de los imperialistas y el pensamiento político de Thomas Hobbes, expresado en su *Leviathan*. Es el único gran filósofo al que la burguesía puede reivindicar como suyo:

- El Estado se haya basado en los intereses individuales, de forma que el interés privado es el mismo que el público.
- El poder es el control acumulado que permite al individuo fijar precios y regular la oferta y la demanda en tal forma que contribuyan a su propia ventaja (que a su vez es considerada por el individuo en completo aislamiento).
- El poder regula las relaciones entre el individuo y la sociedad, así como todas las demás ambiciones. En su lucha por el poder todos los hombres son iguales (en tanto que cada uno tiene por naturaleza el poder de matar a otro).
- La razón de ser del Estado es la necesidad de obtener seguridad para el individuo.
- La pertenencia a una comunidad es un asunto temporal y limitado, no cambia el carácter privado del individuo.
- La comunidad está basada en la delegación de poder y no de derechos; sólo adquiriendo más poder y extendiendo su autoridad, puede garantizar la estabilidad.
- El proceso ilimitado de acumulación de capital necesita de un poder igualmente ilimitado para proteger la propiedad creciente.

Entre las consideraciones que Arendt hace de las principales tesis hobbesianas, se encuentra aquella que lo ve como precursor y justificador de la tiranía, gobierno posibilitador del objetivo de generación y acumulación de riqueza y poder. Esta concepción de la riqueza como un proceso inacabable exige una organización política dinámica capaz del correspondiente proceso de generación de poder, y esto es lo que llevó a Hobbes a esbozar un nuevo tipo psicológico de hombre para tal sociedad y tal cuerpo político. Por un lado, se trata de un animal sediento de poder y por otro, de un individuo desprovisto del mismo en favor del Estado que lo concentra para defenderlo y es capaz de devorar el globo siguiendo su ley inherente. Este objetivo destructivo queda señalado en la noción de igualdad humana como igual capacidad de matar. Así el

Estado-*Leviathan* puede superar todas las limitaciones que suponen la existencia de otros pueblos y dar a la tierra su propia ley.

Pero cuando sobrevenga la última guerra para cada hombre, no se establecerá en la Tierra una paz definitiva: la máquina de poder, sin la que no se habría logrado la continua expansión precisa de más material que devorar en su inacabable proceso. Si la última sociedad victoriosa no puede llegar a “apoderarse de los planetas”[en alusión a la expresión de Cecil Rhodes, “Me apoderaría de los planetas si pudiera”], sólo podrá lograr destruirse a sí misma para iniciar de nuevo el inacabable proceso de la generación de poder. (*Ibid*: 207)

Ahora bien, ¿por qué las naciones europeas permitieron que el imperialismo se extendiera a costa de la desintegración futura de sus países? La realidad es que el imperialismo en un principio pareció ser la panacea para todos los conflictos de las estructuras políticas y sociales amenazadas por nuevas fuerzas y conflictos de interés. En tal sentido produjo un falso sentimiento de seguridad. También la expansión se presentó como una salida a problemas económicos como exceso de producción, acumulación de capital y mano de obra parada y ofreció una respuesta, la exportación de capital y de trabajo. Esta respuesta tuvo diferentes etapas, en un principio se llevó a cabo sin control político y esto en sí mismo no implicó imperialismo. Pero posteriormente, debido a estafas y escándalos, la exportación de capital exigió protección gubernamental para sus inversiones y volvió a penetrar en la vida de la nación con características no poco originales. La convicción de que la cohesión del cuerpo nacional se hallaba en peligro por la lucha de clases llevó a los partidos parlamentarios a apoyar los programas imperialistas (Inglaterra, partido laborista; Alemania, partido liberal) y la expansión se postuló como posible interés común de la nación en su conjunto. Esto último a pesar de la contradicción interna y teórica de los principios del nacionalismo con el imperialismo. La expansión permitió a muchos sentirse más ciudadanos en el exterior que en su propia patria, en ella eran sólo un miembro de una determinada clase socio-económica que compartía con extranjeros de su misma clase más intereses que con sus conciudadanos.

En la práctica la expansión también generó la alianza del capital y el populacho, en Inglaterra se llevó a cabo en las posesiones de ultramar, en las cuales eran empleados por la burguesía, y en Alemania y Austria tuvo lugar en la forma de panmovimientos, cuyo objeto era organizar la nación en su política interior y exterior para la degradación de países extranjeros a partir de nociones como raza, clase, origen divino de un pueblo, alma nacional. Arendt señala que muchos historiadores confundieron el populacho con

el pueblo o con la clase trabajadora industrial. Pero éste no es sino el desecho de todas las clases, un subproducto de la sociedad burguesa, que recuerda al nuevo tipo de hombre que Hobbes esbozó. El filósofo moderno, sin referirse a doctrinas racistas, proporcionó un pensamiento político que excluyó la idea de Humanidad como reguladora de la ley internacional, como símbolo del origen común de la especie humana y abrió el camino para concebir la guerra permanente como predestinada por la Naturaleza. Arendt vuelve a esta expresión de *La tradición oculta* como cierre de este Capítulo V, “La emancipación política de la burguesía” para pasar al VI, “El pensamiento racial ante el racismo”.

La raza no es, políticamente hablando, el origen de la humanidad sino su final, no es el origen de los pueblos sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural. (*Ibid*: 219)

No es desconocido que el pensamiento racial emergió en todos los países occidentales durante el siglo XIX y que hasta los inicios de la era imperialista fue una de las muchas opiniones libres existentes en Europa. La cuestión clave para Arendt, es que sólo unas pocas de esas opiniones devinieron ideologías completas, es decir, sistemas basados en una sola opinión, muy fuerte como para atraer y convencer a la mayoría de las personas y lo suficientemente amplia para conducirla a través de experiencias y situaciones de una vida moderna media. En esta línea, dos son las ideologías que llegaron a la cima: la que interpreta la historia como una lucha económica de clases y la que lo hace como una lucha natural de razas.

Otro aspecto de las ideologías es que no permanecen como doctrinas teóricas sino que son creadas, continuadas y mejoradas como arma política y ese es el caso del racismo. Falazmente se pretendió ciencia y a veces se presentó como un género de exagerado nacionalismo. Sin embargo, la realidad es que fue la principal arma ideológica del imperialismo, una poderosa arma para la destrucción de las naciones y la mejor propaganda del nazismo. Los racistas negaron el principio de la igualdad y la solidaridad de todos los pueblos, garantizado por el principio de Humanidad.

Arendt señala en la Francia del siglo XVIII los gérmenes del racismo aniquilador de la Humanidad, un racismo que nunca cayó en la debilidad del patriotismo. A un noble francés, el conde de Boulainvilliers, se debe la interpretación de la historia de Francia como la de dos naciones diferentes, una de origen germánico, la nobleza, que por derecho de conquista impuso sus leyes a los nativos, los galos. Propuso entonces que los nobles se negaran a admitir su origen común con el pueblo francés y que rompieran la unidad de la nación y reivindicaran su distinción originaria y eterna. Desde esta mirada, los nobles tenían más en común con un pueblo extranjero de la “misma

condición” que con sus propios compatriotas. Y aunque Boulainvilliers no habló de razas sino de pueblos y no basó el derecho en un hecho físico sino histórico, después de la Revolución Francesa sus ideas mostraron su utilidad, cuando muchos nobles se refugiaron en Alemania y en Inglaterra. Por paradójico que parezca fueron los franceses los primeros en insistir en la superioridad germánica.

Con el conde de Gobineau (1816-1882) y su doctrina de la Historia como ciencia natural (1853), el pensamiento racial completó su primera fase e inició la segunda con influencias hasta los años 20 del siglo XX³⁴. La obra más famosa de Josef Arthur Gobineau, aunque unos cincuenta años después de su aparición, fue el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (conformado por seis libros escritos entre 1853-1855, en cuatro volúmenes). Aquí postuló básicamente la unidad indoeuropea a partir de una única raza, la aria, que se habría extendido como una gran familia tanto en Asia como en Europa. Gobineau distinguió tres razas, blanca, amarilla y negra. Los rasgos de superioridad de la primera se manifestaban según su criterio, en su belleza, inteligencia y fuerza. La superioridad de esta raza sería evidente y Gobineau se explayaría en demostrar su papel en el desarrollo de las grandes civilizaciones. La cuestión inicial del *Ensayo* es acerca de la razón por la cual las civilizaciones decaen o mueren. La mezcla /*mélange*/ de sangres, por su efecto degenerador de la raza, es el factor determinante del declive de la civilización.

No es ciertamente una coincidencia que otro de los primeros “creyentes en la raza”, Benjamin Disraeli, se mostrara igualmente fascinado por la decadencia de las culturas, mientras que por otra parte, Hegel, cuya filosofía se ocupaba en gran parte de la ley dialéctica del desarrollo en la Historia, nunca se interesó por la aparición y la decadencia de las culturas como tales ni en ley alguna que explicara la muerte de las naciones. Gobineau expuso precisamente semejante ley. Sin el darwinismo ni ninguna otra teoría evolucionista que le influyera, este historiador se jactó de haber introducido la Historia en la familia de las ciencias naturales, de haber detectado la ley natural de la sucesión de los acontecimientos y de haber reducido todas las manifestaciones espirituales o fenómenos culturales a algo “que por virtud de una ciencia exacta, nuestros

³⁴ Una importante respuesta a las tesis de Gobineau fue la del haitiano Antenor Firmin, desconocida seguramente por Arendt y por el mundo occidental académico hasta el Holocausto. Con su tratado *De la igualdad de las razas humanas* de 1885, Firmin enfrentó los argumentos racistas y al imperialismo en curso, explícito como política exterior desde la Conferencia de Berlín (1884-1885), en la que catorce estados europeos y EEUU se repartieron África, sin la presencia de ningún representante del continente. Este afán colonial por el dominio africano es conocido como el “reparto de África”.

ojos pueden ver, nuestros oídos pueden oír, nuestras manos pueden tocar”.

(*Ibid*: 235)

Sin duda, Gobineau temía por el destino de la aristocracia como casta en un contexto de desarrollo de la burguesía a la que consideraba descendiente de esclavos galorromanos. Pero lo llamativo es su argumentación contraria a las ideas progresistas de la época y su profetización de la ruina de la Humanidad como lenta catástrofe natural, en estricta correlación con la pérdida de posición de la nobleza y la decadencia de Francia. La conclusión de Gobineau no requería mayor lucidez que la de aceptar la necesidad de evitar la mezcla racial (en la que lo inferior era lo dominante) y la de la formación de una nueva ‘raza de príncipes’. El concepto de raza permitió definir a esta nueva *élite* de individuos arios para sustituir la aristocracia en decadencia y frenar el patriotismo galo y la democracia con su lema de la igualdad de todos los hombres. Arendt señala que Gobineau no vivió para ver la aplicación práctica de sus enseñanzas y la resolución de su inherente contradicción: la indefectible decadencia de la civilización debido a la mezcla racial, por una parte, y la formación de una raza nueva y aristocrática, por otra. Sin ser un poeta ni un político, en su condición de noble frustrado e intelectual romántico “inventó el racismo casi por accidente” (*Ibid*: 236).

En contraste con el género francés, el racismo alemán no se desarrolló hasta la derrota del ejército prusiano en manos de Napoleón y fue inventado como un esfuerzo por unir al pueblo contra la dominación extranjera, la unidad de raza como origen común apareció como sustitutivo de la emancipación nacional y esto excluyó a la nobleza. Este origen, según Arendt, ha ocasionado la confusión del racismo con el nacionalismo alemán, sin embargo, se trata de dos cosas diferentes. Después de la unificación de la nación en 1870 se desarrollaron conjuntamente racismo e imperialismo. El pensamiento racial surgió como un arma de ciertos nacionalistas liberales que deseaban la unión de los pueblos de habla alemana y para ello formularon una doctrina de desarrollo orgánico de la Historia. Aunque sólo después de 1814 aparece este origen común planteado en términos de “relación de sangre” o de “pueblo genuino” sin mezcla (E. Moritz Arndt, J. Goerres, F. L. Jahn), producto de la apatía popular hacia los destinos comunes en el futuro y la necesidad de definiciones ideológicas de la unidad nacional. Por otra parte, los románticos introdujeron una ilimitada idolatría de la personalidad del individuo, la cual convertida en prueba de genio, se volvió medio de emancipación social. Para competir con los derechos y cualidades del nacimiento, los intelectuales alemanes formularon el nuevo concepto de la “personalidad innata”. Esta proporcionaba un título allí donde lo había negado la realidad política, se trataba de la “verdadera nobleza” que se imponía por sí misma y no puede ser otorgada o retirada.

El caso inglés presenta similitudes con el pensamiento racial alemán por sus vínculos con posiciones nacionalistas y por su origen entre pensadores de clase media y no de la nobleza. Contra los principios de la Revolución Francesa a los que caracterizó como abstractos, su representante del siglo XVIII, Edmund Burke (1729-1797), consideró al orden social como producto del derecho natural y aseguró que la libertad era herencia transmitida por los antepasados ingleses y legada a la posteridad. Para Arendt fue el concepto de herencia el que constituyó la base ideológica del nacionalismo inglés y de ella obtuvo su toque de sentimiento racial. Mantuvo el concepto feudal de libertad como suma de privilegios heredados junto con el título y la tierra. Y por esto el nacionalismo inglés no tuvo el ataque de las clases feudales a las que Burke incluyó sin problemas dentro de la nación inglesa. Las clases medias y la burguesía fueron asimiladas, alcanzaron posiciones, y todos constituían el 'linaje británico' y sentían responsabilidad por la nación en su conjunto. Fueron las teorías de la herencia y su versión moderna, la eugenesia, las que cobraron relevancia.

Si bien las diferencias físicas entre los diferentes grupos humanos resultaron irritativas para los defensores europeos de la unidad del género humano, en algunas versiones apareció la necesidad de educarlas para incluirlas a la civilización occidental y en otras, como el caso de Herder, hasta se consideró innoble aplicar la palabra raza al género humano. Fue el siglo XIX con la abolición de la esclavitud en América e Inglaterra, la que encendió la discusión en lugar de constituirse en la solución del conflicto en términos de derechos políticos. Arendt distingue dos visiones opuestas fuertes. Por una parte, el poligenismo, según el cual no existe relación entre las razas. Su idea principal fue la destrucción de la afirmación de una ley natural como nexo de unión entre los hombres. Promovió el impedimento de matrimonios mixtos en las colonias y la discriminación de individuos de origen mixto. Y por otra, el darwinismo, según el cual el hombre no sólo está emparentado con el hombre sino con la vida animal. Esta teoría proporcionó, sobre la base de la herencia y el derecho de la fuerza, las armas ideológicas para la dominación racial. Políticamente tuvo la neutralidad como para ser empleado tanto a favor como en contra de la discriminación racial y ofreció dos conceptos importantes: lucha por la existencia y posibilidades indefinidas de evolución del hombre. A finales de siglo, los primeros darwinistas, poseían fe en el futuro angélico de la Humanidad tanto como en su origen simiesco. Muchas de las ideas concebidas por intelectuales liberales, tenían que ver con la transformación de una nación en una aristocracia natural, cuyos miembros evolucionarían hasta ser genios y superhombres y reemplazarían la antigua clase dominante mediante recursos no políticos. Todos ofrecieron nuevos medios de controlar y regular la supervivencia del más apto conforme a los intereses nacionales del pueblo inglés cuyas posesiones de ultramar lo obligaban a

idear formas de control y dominación permanente de sus súbditos³⁵. Además de pretender probar que los grandes hombres, no los aristócratas, eran los verdaderos representantes de la nación.

El pensamiento racial fue una opinión que demostró ser una poderosa ayuda argumentativa para el racismo. Pero nunca tuvo el monopolio sobre la vida política de las naciones. El racismo en cambio sí, para Arendt, “surgió de experiencias y de teorías políticas que eran todavía desconocidas y resultaban profundamente extrañas incluso a tan ardientes defensores de la ‘raza’ como Gobineau o Disraeli” (*Ibid*: 248). El imperialismo hubiera tenido que inventarlo aún si no hubiera existido el pensamiento racial como única excusa y explicación pero a la vez como la única forma de ocultar su fuerza destructora de la comunidad de las naciones europeas.

Durante las primeras décadas del imperialismo se descubrió la burocracia como otro medio de dominación de pueblos extranjeros, junto al de raza. Este vínculo lo explora Arendt en el Capítulo VII “Raza y burocracia”. Si la raza fue un principio del cuerpo político, sustitutivo de la nación, la burocracia lo fue de la dominación exterior, sustitutivo del gobierno. La burocracia con su sujeto tipo, el administrador disciplinado que gobernaba mediante decretos e informes, tuvo a su cargo la organización del gran juego de la expansión en el que cada área era considerada un escalón de inversiones ulteriores y cada pueblo un instrumento para una conquista próxima. En el capítulo Arendt desarrolla el derrotero de África en el contexto económico mundial. Le interesaba dar cuenta de la diferencia entre las conquistas estratégicas y el funcionamiento de una sociedad racial (basada en el comercio esclavo y la fiebre de ganancias directas, más bien atomizadas, como la del oro y los diamantes) y el imperialismo y el funcionamiento de una sociedad capitalista (consolidada por procesos de industrialización que necesitan de cuerpos políticos y protección jurídica y financiera).

Hacia el siglo XIX, las empresas coloniales contaban con dos logros, la fundación de instituciones legales y políticas (casos de América y Australia) y la constitución de bases militares y marítimas para el comercio (caso de Asia). Objeto de todo tipo de dominación y de anárquico abandono, la situación de África había sido diferente³⁶. Por su densa población y su posición de paso hacia Asia, quedó a expensas de acciones mas

³⁵ Arendt cita a Dilke quien habló de “Saxondom”, término ideado para designar el área geográfica de los sajones que brindaba un nexo fiable entre ingleses en un espacio sin límites, e incluso habilitaba a hablar de la independencia de EEUU como guerra civil (*Ibid*: 246-247).

³⁶ Historiadores actuales reconocen esta situación. “Hacia 1880 la expansión europea ya llevaba muchos siglos en marcha, pero apenas había tocado África. Había elegido América en primer lugar, como bien es sabido, y había tanteado Asia en segundo lugar, especialmente desde el punto de vista comercial” (Hernández Sandoica, 2001: 351-353). La penetración informal inicial devino en la repartición casi completa, en pocos decenios, de los treinta millones de km cuadrados que aproximadamente posee el continente. Hernández señala como hitos: 1830 (ocupación de Argelia por Francia) y 1882 (ocupación de Egipto por los ingleses).

bien aisladas que redundaron en el exterminio de tribus nativas, la esclavización, y su consecuente comercio y traslado de multitudes, y la explotación del oro y el diamante. Estas acciones fueron ejecutadas por hombres que Arendt denomina “buscadores de la suerte”, “hombres superfluos”, “temerarios sin valor”, en general, sujetos que estaban al margen de sus sociedades y tradiciones políticas de nacimiento. Los *bóers* que fundaron El Cabo³⁷ son un ejemplo de sociedad racial que se mantuvo sin cuerpo político y sin desarrollo industrial. La sociedad racial se encuentra ligada al desarraigo del dominador, al desprecio por el trabajo, al odio por las limitaciones territoriales y una activa fe en la elegibilidad divina, con la preocupación de mantener un *statu quo* antes que por la productividad y el beneficio del capital (*Ibid*: 264). Por esto recién cuando la fiebre del oro comenzó a ser financiada, organizada y relacionada con la economía europea con ayuda de financieros judíos, la situación cambió. El oro se convirtió en la sangre vital de Sudáfrica pero no por constituir una nueva base económica por productividad e intercambio de mercancías sino por el creciente beneficio financiero en términos de comisiones. Los financieros judíos procedentes de todas partes coincidían con los demás inmigrantes en su carácter superfluo y en el lugar marginal que ocupaban en sus sociedades de procedencia y por supuesto, en su desarraigo esencial. Pero de pronto se encontraron en el medio de una sociedad racial que los diferenció dentro de los blancos como una amenaza real. Los judíos no tenían gobierno que los protegiera, se desarrollaban en profesiones y actividades propias de sociedades capitalistas (eran fabricantes de muebles y de ropa, comerciantes, médicos, abogados y periodistas) y su seguridad económica dependía sólo de negociaciones de influencias. Claramente África conoció el racismo y el antisemitismo como orden establecido, antes de que los nazis los erigieran en instrumento para sus objetivos de dominación. El imperialismo en su fase de desarrollo en África, con el liderazgo de Cecil Rhodes, puso a los judíos fuera de juego y garantizó a los *bóers* la no aplicación de leyes capitalistas y principios políticos igualitarios, a un precio terrorífico, por ejemplo, el del desempleo y exclusión de trabajadores negros de casi todas las áreas. Recordemos que Arendt está escribiendo esto en tiempos de plena vigencia del *Apartheid*³⁸.

Las posesiones coloniales se convirtieron en el más fértil suelo para el florecimiento de lo que más tarde sería la elite nazi. Allí vieron [los dirigentes del populacho] con sus propios ojos cómo podían ser convertidos en raza los

³⁷ Los *bóers* eran colonos holandeses que llegaron en el siglo XVII a los que, más tarde, se sumaron franceses calvinistas llamados hugonotes. Reaccionaron con violencia a las intenciones británicas de dominio en el siglo XIX.

³⁸ Política de segregación racial vigente en Sudáfrica desde 1948 hasta 1994. Su legislación diferenciaba tres razas (blanca, bantú o negra, mestiza) y establecía fuertes divisiones de derechos civiles, políticos y económicos entre ellas.

pueblos y cómo simplemente tomando la iniciativa en este proceso, podía uno impulsar a su propio pueblo hacia la posición de la raza de señores. (*Ibid*: 275)

Así como la raza fue descubierta a partir de las experiencias en África del Sur, la burocracia lo fue en las experiencias de Argelia, Egipto y la India. Esta última fue la consecuencia de la administración como una forma de dominación de los pueblos extranjeros que caracterizó al imperialismo de forma específica. El imperialismo se instala en el lugar de la Nación- Estado y convive con su declive (más bien provocándolo). En este contexto, los relatos desde los que se sostienen y significan las acciones humanas y se interpreta la Historia, juegan un papel vital. Arendt distingue entre leyendas e ideologías. En el contexto del imperialismo las primeras van perdiendo vigencia y son sustituidas por las segundas.

En el relato de las leyendas, los acontecimientos del pasado originario “encajaban con la condición humana en general y las aspiraciones políticas en particular”, de modo tal que los hombres consentían en asumir su responsabilidad por ellos al considerar el pasado como *su* pasado (*Ibid*: 276). Para Arendt las leyendas se preocupan siempre por los hechos concretos y no apuntan a una explicación universal. Las leyendas eran portadoras de verdad para sus comunidades, pero en la medida en que servían como correcciones a acontecimientos reales y en que volvían a los hombres dueños de lo que no habían hecho (aquellas acciones de sus antepasados) y capaces de enfrentarse a lo que no podían deshacer. El cristianismo con su linealidad histórica y su destino salvífico como camino único de la Humanidad terminó con el florecimiento de las múltiples leyendas, pero funcionó como una de ellas. El cambio se produjo cuando avanzada la modernidad, “la salvación se convirtió en un incierto artículo de fe individual más que una teoría universal aplicable a todo lo que sucediera” (*Ibid*: 277) y surgieron con fuerza las ideologías como nuevos tipos de explicaciones históricas. Las ideologías sí se configuran como explicación universal, con indiferencia de los hechos concretos. Las ideologías sustituyeron a las leyendas fundacionales en su papel de guía del decurso histórico y del valor de las acciones humanas. Arendt encuentra un único intento de elaboración de una leyenda imperialista en la novela del prolífico escritor inglés Rudyard Kipling (1865-1936), *The First Sailor* (1891). Aquí se presenta al pueblo británico como pueblo maduro, preocupado por la ley y el bienestar del mundo, a diferencia de las tribus bárbaras que no saben qué es lo que mantiene unido al mundo. Los personajes son quijotescos defensores de la tradición y protectores de los débiles. Muchas veces deben enfrentarse a las propias historias del pueblo, como ocurre en otro cuento, “La tumba de sus antepasados” (1898), en donde el protagonista John Chinn, soldado del Ejército inglés y venerado por los nativos indios, tiene que matar al dragón

de su antepasado (heredado por generaciones), símbolo de guerra y pestilencia para que el pueblo pueda ser vacunado y así salvado.

Los servicios coloniales eran la gran oportunidad para los mejores jóvenes de Inglaterra con capacidad de gobernar. Pero así como las leyendas atraían a los mejores, las ideologías lo hicieron con los mediocres, afirma Arendt. Avanzado el siglo XIX, las ideologías produjeron un nuevo tipo de sujeto, manifiesto en dos figuras: el administrador burócrata y el agente secreto que mueve los hilos tras escena. Lord Cromer (1841-1917) en Egipto, Cecil Rhodes en Sudáfrica o Lawrence de Arabia (1888-1935) fueron algunos ejemplos. Para estos, la expansión ya no necesitaba ser justificada ni estar articulada a tradición alguna, porque lo era todo, medio y fin. La expansión se convirtió en la única ley y el éxito en la prueba de su accionar legal en concordancia con las fuerzas anónimas que ponen en movimiento al proceso. Los países se convirtieron en medios para objetivos más elevados. La administración colonial se erigió desde el distanciamiento con los súbditos que como razas sometidas, carecían de interés y ya no eran objeto de protección alguna. El distanciamiento entre el déspota y los súbditos mostró que ya no vivían en el mismo mundo (como en otros contextos de explotación y opresión) sino en una absoluta división de intereses entre ambos, sostenida desde la posición superior por derecho de nacimiento al margen de los logros personales. De aquí que entre sus opciones, el administrador, además de la ocupación, siempre se preparara también para la evacuación. Era fundamental permanecer más o menos oculto.

En base de la burocracia como forma de gobierno y de su inherente sustitución de la ley por decretos temporales y mudables se halla esta superstición de una posible y mágica identificación del hombre con las fuerzas de la Historia. El ideal de semejante cuerpo político será siempre el hombre que entre bastidores mueve los hilos de la Historia. (*Ibid*: 284-285)

La burocracia es un gobierno de una experta minoría respecto de una inexperta mayoría, dispuesta a servir a fuerzas misteriosas, como por ejemplo la de la dominación inglesa en la India (y las matanzas administrativas propuestas por sus burócratas) o la dominación blanca en África. Cuando esto se consolidó al finalizar la Primera Guerra Mundial (1914-1918)³⁹, “el escenario pareció estar dispuesto para todos los horrores

³⁹ La Primera Guerra Mundial se desarrolló entre 1914 y 1918. En ella se enfrentaron treinta y dos países, encolumnados con los llamados Imperios centrales (liderados por Alemania, el Imperio Austro-Húngaro, el Imperio Otomano y Bulgaria) o con las potencias aliadas o asociadas (lideradas por Francia, Gran Bretaña, Rusia, Italia y EEUU). Finalizó con los tratados de paz de Trianon, Saint-Germain-en-Laye, entre otros y la formación de la Sociedad de las Naciones (1919- 1946 -fue el año de su última Asamblea-).

posibles. Bajo la nariz de cualquiera existían ya muchos de los elementos que, reunidos, podían formar un Gobierno totalitario sobre la base del racismo” (*Ibid*: 290).

Con el penúltimo capítulo de esta segunda parte, Arendt analiza otra faceta del imperialismo, la del desarrollo de los pan-movimientos característicos del imperialismo continental (Alemania, Austria-Hungría, Rusia) y de su nacionalismo político. Los pan-movimientos, paneslavismo⁴⁰ y pangermanismo⁴¹, hacia 1870, eran bien conocidos y coincidían en la búsqueda de colonias continentales. Y aunque compartieron con el imperialismo ultramarino (Inglaterra, Francia) el desprecio por la estrechez de la Nación- Estado, promovieron un nacionalismo tribal, místico e inmediatamente totalitario. Si bien eran movimientos carentes de planificación y limitación geográfica, generaron un carácter absorbente de predominio total, sabían organizar al populacho y eran conscientes de la utilidad organizativa e ideológica de los conceptos raciales. Para Arendt, los países de Europa central y Rusia, sin la menor noción del sentido de la patria y del patriotismo, obligadas a la migración y al desarraigo, receptaron estos movimientos desafiantes de la trinidad pueblo-territorio-Estado, para concentrarse en una comunidad de tradición que los unía más allá de estar dispersos. De hecho, el denominador común entre la filosofía de los pan-movimientos y los conceptos raciales era el origen y la finalidad divinos asignados al pueblo /*Volk*/ -por eso hablan por ejemplo, de germanismo y no de Alemania, de alma rusa y no de Rusia- y su desprecio por los ideales revolucionarios del Estado moderno: el individualismo liberal, el ideal de Humanidad y la dignidad del hombre. Estos movimientos negaron teóricamente la humanidad común mucho antes que los nazis la negaran en términos fácticos con el exterminio concreto. La fe judeocristiana o las teorías como las del “buen salvaje” que apelaban a un origen común les resultaron ajenas. Se trató de un nacionalismo tribal por constituirse en pueblos que no habían participado en la emancipación nacional, que no habían logrado la soberanía de una Nación- Estado ni conocido el gobierno

⁴⁰ El paneslavismo fue un movimiento iniciado hacia 1830 que afirmaba y promovía los vínculos entre los eslavos del este de Europa radicados en Polonia, Croacia, Serbia, etc. Tuvo un papel importante en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial porque apoyó la liberación de los eslavos (a excepción de los del Imperio Ruso con el que mantenían alianza) del dominio de los imperios otomano, alemán y austro-húngaro. Uno de sus proyectos políticos fue el de crear la Gran Serbia quitando territorios al Imperio austro-húngaro. Diferentes hostilidades dieron lugar a las Guerras balcánicas (1912-1913), librada contra el Imperio Otomano la primera y contra Bulgaria la segunda, por parte de alianzas balcánicas, principalmente Serbia que pretendía salida al mar, Montenegro, Grecia, todas alentadas por Rusia. Estas guerras que fortalecieron a Serbia, fueron la antesala de la Primera Guerra Mundial iniciada con la invasión a Serbia por parte del Imperio Austro-húngaro, debido al asesinato de su heredero, Francisco Fernando de Habsburgo, por un nacionalista serbio.

⁴¹ El pangermanismo, fundado por Georg von Schoenerer, afirmaba la superioridad del genio alemán y promovía la resurrección de Alemania como potencia y custodio de Occidente, hacia el Este, frente a los bárbaros eslavos y hacia el Oeste, frente a los franceses (cuya derrota en la Guerra franco-prusiana, 1870-1871 había dejado resentidos). Su política requería la anexión de todo territorio de origen germano. Hasta 1918, tuvo judíos en sus filas.

constitucional, se iniciaron con una reivindicación de su condición de elegidos con énfasis en el futuro que la marcha del movimiento, “la Historia”, les prometía.

Arendt destaca que la Nación- Estado se caracterizó básicamente por articular nacionalidad y estructura estatal. Siguiendo a Marx en “El dieciocho de brumario”, como cuerpo político, se configuró por el proceso económico de la emancipación de las clases campesinas europeas, a través del Ejército y la distribución de tierras que propendieron a la permanencia, adquisición y defensa de una conciencia de sí como entidad cultural e histórica, herencia de sus antepasados con un futuro dependiente del curso de una civilización común (Historia). En cuanto a su estructura institucional, heredó de la monarquía constitucional y del despotismo ilustrado la suprema función de protección de todos los habitantes de su territorio, fuera cual fuese la nacionalidad. Su tragedia consistirá en el siglo XX en la incompatibilidad de esta función del Estado con el desarrollo de la creciente conciencia nacional del pueblo. El conflicto ya había aparecido “en secreto” en la compleja combinación de soberanía nacional y Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución Francesa. La nación estaba sujeta a leyes deudoras de derechos universales pero, a la vez, de forma soberana no estaba sujeta más que a sí misma, no tenía una ley superior más que la propia. La resolución de la contradicción para Arendt fue la conquista del Estado por la nación, es decir, que los derechos humanos fueran reconocidos sólo como derechos nacionales y que el Estado pudiera ser interpretado como representante de un “alma nacional”. Este nacionalismo como forma de solución también fue una respuesta al peligro que suponía para los estados nacionales la atomización social debido al individualismo liberal y la lucha de clases. De aquí que Arendt sostenga enfáticamente que “El nacionalismo es esencialmente la expresión de esta perversión del Estado en un instrumento de la nación y de la identificación del ciudadano con el miembro de la nación” resultando ser “el cemento que unía a un Estado centralizado y a una sociedad atomizada”, “única conexión activa entre los individuos de la Nación- Estado” (*Ibid*: 302 y 303). De todas formas, aún en su forma pervertida, el Estado imperialista decimonónico pudo ser una institución legal con cierto control al nacionalismo como por ejemplo, la aceptación de la figura del “ciudadano nacionalizado” con “derechos por ley”. La ruina de su sistema le vendrá de la mano de los movimientos originados fuera de sus propios territorios pero con mayor éxito en países sin multiparadigma.

Los panmovimientos eran hostiles al Estado como institución regulada por leyes y partidos políticos; se caracterizaron por apostar a las reivindicaciones populares y tomar a los judíos como blanco principal. Los judíos eran, por un lado, agentes de la maquinaria estatal (por lo tanto, de un opresor extranjero) pero por otro, el modelo a imitar, por ser prueba viviente de una nación sin Estado y sin instituciones visibles. Los judíos, fuera de los márgenes del Estado y de la sociedad habían logrado cierta

organización propia con la firme división del mundo en dos mitades, ellos mismos (el pueblo elegido) y todos los demás. En otras palabras, bajo la mirada de un nacionalismo tribal propia de los dirigentes de los pan-movimientos, la supervivencia de los judíos y su cohesión identitaria, como judeidad⁴², eran la prueba de la veracidad de las teorías raciales.

La clave de la súbita aparición del antisemitismo como centro de toda perspectiva de la vida y del mundo (...) se halla en la naturaleza del tribalismo más que en los hechos y en las circunstancias políticos. El verdadero significado del antisemitismo de los pan-movimientos es que el odio hacia los judíos fue por primera vez aislado de toda experiencia real concerniente al pueblo judío, tanto política como social y económica, y siguió sólo la lógica peculiar de una ideología. (*Ibid*: 300)

La separación entre los pueblos y la acción y los logros con los judíos como ejemplo, dotaron de sin sentido la pregunta “¿Son tan importantes los judíos en número y poder como para hacer del odio a los judíos el eje de una ideología?” (*Ibid*: 314). La respuesta negativa sugerida por Arendt en el interrogante retórico le permite abrir otra interpretación. Con los judíos, religión y nacionalidad crecieron juntos, igual que en los panmovimientos. El elemento de orgullo por pertenecer a un grupo elegido se hallaba próximo a una (per)versión racial que además identificaba a los judíos como competidores ante la elección de Dios. Así la calidad de elegidos para los judíos dejó de ser el mito de un ideal de Humanidad común para constituirse en la punta de lanza de su “destrucción final” (*Ibid*: 316).

Los estados donde surgieron los panmovimientos eran, en la etapa previa de la Primera Guerra Mundial, los despotismos austriaco y ruso, cuya característica era el gobierno mediante la burocracia y el administrador el sujeto anónimo que aplicaba los decretos. No eran aún estados totalitarios en busca de la dominación total de los individuos pero sí estados sustentados en lo que los habilitaría: la esterilidad política y la interpretación de toda la trama de la vida y el mundo bajo un halo misterioso, profundo, hasta oculto. Para Arendt, en el marco de una política de opresión, la dominación por decreto⁴³ es efectiva para territorios diseminados y con población heterogénea, dado

⁴² Arendt sugiere la distinción entre judaísmo y judeidad. La primera hace referencia a la pertenencia a través de la práctica religiosa de las tradiciones judías. La segunda al orgullo de los judíos secularizados que sin ligazón religiosa, no renunciaron a reivindicar su condición de pueblo elegido, su creencia en que eran diferentes y mejores por haber nacido judíos, al margen de sus logros (*Ibid*: 312-313).

⁴³ Que no es lo mismo que una administración civil deformada que puede caracterizar a una Nación- Estado en declive. Arendt precisa que “Legalmente, el Gobierno por la burocracia es el Gobierno por decreto, y esto significa que el poder, que en el Gobierno constitucional sólo exige

que no requiere de las fases intermedias de formulación y aplicación de la norma, retira toda información al pueblo (que nunca sabe quién les gobierna) e impide su razonamiento político. Esta forma de gobierno exige destreza y sentido de la oportunidad pero sobre todo la puesta en funcionamiento de un pseudo-misticismo ideológico difundido de forma propagandística. El pseudo-misticismo permite deificar los accidentes de la Historia (su contingencia) hasta el absurdo, tan bien descrito por Kafka.

Franz Kafka conocía suficientemente bien la superstición del hado que posee a los pueblos que viven bajo la perpetua dominación de los accidentes, la inevitable tendencia a advertir un especial significado sobrehumano en acontecimientos cuyo significado racional está más allá del conocimiento y de la comprensión de los interesados. (...) Expuso el orgullo por la necesidad como tal, incluso la necesidad del mal y el insostenible concepto que identifica al mal y al infortunio con el destino. (*Ibid*: 319)

En este marco el poder es la emanación divina que lo penetra todo, la vida humana y la naturaleza. Los movimientos precisaron de la ideología y de la propaganda de una forma diferente a como lo exigían los partidos políticos. El principio organizador de estos últimos siempre fue el de los intereses de clase, por lo tanto tenían un fuerte arraigo en procesos económicos y productivos del territorio. Los movimientos, en cambio, se situaron por encima del sistema de partidos y se autoconcebieron como la encarnación de su propio principio ideológico.

No es, desde luego, accidental que el paneslavismo ruso fuese tan influido por Hegel como el bolchevismo por Marx. Pero ni Marx ni Hegel supusieron que los seres humanos, los partidos o los países, fueran ideas encarnadas, ambos creían en el proceso de la Historia, en el que las ideas sólo pueden concretarse en un complejo proceso dialéctico. Era necesaria la vulgaridad de los líderes del populacho para descubrir las posibilidades de semejante concreción para la organización de las masas. Estos hombres comenzaron por decir al populacho que cada uno de sus miembros, si se unía al movimiento, podía convertirse en una sublime e importantísima encarnación ambulante de algo ideal. (*Ibid*: 322-323)

el cumplimiento de la ley, se convierte en fuente directa de toda legislación”. A diferencia de las leyes que remiten a algún sujeto de sanción, los decretos permanecen anónimos y “parecen proceder de un poder que domina a todos y que no necesita justificación” (*Ibid*: 316).

Los pan-movimientos fueron los precursores de la desintegración de los partidos políticos y los movimientos totalitarios, alemán y ruso, su realización. Para Arendt, los movimientos estaban encaminados claramente hacia la destrucción del Estado, por esto identificaron sus intereses con el de la Humanidad y pudieron establecerse con mayor eficacia en países continentales con multipartidismo y con nacionalismos oprimidos dentro de un Estado que representaba sólo a uno de ellos. El mayor peligro estuvo en el sistema de partidos organizado, no por intereses de clase, sino por representación étnica, por intereses de pertenencia más bien tribales. Ajeno a esta situación, el bipartidismo de Inglaterra, por ejemplo, se caracterizó porque el poder y el Estado estaban al alcance de los ciudadanos organizados políticamente en partidos y exigidos de acuerdos y concertaciones. El poder alterno entre partido que gobierna y partido opositor los configuraba a ambos como referentes de intereses nacionales sin necesidad de justificar algún fanatismo nacionalista por parte de uno u otro. En los otros casos o los partidos ahogaron al Gobierno (Francia) o el Estado los eliminó (Alemania). El nazismo utilizó el sistema de partidos y la ideología nacionalista sólo para mostrarse como uno de ellos con objetivos legítimos de controlar el Estado⁴⁴. Después de la Primera Guerra, las naciones vencidas, es decir, las que quedaron sometidas bajo un Estado controlado por otra nacionalidad⁴⁵ demostraron a los viejos partidos que ya no representaban a nadie y las constantes migraciones, el desempleo y la inflación pusieron en evidencia la crisis de la Nación- Estado para hacer frente a las nuevas necesidades.

La disolución de los estados multinacionales de la preguerra había determinado un nuevo grupo de víctimas cuyos sufrimientos diferían del de los desocupados o parados, eran aquellos que habían quedado sin gobierno que los representara y sin amparo de la ley, habían perdido hasta los derechos inalienables, es decir, los Derechos del Hombre. Se trataba de los apátridas, los *Heimatlosen*, que para Arendt, conformarán el irresuelto problema político del siglo XX y de la “Historia contemporánea”, marcada por las dos guerras mundiales. En esta línea, Arendt desarrolla el último capítulo de la parte dedicada al Imperialismo, “La decadencia de la Nación- Estado y el final de los Derechos del Hombre”. Los *Heimatlosen* pondrían en evidencia la ruptura del principio fundamental de igualdad ante la ley de la Nación Estado, principio que diferenciaba los estados modernos de la sociedad feudal pero también la impotencia de los Derechos

⁴⁴ Es interesante la diferencia que Arendt marca entre el nazismo y el fascismo italiano. Este último nunca dejó de desear un Estado y por esto el fin del movimiento era llevar el partido al poder y con esta conquista alcanzar la nación estructurada de forma unipartidaria y corporativa. Por lo menos en lo que respecta a política interior, Mussolini deseaba encarnar la trilogía Estado-Nación- Pueblo como organización integrada.

⁴⁵ Como los casos de Serbia, Bosnia-Herzegovina, Montenegro, Macedonia, Eslovenia y Croacia con Yugoslavia (1918- 1991) y checos y eslovacos con Checoslovaquia (1918-1993). Tanto Yugoslavia como Checoslovaquia y Polonia, Rumania e Italia también poseían territorios del disuelto Imperio Austro- Húngaro (1867-1918).

del Hombre en los casos en que personas y pueblos sin gobierno propio carecían de reconocimiento y garantías de los estados en los que residían. La Declaración de los Derechos del Hombre había sido un momento decisivo de la Historia para Arendt, expresaban una nueva forma de legitimación del derecho y la ley. Ya no abrevaban en mandamientos divinos o en costumbres humanas, el Hombre en sí mismo era su fuente y objetivo último. Por esto exigían un hombre emancipado que llevaba la dignidad dentro de sí. Pero “apenas apareció”, este hombre “desapareció otra vez como miembro del pueblo” y se disolvió con la emancipación nacional, única garantía de los Derechos. La nacionalización de los derechos dejó a los Derechos del Hombre, ya sin independencia de los gobiernos soberanos, el papel de una invocación abstracta.

Con el final de la Primera Guerra, los apátridas y las minorías, que no eran tales⁴⁶, necesitaban amparo de los mismos tratados de paz que habían “amontonado” muchos pueblos y creado nuevos Estados, y de protecciones internacionales excepcionales. Este papel de salvaguarda de derechos de los “pueblos frustrados” lo cumpliría la Sociedad de las Naciones que de todas formas era el “club de los vencedores” de la guerra. Su protección de las minorías siempre se planteó como un periodo de transición hacia la fusión con la comunidad nacional que ostentaba el Gobierno del país. Por esto quedó claro que para las minorías, los estados soberanos no ofrecían una tercera opción a la asimilación o la ilegalidad y liquidación⁴⁷. El interés del Estado ya era el de la Nación, aquél era su instrumento mucho antes de que Hitler dijera que “justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán” (*Ibid*, 352). Efectivamente,

Los elaboradores de tratados de minorías no previeron la posibilidad de los traslados de poblaciones completas o el problema de las personas que se habían tornado ‘indeportables’ porque no existía país en la Tierra en el que disfrutaran del derecho de residencia. Las minorías podían seguir siendo consideradas como un fenómeno excepcional, peculiar de ciertos territorios que se desviaban de la norma. Este argumento... en cierto modo ha sobrevivido a la Segunda Guerra Mundial, cuyos pacificadores, convencidos de la imposibilidad práctica de los tratados de minorías, comenzaron a repatriar ‘nacionalidades’, tanto como les fue posible,... (*Ibid*, 353)

⁴⁶ Arendt especifica que los “pueblos frustrados”, es decir, sin la autodeterminación de un gobierno propio alcanzaban, en algunos casos, hasta el 50% o más de la población del Estado al que habían sido incluidos.

⁴⁷ El sistema federal suizo siempre sería una excepción inimitable. Recordemos que desde el Congreso de Viena de 1815, el territorio suizo quedó integrado por cantones y comunas que gozan de una importante autonomía. Con su sistema democrático, los votantes no sólo deciden sobre sus representantes sino también sobre asuntos públicos mediante referendos. La unificación confederada fue consumada con la Constitución de 1874 que aún permanece vigente aunque cuenta con varias modificaciones y enmiendas. Por su permanente posición neutral, Suiza fue sede de instituciones internacionales, entre ellas, la de la Sociedad de las Naciones.

En el periodo entreguerras, la mayoría de los países contaban con legislación que limitaba la presencia de refugiados y que justificaba desnacionalizaciones de ciudadanos que atentaran contra el interés del estado. Pero en términos generales, la condición de apátrida brindaba algún tipo de protección y no afectaba el derecho de residencia y de trabajo; en cierto modo, los tratados de paz funcionaban como límites al completo poder soberano del gobierno del que dependían y los dispositivos de nacionalización para las llamadas personas desplazadas ofrecían compensaciones. En ocasiones, los lugares habían cambiado de nombre y de dueños tantas veces que la condición de apátridas era la regla y el refugio. Fue en la década del cuarenta cuando el problema se mostró en su absurda crudeza. Los estados totalitarios produjeron apátridas en masa con estrategias poco practicadas con anterioridad, como la cancelación de nacionalización o los procesos de des-nacionalización de los propios ciudadanos, esta vez no sólo seguido de deportación⁴⁸, sino del internamiento y la concentración en guetos y campos (y finalmente, el exterminio). Pero lo más importante era que lo hacían contra personas que habían nacido en su propio territorio. El temor de que los países se desembarazaran de las personas que no deseaban y de que estas emigraran masivamente alentó en la mayoría de los casos, la abolición del derecho de asilo, símbolo de los Derechos del Hombre en el contexto de las relaciones internacionales así como el temor a que los apátridas, actuales y en potencia, nunca se asimilaran y conformaran un movimiento irreductible con identidad e intereses propios. Los judíos y los armenios⁴⁹ corrían los mayores riesgos.

⁴⁸ Las expulsiones han sido frecuentes en la historia. En el mundo antiguo hay ejemplos asirios y romanos como conducta para con los pueblos vencidos o enemigos rebeldes; en el mundo moderno, podemos citar a los españoles para con la minoría musulmana (1502) o los ingleses y franceses con los romaníes (o gitanos) en el siglo XVI. Después de la Segunda Guerra Mundial y de los terribles casos nazi y estalinista que desarrolla Arendt, Hussein hizo lo propio con los kurdos y los chií, el propio Estado de Israel con los palestinos, Milosevic con la etnia albanesa de Kosovo, etc. Goldhagen considera las expulsiones como una de las opciones eliminacionistas, junto con la represión del grupo odiado, la prevención de la reproducción (es decir, esterilizaciones y violaciones sistemáticas de mujeres del grupo que se desea eliminar) y el exterminio (Goldhagen, 2010: 28 y ss).

⁴⁹ Resulta interesante el reconocimiento de Arendt de la situación de los armenios en paridad con la de los judíos. Durante la Primera Guerra Mundial nueve de cada diez armenios que vivían en la actual Turquía fueron asesinados (con un total de dos millones de personas eliminadas). Víctimas del Imperio Otomano, su masacre es considerada uno de los primeros genocidios del siglo XX, junto con el de los hereros, por parte de los alemanes, en África del Suroeste (actual Namibia, 1904). Hasta hoy, muchas veces este genocidio no es condenado como tal ni denunciado como crimen histórico contra la humanidad, se lo suele encubrir como acto militar o enfrentamiento bélico. El mismo caso ocurre con las bombas atómicas que EEUU lanzó en un Japón ya derrotado, sobre civiles inocentes en Hiroshima y Nagasaki (1945) y que Arendt no mencionó en este libro en particular. El historiador Daniel Goldhagen, denomina a estas acciones como actos políticos de genocidio (claros “actos eliminacionistas”) y nombra a los responsables como asesinos en masa, independientemente de los medios y las intenciones; para él “muchas matanzas masivas a menudo han tenido poco o nada que ver con la guerra”, de hecho muchas “se produjeron en tiempos de paz” (Goldhagen, 2010: 59).

Arendt destaca que el papel de los judíos en el problema de los apátridas se volvió protagónico sólo en la medida en que la Alemania nazi los persiguió y expulsó. Antes, los tratados de minorías los tenían como propulsores porque básicamente no constituían mayoría en ningún país y necesitaban protección. Pero la identificación entre el estado de apátrida con la cuestión judía no habría sido más que un modo de ignorar el problema y lo que éste ponía en juego: la *in*-aplicación política (concreción) de los inalienables Derechos del Hombre para las personas que no eran ciudadanas de un Estado soberano. Sin su cumplimiento, los Derechos se convirtieron en idealizaciones para sujetos abstractos. Los refugiados demostraron el fracaso de los tratados cuando por haber sido obligados a escapar de su tierra natal o por haber sido expulsados de la misma (es decir, desnacionalizados), no tenían estado en el mundo que los reclamara, aceptara o protegiera. Las dos características que volvían inusitada a esta situación eran, no tanto la pérdida del hogar sino la imposibilidad de encontrar uno nuevo y la pérdida del estatus legal no sólo en el propio país sino en todos. Condenados a una vida al margen de la ley de la Nación- Estado, los *indésirables* apátridas fueron puestos completamente a merced de la policía que también cometía actos ilegales, como por ejemplo, devolverlos subrepticamente a sus países de origen o a otros vecinos. Sin derechos, el apátrida transgredía siempre la ley, por el sólo hecho de estar o de trabajar. Podía llegar a ser condenado, sin haber cometido delito. Paradójicamente, sólo como delincuente podía tener algún tipo de reconocimiento legal, al menos como anomalía de una estructura institucional jaqueada por su existencia.

El mejor criterio por el que decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiará de la realización de un delito. Si un pequeño robo puede mejorar, al menos temporalmente su posición legal, se puede tener la seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos humanos. Porque entonces un delito ofrece la mejor oportunidad de recobrar algún tipo de igualdad humana, aunque sea como reconocida excepción a la norma. (*Ibid*, 364)

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión –fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas *dentro* de las comunidades dadas- sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. (*Ibid*, 374)

La mayor calamidad de los que no tienen derechos es no pertenecer a comunidad alguna porque significa que no existe ley alguna para ellos. Arendt es firme en esta cuestión, porque la privación de derechos suele ser una situación posible dentro

del estado nación. Aunque deben ser garantizados, muchas veces los ciudadanos no pueden disfrutar de algunos de sus derechos bajo ciertas condiciones críticas: por ejemplo, el derecho a la vida de los soldados en una guerra. Pero esto no es igual a la privación de todos los derechos humanos que se da con la condición de completa ilegalidad por la privación de un lugar en el mundo. La amenaza de la vida puede ser el último derecho vulnerado de un largo proceso, después del aislamiento en campos y guetos⁵⁰ y la constatación de que no hay Estado que “reclame” al apátrida. En este contexto, la prolongación de la vida es un estado “superfluo” de vida. La vida se convierte en caridad y deja de ser un derecho, la libertad de movimiento se desliga del derecho de residencia y la libertad de expresión es la de ese loco que nada de lo que piense importa a nadie. Para Arendt, es la comunidad organizada la que vuelve significativas las opiniones y las acciones de la defensa o violación de los derechos, pero sobre todo es la que habilita los derechos a la acción y a la palabra y los vínculos entre estos y la justicia. Sin ella, a los apátridas, “los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer” (*Ibid*: 375).

Lo que está en juego es el derecho a pertenecer a un mundo compartido y más radicalmente, el derecho a tener derechos. Los millones de apátridas del siglo XX pusieron en evidencia que la pérdida de la comunidad es la forma de expulsión de la Humanidad, en un mundo moderno y “civilizado” que había declarado que los Derechos del Hombre procedían directamente de la “naturaleza” del hombre, es decir, que eran válidos independientemente de la pluralidad humana y la comunidad política, de la Historia y sus privilegios a ciertos estratos de la sociedad. Los derechos históricos sustituidos por los derechos naturales mostraron su punto límite al quedar sin anclaje político y estar sujetos a procesos naturales en los que los hombres sabían que podían intervenir y modificar gracias al desarrollo tecnológico. Al reemplazarse la Historia por la Naturaleza cuando el hombre ya se encontraba alienado respecto de ambas, la Humanidad quedó sola, autoreferenciada, en el sentido kantiano de idea reguladora pero sin una esfera política que evitara sus crímenes y las paradojas de los estados soberanos y los tratados internacionales.

La abstracta desnudez del ser humano no tenía nada de sagrado y hasta incluso se constituyó en el mayor peligro, como bien lo supieron los supervivientes de los campos y por eso, insistieron en su nacionalidad (su pasado con su herencia

⁵⁰ Habría una diferencia entre guetos y campos. En los primeros “eran las familias, no los individuos, las que estaban segregadas de modo que constituían una suerte de sociedad cerrada en que se llevaba una apariencia de vida normal”, con una “imagen de coexistencia y copertenencia”; mientras que en los segundos, los individuos permanecían en aislamiento (sin conformar comunidad alguna), de hecho desde el momento del arresto, era como si hubieran desaparecido de la faz de la tierra, tanto en vida como después de muertos ([1950b] 2005a: 295).

vinculante') hasta último momento, como único vestigio de su Humanidad y de pertenencia al mundo civilizado, "Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante" (*Ibid*: 379). La simple existencia singular y única y las diferencias otorgadas por nuestro nacimiento configuran ese fondo oscuro y misterioso de la esfera vital privada. Son esas cualidades las que nos vuelven siempre un bárbaro en el mundo común civilizado que responde a ellas con la ley de igualdad. Quedar al margen de ese mundo, de la expresión y de la acción, es quedar condenado a representar sólo la propia individualidad y ser ese pavoroso extranjero que amenaza lo político. Hacia el final de esta segunda parte, Arendt expone la tesis de que los gobiernos totalitarios son un fenómeno interior y no exterior a la civilización porque desde ella, son ellos mismos los que producen la barbarie obligando a millones de personas a vivir inhumanamente, sin derechos.

En síntesis, el positivismo y el progresismo del siglo XIX pervirtieron la finalidad humana de la igualdad política como igualdad de derechos a través de la idea de que los hombres son iguales por naturaleza y diferentes por su Historia. El nacionalismo, y su idea de misión nacional, pervirtió el concepto nacional de la Humanidad como familia de naciones en una estructura jerárquica donde las diferencias históricas fueron concebidas como diferencias entre los hombres que provenían del origen natural. El racismo que negaba el origen común del hombre introdujo el concepto de origen divino de un pueblo en detrimento de todos los demás. El contexto aparece complejo y casi completo.

3.3- Tercera Parte: Totalitarismo

La tercera parte tiene cuatro capítulos y entra de lleno en los totalitarismos del siglo XX⁵¹. El primero "Una sociedad sin clases" llama la atención sobre las características particulares de los movimientos totalitarios en relación con los sujetos en los que ejercen atracción. Como son movimientos que dependen de la fuerza del número buscan organizar a las masas antes que a las clases sociales o a los ciudadanos. Promueven el fanatismo y cierto conformismo que tienen la eficacia de destruir "la misma capacidad de la experiencia, aunque ésta resulte tan extremada como la tortura o el temor a la muerte" (*Ibid*: 388) o la expulsión del partido y la persecución a ellos mismos o al pueblo, casi un verdadero altruismo de seguidores. El carisma de sus líderes tiene un gran papel en estos objetivos. Sin duda para Arendt, aunque con algunas diferencias Hitler y Stalin son los representantes claros de los movimientos totalitarios,

⁵¹ Uno de los documentos a los que recurre Arendt constantemente en esta Tercera Parte, son los archivos recolectados como *Nazi Conspiracy and Agresión* (U.S. Government, Washington, 1946).

mientras que el caso del fascismo italiano, más ligado al pueblo, se habría mantenido en ciertos límites que lo ubicaban un escalón más abajo, como por ejemplo, el mantenimiento de la división de intereses de clases y las escasas penas de muerte a los acusados de delitos políticos.

Arendt define a la masa como aquellas personas que por su número, su neutralidad o indiferencia política no pueden ser integradas a una organización basada en el interés común, económico, social o político. Una característica del movimiento nazi como de los comunistas en Europa hacia los años treinta fue reclutar personas que no habían pertenecido a ningún partido político con anterioridad, lo cual les daba la ventaja de utilizar con mayor efectividad una propaganda engañosa ajena y hasta hostil a los argumentos políticos tradicionales. Pero no fue sólo el apolitismo, la razón suficiente que permite explicar la atracción de los fenómenos totalitarios. Tanto la burguesía y su individualismo competitivo de clase como su sub-producto imperialista, el ambicioso populacho y su nacionalismo tribal también podrían caracterizarse por cierta indiferencia por los asuntos públicos. La diferencia estriba en que las masas emergen de la ruptura del sistema de clases y de partidos cuando estos se quebraron por circunstancias históricas (la impotencia ante una crisis económica sin medida en cuanto al desempleo y la inflación, que se sumaban a la desesperación por la derrota militar, en el caso de Alemania) o por acciones arbitrarias (la creación de una sociedad atomizada a través de la liquidación de las clases y del poder de los *Soviets* con la burocracia del partido en el caso de la Rusia de Stalin).

Los movimientos totalitarios son organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados. En comparación con todos los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestricta, incondicional e inalterable del miembro individual. Esta exigencia es formulada por los dirigentes de los movimientos totalitarios incluso antes de la llegada al poder. Precede usualmente a la organización total del país bajo su dominio y se deduce de la afirmación de sus ideologías de que su organización abarcará a su debido tiempo a toda la raza humana. (*Ibid*: 394)

Por esto, el fenómeno de masas europeo no es un emergente de la creciente igualdad de condición, por ejemplo por la extensión de la educación sino de los “fragmentos de una sociedad atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase” (*Ibid*: 398), conformada por aquellos que fueron el reverso de la sociedad burguesa, desgraciados, fracasados, aventureros con una radical pérdida del interés por sí mismos, por su propio bienestar.

Prácticamente hablando, será de escasa diferencia el que los movimientos totalitarios adopten el marco del nazismo o el del bolchevismo, organicen a las masas en nombre de la raza o de la clase, pretendan seguir las leyes de la vida y de la Naturaleza o las de la dialéctica y la economía. (*Ibid*: 394)

Liderados por auténticos organizadores (“funcionarios”) de masas, su accionar no conoció los límites políticos tradicionales ni siquiera los de un terror dictatorial. Ni la *raison d'état* ni la eliminación de la oposición política para conquistar el poder del Estado fueron sus objetivos o fines en sí mismos. A la hora de imponer su lógica de dominación, el terror totalitario no dudó en liquidar los intereses nacionales y a ciudadanos inofensivos (que ni siquiera eran adversarios políticos), como lo evidencian los inmensos sacrificios en vidas humanas. Pronto se desembarazaron de los contenidos políticos concretos de los programas y partidos a los que usaron para luego sostenerse desde la lógica abstracta de un movimiento que se articula en la interdependencia líder – masa (“Todo lo que sois me lo debéis a mí; todo lo que soy sólo a vosotros lo debo”, expresó Hitler en un discurso ante las SA) y que no tiene conclusión. Porque lo que importa es la marcha del movimiento y lo que se requiera para lograrlo, la dominación permanente de la vida y la conquista del poder son fases para conseguir que el movimiento se mantenga en marcha.

El activismo de los movimientos totalitarios y su opción por un cambio radical en el referido contexto de miseria, hipocresía y frustración, atrajo también a la elite intelectual. En la década del veinte la denominada “generación del frente”, caracterizada por sus instintos antihumanistas, antiliberales, antiindividualistas y anticulturales formuló las ideologías fascista, nazi y bolchevique⁵² en los diferentes

⁵² Desde 1918, los bolcheviques se denominaron “Partido Comunista Ruso”; en 1925, “Partido Comunista de los Bolcheviques de la Unión” y en 1952, “Partido Comunista de la Unión Soviética” o PCUS. Arendt utiliza el término para referirse al Partido Comunista en el poder con el gobierno de Stalin. Es importante recordar que bolchevique hace referencia a una de las dos facciones que se diferenciaron en el II Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso, celebrado en Londres en 1903. Una, más radical, encabezada por Lenin, pretendía un partido unificado con dirigentes revolucionarios para establecer una sociedad comunista. Otra, más moderada, incluía la admisión de simpatizantes con los objetivos del Partido aunque no fueran activistas. El Congreso apoyó planteamientos de uno y otro grupo. En particular, para la conducción del Partido se votó por la propuesta de Lenin y a su sector se lo pasó a denominar “bolchevique” que en ruso significa ‘mayoritario’ en contraste con el menchevique o ‘minoritario’. Los mencheviques privilegiaron intereses más bien nacionalistas (que anteponían a los de clase), mientras que los bolcheviques valoraban los objetivos políticos inmediatos en relación con la prosecución del fin último: la revolución comunista internacional. Esto siempre se mostró en las decisiones y acciones de cada sector. Los bolcheviques, no siempre fueron mayoría en el seno del partido pero fueron los que en noviembre de 1917 tomaron el poder al Gobierno Provisional de Rusia desde la caída del zar. Lenin se encontraba exiliado en Finlandia desde donde había escrito *El Estado y la revolución*. Allí afirmó que la victoria del proletariado exigía un Estado que se extinga; dado su condición de instrumento de dominación y opresión de clase, era incompatible con la sociedad comunista sin clases. Al tomar el poder, la cuestión del Estado quedó entre bastidores, la revolución se presentó como internacional y no tenía en

países. La guerra, símbolo de la muerte y destrucción, debía instaurar un nuevo orden mundial y para Arendt, esta generación se solidarizó entre sí desde esa experiencia de las trincheras, ya no desde intereses de clase. En muchos de ellos, la fascinación por Marx estaba más cercana a valorar su tarea por destruir los relatos historiográficos que habían excluido a los oprimidos y no tanto por su intento de reescribir la historia desde el punto de vista de luchas de clase proyectando la emergencia de una sociedad nueva sin Estado. Su inspiración no fue el marxismo dialéctico, tampoco las tesis científicas de Gobineau o la política de apaciguamiento */appeasement/* del británico Arthur Chamberlain (1869-1940) sino falsedades como la de los ‘Protocolos de los Sabios de Sión’. La cuestión era presentar la historia como expresión de influencias secretas y conspiraciones.

[a la convicción de la elite intelectual de que] la Historia podía ser también el campo de acción de los fanáticos, hay que añadir también la terrible desmoralizante fascinación de que pudieran afirmarse eventualmente mentiras gigantescas y falsedades monstruosas como hechos indiscutibles, de que el hombre pudiera ser libre de cambiar a su voluntad su propio pasado y de que la diferencia entre la verdad y la falsedad pudiera dejar de ser objetiva y convertirse en una simple cuestión de poder y habilidad, de presión y de infinita repetición. Lo que ejerció la fascinación no fue la habilidad de Stalin y Hitler en el arte de mentir, sino el hecho de que fueran capaces de organizar las masas en una unidad colectiva para respaldar sus mentiras con una impresionante magnificencia. Desde el punto de vista de los eruditos, las simples falsificaciones parecieron recibir la sanción misma de la Historia cuando toda la realidad en marcha de los movimientos se alzó tras ellas y de ellas pretendió extraer la inspiración necesaria para la acción. (*Ibid*: 416)

Los movimientos totalitarios supieron atraer a los intelectuales, por el impulso del movimiento (casi en un aspecto lógico-histórico) como también organizar a las masas hacia determinadas acciones, a través de la propaganda y el adoctrinamiento⁵³.

cuenta las fronteras nacionales. Por otra parte, para los bolcheviques si bien había sido fácil tomar el poder del Gobierno Provisional, la tarea de sustituirlo, establecer un control efectivo sobre el caos del difunto Imperio Ruso y crear un nuevo orden social que respondiera a las aspiraciones de las masas obreras y campesinas, era sin lugar a dudas, muchísimo más compleja (ideas principales tomadas de Carr, 1998: 11-20).

⁵³ El historiador David Engel sostiene que existen dos enfoques en las respuestas acerca del apoyo y la persuasión del nazismo. Uno subraya el contexto socio-histórico de la posguerra y su afectación psicológica, por esto habrían sido mayoritariamente “hombres comunes” los que consideraron a los judíos como enemigos o parásitos del pueblo alemán y que entonces era necesario su exterminio, con una influencia ideológica marginal al respecto. El otro enfoque otorga más peso a la ideología y afirma que esta influyó significativamente en las decisiones y la

Pero ambos se sentían preparados para ingresar al curso progresivo de la Historia, estando a la altura de unas circunstancias que los ubicaban como protagonistas. Para Arendt, ese decurso se mostraba como una totalidad misteriosa que eliminaba toda distinción organizativa de la propia vida humana. En particular, la determinada por las esferas privada y pública de cuyo conflicto eran expresión las figuras decimonónicas del burgués (que pretendía dirigir las instituciones públicas según su propio interés) y del ciudadano (que con su defensa de la Nación- Estado se preocupaba por los asuntos públicos). Desde los movimientos totalitarios emerge una *Weltanschauung* que toma posesión del “hombre en su totalidad” y por esto, desde sus discursos se conciben como superadores en relación con los partidos que siempre representaban intereses en el marco de un estado. Tanto los intelectuales como el populacho estaban seguros de que las masas de todos los pueblos los seguirían para hacer su revolución y luchar contra la hipocresía social y política. Pero fueron usados para que el mundo tomara en serio sus doctrinas⁵⁴. Con el totalitarismo en el poder, de las ruinas de ese burgués aislado de su propia clase y retirado a su vida privada, surgió el “filisteo”, un hombre que no era ni bohemio, ni fanático, ni aventurero, ni maníaco sexual, ni chiflado, ni fracasado social, sólo un trabajador y buena cabeza de familia, sin ninguna iniciativa ni criterio político de juicio. A ese “filisteo” u “hombre-masa” fue “al que Himmler⁵⁵ organizó para los

creación de un clima de casi nulo rechazo a los asesinatos en masa, eran más bien “alemanes comunes” imbuidos de los valores de la Alemania nazi por obra del adoctrinamiento explícito a través de la Juventud Hitlerista, el Ejército y otras instituciones. El historiador apuesta a la combinación de ambos elementos: “Es evidente que el Holocausto fue producto en primera instancia de la interacción entre dirigentes que veían a los judíos como parásitos nocivos y un público alemán cuyos móviles potenciales tenían raíces en la psicología universal y el clima histórico, social y cultural de Alemania. No obstante, sigue siendo materia de debate cuál fue la naturaleza exacta de esa interacción y qué peso relativo tuvieron los dos elementos que la constituían” (Engel, 2006: 41). La posición de Arendt, resulta en este contexto más específica con mayor atención a los procesos históricos y sus articulaciones.

⁵⁴ Arendt ejemplifica con el caso del jurista Carl Schmitt (1888-1985) quien elaboró los principios jurídicos del estado nazi en 1933 y fue muy pronto reemplazado en importancia por su protector, el militar y abogado nazi Hans Frank (1900-1946), más tarde Gobernador General de la Polonia ocupada. Schmitt habría sido desplazado tras amenazas de la SS que lo consideraron advenedizo. Sin embargo, había planteado el concepto de “Estado total” como momento superador del estado liberal y democrático y bien afin a la ideología nazi. El Estado era la comunidad suprema de personas esencialmente ligadas guiada por una jefatura libre, carismática y caracterizada racialmente. El líder basa su acción política en un poder de decisión que se adecua en función de la necesaria lucha contra el enemigo del pueblo y el logro de la unidad (*Legalidad y legitimidad*, 1932). Otro caso fue el historiador Walter Frank (1900-1945), director del *Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands*, quien tuvo que ceder su posición a su guía, el antisemita y anticomunista Alfred Rosenberg (1893-1946). Mientras que W. Frank buscó el camino de la historiografía, Rosenberg intentó demostrar la superioridad racial del pueblo alemán en su famosa obra, *El mito del siglo XX* (1930). Rosenberg fue responsable del servicio de Asuntos Exteriores del partido y en 1941 ministro de los territorios del Este. Hans Frank y Alfred Rosenberg fueron juzgados durante los procesos de Nuremberg, condenados y ejecutados. Walter Frank se suicidó después de la muerte de Hitler porque consideró que la vida carecía de sentido sin el nazismo.

⁵⁵ Heinrich Himmler (1900-1945) fue un oficial nazi, director de propaganda desde 1926 hasta 1930, jefe de las SS desde 1929 y de la Gestapo (policía secreta) desde 1934, ministro del Interior en 1943 y director de operaciones del frente alemán y jefe de las fuerzas armadas que actuaban

mayores crímenes en masa jamás cometidos en la Historia”, “Nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas” (*Ibid*: 421-422). La dominación total no permite la libre iniciativa, sólo busca esa lealtad garantizada en la falta de inteligencia y creatividad.

Es con el Capítulo XI “El movimiento totalitario”, que Arendt entra de lleno en la naturaleza del movimiento. En primer lugar se detiene en la propaganda totalitaria y la analiza comparativamente tanto en el nazismo de Hitler como en el comunismo de Stalin. La propaganda fue necesaria para los movimientos totalitarios en especial para dirigirse al mundo exterior no totalitario (no dominado) y obtener su simpatía. Una vez que el movimiento alcanzó el poder, también la utilizó hacia la propia población pero más bien como complemento del adoctrinamiento. La característica principal de la propaganda son las mentiras (acerca de los hechos), utilizadas para lograr el convencimiento pero también y casi paradójicamente, lo son las brutales verdades sobre los objetivos del movimiento, con expresiones la mayoría de las veces incomprensibles en su cabal sentido y ahogadas en aplausos. Por su parte, el adoctrinamiento es el canal propio de los movimientos hacia el interior y aumenta conforme crece la fuerza de este.

La propaganda totalitaria utilizó como estrategias de legitimación el énfasis en el “carácter científico” de sus afirmaciones, a las que inscribía siempre en una determinada concepción de la historia. Esta implicaba el desarrollo inevitable de un decurso histórico de acuerdo con leyes (de la Historia o de la Naturaleza) y la indiferencia a los hechos o a las situaciones concretas de la vida. Las “pruebas científicas” se volvían necesarias para convencer, al punto que los anuncios del líder de masas totalitario eran presentados por este como profecías (es decir, predicciones) de cumplimiento infalible.

El efecto propagandístico de la infalibilidad, el sorprendente éxito de presentarse como un simple agente interpretador de fuerzas previsibles, ha impulsado en los dictadores totalitarios el hábito de anunciar sus intenciones políticas bajo la forma de profecías. El más famoso ejemplo es el anuncio de Hitler en el Reichstag alemán en enero de 1939: “Hoy quiero hacer una vez más una profecía: en el caso de que los financieros judíos... logran de nuevo arrastrar a los pueblos a una guerra mundial, el resultado será el aniquilamiento de la raza judía en Europa”. (...) Similarmente, Stalin, en el célebre discurso de 1930 ante el comité Central del partido Comunista (en el que preparó la liquidación física del ala derecha de partido y la de las

dentro de las fronteras alemanas en 1944. Se suicidó en 1945 después de ser arrestado y antes de ser juzgado como criminal de guerra.

desviaciones de la izquierda), los describió como representantes las “clases moribundas”. (...) En ambos casos se logra el mismo objetivo la liquidación encaja en un proceso histórico en el que el hombre sólo hace o sufre lo que según leyes inmutables tenía que suceder de cualquier manera. Tan pronto como ha sido realizada la ejecución de las víctimas, la profecía se convierte en una coartada retrospectiva: sólo ha sucedido lo que ya ha sido predicho. Tanto da que las “leyes de la Historia” señalen el “final” de las clases y de sus representantes, como que las “leyes de la Naturaleza... exterminen” a todos aquellos elementos: demócratas, judíos, orientales infrahumanos (*Untermenschen*) o al enfermo incurable, que en manera alguna “son aptos para vivir” (*Ibid*: 434- 435)

Todo acontecer concreto apareció entonces derivado de causas primeras o fuerzas ocultas que el líder no hacía más que poner en evidencia gracias a cierta “eficiencia de método” y un “absurdo de contenido”, dado que, afirma Arendt, “demagógicamente hablando, difícilmente hay mejor manera de evitar una discusión que la de liberar a un argumento del control del presente, asegurando que sólo el futuro puede revelar sus méritos” (*Ibid*: 431). La facticidad de los hechos ante las predicciones se volvía un sinsentido, era como preguntar a un asesino serial si su próxima víctima estaba viva o muerta. Los nazis estaban dispuestos a destruir al pueblo alemán, si fuera necesario para cumplir la profecía de que este quedaría arruinado ante una nueva derrota.

Si bien esta estrategia de legitimación científicista no fue inventada por los totalitarismos, sí fue llevada por estos a una pervertida consumación. La dominación de las masas es un fenómeno político con acuse moderno pero los totalitarismos lograron desarticular el objetivo utilitario ínsito en las posiciones pragmáticas o *behavioristas* decimonónicas. Los gobiernos totalitarios se caracterizaron por un comportamiento anti-utilitario. El interés, como por ejemplo, el interpretado con la categoría occidental de bienestar general, desaparece como fuerza omni-penetrante de la Historia y es sustituido por el infalible decurso de leyes que se realizan a largo plazo y que el líder interpreta de forma inequívoca (“El *Führer* siempre tiene razón”, rezaba una de las promesas como miembro del partido nazi). Cualquier hecho, de derrota o de victoria, que pudiera contradecirlo resulta excesivamente específico o accidental, por su desproporción con los términos temporales de la predicción, expresada en periodos de miles de años. Para Arendt eran obvias las ventajas que la dialéctica hegeliana aportaba a esta cosmovisión histórica, “maravilloso instrumento para tener siempre razón porque permite la interpretación de todas las derrotas como el comienzo de una victoria” (*Ibid*: 434, nota nº 22).

Hay una clara afinidad entre la eficiencia del cientificismo (y sus infalibles predicciones) y el desarrollo de masas a las que había que convencer, al menos antes de llegar al poder. Las masas deseaban la victoria como tal, en su forma más abstracta liberada de cualquier interés colectivo.

El lenguaje del cientifismo profético correspondía a las necesidades de las masas que habían perdido su hogar en el mundo y estaban ya preparadas para reintegrarse a las fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen al hombre, nadador en las olas de la adversidad, hasta las costas de la seguridad. (*Ibid*: 435)

Por otra parte, esto también permite visibilizar las limitaciones de los partidos políticos (siempre más preocupados por éxitos coyunturales y la conquista de cierto estado de bienestar general, como interés de clase o de la nación) y las potencialidades ideológicas de los movimientos para la conquista mundial (sostenidos en la díada de una infalible *Weltanschauung* y una necesaria organización).

Igual situación que con las estrategias propagandísticas ocurre con la elección de los temas de la propaganda por parte de los nazis o los bolcheviques. El contenido real de la propaganda no era original ni nuevo pero su atributo principal era el carácter de oculto que lo envolvía. Los temas se referían a asuntos no discutidos públicamente, “lagunas” de la opinión pública, “rumores”, “zonas llagadas”, rodeadas de un halo de misterio que nadie quería develar. Pero eran estas zonas las que tendían el puente de veracidad (credibilidad) entre las mentiras de la propaganda y la experiencia real. Los nazis sabían bien qué atraía a las masas como sucesoras del populacho: no los hechos concretos y su carácter fortuito sino la consistencia ideológica del sistema del que, según creían, formaban parte. Por esto la repetición no debe ser sobreestimada. Las masas recuerdan por aquella consistencia del tiempo que les permite huir de la realidad y que sustituye al sentido común anclado en la experiencia, el único que podría confrontar con el mundo ficticio inventado. Las ideologías brindan la consistencia que los seres humanos necesitan y explican los hechos, pero al precio de inscribirlos en una omnipotencia que lo abarca todo y los convierte en simples ejemplos de leyes universales que se cumplirán de todos modos. En el caso bolchevique, la consistencia radicaba en la historia que lograba que las propias víctimas ya aisladas de lo real asumieran una culpabilidad por delitos que no cometieron ni habrían podido cometer, pero se volvían reales a través de una confesión provocada. En el caso nazi, mediante una legislación retrospectiva y retroactiva.

El tema judío fue el centro de la propaganda nazi y su ficción más eficaz fue la de una conspiración judía de carácter mundial, presente de forma más frecuente en la

opinión desde el *affaire* Dreyfus pero con antecedentes desde el siglo XVIII con el descubrimiento de los negocios entre judíos y gobiernos estatales. Mientras menos se hablaba de la cuestión judía, más consistente se tornaba para explicar su papel en la crisis del sistema y se erigía como símbolo de todos sus males, es decir de hipocresía, corrupción, deshonestidad. Sin embargo, en el periodo de posguerra la judería europea se encontraba tan asimilada que su utilidad económica como grupo que se encontraba por afuera del sistema de clases o partidos, era casi inexistente. La mentira nazi se asentó en una proporción inversa entre la influencia real de los judíos y el papel que le asignaron de pueblo, representante de una raza, conspirado internacionalmente para dominar el mundo. Lo novedoso de sus eslóganes no era tanto el contenido concreto de esta mentira sino su relación con derivas racistas en los nazis. Por ejemplo, para ser miembro del partido había que tener “en orden” el árbol genealógico que indicaba ascendencia no judía (los aspirantes a ingresar a las SS debían probar ascendencia aria hasta 1750). El antisemitismo no era ya una cuestión de libre opinión sino de preocupación por la existencia individual, un “principio de autodefinición” que dotaba a las masas atomizadas de estabilidad y de respeto propio en contextos turbulentos y de conspiración (*Ibid*: 442). En el caso del bolchevismo, Arendt llama la atención sobre el uso estalinista de una supuesta conspiración trotskista (luego del asesinato de Trostki) y sobre la exigencia de probar ser un “proletario nato” ante el origen vergonzoso de las demás clases.

Otro ejemplo del potencial propagandístico fue la ingeniosa superación nazi de la oposición ideológica entre la derecha y la izquierda que rasgaba el mundo en dos. El partido combinó los elementos nacionalistas de la derecha y el internacionalismo de la izquierda desde su propio nombre: “Partido Obrero Alemán Nacional Socialista”. Lo hizo de tal forma que todas las divisiones perdían sentido, dado que se congregaban y resolvían en el partido y esto sin necesidad de debatir u otorgar relevancia a las formas de gobierno como democracia, república o monarquía. El Estado, legitimado en la mutua lealtad pueblo – jefe, ya era un medio cuyo fin era la conservación de la raza, como bien lo expresó Hitler en un discurso de 1939 o, en términos bolcheviques, sólo un instrumento de la lucha de clases, como sostuvo Stalin al decir que estaba a favor de la muerte del Estado y en pro de la dictadura del proletariado (*Ibid*: 443, nota nº 40).

Un tercer ejemplo de propaganda lo constituyó el falso documento de los Protocolos de los Sabios de Sión. Curiosamente, los nazis no sólo lo utilizaron para denunciar objetivos judíos de dominación sino para justificar cuánto debía aprenderse de él y de sus importantes fórmulas compuestas de atractivos elementos: un pueblo elegido, un origen común, sagrado y misterioso, un antinacionalismo de facto por no poseer territorio propio, una conspiración para la dominación mundial. Se acuñó a través de la propaganda, el concepto *Volksgemeinschaft* (comunidad nacional), especie

de imperio mundial con base nacional. Los Protocolos ofrecían una salida que mostraba el éxito como una posibilidad práctica dependiente del poder de la organización, mientras que la idea de comunidad, la posibilidad de contrarrestar la promesa comunista de la sociedad sin clases⁵⁶. Cuando los nazis subieron al poder, la igualdad absoluta de todos los alemanes por naturaleza y su destino de grandeza, rápidamente fue ampliada y des-nacionalizada con el llamado a los arios de todas las naciones.

La propaganda nazi, en otras palabras, descubrió en el “judío supranacional porque es intensamente nacional” al precursor del alemán dueño del mundo y aseguró a las masas que “las naciones que han sido las primeras en ver a través del judío y las primeras en combatirle van a ser las primeras en ocupar su puesto en la dominación del mundo”. (*Ibid*: 446)

Arendt afirma que el verdadero objetivo de la propaganda totalitaria no era la persuasión sino la organización como acumulación de poder sin la posesión de los medios de violencia. Por esto se volvió necesario escoger no tanto elementos ideológicos nuevos como populares pre-existentes y ponerlos al servicio de un mundo ficticio sin competencia en su supervivencia como mentira. Las dotes carismáticas de los líderes no son más que un componente complementario al proceso, más bien sirven para confundir a sus oponentes. La superioridad propagandística se asentó en la sustitución del mundo real por el ficticio en el que las masas tienen “su” lugar y a las que se les vuelve un indiscutible objeto de fe y por el que se daría la vida. El problema es que apenas ese mundo cae por la pérdida de fuerza del movimiento o su derrota, los miembros abandonan automáticamente el credo, renuncian a él como apuesta fallida y buscan otra ficción prometedora en la cual re-encontrar “su” lugar.

La otra cara de la propaganda es la organización, como bien lo expresó el mismo Hitler en su *Mein Kampf*. Mientras la primera se dirigió a las masas para imponer una doctrina y no fue totalmente nueva, la segunda se destinó a una parte selecta con funciones propias y a través de formas novedosas. Los movimientos totalitarios antes de alcanzar el poder crearon las llamadas “organizaciones frontales” integradas por afiliados al Partido. Una de las características del movimiento totalitario nazi fue el de distinguir entre simpatizantes y afiliados. Los simpatizantes eran todavía ciudadanos de una sociedad no totalitaria pero a través de ellos el movimiento volvía aceptables sus mentiras, le otorgaban un aura de normalidad y respetabilidad porque adoptaban el

⁵⁶ La diferencia según Arendt era que la liberación comunista prometía allanar las diferencias sociales convirtiendo a todos en “obrero de fábrica”, mientras que la nazi “presentaba la esperanza de que todo alemán podría eventualmente convertirse en propietario de una fábrica” (*Ibid*: 447).

credo del partido y lo justificaban. De aquí que uno de los objetivos de los nazis fuera no dejar a nadie fuera de sus filas, “organizar a todo el pueblo alemán como simpatizantes” (*Ibid*, 458). Los afiliados eran los miembros del Partido totalmente identificados con el movimiento, no tenían profesión ni vida privada independientes. Estos podían formar parte de las organizaciones frontales y algunos, más tarde con el nazismo en el poder, podían ser seleccionados para las formaciones de elite. Estos últimos eran sujetos a los que se explicitaba con claridad que ya no pertenecían al mundo normal y que tampoco podrían volver a él. Las formaciones de elite estaban más allá de todos los códigos tradicionales que entre otras cosas, declara al asesinato como crimen, algo fuera de la ley. No dejaban duda de que la violencia organizada y los crímenes son necesarios por el bien del movimiento; protegían a todos los miembros del Partido. El sentimiento de seguridad por pertenecer los volvía más temerosos de abandonar el Partido que de su complicidad por haber cometido algo ilegal.

En el centro del movimiento está el Jefe (el único que, además, puede actuar como si estuviera por encima de éste). Está separado de las formaciones de elite por un “círculo íntimo” que difunde en torno a él un aura de misterio. El Jefe tiene las siguientes capacidades que le permiten mantenerse con poder: “tejer intrigas entre sus miembros”, “cambiar constantemente a quienes forman parte de ese círculo”, “manejar las luchas por el poder en el seno del partido” y lograr que difícilmente exista un solo hombre de importancia que no le deba su posición. La clave del Jefe es constituirse en irremplazable lo cual se logra cuando ya “toda la compleja estructura del movimiento perdería su *raison d'être* sin sus órdenes”. La posición del Jefe queda asegurada ya no tanto por esas dotes iniciales que le permitieron alcanzar el poder sobre quienes lo secundan sino por “la sincera y sensible convicción de estos hombres de que sin él todo quedaría inmediatamente perdido”. El Jefe es puente con el mundo y defensa del movimiento a través del monopolio de la responsabilidad de todas las acciones, su devoción por los pormenores y énfasis en la dimensión personal de la política. De aquí que el movimiento no se asemeje a la organización jerárquica por ejemplo del Ejército. En él, el denominado “principio del Jefe” como ordenador implica delegación de responsabilidades reales con regulación legal (de arriba hacia abajo y viceversa). Organizativamente, el movimiento totalitario sustituye ese principio, aún no totalitario, por el de la “voluntad del *Führer*” que es la vida de su funcionamiento y garantiza su poder total. A diferencia de los modelos militarizados, lo que aquí ocurre es la “identificación total” de cada subjefe que actúa con el Jefe, porque ellos no lo representan meramente (en alguna cadena de mando) sino que lo encarnan. En este marco los posibles errores sólo son “encarnación del Jefe por un impostor” al que hay que liquidar, sin desconocer que el error y la elección del impostor son también obra de la decisión del Jefe. Por otra parte, el derecho y la explicación siempre le corresponden,

por eso no es extraño que muchos “pongan sus esperanzas una y otra vez en una charla personal con él mismo cuando tienen que tratar con movimientos o Gobiernos totalitarios”, creyendo que son más moderados que sus subordinados. Aunque en realidad, dice Arendt, ha sido demostrado que Hitler y Stalin no eran para nada moderados, aterraron a su círculo íntimo con sus ideas, fueron los que idearon y buscaron las soluciones más radicales y trataron de que se mantuvieran ocultas al mundo exterior (“incluso Himmler se sintió aterrado cuando se le confió la ‘solución final’ de la cuestión judía”). (Las citas de este párrafo corresponden a *Ibid*: 461-463).

La ventaja de este tipo de organización y “liderazgo” era el estado de fluidez que les permitía constantemente insertar nuevas capas y nuevos grados de militancia. A tal punto, que “Toda la historia del Partido nazi puede ser narrada en términos de las nuevas formaciones dentro del movimiento” (*Ibid*: 455), por ejemplo, las Secciones de Asalto (SA) fundadas en 1922 dieron lugar a las Escuadras de Protección (SS) en 1926 como formación de elite de las SA, pero al cabo de tres años fueron separadas y las SS quedaron al mando de Himmler y siguieron produciendo nuevas formaciones: *Verfügungstruppe*, fuerzas de choque a disposición de Hitler y las unidades de vigilancia la Calavera, destinadas al control de los campos, para luego fusionarse en las *Waffen-SS*, SS Armadas, con estrictas funciones en los campos, etc. Con esta fluidez se generaba una jerarquía fluctuante que exigía todo el tiempo nuevas formaciones de control no tanto hacia fuera como hacia adentro, con prácticas secretas de espionaje total. Para Arendt, las formaciones de elite, como las SA y las SS, más que un alto valor militar, tenían una importante significación de orden interno, muchas veces pasado por alto. Su forma paramilitar como grupos de elite tenía su fuente en el hecho de ser ante todo instrumentos de lucha ideológica del movimiento (muy útiles para la abolición de las normas y moral cívicas existentes y provenientes de la tradición). Su ajenidad en organización jerárquica y estructura respecto del Ejército les permitió armarse (y hasta utilizar la violencia y el crimen) en un contexto de posguerra de discursos pacifistas. Quienes no lo entendieron, como por ejemplo Ernst Röhm (1887-1934), líder de las SA que soñaba con incluirlas en el Ejército Alemán */Reichswehr/* para consolidar un gobierno dictatorial militar, fueron asesinados por orden del propio Hitler⁵⁷. Por el

⁵⁷ En el caso de Röhm esto ocurrió la llamada “Noche de los cuchillos largos”, el 30 de junio de 1934. Por esta fecha, se temía que el Presidente de la República de Weimar, von Hindenburg, ya muy enfermo dejara el poder en manos de las fuerzas armadas. Röhm pretendía que las SA tomaran todo el control militar, lo cual no convenía al Canciller Hitler quien pretendía para sí desde el Partido ese poder y necesitaba el total apoyo de las fuerzas armadas. Röhm fue asesinado junto con otros altos funcionarios y miembros del propio Partido. La purga fue ordenada por Hitler, con Goering y Himmler y alcanzó las casi doscientas víctimas. En el caso ruso, Buchrucker informa que las purgas que sufrió el Partido Comunista, por parte de Stalin en 1935, alcanzaron cifras confiables entre diez y doce millones de personas (Buchrucker, 2001: 508). Atiéndase que estas purgas criminales y legitimadas desde un poder estatal se produjeron en tiempos de paz.

contrario, Himmler obtuvo cada vez mayor posición sin tener conocimientos militares pero con el buen antecedente de su adecuada tarea como director de propaganda del Partido nazi. A las organizaciones paramilitares las acompañaron instituciones paraprofesionales (de abogados, de maestros, de científicos, etc.) que fueron promovidas como técnica de duplicación útil para minar la estructura de la sociedad existente, no sólo la vida política y deteriorar cualquier deontología profesional existente. De hecho en el caso de las unidades de la Calavera de las SS tenían como reglas el traslado continuo después de tres semanas de servicio en un lugar y no desempeñarse en sus distritos nativos. Esto garantizaba no echar raíces y desarraigo con las normas de la vida cotidiana. “Estaban organizadas según el modelo de las bandas de delincuentes y eran empleadas para el crimen organizado” (*Ibid*: 459-460). Los crímenes eran reconocidos por la jerarquía superior nazi por lo que les daba un aura de publicidad que convertía a todos y a cada uno en cómplices sin poder dejar el movimiento, aún cuando no estuvieran amenazados de continuar. El “mundo normal” ya había sido abandonado y trocado por el mundo ficticio del movimiento y su propio bien como fin último y la violencia organizada y los crímenes como medios.

Una comparación entre los movimientos totalitarios y las sociedades secretas arroja para Arendt muchas semejanzas y pone en evidencia otro rasgo de ingenio por parte del totalitarismo tanto nazi como bolchevique. Entre estas: absoluta centralización del mando, organización jerárquica según grados de iniciación (que determinan cercanía al Jefe), unidad de los miembros por la adhesión a un Jefe casi desconocido y siempre misterioso, división dicotómica del mundo (miembros/ incluidos/ elegidos/ Nosotros - no miembros/ excluidos/ todos los demás), rituales de iniciación y de reafirmación con uso de ceremoniales de idolatría (por ejemplo, “bandera de la sangre” en el centro de actos nazis y cadáver momificado de Lenin en los bolcheviques), ficción conspiradora con uso de símbolos o ídolos aterradores e inspiradores de miedo. En síntesis, lo notable del movimiento es la utilización de los recursos organizativos de las sociedades secretas pero sin cumplir con el mandato último de estas, es decir sin mantener en secreto su propio objetivo, al punto de ganarse el nombre de “sociedades secretas a la luz del día”.

Nunca fue secreto que los nazis deseaban conquistar el mundo, deportar pueblos racialmente extraños y exterminar a aquellos de inferior herencia biológica, que los bolcheviques trabajaban en pro de la revolución mundial.
(*Ibid*: 466)

Ello porque lo relevante en este contexto comparativo no es el papel del secreto en la cohesión de las sociedades secretas, sino cómo las características antes señaladas

se constituyen en principios organizativos que articulan el movimiento de forma atenta a los diferentes sujetos que lo componen (masas, simpatizantes o compañeros de viaje, afiliados, formaciones de elite, círculo íntimo, Jefe). La dicotomía ideológica como principio suprime matices, diferenciaciones y toda pluralidad del mundo en general y otorga un lugar en su mundo ficticio a las masas desorientadas. Ese lugar es el que buscarán salvaguardar y para ello se les exigirá lealtad. Según la categoría o el lugar que ocupaban los sujetos en la división organizativa del movimiento, la lealtad tenía diferentes condiciones y el juego entre credulidad y cinismo fue determinante.

Las masas en general eran destinatarias de la propaganda, es decir de “mentiras tácticas”, cambiantes según las circunstancias con el objeto de promover la confusión entre mentira y verdad, entre ficción y experiencia cotidiana. Su credulidad de que nada es verdad y todo es posible, las mantenía atentas al juego propagandístico pero, como bien lo sabían Hitler y Himmler, eran una audiencia dispuesta a creer lo peor, por absurdo que fuera, sin resistirse, por su cinismo, a ser engañadas. Los simpatizantes, todavía cercanos al mundo no totalitario, son cooptados por la propaganda que los vuelve indiferentes a su experiencia concreta, les habla de éxitos y fracasos a largo plazo bajo la conducción de quien ostenta el monopolio del conocimiento del presente y del futuro. Es el único grupo que cree leal y textualmente las palabras y juramentos del Jefe, por eso es el que brinda un halo de honradez y confianza al movimiento. Por su parte, los miembros del partido, sabían que no debían engañarse con las declaraciones públicas ni con otras maniobras tácticas, obra de la astucia y superioridad del Jefe para lograr cumplir el objetivo último del movimiento. A cambio, demandaban demostraciones científicas o algún tipo de justificación para adherir y consentir la eliminación del otro como enemigo. En este caso, Arendt expresa que se utilizaron las denominadas “mentiras ideológicas” rodeadas de un sistema de pruebas científicas a fin de alcanzar un estatus de verdad sagrada. Este grupo creía fervientemente en las explicaciones ideológicas decimonónicas devenidas en claves de la Historia con argumentos conspirativos. Las formaciones de elite, a su vez, se distinguieron de los afiliados porque ya no necesitaban pruebas ni demostraciones. Su mentalidad ya no podía interpretarse desde el desarraigo social o los problemas económicos. Fue un grupo seleccionado que recibió instrucción específica para la acción. El solo hecho de haber sido elegidos, los dotó de una superioridad y lealtad que alcanzó la total indiferenciación entre la vida y la muerte, entre realidad y ficción, en el marco del proceso de su tarea. A tal punto que no podían concebir su vida fuera de la formación. Las formaciones de elite comprendían claramente el nudo ideológico del movimiento y su función en él: todos los judíos son inferiores equivalía a que deben ser asesinados. Sin duda, el mayor mérito de Himmler expuesto por él mismo, fue el haber convertido la cuestión racial en criterio de organización totalitaria:

nosotros somos realmente los primeros en resolver el problema de la sangre por la acción... y por el problema de la sangre no entendemos, desde luego el antisemitismo. El antisemitismo es exactamente lo mismo que el despiojamiento. Desembarazarse de un piojo no es una cuestión de ideología. Es una cuestión de limpieza.... Pero para nosotros la cuestión de la sangre es un recordatorio de nuestro propio valor, un recordatorio de lo que es realmente la base que mantiene unido al pueblo alemán. (Cita de Arendt de palabras de Himmler a los dirigentes de las SS en 1943; *Ibid*: 474-475, nota 112)

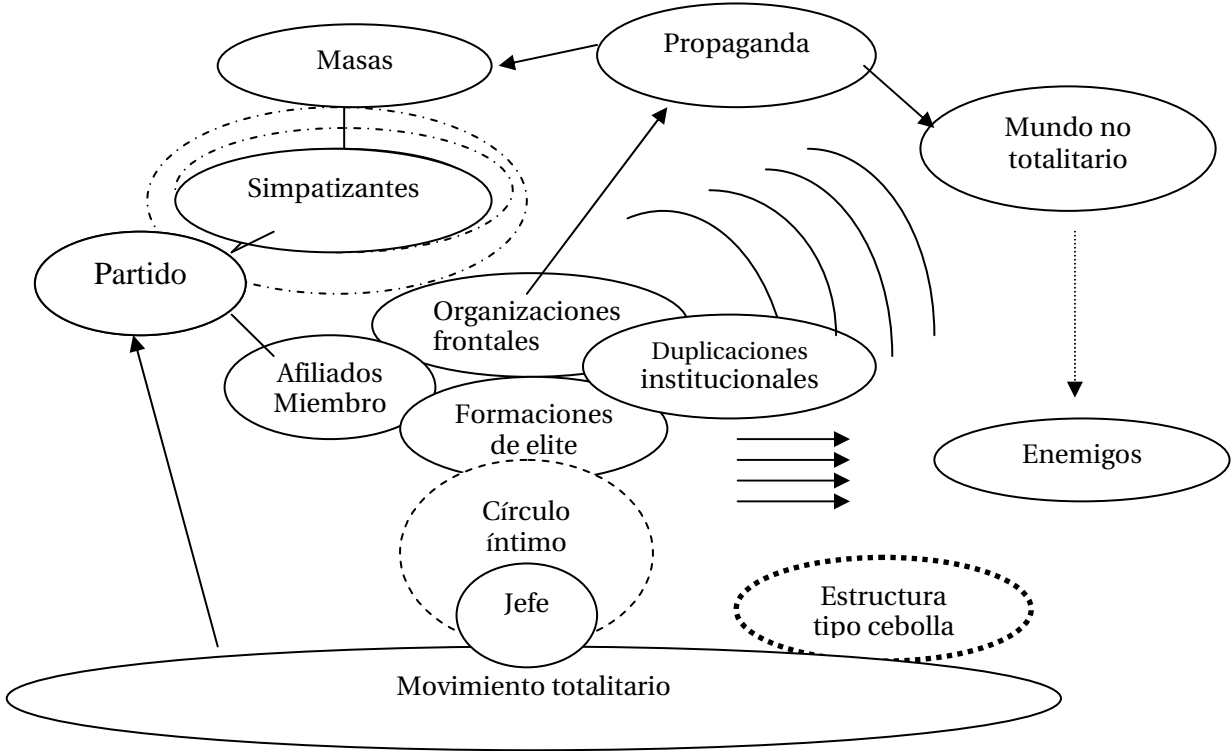
Finalmente, la categoría más alta, el círculo íntimo del Jefe y el Jefe mismo se hallan unidos por una convicción, máxima expresión de cinismo y credulidad, el de la omnipotencia humana. Su característica es la libertad del contenido de sus propias ideologías. Están por encima de cualquier prejuicio o compromiso que limite acciones (Hitler podía hacer acuerdos con Stalin y este con Inglaterra, según conviniera, por ejemplo). Todo y todos son decodificados en términos de recursos organizativos y funciones. Esto incluye al mismo Jefe quien no es considerado como persona sino como una función, indispensable para el movimiento. Se trata de la infalibilidad de sus acciones que no es creída sino sólo estimada como necesaria y como la sucesión del puesto supremo no está reglamentada, las lealtades también terminan siendo sujetadas a la necesidad de esta dirección adecuada. En definitiva, de lo que están convencidos es de la infalibilidad de la organización totalitaria a la que los éxitos y fracasos siempre accidentalmente temporales no depotencian⁵⁸.

Más adelante, Arendt denomina a este tipo de organización, “estructura del tipo cebolla” por el modo en que cada capa protege, hacia adentro, al núcleo a la vez que contacta/ se enfrenta de forma directa, hacia fuera, con la capa mayor. Estos recursos organizativos terminan configurando la maquinaria del Estado como una “organización frontal de burócratas simpatizantes” cuya función hacia el interior es difundir la confianza entre las masas de ciudadanos coordinados y hacia el mundo exterior,

⁵⁸ El historiador Edward Carr también menciona esta infalibilidad de Stalin como clave de su ejercicio absoluto del poder. “Ninguna crítica abierta, ninguna expresión de disidencia aparecerían nunca más en la prensa del partido, ni siquiera en las revistas especializadas” (Carr, 1998: 217). Señala, además, que “Stalin se convirtió en una figura remota y aislada, exaltada muy por encima de los vulgares mortales”; “... era cruel y vengativo... Su compromiso con el marxismo y el socialismo era sólo epidérmico. El socialismo no era algo que surgiera a partir de la situación económica objetiva y de la revuelta de los trabajadores con conciencia de clase contra la dominación opresiva del capitalismo; era algo que debía ser impuesto, desde arriba y por la fuerza. La actitud de Stalin hacia las masas era de desprecio; era indiferente a la libertad y la igualdad; desdeñaba las perspectivas de la revolución en cualquier país fuera de la URSS” (*Ibid*: 218). Para Carr, el único credo político de Stalin era el de un nacionalismo ruso exclusivo y excluyente, denunciado en su momento por Lenin, rechazado por Marx pero vital para él en su camino para el progreso del gran objetivo y su lucha contra las potencias capitalistas, alcanzar fines a largo plazo, aún a costa de brutales medios utilizados y del perjuicio de las clases que se buscaba beneficiar.

engañar mostrando la absoluta normalidad política de sus objetivos. Las exacerbaciones nacionalistas podían servir a una especie de discurso bifronte: el nacionalsocialismo no es “producto de exportación” supo declarar Hitler y el “socialismo en un solo país”, aclamó Stalin. La forma de no quedar encapsulados en estas fórmulas tranquilizadoras estaba garantizada en la discrepancia entre las palabras y la realidad de dominación (*Ibid*: 507).

Con el siguiente esquema proponemos visualizar la organización que describe Arendt en el caso del nazismo.



Los capítulos XII y XIII correspondientes al “Totalitarismo”, últimos, según la edición definitiva, anudan fuertemente el análisis histórico con un esfuerzo de comprensión desde categorías teóricas y filosóficas, de un modo mayor, quizás que en el resto de la obra. En ambos, la atención está puesta en examinar los totalitarismos una vez que han alcanzado el poder: su comportamiento y organización en pleno control del Estado y su naturaleza como forma de gobierno.

En el penúltimo, Arendt identifica, dos peligros mortales que el poder presenta a estos movimientos tanto bolchevique como nazi. Uno es la osificación al ocupar la maquinaria del Estado, es decir, la pérdida del impulso del movimiento y su carácter revolucionario. El otro, la limitación de la capacidad de movimiento, restringido por las fronteras nacionales territoriales, es decir, la frustración de la expansión exterior. Los eslóganes con los que trataron soslayar estos peligros dan cuenta de la dificultad de sortearlos, por ejemplo, el lema de Trotski, de “revolución permanente” (1905), no dejaba de sugerir estabilidad, permanencia. De todas formas, contra Trotski, esta permanencia anarco-revolucionaria durante el Régimen de Stalin se formuló como “socialismo en un solo país” y se institucionalizó a través de las purgas generales y periódicas a partir de 1934 como órgano de control. En el caso nazi, la noción que potenció el movimiento fue la de selección racial que exigía no permanecer inmóvil y radicalizar y aumentar las normas para ejecutarla, es decir, para exterminar a los no seleccionados, cuya lista iba *in crescendo* (judíos íntegros, judíos de media casta, judíos con cuarta parte de ascendencia judía, locos, enfermos incurables, familias de los locos y de los enfermos incurables, esto sin detenerse ante los mismos jefes de las SS, expulsados o eliminados por ser familiares o amigos de extranjeros, de judíos, etc.). En realidad, las purgas y las destituciones no necesitaban marcos legales porque la vida del movimiento exigía salvaguardarlo de toda legalización y estabilización aunque esto no se hiciera público.

El hecho es que tanto Hitler como Stalin, formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente.

No podría haber habido mejor solución para las perplejidades inherentes a la coexistencia de un Gobierno y de un movimiento, de una reivindicación totalitaria y de un poder limitado en un territorio limitado, de una pertenencia ostensible a una comunidad de naciones en la que cada una respeta la soberanía de las demás y la aspiración a una dominación mundial que la de esta fórmula privada de su contenido original. Porque el dirigente totalitario (...) ha de establecer el mundo ficticio del movimiento como una realidad tangible y operante de la vida cotidiana y, por otra parte, tiene que impedir que

ese nuevo mundo desarrolle una nueva estabilidad; porque (...) liquidaría seguramente al mismo movimiento y con él la esperanza de una eventual conquista mundial. (*Ibid*: 481-482)

La paradoja del totalitarismo en el poder es que la posesión de todos los instrumentos de poder y de violencia en un país no le garantizan *per se* su dominio y control absoluto. Por sus objetivos últimos de dominación total, no puede sujetarse a parámetros pre-existentes de convivencia nacional y mundial, tiene un enfrentamiento esencial con la realidad y necesita imponer-mantener su propia ficción; y el problema es que la propaganda y la organización ya no le alcanzan. Arendt identifica entonces los dispositivos que el totalitarismo desarrolla: una administración del Estado orientada para la conquista a largo plazo y el establecimiento de una sede oficial y sucursales del movimiento para organizar al pueblo en vistas de los objetivos últimos pero resolviendo situaciones parciales. La dirección y ejecución de las tareas de estas sedes queda a cargo de la Policía Secreta⁵⁹ que, en su carácter de guardiana del experimento de transformar la ficción en realidad, erigirá más tarde los campos de concentración como laboratorios especiales para la dominación total.

Arendt desarrolla las características de esa administración estatal. En primer lugar, plantea la legislación como fachada del verdadero accionar del movimiento, la proliferación de leyes, decretos y reglamentos no siempre públicos determinando su contrario, un estado de ilegalidad permanente. En este contexto, no puede llamar la atención que los nazis nunca se preocuparan por derogar la Constitución de Weimar o que Stalin promoviera la sanción de una Constitución en 1936. En segundo término, expone sobre la división entre un gobierno real y uno ostensible, a través de la coexistencia del Estado con el Partido. El primero oculta y protege al verdadero poder del segundo a través de la multiplicación de organismos y la división de la autoridad. De aquí el hecho de que diferentes oficiales reportaran a importantes miembros del Partido, incluidos los líderes de la Policía, y no a funcionarios públicos superiores, como ministros, quienes no tenían ningún control real sobre las acciones. La única regla de la que se puede estar seguro en este tipo de Estado es la de que cuanto más visibles son los organismos gubernamentales, menor es su poder y en cuanto menos conocida es una institución, más poderosa resulta. La jefatura desplaza constantemente el centro del poder pero sin disolver los diferentes grupos creados. Una consecuencia de lo anterior es la confusión en relación con ejercicio de la autoridad que beneficiaba al principio del Jefe. Un habitante del III Reich por ejemplo, nunca podía saber bien qué autoridad

⁵⁹ En la Alemania nazi, GESTAPO (*Geheime Staatspolizei*, en español “Policía Secreta”, vigente entre 1933 y 1945) y en la Rusia de Stalin, NKVD (siglas rusas correspondientes a “Comisaría Popular de Asuntos Internos”, organización vigente entre 1934-1941, precursora del KGB *Komitet Gosudarstvennoy Bezopasnosti* (1954-1991), en español, “Comité de Seguridad del Estado”).

debían considerar por encima de las demás, si la administración civil, si las SA, si las SS, si el Partido, etc. Esta falta de conformación jerárquica fue la clave del movimiento que se definía por tener dirección y no estructura, por avanzar destruyendo cualquier armazón legal o gubernamental que lo pudiera detener. La ausencia de estructura también incluía a los que desempeñaban cargos o formaban el círculo íntimo. El Gobierno totalitario, dice Arendt, “no es la dominación de una camarilla o de una banda” con ansia “del poder por el poder que fue la característica de las últimas fases de la dominación imperialista” (*Ibid*: 499). Tanto Stalin como Hitler las destruyeron a través de purgas, apenas las identificaron. La atomización era la clave del movimiento y ellos no podían presidir algo tan duradero como una banda o camarilla y sus consecuentes lealtades horizontales respecto del Jefe. La sucesión se tornaba por esto peligrosa. Una designación válida implicaría la existencia de un grupo con códigos, conocimientos y poder compartidos. El Jefe totalitario debe asegurarse el monopolio de todo esto, por lo tanto, es irremplazable, la sucesión es tema *a posteriori* de su muerte.

Ahora bien, este tipo de administración y de ejercicio del poder aparecen como recursos eficaces en el marco del movimiento totalitario pero sería válida la pragmática pregunta de ¿por qué? Si en definitiva destruyen cualquier sentido de la responsabilidad y la competencia y obstaculizan la productividad de la Administración; si el fanatismo y la arbitrariedad de las decisiones eliminan todo interés genuino en la tarea y producen una mentalidad con la certeza de que todo, hasta la propia vida y muerte, depende de decisiones políticas; si los traslados, los ascensos y descensos constantes, las purgas hasta las deportaciones, concentraciones en los campos con trabajo esclavo “calificado”, los crímenes en masa y el exterminio de poblaciones enteras impiden el desarrollo económico (tan importante en un Estado no totalitario, ya sea democrático como dictatorial).

El punto clave es comprender otra característica, el carácter anti-utilitario de la estructura del Estado totalitario como consecuencia de la absoluta primacía del movimiento sobre el Estado, la nación, el pueblo y hasta por encima las mismas posiciones de poder. Esto porque el país “que tienen”, es decir, en el que ejercen el poder es sólo la sede temporal del movimiento para la conquista mundial a largo plazo y cada país “que no tienen”, es su territorio potencial. Las derrotas y las pérdidas previstas o imprevistas son costes de ese camino, igualmente temporarios. En términos de la lógica de una conquista global, no hay diferencia entre la patria conquistadora y los territorios conquistados como tampoco en el trato a la población propia y extranjera ni entre política interior y exterior. Los parámetros de clasificación están definidos *a priori* y no obedecen a la clave política de naciones o de estados, sino de razas y de clases seleccionadas. Recordemos que el sujeto no es una tribu ni una comunidad ni un pueblo ni una nación ni un estado ni un ejército. Como conquistadores del mundo sólo

pueden actuar las razas o las clases, la diversidad humana constituida en un solo “tipo”. Como ejemplos valen la maquinaria nazi de leyes sanitarias de carácter racial ejecutadas contra el propio pueblo alemán y los costes para el propio pueblo ruso por las superpurgas de 1936-1938 o por las medidas económicas y decisiones de política exterior después de la guerra, como no tomar créditos internacionales para levantar zonas devastadas⁶⁰. El anti-utilitarismo tiene que ver con un modo específico y nuevo de concebir el poder.

Toda relación que en la mente del hombre occidental tenga el poder con las posesiones terrenales, con los bienes, con los tesoros y la riqueza, ha quedado disuelta en un género de mecanismo desmaterializado en el que cada acción genera poder, como la fricción o las corrientes galvánicas generan electricidad. (*Ibid*: 511)

El poder descansa en la fuerza lograda a través de la organización y existe en la forma del desarrollo del poder organizador. El bien máspreciado es el de los cuadros de las formaciones de elites o del Partido, muy por encima de cualquier potencial industrial o del petróleo, del carbón, del hierro de los territorios conquistados. Por esto, la única catástrofe concebible es el quiebre de esa omnipotencia, es decir, que no se pueda confiar en esos cuadros y no la destrucción de las ciudades ni la muerte de miles o millones de personas. El poder real queda centrado en las instituciones del movimiento y siempre fuera del Estado y del aparato militar. Esta es una de las diferencias más importantes entre el totalitarismo y las formas dictatoriales de gobierno, como la unipartidista. La dictadura unipartidista al alcanzar el poder deja intacta la relación entre el Estado y el partido, el Gobierno y el ejército mantienen su rol y mandos. El poder del partido descansa en el monopolio garantizado del Estado al ocupar sus miembros todos los lugares y rechazar cualquier oposición disidente. En cambio, el totalitarismo utiliza al Estado como fachada porque su núcleo de poder se encuentra

⁶⁰ Ni siquiera la guerra escapó a la lógica anti-utilitaria. Arendt afirma que la radicalización del proceso totalitario nazi y sus normas para alcanzar los objetivos de la ideología racial comenzó después del estallido de la guerra y que hasta podría conjeturarse que “una de las razones de Hitler para provocar esta guerra fue el que le permitía acelerar la evolución de una forma que hubiera resultado impensable en tiempo de paz” (*Ibid*: 502). Data del mismo día en que estalló la guerra, el decreto para matar a todos los enfermos incurables y hacia 1942, ya se había abolido el monopolio del crimen conservado sólo a las SS incluyéndose a cualquier soldado y se había formulado el “plan quinquenal” para el exterminio de la población polaca y ucraniana, de 170 millones de rusos, de alemanes que no encajaban en las leyes sanitarias, etc. En el caso bolchevique, Arendt cita el plan quinquenal, finalmente aprobado en 1929, después de varios y polémicos borradores, debía, como objetivo final, garantizar la victoria del socialismo. Si bien, mantuvo oculto lo que esto implicaría en términos prácticos para el campesinado terrateniente, tanto grande como pequeño, y para el proletariado rural, fue el preludio de la etapa final de la colectivización (con sus costes: por ejemplo las muertes por hambrunas se estiman entre uno y cinco millones) (Carr, 1998: 196 y ss).

por encima de él e incluso del Ejército, preparado más bien para luchar contra el enemigo extranjero que para actuar en un contexto de abolición de esas diferencias en vistas a un Gobierno mundial. Ese núcleo es la Policía secreta, especie de nudo sintético entre Estado y partido. Sus ramas o sucursales en los territorios conquistados son las “correos de transmisión” que transforman la ostensible política exterior en asunto interno del movimiento.

En una primera fase, la Policía secreta se asemeja a los sistemas dictatoriales. Su papel es localizar y cazar adversarios (“enemigos secretos”), reclutar población en organizaciones frontales y reeducar a los antiguos miembros del partido para la práctica del espionaje (a tal punto que un vecino puede convertirse en un mortal enemigo). El final de esta fase se produce cuando se liquida toda resistencia opositora organizada y se alcanza una situación de pacificación (1935 en Alemania, 1930 en Rusia). Es el momento de la reivindicación de la dominación total y de la liquidación de los “enemigos objetivos”. El totalitarismo tiene claro quiénes son, porque los ha definido ideológicamente con anterioridad a la ejecución de sus políticas (judíos en Alemania, clases poseedoras en Rusia). No necesita ya de informes de la policía para detectarlos o encontrar alguna conducta hostil o sospechosa que mereciera su ataque. Los “enemigos objetivos” son aquellos individuos indeseables o peligrosos para el Estado totalitario de forma independiente de su voluntad y conducta y cumplen un papel fundamental en su funcionamiento. Por esto también pueden ir creciendo en número, según la necesidad del movimiento, tras nuevas categorías que se incorporan: los nazis tenían previsto continuar el exterminio de judíos con los polacos, ucranianos e incluso con parte de la población alemana, los bolcheviques con rusos de origen polaco, tártaros, alemanes del Volga, miembros del partido, etc. Estas categorías deben cumplir con un requisito: parecer plausibles como enemigos para el mundo no totalitario.

La función de la Policía secreta en un régimen de este tipo es ejecutar con eficiencia la voluntad del jefe. La Policía no investiga delitos y sospechosos, de hecho ignora quiénes serán sus víctimas, porque decodifica órdenes que anticipan y combaten delitos, se hayan cometido o simplemente anticipados como posibles. La Policía secreta es la verdadera rama ejecutiva del Gobierno a través de la cual son transmitidas sus órdenes. Sus agentes son la única clase dominante que penetra con sus métodos y normas a todo el tejido de la sociedad totalitaria. En esta sociedad, la categoría de sospechoso con delitos potenciales abarca a todos y cada uno y como no se poseen los límites de una comunidad de valores o de intereses propios, la sospecha nunca puede mitigarse sino practicarse mutuamente involucrando a todos. La colaboración de la población en las teorías conspirativas y las denuncias de adversarios volvió casi superflua la necesidad de agentes provocadores. Las prácticas de la Policía secreta en las carreras profesionales y en la administración gubernamental llevaron a muchos a

ascensos, a mejores puestos de trabajo por denuncia y eliminación lisa y llana de su predecesor. Con esto, Arendt puntualiza que se volvió a todos defensores del régimen y leales al jefe pero a la vez, cómplices de sus crímenes. Por esto, sería difícil saber hasta qué punto puede transformarse el carácter bajo un régimen totalitario; hasta qué punto diferentes personas “que nos rodean” estarían dispuestas a aceptar a cambio de ese estilo de vida, una “política de población” de eliminación de personas a fin de garantizar su empleo, su carrera profesional, sus sueños, su lugar en ese mundo ficticio, sin esfuerzos ni responsabilidades, que se le ofrece.

La tarea específica y más difícil de la Policía secreta al servicio de la dominación total era garantizar la completa desaparición de las víctimas. Consistía en asegurar la eliminación de cualquier rastro de la vida de esas personas, incluido el recuerdo de sus íntimos. En esta línea, la utopía de la dominación ejecutada por los métodos policiales era construir el gigantesco mapa de toda la población y conocer todas las redes de relaciones para borrar a las personas, víctimas seleccionadas, “como si nunca hubieran existido” (*Ibid*: 528). Estamos ante otra diferencia entre la dominación totalitaria con la dictatorial: la sustracción de la libertad de cometer un acto voluntario opositor, de arriesgar la vida en un enfrentamiento disidente y obtener la muerte como un castigo por lo realizado. Porque no hay culpables o inocentes sino sujetos indeseables y sujetos seleccionados, como categorías flexibles ideológicamente estipuladas.

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar... El problema es fabricar algo que no existe, es decir un tipo de especie humana... cuya única “libertad” consistiría en “preservar la especie”. (*Ibid*: 533)

Los campos de concentración y exterminio fueron los laboratorios en los que se experimentó la omnipotencia de esta fabricación. Fueron concebidos para liquidar y degradar personas en situaciones controladas, con adoctrinamiento ideológico de las formaciones de elite y el terror absoluto como medio de dominación de las víctimas. A diferencia del exterminio de poblaciones enteras tras las conquistas de América, Australia y África o de la institución de la esclavitud en la historia occidental o de las detenciones en campos ilegales en la Unión Sudamericana, los campos en la lógica totalitaria superan el principio utilitario del “todo está permitido” (y su especie de pariente “el fin justifica los medios”) para penetrar en el terreno del “todo es posible”, donde los medios son el fin. La inverosimilitud de los horrores está ligada a su

inutilidad económica y el colapso de cualquier racionalización liberal⁶¹ como a la imposibilidad de pensar que se trataba de víctimas inocentes y elegidas al azar, que se buscaba la agonía deshumanizante, la producción de cadáveres vivos⁶². Esto es lo que rehuye la comprensión y experiencia humanas y vuelve increíble el testimonio de las víctimas, las que tenían tanta incredulidad respecto de lo monstruoso como la población alejada de los campos, incluso “aún cinco minutos antes de ser enviados al sótano del crematorio” (*Ibid*: 534, nota nº 128).

Cuando Arendt distingue los tipos de campos, lo hace a través de la analogía de las tres concepciones occidentales de la vida después de la muerte: Hades (campos relativamente suaves destinados a recluir personas desplazadas, superfluas o molestas: refugiados, opositores, apátridas, etc.); Purgatorio (campos de trabajo forzado); Infierno (campos organizados sistemáticamente para el tormento). Ella busca enfatizar el abismo que los campos producen entre ellos y el mundo común, como si fuera el existente entre el mundo de los vivos y el de los muertos. En todos los casos, producen cadáveres vivos, nadie sabe si los internados viven o han muerto, “las masas humanas apartadas son tratadas como si ya no existieran,... como si ya estuvieran muertas” (*Ibid*: 541), “como si jamás hubieran nacido” (*Ibid*: 541). Es el perfecto estado de terror: absoluta inocencia y castigo que puede ser infligido a cualquiera, con igual justicia e injusticia.

La imaginación jamás podrá abarcar este horror que presenta tres fases o pasos hacia la dominación y la liquidación de la existencia: matar en el hombre a la persona jurídica, luego a la persona moral y finalmente, lo último que le queda, la diferenciación individual. El primer paso requiere quitar a ciertas categorías de personas, toda protección de la ley ubicándolas en una situación permanente de ilegalidad. Esto se logra, por un lado, a través de la desnacionalización y por otro, situando a los campos por afuera del sistema penal y de los procedimientos jurídicos tradicionales preparados para actuar según normas con delitos definidos y penas previsibles. Sin delito, sin relación entre causa y detención, sólo el simple hecho de haber nacido, ubica a los elegidos en la categoría más baja, la de los inocentes que llevan la peor parte en los campos. Una categoría diferente a los inocentes era la de los delincuentes y criminales comunes. Ellos mantenían algo de su persona jurídica porque sabían por qué estaban allí. Tenían delito y sentencia delimitada, generalmente eran llevados a los campos para

⁶¹ Como los campos de trabajo forzado en Rusia que ni siquiera cumplían con los declarados parámetros de “trabajo barato” sino con los de una actividad superflua para justificar la financiación del propio aparato supervisor; y el traslado y ejecución de millones de personas en Alemania, en costosas fábricas de exterminio, mientras el país enfrentaba una guerra en varios frentes.

⁶² En un artículo de 1950, Arendt expresa que la crueldad del campo consistía no tanto en infligir la muerte sino en administrar la cuota regulada de muertes y calcular la tortura para “poner a la víctima en un permanente estar muriéndose” ([1950b] 2005a: 293).

cumplir el final de su condena y con tareas definidas, pero fundamentalmente para producir el efecto propagandístico de que los campos recluiran elementos asociales. El componente inocente era lo que dotaba de sentido a los campos, de otra forma, casi todos ellos hubieran quedado vacíos después de la fase de liquidación de la oposición política.

El propósito de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que en definitiva se torna tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas y los que carecen de hogar. La destrucción de los derechos del hombre, la muerte en el hombre de la persona jurídica, es un prerequisite para dominarle totalmente. Y ello se aplica no sólo a categorías especiales... sino a cada habitante de un Estado totalitario. (*Ibid*: 547)

En cuanto al asesinato de la persona moral, de lo que se trata es de corromper toda solidaridad humana y de volver imposible conciencia alguna del bien. Centenares de miles viviendo en absoluta soledad para morir anónimamente, sin testigos ni recuerdos, sin derechos ni conciencia. Los campos no sólo administraron la muerte, también organizaron el olvido, prohibieron la queja, el dolor y el recuerdo. Tornaron anónima la muerte, le privaron su significado como final de la vida, se la arrebataron a los individuos para demostrar que nada les pertenecía y que no pertenecían a nadie. Con esto se alejaron de las guerras de occidente en las que se reconocía al enemigo el derecho a morir y a ser recordado. El ataque contra la persona moral podría haberse neutralizado por la conciencia humana. Pero el mayor triunfo del totalitarismo fue crear las condiciones para las que cualquier forma de bien fuera inconcebible e irrealizable. Para ello, implicaron en sus crímenes a los mismos internados, “haciéndoles responsables de gran parte de la administración, enfrentándoles de esa manera con el desesperanzador dilema de si enviar a sus amigos a la muerte o si ayudar a matar a otros hombres que resultaban serles extraños y, en cualquier caso, obligándoles a comportarse como asesinos” (*Ibid*: 549).

Por último, la identidad única, por su dependencia de la naturaleza, es la más difícil de destruir. Pero los campos administrados por los hombres de las SS, también lograron la muerte de la individualidad con diferentes métodos que van desde el transporte en vagones (hacinamiento, desnudez,...), la llegada (y el despojo, el rasurado, la grotesca vestimenta,...) y las torturas irracionales y sádicas (calculadas no para sacar información, ni siquiera para matar el cuerpo de la víctima, aunque también lo incluyera, sino para destruir la dignidad humana). La destrucción de la individualidad se hace más evidente cuando se informa que millones de personas sin resistencia marcharon a las cámaras de gas, que hubo muy pocas matanzas espontáneas de

hombres de las SS, que fueron escasísimos los suicidios en los campos (que se producían más bien antes de la detención). Porque sólo se liquida la individualidad si se destruye la espontaneidad, ese particular

... poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov,... (*Ibid*: 552)

Los campos eran verdaderos “terrenos de entrenamiento” en los que hombres normales eran preparados para constituirse en miembros plenos de la formación de elite, es decir, para desempeñarse en un sistema de terror mecanizado, insuperable en su política de control y destrucción de las víctimas antes de que lleguen al patíbulo. Un modelo único por su omnipotencia, “la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre” (*Ibid*: 553). No hay duda de que el perro de Pavlov es el ciudadano ideal de un Estado totalitario que exige poder ilimitado. Con los campos logra inspirar el fanatismo de sus unidades selectas y la apatía de todo el pueblo, subyugar nuevos territorios y dominar y liquidar sus grupos humanos en un proceso sostenido.

En última instancia, las ideologías totalitarias no buscan ninguna transformación revolucionaria en términos sociales o políticos sino la transformación de la naturaleza humana como tal, la producción de esa especie de *homo hominis lupus* consecuentemente organizada. Los campos son los lugares de prueba y control de esos cambios. Por esto el terror se encarga de eliminar del proceso la fuente misma de la libertad que procede del nacimiento, suprema capacidad humana, el hecho de ser inicio. El relato de las víctimas muestra el grado de separación con la vida en todo sentido, producido por los campos. Prácticamente no pueden comunicar su experiencia, en algunos casos proporcionan una serie de hechos increíbles que resultan tan difíciles de relatar como de significar. La experiencia del horror de los campos no pudo fundar una experiencia compartida, allí todos debían volverse “superfluos”. De aquí que Arendt considere a la soledad organizada más peligrosa que la impotencia inorganizada. Despojados de todo sentido común, incluso del utilitario principio de preferir la muerte antes que la agonía, estuvieron en el medio de una organización que diariamente fabricaba el absurdo. Por encima de ese absurdo, sólo hubo una “superstición ideológica” que despreció la realidad y buscó producir una propia como prueba consecuente de su “supersentido” de dominación y su principio de que todo es posible.

Principalmente en beneficio de ese supersentido, en beneficio de una consistencia completa, es por lo que necesita el totalitarismo destruir cada rastro de lo que nosotros denominamos corrientemente dignidad humana. Porque el respeto por la dignidad humana implica el reconocimiento de mis semejantes o de las naciones semejantes a la mía, como súbditos, como constructores de mundo o como decodificadores de un mundo común. Ninguna ideología que pretenda lograr la explicación de todos los acontecimientos históricos del pasado o la delimitación del curso de todos los acontecimientos del futuro puede soportar la imprevisibilidad que procede del hecho de que los hombres sean creativos. (*Ibid*: 556)

El determinismo totalitario del “todo es posible” demostró que “todo puede ser destruido” y en esta tarea dejaron un legado: “cuando lo imposible es hecho posible se torna un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos” clásicos como los del interés propio, el resentimiento, el ansia de poder o la mera cobardía (*Ibid*: 556). Es el estado de la absoluta impotencia humana: “la ira no puede vengar”, “el amor no puede soportar”, “la amistad no puede perdonar”. Ese mal inconcebible, el “mal radical”, Arendt lo encuentra apuntado por el único filósofo que debió haber sospechado su existencia, Immanuel Kant. Aunque, para nuestra pensadora, Kant pronto racionalizó la noción adjudicándola a un origen comprensible, dentro de las posibilidades de un sujeto racional como agente libre: que su voluntad se pervierta o corrompa. Pero el punto nodal de los acontecimientos del siglo XX es ante todo la emergencia de un sistema en el que todos los seres humanos, en tanto seres humanos, se han vuelto “superfluos” porque se aniquiló su espontaneidad (su imprevisibilidad), su humanidad, y ya “no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos” (*Ibid*: 557)⁶³.

Esta intervención de Arendt, que en el contexto de la primera edición de 1951, correspondía a la última página del libro, merece un párrafo aparte. Más allá de los análisis rigurosos que polarizan la valoración moral de los actos como buenos o malos (siguiendo al Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón*) o los más flexibles que incluyen a los actos moralmente neutros en relación con el deber

⁶³ En su *Diario* Arendt apuntó también reflexiones sobre el mal radical que amplían lo que escuetamente señaló aquí. “El mal radical es lo que no habría debido suceder, es decir aquello con lo que no podemos reconciliarnos, lo que bajo ninguna circunstancia puede aceptarse como misión; y es aquello ante lo cual no podemos pasar de largo en silencio” (Cuaderno I, Junio de 1950, Arendt, 2006: 7). No podemos reconciliarnos dada su dificultad de castigarlo con una pena adecuada. La radicalidad destruye la relatividad y con ello, las relaciones humanas, por esto “El mal radical es todo lo que se quiere independientemente del hombre y de las relaciones que existen entre los hombres” (Cuaderno XIV, Abril de 1953, Arendt, 2006: 331).

(siguiendo al Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), no es posible discutir que, según el filósofo de Königsberg, lo que nos vuelve seres morales y nos hace responsables e imputables de nuestros actos, es precisamente la existencia de la voluntad como facultad electiva, aun cuando esté (o porque también está) condicionada por la causalidad natural. El bien y el mal no tienen su origen en la naturaleza (inclinaciones) ni en un orden divino originario sino en las elecciones humanas y en el modo en que se ordenan nuestros incentivos que nos movilizan a actuar según la ley o en contra de ella. Ahora bien, ¿qué significa en Kant “mal radical” /*radikal Böse*? ¿Por qué Arendt encuentra que es un término potente para dar cuenta del fenómeno totalitario?

Arendt toma el concepto de *La religión dentro de los límites de la mera razón* ([1793] 1991: 29 y ss). Como bien señala Richard Bernstein (2004), motivado por esta tesis de Arendt, en Kant, el bien y el mal no tienen entidad sino que están siempre en relación con nuestras voliciones electivas, es decir, con la voluntad que toma decisiones /*Willkür*/⁶⁴. El propio Kant acuñó los conceptos de predisposición /*Anlage*/ (para designar las predisposiciones al bien del hombre como especie), disposición /*Gesinnung*/ (para señalar el aspecto duradero de la *Willkür*, la identidad moral o matriz de intenciones que da cierta unidad a las elecciones porque sería la máxima suprema que orienta la vida moral de un agente como un todo, aunque es posible que este altere o modifique esa disposición por obra de su libertad) y propensión /*Hang*/ (estrictamente, como propensión innata al mal, fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación). Estos conceptos kantianos que, por supuesto tienen su complejidad y sus aspectos polémicos, no deben ser confundidos, alerta Bernstein. Lo que aquí nos interesa marcar es que la disposición *informa* pero no determina las máximas que se adoptan en situaciones de conflicto, porque no nacemos buenos o malos sino que nos volvemos buenos o malos por obra de nuestras decisiones libres⁶⁵. Si bien Kant

⁶⁴ Es interesante la distinción que hace notar Bernstein en relación con el uso de dos términos kantianos no siempre diferenciados en las traducciones aunque, por supuesto, son co-dependientes. *Das Wille* hace referencia a la voluntad como facultad en su aspecto racional normativo, mientras que *die Willkür* es la libertad de la voluntad como facultad electiva espontánea conforme a reglas. *Wille* no es bueno o malo, porque no es libre en absoluto sino que ejerce presión racional para que haya decisión de *Willkür* por la ley moral. *Wille* es la razón práctica en cuanto ley moral como norma suprema. Esto tiene como consecuencia destacar que en Kant ni las inclinaciones ni la razón son el origen del mal sino la voluntad en el sentido de la *Willkür*. (Bernstein, 2004: 27 y ss).

⁶⁵ Recordemos que para Kant no es posible determinar teóricamente qué sea la libertad o por qué alguien elegiría una máxima buena y otra persona una máxima mala. Sólo desde el punto de vista práctico, es posible postular la libertad para dar cuenta de fenómenos que no obedecen a la causalidad natural (por necesidad) es decir que son espontáneos, tal el caso de las acciones humanas. La libertad es la Idea de la razón que es condición de la ley moral (si no fuéramos libres no tendría sentido valorar moralmente las acciones, si no tuviéramos pasiones, afectos, sentimientos o impulsos tampoco). Pues lo que define a la libertad es el poder comenzar por sí mismo un estado cuya causalidad no se incluye a su vez en otra causa que la determine necesariamente (como en la ley natural). La ley moral como ley de la voluntad confirma la

reconoce la existencia de condicionamientos (de temperamento, de educación, de circunstancias, etc.), nunca los estima por encima de la responsabilidad y la imputabilidad de nuestras acciones como obra de un acto de libertad.

El mal radical en Kant no puede ser identificado con inclinaciones naturales, con necesidades ni deseos, tampoco con una alteración de la razón. El mal radical está ligado a (o radica en) la corrupción de la voluntad (como *Willkür*) y en este sentido, es una posibilidad adscripta a todos los hombres en general como especie. Se explica por la propensión de la voluntad a no obedecer la ley moral, ya sea por debilidad del corazón (o “fragilidad” de la naturaleza humana), por propensión a mezclar móviles morales con amorales (o “impureza”) o por propensión a adoptar máximas malas (o “malignidad”, “perversión” del orden ético de prioridades). En todos los casos, se trata siempre de una posibilidad: la libre adopción de máximas malas (Bernstein, 2004: 50-55). Para Kant, no hay conductas morales determinadas causalmente porque sería una contradicción. La moralidad presupone libertad y elección y por esto considera Kant “insondable” el fundamento subjetivo de la adopción de máximas buenas o malas (Kant, [1793] 1991: 31). Este es el límite de Kant, según Bernstein, no pueden conocerse las “profundidades del corazón”, es decir, aquellas claves de ese “ejercicio de libertad”, porque “lo insondable” es precisamente el pleno significado de una persona libre y responsable (Bernstein, 2004: 74).

Este paréntesis sobre Kant nos permite intensificar la idea arendtiana acerca de que los regímenes totalitarios intentan destruir en sus víctimas toda espontaneidad, signo vital de humanidad. Pero Arendt interpreta a Kant y, de acuerdo con lo que analizamos en el párrafo anterior, lo tensiona más allá de lo que él pretendía con la noción de “mal radical”. Los crímenes totalitarios no pueden asimilarse ni comprenderse con las categorías pre-existentes de la tradición. El “mal radical” es lo que no puede deducirse de motivos humanamente comprensibles, nos había anticipado la autora en el Prefacio de la edición de 1951. Kant no parece dar esa connotación a su concepto pero le ofrece a Arendt un planteo que direcciona el problema hacia la condición humana, no ya como idea abstracta sino como núcleo teórico-analítico de un acontecimiento político, sin necesidad de demonizar ni construir mitos satánicos acerca de la dominación totalitaria⁶⁶. En Kant la espontaneidad es la característica específica de

independencia de las condiciones naturales de la sensibilidad que remiten toda causa a otra anterior en el marco de una sucesión de condiciones (pasado) y consecuencias (futuro) (Ripamonti, 2010: 69 y ss).

⁶⁶ La correspondencia con Jaspers muestra estas cuestiones en su estado de discusión reflexiva. En una carta de 1946, el filósofo le hace una observación a Arendt sobre su consideración de que los crímenes nazis explotan los límites de la ley y que en ello reside su monstruosidad. Jaspers le plantea el riesgo de transitar esas fronteras que hacen lindar la actuación del totalitarismo con lo demoníaco y le sugiere ver las cosas en toda su banalidad */Banalität/*. Como sin duda, la intención de Arendt era evitar esa significación satánica del mal ocurrido, aceptó la crítica pero sin dejar de señalar que en el gobierno totalitario, la construcción de fábricas de cadáveres y la

la libertad del sujeto racional y aquello que lo torna responsable e imputable. En Arendt, esta espontaneidad aniquilada por medios totalitarios, es decir, el logro de que los hombres masivamente se vuelvan superfluos, vulnera la dignidad humana. Es básicamente así como

Ya no podemos permitir recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor. (*Ibid*: 11).

Si volvemos a las últimas líneas de la primera edición, vemos que Arendt sostiene que no contamos entonces con algún apoyo para comprender una abrumadora realidad pero sin embargo, debemos intentarlo dejando de lado los parámetros del sentido común utilitario que llevó a masas de personas a tornarse superfluas, caldo de cultivo de los manipuladores totalitarios y sus “fábricas de cadáveres” y “pozos del olvido”. Estaba convencida de que

Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre. (*Ibid*: 557).

intención organizada de erradicar el concepto mismo de ser humano marca una diferencia cualitativa respecto de los asesinatos comunes conocidos hasta el momento (cartas citadas en Bernstein, 2002: 299-300). Años después, luego de leer la copia inédita de *Los orígenes* que su alumna le había enviado por correo postal, Jaspers otra vez la interpeló preguntando si Yahvé no se había perdido de vista demasiado. Ella estuvo pensando durante semanas esa pregunta y le escribió el 4 de marzo de 1951, “Toda religión tradicional, judía o cristiana, ya no me dice, como tal, absolutamente nada. Tampoco creo que la religión pudiera proporcionar aún, en algún lugar o de algún modo, un fundamento para algo tan inmediatamente político como son las leyes”, “nosotros sabemos que lo más malvado, o el mal radical, ya no tiene absolutamente nada que ver con esos motivos pecaminosos, humanamente comprensibles. No sé lo que es realmente el mal radical, pero me parece que de algún modo tiene algo que ver con los siguientes fenómenos: hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos (no se trata de usarlos como medios, lo cual deja intacta su condición humana y sólo vulnera su dignidad humana,...) Esto sucede cuando se suprime toda *impredecibilidad*, a la que corresponde la espontaneidad del lado de los seres humanos. A su vez, todo esto surge, o mejor: depende del delirio de una omnipotencia (no simplemente ansia de poder) *del hombre*”. Ni Nietzsche ni Hobbes plantearon una idea de poder superlativa porque se movieron dentro de las fronteras de la condición humana. La filosofía, sin embargo, no sería inocente, en el sentido de que, concentrada en hablar del hombre, nunca se interesó por tener un concepto político que diera cuenta de la pluralidad. (Citas extraídas de Carta a Jaspers, 4 de marzo de 1951, en Arendt, 2010: 208-210).

Con este final de párrafo como advertencia, Arendt finalizó la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*.

En la segunda edición de 1958, “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” (1953)⁶⁷ fue incorporado como capítulo XIII de forma definitiva. Recordemos que su compañero, el epílogo capítulo XIV, fue retirado prontamente. La cuestión tratada es la naturaleza del gobierno totalitario y el dilema respecto de si se trata de una forma política que puede incluirse dentro de las ya conocidas como la tiranía, el despotismo y la dictadura, con uso de sus métodos de intimidación y sus medios organización de violencia o si posee una esencia propia y por lo tanto, sus formas de organización deben descansar en experiencias políticas básicas emergentes de la convivencia humana. De algún modo la pregunta clave estaría en relación con cuál es la experiencia política del totalitarismo o si existe algo que pudiera denominarse así.

Desde la historia de las ideas puede interpretárselo como una forma moderna de tiranía que ha explotado la alternativa entre el gobierno legal y el ilegal, entre el poder arbitrario y el poder legítimo. El gobierno totalitario no opera sin la guía de la ley, pero de una ley que no se legitima desde el *consensus iuris* sino de fuerzas más elevadas o sobrenaturales. La política totalitaria no establece su propio *consensus iuris* porque no lo necesita, impone su ley desde la promesa de hacer de la Humanidad la reencarnación de la ley, independientemente de la acción y voluntad humanas. La identificación hombre-ley cancela la histórica y polémica discrepancia legalidad-justicia. La política totalitaria ejecuta la ley de la Naturaleza (raza) o de la Historia (clase) y la aplica a la Humanidad, sin traducirla en normas de justicia orientadoras del comportamiento de cada cual. De hecho, se trata de leyes que constituyen movimientos en sí mismos, naturales (proceso evolutivo) o históricos (proceso histórico) que no se detienen o que no pueden hacerlo sin sellar su propio fin.

Esta es la monstruosa y sin embargo, aparentemente incontestable reivindicación de la dominación totalitaria, que, lejos de ser “ilegal”, se remonta a las fuentes de la autoridad de las que las leyes positivas reciben su legitimación última, que, lejos de ser arbitraria, es más obediente a esas fuerzas sobrehumanas de lo que cualquier Gobierno lo fue antes y que, lejos de manejar su poder en interés de un solo hombre, está completamente dispuesta a sacrificar vitales intereses inmediatos de cualquiera a la ejecución de lo que considera ser la ley de la Historia o la ley de la Naturaleza.

⁶⁷ Originalmente Arendt lo escribió en alemán como colaboración en un volumen colectivo dedicado a Jaspers, “Ideologie und Terror” (*Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers*, Piper, München, 1953, págs. 229-254) y luego en inglés lo publicó como “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” (*The Review of Politics*, 15/3, 1953, págs. 303-327).

(...) La política totalitaria afirma transformar a la especie humana en una portadora activa e infalible de una ley... (*Ibid*: 561)

La dominación totalitaria se sustentó en particulares interpretaciones tomadas de la tradición científica y filosófica. Para Arendt, en el caso nazi, en sus leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza, subyace la idea darwiniana de hombre como resultado de una evolución natural que no se detiene, mientras que en el caso bolchevique, a la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia, subyace la noción marxista de sociedad como producto de un movimiento histórico que es expresión de la evolución de fuerzas productivas y cuyo fin se desplaza hasta su autoabolición. La lucha de clases como motor de la historia, a través de esas fuerzas, remite al poder del trabajo como “una fuerza natural –biológica– liberada por ‘un metabolismo del hombre con la Naturaleza’, por la que conserva su vida individual y reproduce la especie. De aquí que desde las filosofías básicas de Darwin y de Marx, “el movimiento de la Naturaleza y el movimiento de la Historia son uno y el mismo”, se trata de un proceso para el que no podía existir un final porque sería el término del movimiento, según Arendt (*Ibid*: 563).

En un gobierno legal se necesitan leyes positivas para realizar el *ius naturale* en normas de lo justo y lo injusto; en el totalitario, el terror total ocupa el lugar de las leyes positivas. El terror es total cuando domina en forma suprema, no tiene oposición y por ello, es la realización de la ley del movimiento, es decir, la esencia de la dominación totalitaria. No hay culpables ni inocentes sino opositores o enemigos del proceso de la Historia o la Naturaleza. Los asesinos o dominadores no son sabios o justos, sólo ejecutan un movimiento conforme a la ley inherente y en tal sentido, el terror es legalidad, es fabricación de humanidad. En contrapartida, en el gobierno constitucional las leyes positivas permiten establecer canales de comunicación entre la comunidad y los nuevos hombres que nacen en ella, garantiza el mundo común y su continuidad, tanto como la memoria lo hace respecto de la existencia histórica. Cada nacimiento es un nuevo comienzo y las leyes cercan y aseguran la libertad de movimiento.

Si el terror total se confunde con la tiranía es porque en sus fases iniciales se comporta como tal para arrasar las fronteras propuestas por la ley. Pero luego no instituye el poder arbitrario de un individuo, sino sustituye la pluralidad de hombres por Un Hombre y destruye

la libertad como una realidad política viva; porque el espacio entre los hombres, tal como se haya delimitado por las leyes, es el espacio vivo de la libertad. (*Ibid*: 565)

Ese espacio entre los hombres es lo que destruye el terror total, espacio que aún en la tiranía permanece, aunque como espacio desierto, de ilegalidad y de miedo, y que es el prerrequisito esencial de todas las libertades. El desierto no es un espacio de libertad pero todavía proporciona la posibilidad de alguna iniciativa, por miedo o por sospecha. En cambio, el terror lo destruye, lo aprisiona como un “anillo de hierro” y con ello prácticamente erradica la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio.

El terror total proporciona a las fuerzas de la Naturaleza y de la Historia un instrumento para acelerar su movimiento propio; esta fuerza sólo puede ser retrasada por la libertad del hombre que insiste, que no puede ser negada porque se identifica con el hecho de que los hombres hayan nacido y algo nuevo ingrese al mundo. Pero el gobierno totalitario busca impedirlo y el terror ejecuta las sentencias de muerte de la Naturaleza sobre las razas o de la Historia sobre las clases sin aguardar los procesos mismos. Porque la esencia del gobierno es movimiento, no basta una definición en términos de legalidad como fuerza estabilizadora. Se deben contemplar las acciones de los ciudadanos y sus conflictos con el marco legal. La legalidad es insuficiente para inspirar o guiar las acciones de los hombres. Resulta necesario, para Arendt, apelar a lo que Montesquieu denominó “principio de acción” de un sistema de gobierno⁶⁸, es éste el que inspira al Gobierno y a los ciudadanos en su actividad pública, y funciona como criterio para juzgar toda acción en los asuntos públicos. Ellos son el honor en la monarquía, la virtud en la república y el temor en la tiranía⁶⁹. En el caso del totalitarismo, el terror no sólo sería la esencia sino el principio de acción, y mientras su anillo de hierro no haya convertido a cada hombre en una parte de la Humanidad, no será realizado completamente. Estrictamente hablando, el terror es principio de movimiento y no de acción, ya que es insuficiente para guiar el comportamiento humano porque elimina la capacidad de los hombres para actuar, escoge sus víctimas y

⁶⁸ Arendt toma la distinción del escritor y jurista francés Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755) entre la naturaleza de un gobierno y su principio. Recordemos que para el jurista francés, “la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio lo que le hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que lo ponen en movimiento” (Montesquieu, 1984: 44).

⁶⁹ Arendt repara en que Montesquieu buscaba principios de acción porque partía de la base de un gobierno constitucional estable (en cuanto a la ley y la distribución de poder) y la necesidad de poner límites (explicitar qué no se debe hacer), mientras que la acción política era la que debía estar asegurada como libre ejercicio. Según nuestra autora, el francés no acertó del todo al señalar el miedo como “suelo común” y “principio de acción” en las tiranías. El miedo no es nunca principio de acción sino su negación, implica “el desesperar de la impotencia individual”, imposibilidad de “actuar concertadamente”. El miedo es destructivo y por esto la tiranía lleva en sí el germen de su destrucción o de su autodegeneración. El suelo común de las tiranías, de donde brota el miedo, es la experiencia de “la impotencia que sienten todos los hombres que están radicalmente aislados”. Estos hombres se mueven atomizados en un espacio, sin leyes ni libertad, que se ha convertido en un “desierto de soledad y ausencia de prójimos”. Las citas corresponden al artículo “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, Arendt, [1953d] 2005a: 405 y ss.

ejecutores sin referencia a acciones o pensamientos individuales, sólo según normas objetivas de los procesos naturales o históricos, “destruye la pluralidad entre los hombres y hace de ellos El Único” (*Ibid*: 566) (por ejemplo, Himmler seleccionaba hombres por fotografías y altura que debía ser mayor a 1,70m –criterios raciales que a su juicio indicaban que se tenía la “sangre deseada” –, Stalin purgaba en el Partido a quienes actuaban conforme a convicciones o iniciativas propias). De aquí que la educación totalitaria nunca busque infundir convicciones para inspirar acciones sino destruir la capacidad para formarlas. Sus habitantes sólo deben ser preparados para volverlos aptos para ejercer el papel que les corresponde: como víctimas o como ejecutores de la ley y es el proceso el que va decidiendo la condición de uno u otro, los que hoy son ejecutores, mañana podrán ser sacrificados. “Esta doble preparación, sustitutivo del principio de acción, es la ideología” (*Ibid*: 568), más aún, es la lógica del pensamiento ideológico.

Arendt dedica varios párrafos a esto último. Una ideología supone convertir una “idea” en objeto de estudio científico, pero además, utilizarla como instrumento de explicación del curso del mundo (“Dios” en el deísmo, “raza” en el racismo). Una ideología es la “lógica de una idea”. Su objeto es la historia (o su decurso) a la que es aplicada la “idea”, el resultado es el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio.

La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma “ley” que la exposición lógica de su “idea”. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro– merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas.

Las ideas nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia. Son históricas, se preocupan del devenir y del perecer, de la elevación y de la caída de las culturas, incluso si tratan de explicar la Historia por alguna “ley de la Naturaleza”. La palabra “raza” en el racismo no significa una genuina curiosidad por las razas humanas como campo de exploración científica, sino que es la “idea” por la que se explica el movimiento de la Historia como un proceso consecuente. (*Ibid*: 569)

Se trata de una lógica cuyo movimiento parte de la premisa hacia la conclusión y todo el proceso se halla comprendido en esta deducción. Arendt dice de forma explícita que la lógica dialéctica presenta el mismo principio. El proceso ya puede prescindir de contradicciones por inscribirlas como fases de un movimiento idéntico y consecuente. La explicación total de la ideología ya puede prescindir de la inseguridad de un

pensamiento filosófico y “cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica, con la que el hombre puede forzarse a sí mismo tan violentamente como si fuera forzado por algún poder exterior” (*Ibid*: 570).

Ahora bien, las ideologías no son en sí mismas totalitarias y creer que sólo el racismo y el comunismo fueron, como ideologías del siglo XIX, entre otras, totalitarios es un engaño. Sólo una vez que han sido tomadas sus bases por un aparato de dominación (lucha entre razas por la dominación global o lucha entre clases por el poder político internacional), las ideologías se revelan como totalitarias y es en el papel que han desempeñado que se revelan sus elementos específicamente totalitarios. Arendt señala tres:

- Explicación total orientada a la Historia: tendencia a una explicación total y fiable del acontecer histórico, siempre en términos de movimiento: lo que ha llegado a ser, lo que ha nacido y ha pasado y lo que ocurrirá.
- Independencia de toda experiencia: el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad porque esta no tiene nada nuevo que decir. Hay una insistencia en una realidad ‘más verdadera’, oculta, de intenciones y significados secretos que pueden enseñarse y descubrirse a través del adoctrinamiento y la preparación adecuada. De aquí que se sustituya el término enemigo por el de conspirador.
- Métodos de demostración: la ideología propone un ordenamiento lógico de los hechos que comienza con una premisa aceptada –axioma– y deduce todo a partir de ella. La deducción es una argumentación que, emancipada de los hechos, puede proceder lógica o dialécticamente y de lo que se trata es comprender el movimiento de los procesos suprahumanos históricos o naturales. El objeto ideal de la dominación totalitaria no es el convencimiento, esto implica alguna forma de relación y espacio común. La función de la tiranía de la lógica es actuar sobre cada cual de forma aislada.

Si volvemos al comienzo del capítulo, observamos que resta responder la pregunta por el género de la experiencia política del totalitarismo, gobierno cuya esencia es el terror y cuyo principio de acción es la lógica del pensamiento ideológico. Pero la clave de la respuesta no es ajena a lo planteado hasta aquí. Importante es reconocer que esta experiencia existe y es plenamente humana, dado que ha sido concebido y desarrollado el totalitarismo. La experiencia del aislamiento y la imposibilidad de actuar fueron rasgos presentes en las tiranías y dictaduras. Sin embargo, en esos gobiernos de alguna forma la esfera privada pudo sobrevivir. En cambio, el anillo de hierro del terror no dejó ningún espacio y destruyó toda experiencia y pensamiento, desde la capacidad de acción (de la esfera pública) hasta la vital

actividad productiva y de consumo (de la esfera privada). La experiencia básica del totalitarismo partió de esta fina distinción entre el aislamiento (como impotencia política) y la soledad organizada (como impotencia interna individual, es decir como pérdida de la capacidad de experiencia y de pensamiento). Así el aislamiento que no alcanza la vida privada sólo fue el comienzo de ese anillo de hierro que, por la autoacción lógica, lo arrasó todo.

La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales de nuestro tiempo. Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. (*Ibid*: 576)

La “soledad” no es la “vida solitaria”, no es ese mero estar solo que puede buscar alguien en cualquier momento de su vida. Porque en la vida solitaria no hay soledad, aún en ella necesito del mundo y de la presencia de un otro que puedo ser yo mismo. Arendt apunta como ejemplo de esta especie de dos en uno o de constitución dialógica de nuestra identidad, la frase de Catón, citada por Cicerón, “*Nunquam minus solum esse quam cum solus esset*” (Nunca estaba menos solo –solitario– que cuando estaba solo –cuando llevaba vida solitaria–), que mecanografió horas antes de morir, como epígrafe de la inconclusa tercera parte de *La vida del espíritu*. La soledad, en cambio, es un radical estar solo y sin mundo, es la radical pérdida de sentido común y de cualquier garantía mutua. Es lo contrario a las condiciones de vida de los seres humanos que no pueden existir sin estar en contacto con otros en un mundo común. Por esto, la soledad puede revelarse con agudeza en presencia de otros. Se trata de una experiencia de abandono que podemos alcanzar comprendiendo que somos contingentes, que un día dejaremos este mundo y que él continuará sin nosotros. Pero sobre todo es la situación de abandono total del mundo y de nuestro propio yo.

Lo que torna tan insoportable la soledad es la pérdida del propio yo, ... En esta situación el hombre pierde la confianza en sí mismo como compañero de sus pensamientos y esa elemental confianza en el mundo que se necesita para realizar experiencias. El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia se pierden al mismo tiempo. (*Ibid*: 578)

En tal situación, lo único que queda es la verdad vacía de las fórmulas lógicas de la ideología, la verdad de la consistencia. En el contexto totalitario, la soledad como “experiencia liminal” de ciertos momentos límite de la vida, se convierte en “experiencia cotidiana” de crecientes masas de nuestro siglo y es glorificada porque sólo el apego a su frío razonamiento y a sus premisas, devuelve confianza. El desierto de la tiranía se consume en una tormenta de arena con el totalitarismo. El peligro de ambos no es el mundo permanente que puedan fundar porque la dominación totalitaria como la tiránica llevan en sí el germen de su propia destrucción. El peligro es que la soledad organizada (peor que la impotencia organizada), asole el mundo “antes de que un nuevo comienzo surja de ese final y tenga tiempo de afirmarse por sí mismo” (*Ibid*: 579). La experiencia central de la dominación totalitaria es probable que permanezca junto a las otras formas de gobierno,

Pero también permanece la verdad de que cada final de la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único “mensaje” que les dado producir al final. El comienzo antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice San Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre. (*Ibid*: 580)⁷⁰

4- Historia como comienzo. Comprensión, reconciliación y cristalización: categorías epistemológicas para el análisis del fenómeno histórico del totalitarismo.

Desde los propósitos de este capítulo, indagamos acerca de los supuestos filosóficos, de carácter epistemológico y antropológico, solidarios con la concepción arendtiana del tiempo y la historia que configura la obra de *Los orígenes*. Para esto incorporamos al análisis textos de su *Diario filosófico* (2006) y la lectura de diferentes

⁷⁰ El texto escrito en su *Diario* en Abril de 1951 avanza “El hombre fue creado para que comenzara algo. Con el hombre llegó al mundo el comienzo” y por esto se torna grave la violencia y cooptación de ese comienzo. “La erradicación total del hombre en cuanto hombre es la liquidación de su espontaneidad. Y esto significa la revocación de la creación en cuanto creación, como el haber puesto un comienzo. Quizá aquí está la conexión entre el intento de destrucción del hombre y el intento de destrucción de la naturaleza” (Arendt, 2006: 66).

artículos escritos entre 1950 y 1954, de forma contemporánea a la primera edición de *Los orígenes* y la preparación de la segunda de 1958⁷¹.

Hacia fines de los años '40, Arendt expresó que la necesidad de comprender el totalitarismo se había convertido en el móvil de su trabajo intelectual a la vez que reconoció que no había “en la Historia humana una historia más difícil de contar que ésta” (Arendt, [1946c] 2005a, 246). Una de sus tesis más importantes fue que la dominación totalitaria revistió un carácter de novedad tal, que hizo estallar nuestras categorías de pensamiento político y moral y con ellas, la base misma en que la narración de la historia se produce, nuestra capacidad de comprender un acontecimiento sin importar cuán distantes nos hallemos de él. Sin embargo, esta “ruptura de la tradición” (como la llamaré más tarde), no nos releva de la responsabilidad de retornar a la realidad de la política, desde la “experiencia básica y la miseria básica de nuestros tiempos” para ir más allá del pesar y la impotencia, porque “la historia real del infierno construido por los nazis es desesperadamente necesaria para el futuro” (*Ibid*: 248). El presente

Es el mismo mundo –y no algún paisaje lunar– en que han de buscarse los elementos que cristalizaron a la larga en el totalitarismo y que nunca han dejado de cristalizar. (Arendt, [1951 circa] 2005a: 340)

En este contexto, retomamos el objetivo y la urgencia de la tarea plasmados en el Prólogo escrito en junio de 1950 para la primera edición de *Los orígenes* y que también citamos en nuestra Introducción de la presente tesis,

descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico y tornándose irreconocible para la comprensión humana, inútil para los fines humanos.

(...)

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar concientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros. (*Ibid*: 10)

⁷¹ Recordemos que son los mismos años en los que está encarando el proyecto de *La condición humana* que desarrollamos en nuestro Capítulo 5.

Buscar elementos que han cristalizado, descubrir mecanismos, comprender, examinar, soportar ¿qué significado tienen estas actividades para nuestra autora? En el primer párrafo de su recién iniciado *Diario*, Arendt escribió “La injusticia cometida es el peso que llevamos en las espaldas, es algo que llevamos porque lo hemos cargado sobre nosotros.” (Cuaderno I, Junio de 1950, texto 1, Arendt, 2006: 3). La convergencia entre Prólogo y *Diario* no es casual. Este último nos amplía la mirada. Para nuestra autora, no se trata de una carga heredada en el sentido teológico de un pecado original, situado más allá de la potencialidad humana, sino en el sentido histórico-antropológico de una reconciliación con otros hombres que actúan y que cometen injusticias, pero no por estar “envenenados de nacimiento”. Esto habilita la alternativa de juzgar que hay algo que no debería haber ocurrido nunca. Y que, cuando ocurre, puede sin lugar a dudas, dificultar la reconciliación. Arendt diferencia bien entre las acciones derivadas de ambas formas de asumir lo acontecido en el ámbito de la historia humana. Perdón y venganza, actitudes excluyentes entre sí, pertenecen a una dimensión teológica, porque colocan al agente frente a una causalidad ajena y originaria imitando la ira y la gracia de Dios. En ambos casos, quien perdona o se venga, establece relaciones de superioridad con el otro y se adjudica “algo que los hombres no pueden otorgarse ni quitarse los unos a los otros”: “el peso de las espaldas”. Perdón y venganza son sucesos aparentes, pues parten del reconocimiento explícito de una igualdad pecaminosa por naturaleza (culpa originaria), los unos para resignarse ante lo ocurrido porque podrían haberlo hecho y los otros, para justificar que pueden hacer lo mismo que se les ha hecho. Arendt caracteriza esta igualdad como “solidaridad negativa” y expresa más adelante que “Mejor que el perdón y la venganza es la pura ira o aquello en que se atenúa la ira, la tristeza” (citas del Cuaderno I, Julio de 1950, texto 7, Arendt, 2006: 11)⁷².

Por el contrario, la reconciliación implica otras relaciones. En la medida que hay una realidad que nos ha sido dada (como resultado de la libertad de otros y de la nuestra propia, algo que no hemos construido ni elegido), podemos mostrar gratitud o resentimiento respecto de ella. Lo dado es nuestra herencia, nuestra especie de “misión” que se despliega temporalmente como destino. Porque somos seres activos, hay historia, hay comienzos, hay consecuencias que nos afectan y afectan a otros, hay destino.

... sólo hay historia porque lo hecho por nosotros se convierte en misión (destino) para otros. Y en cuanto nosotros somos una espontaneidad que nunca cesa, también lo que nosotros hacemos se nos convierte en destino. (Cuaderno III, Abril de 1951, texto 15, Arendt, 2006: 15)

⁷² Como veremos en nuestro Capítulo 5, en la *Condición humana*, el perdón cumplirá la importante función de redimir el carácter irreversible de la acción humana.

El destino es sólo la forma en que experimentamos las consecuencias de una libertad (=comienzo). (Cuaderno VIII, Enero de 1952, texto 15, Arendt, 2006: 167)

El resentimiento implica un padecerlo trocado en re-acción, “oposición suprema de la acción”, como bien identificó Nietzsche. La gratitud, en cambio, es la decisión libre de responder ante lo dado como parte de la existencia humana y de no sustraerse a la realidad acontecida. Pues bien, la reconciliación requiere gratitud, presupone juzgar y exige actuar. Es, ante todo, la acción de soportar (el carácter imprevisible de los otros) y hacerse cargo de lo hecho por otros inaugurando un sentido diferente de solidaridad. Lo que se asume no es la culpa sino la injusticia acontecida y nuestra responsabilidad humana (solidaria) en relación con ella. En estos términos es que surge lo punible y se alejan los sacrificios del espacio de la política donde el todo no es más que las partes⁷³, donde el fin no justifica los medios porque el ser no se define por la eficiencia. La reconciliación reclama a todas las partes, a diferencia del perdón. La reconciliación permite identificar “la senda de la injusticia”, sin tomarla como prueba que actualiza la culpa originaria. Con la culpa ya no hay historia, ya no se ha cometido injusticia sino dado continuidad a un proceso inevitable, marcado desde el origen pecador, fijado antes de haber actuado.

No habrá ninguna salida mientras no sepamos por qué a partir de la gran tradición no pudieron trazarse caminos, de modo que la tradición de la escalera trasera pudo diseñar el sendero. (Cuaderno III, Abril de 1951, texto 22, Arendt, 2006: 68)

¿Dónde está el giro del cometer injusticia al ser-culpable? Seguro que no está en el haber cometido injusticia. (Cuaderno III, Abril de 1951, texto 24, Arendt, 2006: 69)

“La senda de la injusticia”: antisemita, imperialista, anclado en la perspectiva de la historia universal, totalitario. ¿Cómo es que sólo los senderos de la injusticia pudieron recorrerse, fueron transitables y relevantes, y en general tuvieron una relación las preguntas, las dificultades y las catástrofes reales, mientras que los senderos de lo justo simplemente no existieron o no existen? Ahí esta cuestión cardinal. (Cuaderno III, Abril de 1951, texto 27, Arendt, 2006: 71)

⁷³ Su marido Heinrich le habría sugerido esta reflexión de que “la humanidad es un ‘todo’ cuyas partes son más que ella, aunque estas en definitiva sólo pueden ser garantizadas por la humanidad” (Cuaderno I, Julio de 1950, texto 13, Arendt, 2006: 13).

De acuerdo con el Diario “La senda de la injusticia” podría haber sido un título adecuado para Los orígenes. Esa opción nos informa la preocupación de Arendt por sentar posición respecto de la perspectiva histórica. Con la idea de una “historia universal” la tradición occidental operó la sustitución (totalitaria) de la política por la historia, de la pluralidad de los hombres por un único individuo universal, la humanidad, el espíritu, la raza, etc. La “historia universal” atenta contra la libertad que “se da solamente en el peculiar ámbito intermedio de la política”, ni impulsados por nosotros mismos ni dependientes de lo dado. Vivir es habitar ese interregno en que somos hechos tanto como hacemos. Fundamentalmente, es habitar ese espacio de la acción y de la libertad. El destino es la forma en que experimentamos las consecuencias, es decir la forma en que nos confrontamos con “aquello que los hombres dejan de eternidad en la tierra” (Cuaderno VIII, Enero de 1952, texto 3, Ibid: 168).

Para reconciliarnos con lo que acontece hay que comprender y recorrer la senda, examinándola. Esto nos acerca a Jaspers, se trata de ser “ser enteramente presentes” y a Nietzsche, “la llamada temporalidad de nuestra vida, si ha de significar algo más que nuestra mortalidad, que a su vez se relaciona necesariamente con el tiempo, no es otra cosa que la forma de prometernos la vida” (Cuaderno I, Julio de 1950, texto 4, Arendt, 2006: 9)⁷⁴. Nos aleja de Hegel, cuya concepción de la historia como historia de lo verdadero ha perdido su realidad, se ha convertido en historia de la conciencia de sí. También nos aleja de Marx, quien en su necesidad de no quedar reducido en una dialéctica de la conciencia, coloca el trabajo como centro del movimiento de las leyes de la historia pero sin dejar de ser actividad que brota del individuo y que sólo de manera secundaria se dirige a los otros, en la medida que necesita lo producido por ellos (Cuaderno III, Abril de 1951, texto 31, Arendt, 2006: 75). No hay sucesión cronológica de causas del totalitarismo. Lo que se asume al reconciliarnos con lo acontecido es que no hay necesidad en la historia. Por esto la reconciliación no procede deductivamente, su juicio no es la amplificación de una voz divina, convoca a “soportar una vida sin venganza y sin perdón”, a examinar, a desnaturalizar el acontecimiento histórico, a comprender los elementos que confluyen y cristalizan en él. Por esto el Diario también expone la disconformidad de Arendt con título que quedó para su libro, que debería haber sido “The elements of totalitarianism”, según escribió en Junio de 1951.

Por su parte, el grupo de artículos escritos entre 1950 y 1954, que podemos considerarlos publicaciones satelizadas con el ya terminado libro que nos ocupa aquí, llevaron a cabo una doble tarea, desde un criterio epistemológico. Por un lado, se constituyeron en importantes instancias públicas de validación de las principales tesis arendtianas sobre el totalitarismo y de discusión en torno a asuntos políticos más

⁷⁴ La cita de Nietzsche corresponde a *Así habló Zaratustra*, “Lo que la vida nos promete, eso queremos ¡cumplírselo a la vida!” (citada en Arendt, 2006: 900-901).

recientes pero por otro, se orientaron, además, a sostener la empresa hermenéutico-analítica de Los orígenes del totalitarismo, afirmando el sentido y la posibilidad de identificar los elementos que encierran los orígenes del acontecimiento histórico.

Por su énfasis en la primera tarea, podemos mencionar “Los huevos rompen a hablar” ([1951 circa] 2005a); “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración” ([1950b] 2005a); “Europa y América. Sueño y pesadilla” ([1954] 2002), “Europa y la bomba atómica” ([1954b] 2005a); “La amenaza del conformismo” ([1954c] 2005a) y la alocución radial “Los hombres y el terror” ([1953b] 2005a), entre otros. La preocupación por las nuevas formas de emergencia de los totalitarismos en sociedades libres atraviesan estos artículos. El conformismo social era, para Arendt, un serio peligro. Podría desbordar y atentar contra la política, a través de esa especie de orgullo nacional, étnico o racial, y despreciar la propia vida humana. Podría no darse cuenta que el liberalismo y el conservadurismo fracasaron porque se revelaron incapaces a la hora de resistir las ideologías totalitarias, incluso antes de que Hitler demostrara que las podía usar y abusar como arma política. Podría acostumbrarse a “vociferar el silencio” amenazante y actuar como si nada hubiese ocurrido o como si este fuera el mejor de los mundos posibles (Arendt, ([1951 circa] 2005a: 341-342). Un fondo de creencias compartidas acerca del movimiento de la Historia y patrones popularmente aceptados en torno de la actividad política (como el de aceptar que la grandeza requiere de sacrificios en el mejor estilo de “no se puede hacer tortilla sin romper huevos” o “donde se cepilla caen virutas”) operaron fuertemente para instalar en la vida cotidiana obviedades morales (como “la revolución se devora a sus hijos”) y la mera admisión del homo hominis lupus en el que estaban todos implicados y liberados de la responsabilidad directa con los hechos, tanto como de cualquier conmoción ética, porque “la Historia” les había confiado “la rotura de huevos” (Ibid: 335-336), cualquiera podía ser viruta. Arendt estaba convencida de que era necesario perturbar ese silencio, la democracia como forma de vida resulta amenazada cada vez que hay gente normalizada, que todo lo juzga como medio para un fin, en una suerte de cadena necesaria de motivos y consecuencias independiente de las motivaciones de los agentes. Se debía oponer al mencionado refrán, una verdadera máxima de acción política, “El asunto de uno es el asunto de todos” (perteneciente a Clemenceau en ocasión del caso Dreyfus). Lo mismo ocurría a la hora de analizar fenómenos como la cuestión de la bomba atómica. Arendt reclamó pensar “la íntima conexión entre la guerra contemporánea y la sociedad tecnificada” no desde las obvias afirmaciones de la opinión pública europea sobre el carácter destructivo de la técnica debido a su uso exclusivo por parte de las potencias vencedoras de la posguerra, América o Rusia. De forma contestataria, dirige el planteo hacia los necesarios límites del desarrollo tecnológico cuya cuna se encuentra en el conjunto de la historia

occidental (en la que los científicos y políticos europeos tienen un papel fundamental) y cuyo presente amenaza, no meramente la paz, sino “la existencia continuada del hombre en la tierra” (Arendt, [1954b] 2005a: 507).

Con mayor interés en la segunda tarea encontramos los artículos “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)” ([1953c] 2005a)⁷⁵, el manuscrito grapado con él, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” y la conferencia inédita “Preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” ([1954d] 2005a). Es importante recordar que Arendt nunca se refirió a cuestiones metodológicas de modo explícito. Si bien constantemente propone y utiliza distinciones conceptuales, sus argumentaciones poseen un estilo particular, asemejando el modo en que el pensar mismo se desenvuelve, en forma de diálogo interior. En tal sentido, se refirió en el Prefacio a *Entre el pasado y el futuro*, a que el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir a ellos como su guía. Nunca fue su propósito, remarcó, indicar cómo pensar o cuáles verdades se deben sustentar. La tarea de la mente es la de comprender constantemente los acontecimientos, de modo que sea posible moverse en la brecha entre el pasado y el futuro en la que éstos emergen, se posicionan y luchan. De todas formas, la ausencia de textos metodológicos no nos avala para juzgarla como una pensadora sin método y sin sustento epistemológico. Sus críticas a la ciencia política positivista de la época y su insistencia en la importancia de comprender nuestro presente histórico, nos permiten contextualizar y cercar su posición epistémica.

Un punto de ataque es al positivismo de las ciencias sociales⁷⁶ y su categoría de causalidad como eje del trabajo metodológico instituido en la época en que los

⁷⁵ El artículo fue publicado en *Partisan Review* 20/4, 1953 y existen dos traducciones en español de Cristina Sánchez (Revista *Daimon*, 26, 2002) y de Fina Birulés (en su compilado Arendt, 1995). Pero tomamos aquí también el texto traducido por Serrano de Haro quien incorpora al artículo publicado material inédito, ampliaciones y notas de la autora (Arendt, [1953c] 2005a).

⁷⁶ Recordemos que el positivismo y su afán de neutralidad axiológica, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, era el paradigma dominante en la ciencia política norteamericana, es decir, que se trataba de una ciencia fundamentalmente descriptiva. Como sabemos el positivismo postula una línea demarcatoria entre hechos y valores, entre teoría y hechos, entre el sujeto cognoscente y el mundo social objetivado. El tratamiento de lo social se encuadra en el marco lógico de las ciencias naturales, por ello el positivismo sostiene la unidad metodológica de la ciencia (monismo metodológico); considera las teorías como construcciones instrumentales para definir conceptos o describir datos; pauta previamente los diseños de recolección de datos y de análisis a fin de garantizar (legitimar) todo el proceso; busca la generalización de los resultados priorizando estrategias extensivas (por ejemplo, estadísticas, descripción) frente a estrategias intensivas (por ejemplo, interpretación, movimientos recursivos de construcción de teoría y de elementos operativos). De aquí que el objeto y la unidad de análisis del saber científico sean circunscriptos a la conducta de los individuos y de los grupos sociales, y no al análisis de instituciones, estructuras o acontecimientos. Por su parte, la filosofía analítica desarrollada en Inglaterra pretendía encontrar en los lenguajes formales el rigor, la eficacia y la precisión necesarios para resolver problemas filosóficos (George Moore y Bertrand Russell, Alfred Whitehead, Alfred Ayer). Esta filosofía sentó las bases del trabajo del denominado Círculo de Viena, conocido también como positivismo lógico (Ludwig Wittgenstein –primera etapa-, Rudolf Carnap). Esta corriente

acontecimientos políticos requerían otras herramientas. En particular, Arendt realiza críticas a las ciencias históricas y al quehacer específico del historiador que concibe su tarea como búsqueda de causas para establecer relaciones más o menos regulares entre ellas y sus consecuencias. El historiador, a diferencia de los científicos naturales, no trabaja con regularidades o fenómenos recurrentes, su objeto son los acontecimientos históricos que, como tales, son únicos y singulares y por ello revisten novedad. Pero si su lógica investigativa está marcada por la búsqueda de explicaciones causales, es decir, por la identificación de premisas a partir de las cuales poder deducir con necesidad lógica los hechos ocurridos, se coloca más bien como un “profeta del pasado”⁷⁷ que, vuelto de espaldas, se engaña y pone en riesgo lo que ella denomina la comprensión histórica.

Arendt concibe a la comprensión /understanding/ como “el modo específicamente humano de vivir”, como una actividad existencial que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, que permite la reconciliación con el mundo en el sentido de volver menos extraño el lugar en que los hombres han nacido, y entenderlo como posibilidad, incluso como escenario de acontecimientos políticos tan horribles como el totalitarismo. Estrictamente, para Arendt, “comprender engendra profundidad /depth/” y políticamente, permite el “arraigo /Verwurzelung/”, escribe en su Cuaderno XIV, Marzo de 1953. No poder comprender es estar condenado a la superficie y desde ella, el pasado se muestra como un abismo, un agujero sin fondo. La comprensión nos reconcilia “con lo que hacemos y sufrimos” y por esto...

es un proceso complicado que nunca produce significados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir tratamos de estar en casa en el mundo. (Arendt, [1953c] 2005a: 371)

catapultó la misión de la filosofía a la aclaración del significado, reservó a la ciencia el trabajo (verificativo) con los “hechos” y consideró metafísico cualquier intento hermenéutico de trasvasarlos por no contar con referentes empíricos. Como bien afirma Silvia Rivera, “el objetivo de este grupo” era “lograr, sobre la base de una concepción científica del mundo, la unificación de todas las ciencias a partir de la unificación de su lenguaje. Esta unificación supone el reconocimiento y la aceptación de un sistema neutro de fórmulas capaces de construir un simbolismo liberado de las escorias de las lenguas históricas. El método para lograr la unificación es un análisis lógico del lenguaje que incorpora técnicas y métodos introducidos por la nueva lógica matemática despojada de toda metafísica” (Rivera, 1998: 209). Sin duda, Arendt se encontraba en una vereda opuesta a estas posiciones y discutiendo con sus referentes, tal como lo podemos observar en los artículos que estamos analizando.

⁷⁷ Benjamin también se había referido al historiador como un “profeta vuelto hacia atrás” que da la “espalda a su propio tiempo”. Anotó que si desde su mirada entendía el pasado como si fuera un “desván atiborrado de ejemplos y analogías”, no tendría idea del valor del instante dado al actualizar el pasado. El presente subyace en la escritura histórica y el historiador puede traicionarlo dentro de un “*continuum* temporal” o hacerlo saltar de él, para inscribirlo en “el tiempo histórico”, para valorarlo como el instante del juicio (Benjamin-Archiv, Ms 471, 472 y 481, en Reyes Mate, 2006: 312, 310, 318). Sería un juicio crítico que salva.

La facultad de discurso */faculty of speech/*, la condición específicamente humana de la acción, nos habilita para la comprensión, pero su único resultado es el significado/sentido */meaning/*⁷⁸ que surge del proceso de la vida cada vez que deseamos reconciliarnos con el mundo. El imponer sentidos o intentar fijarlos a través de enunciados apodícticos o causales, es signo de una perversión, no del conocimiento sino de la comprensión, porque sólo puede hacerse introduciendo elementos de violencia y destruyendo la esfera pública. De acuerdo con Arendt, esta perversión de la comprensión se llama adoctrinamiento. El adoctrinamiento requiere un tipo particular de educación y de información que consiste en entrenar ‘expertos’ a partir de datos fácticos y afirmaciones apodícticas a los que se añade una ‘evaluación’ no científica de resultados de investigación.

Una dificultad emerge cuando constatamos que la comprensión de los asuntos políticos e históricos, que requiere información o conocimiento fiable acerca de los mismos, sólo puede realizarse cabalmente *a posteriori*, es decir, una vez que los acontecimientos han ocurrido. Entonces, ¿cómo luchar contra los totalitarismos si no podemos comprenderlos mientras se desarrollan? ¿Cómo hacerlo si, además, su novedad vuelve híbrida toda analogía con hechos pasados y pulveriza la tradición cuando pretende aplicar sus categorías o criterios de juicio moral a experiencias que, por ello y sólo en este sentido, se pueden considerar originales? En otros términos, ¿cómo saltar sobre nuestra propia sombra?

Otra vez la clave se encuentra en el propio mundo no totalitario desde cuyos elementos cristalizaron los movimientos totalitarios. La comprensión no comienza entonces desde cero con la emergencia de un acontecimiento novedoso y único de aparente origen inédito, ni finaliza con su derrota, sino que siempre está ya produciéndose y debe acompañar la lucha más allá de los resultados prácticos (en términos de éxito o fracaso). Este tipo de comprensión Arendt la llama “comprensión previa”⁷⁹ */preliminary understanding/* y se encuentra articulada en el lenguaje popular.

⁷⁸ Respecto del término inglés *meaning* Serrano de Haro traduce por “significado” pero en la versión traducida por Fina Birulés aparece como “sentido” (Arendt, [1953c] 1995). En el caso de *faculty of speech* Serrano de Haro elige “capacidad de hablar” y Birulés “facultad de discurso”. Seguimos a Birulés en el segundo caso porque consideramos que se ajusta a la idea del ser humano como sujeto dialógico de acción, que entendemos es el punto donde Arendt pretende hacer énfasis.

⁷⁹ También la llamaremos pre-comprensión. La categoría tiene reminiscencia heideggeriana, aunque con matices propios de Arendt, como vemos más adelante. Recordemos que Heidegger alude a la comprensión inherente al ser-ahí por su condición de “ser con” y de “ser relativamente a otros”, constituyentes del “ser-en-el-mundo”. El “Encontrarse”, el “habla” y el “comprender” son existenciaros que caracterizan el estado de abierto original del “ser-en-el-mundo”. El comprender es la forma de ser del ser-ahí como “poder ser”, como posibilidad existenciaros de un ser abierto al mundo, en el mundo y entregado a la responsabilidad de sí mismo, a su facticidad como “poder ser”. Todo comprender por su apertura al mundo es siempre un co-comprender. La interpretación es el desarrollo del comprender que se funda en un ver, tener y

En él se confrontan las viejas y las nuevas categorías, a través de las cuales una mirada atenta y crítica puede encontrar las resignaciones y resistencias, la presencia de analogías, el impulso a establecer causalidades, las aceptaciones y rechazos, la emergencia de nuevas palabras, etc. De este modo, en el lenguaje popular se juegan posibilidades con sus riesgos porque la comprensión previa manifiesta en él, puede inducir a fijar prejuicios, convertir conceptos en *clichés* políticos o *slogans*. De su influencia no escapa el enfoque científico positivo de historiadores o intelectuales cada vez que operan reduccionismos o se pierden en el “laberinto de hechos y cifras” buscando nexos causales que les permitan deducirlos de algún precedente y retornar al mundo de lo familiar y conocido. Arendt se hace eco de la crítica nietzscheana respecto de la actividad científica, en el §608 de la *Voluntad de poder*, y plantea, siguiendo al filósofo, que al “progreso de la ciencia” pertenece “el disolver lo ‘conocido’ en lo desconocido; pero la ciencia *quiere* hacer lo *contrario* y la mueve el instinto de reducir lo desconocido a algo que sea conocido” (Arendt, [1953c] 2005a: 379).

Un camino alternativo (o tercera instancia⁸⁰) es el de iniciar desde el lenguaje popular el proceso de la “verdadera comprensión” /*true understanding*/. Es otro tipo de comprensión que no queda dentro de los límites del mero conocimiento, sino que lo “precede y prolonga”. Esta comprensión se caracteriza por retornar constantemente al punto de partida, a los juicios y prejuicios de origen para analizar de modo crítico los conceptos instalados en el lenguaje popular y en el interior de interpretaciones académicas de alto nivel, que operan como supuestos y legitiman determinadas acciones. Esta verdadera y auténtica comprensión es la que des-naturaliza los conceptos y es capaz de mostrar que algo decisivo, no analogable a otra cosa ni incluso justificable a la luz de la tradición, ha ocurrido en el mundo. Para Arendt, la ciencia atrapada en los límites de la lógica de la mera causalidad, secunda a la comprensión previa y no la objetiva críticamente.

Si el científico, desorientado por su propio trabajo de investigación, empieza a dárseles en experto en política y a despreciar la comprensión popular de que

concebir previos. Así Heidegger reconoce que no hay comprensión sin supuestos. Pero el carácter de estos “previos” no alude a un *a priori* sustantivo, sino más bien al círculo virtuoso del comprender, dado que lo realiza un ser que está ya siendo en el mundo y con otros, un ser que se mueve en un mundo interpretado. Pero lo decisivo no es salir del círculo que concretamente expresa la estructura ontológica del ser-ahí que comprende, que proyecta sentido por su “estado de abierto” como “ser-en-el-mundo”. La interpretación debe evitar que la publicidad y las habladurías le impongan sus “previos” y por esto, lo decisivo es “desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas”, preguntar por el sentido del ser no como peculiaridad de los entes sino como lo propio del ser-ahí. (Cfr. Heidegger, [1927] 1980: §26; §31; §32).

⁸⁰ Si entendemos que la primera instancia fue el impacto en el lenguaje popular de algún acontecimiento que moviliza la opinión pública y lo lleva a acuñar un nuevo concepto y que la segunda fue el impulso, secundado por el lenguaje científico de trocar este reconocimiento de lo extraño y novedoso en un conocimiento que lo presenta como familiar, como semejante a algo ya ocurrido o como mera consecuencia de causas fijas y determinadas.

partió, pierde de inmediato el hilo de Ariadna del sentido común, que es el único que le puede guiar con seguridad por el laberinto de sus propios resultados. Si el estudioso quiere, del otro lado, trascender su propio conocimiento,... ha de volverse de nuevo muy humilde y, a fin de restaurar el contacto entre conocimiento y comprensión, ha de escuchar con atención el lenguaje popular en que palabras como totalitarismo se usan a diario como clichés políticos y se malusan como comodines. (*Ibid*: 377)

Podemos ver que ya en los '50 se impone en Arendt la distinción kantiana entre entendimiento */Verstand/* y razón */Vernunft/*. El conocimiento fenoménico (científico) que habilitan las categorías del entendimiento se diferencia cualitativamente de las posibilidades abiertas por la razón que, a través de las ideas como formas puras, puede habérselas con el sentido, pensar y postular la libertad como causalidad. De este modo, entenderemos por qué dice que la comprensión verdadera no procede al modo del juicio determinante kantiano que subsume el particular bajo una regla universal. Ella es, ante todo, la búsqueda del significado/sentido */quest for meaning/* de los acontecimientos, que trasciende cualquier número de causas y no puede ser mostrado por ellas. Para Arendt, la modernidad supuso un cambio radical que cristalizó en la Revolución industrial y la aproximación estrictamente científica a los acontecimientos, y con ello, también en “nuestra incapacidad para engendrar sentido” */inability to originate meaning/* (*Ibid*: 380), aquello que Kant llamó “necedad”⁸¹.

La “comprensión verdadera” habita la paradoja de la tarea urgente y frustrada. Montesquieu quien defendió las costumbres (porque regulan los actos de los hombres en sociedad) y las leyes (porque regulan los del ciudadano en la esfera de la vida política), dio cuenta de los peligros de un cuerpo político unido sólo por las tradiciones (o por “la mera fuerza vinculante de la moralidad”) y que no es capaz de generar nuevas categorías de comprensión y criterios de juicio, es decir, que ha perdido el fundamento de su moralidad en la ley. En contextos de despotismo, “Sólo durante un tiempo limitado cabe confiar en la tradición para evitar lo peor” (*Ibid*: 382). Los temores de Montesquieu, extraños en su siglo XVIII, le sugirieron a Arendt una interpretación para lo ocurrido en el XX, no del totalitarismo como acontecimiento concreto sino del “hecho perturbador de que nuestra tradición haya permanecido tan singularmente silente, tan

⁸¹ Para Kant es claro que si bien el proceder del entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, la facultad de juzgar es un “talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado”, su carencia “no puede ser suplida por educación alguna” (Kant, [1787] 1998: B 172). Ninguna de las reglas que se impongan al Juicio se halla exenta de ser utilizada inadecuadamente, si falta esa disposición natural de discernimiento, que nada tiene que ver con la erudición o la falta de ella (*Ibid*: B 173, nota k). Arendt expresa que en el caso de intelectuales la presencia de esta necedad resulta insultante. En inglés utiliza el término *stupidity* (Arendt, 1994: 345).

patentemente falta de respuestas fecundas...” (*Ibid*: 383). El silencio de la tradición frente a hechos terribles puede entenderse en el contexto de una pérdida del marco en que la comprensión (verdadera) y el juicio podían emerger, pérdida que se lleva consigo no sólo la capacidad para acción política (condición de la tiranía) sino también la necesidad de la búsqueda misma del significado, dramáticamente combinada con el terror y el adiestramiento en el pensamiento ideológico totalitario. En el Prefacio a *El espíritu de las leyes*, Montesquieu también habría identificado la amenaza de esta posibilidad que, en términos de Arendt, es la des-posesión del hombre de su necesidad de comprender, de su necesidad de libertad y de justicia, o sea la transformación radical de su naturaleza humana.

Esa transformación consumada es la sustitución del sentido común por el logicismo estricto del pensar totalitario. El sentido común

presupone un mundo común en el que todos entramos, en que todos podemos vivir juntos, porque contamos con un sentido que controla y ajusta todo dato sensible... particular mío a los datos de todos los demás. (*Ibid*: 385).

El sentido presenta sensibilidad a la existencia concreta de otras personas, convive con ellas y con lo que nos pasa. El logicismo, interesado sólo en la coherencia, “corta amarras con la realidad”, su fiabilidad se independiza del mundo y la existencia de los otros⁸². En manos de un pensamiento ideológico totalitario, permite convertir su idea principal (por ejemplo, la supervivencia del más fuerte o la supervivencia de la clase social más progresista) en una premisa autoevidente, deduciendo coherentemente de ella, todo el curso de los acontecimientos. La lógica, innegable capacidad humana, desligada del mundo “entre” los hombres, se vuelve estéril para pensar y comprender los acontecimientos que son siempre singulares, pero se vuelve muy hábil para desarrollar tautologías y causalidades, para manipular su novedad e inscribirla en un decurso auto-anticipador⁸³. La misma relación lógica entre premisas y conclusión pervierte y sustituye el vínculo íntimo entre sentido común y comprensión. La deducción lógica desgarrada de la interconexión, prescinde los hombres y del mundo y

⁸² El *Diario* nos aclara que el logicismo atenta contra la convivencia humana: “La lógica es el pecado de la soledad; de ahí la tiranía de lo demostrable contundentemente: la conquista por medio de los solitarios (Cita de Lutero,...). En toda comunidad se pone de manifiesto la insuficiencia de la lógica en forma de una pluralidad de opiniones, que no pueden ponerse de acuerdo por la fuerza ineludible de los argumentos. ‘Deducir siempre lo uno de lo otro’ significa prescindir de los hombres y del mundo, significa convertir una opinión cualquiera en premisa.” (Cuaderno V, Julio de 1951, texto 21, Arendt 2006: 113).

⁸³ Para Arendt, el antecedente del logicismo, el pragmatismo, aún tenía respeto por los hechos, requería de ellos porque la experiencia asumía la validez. Mientras que este logicismo en manos del totalitarismo sólo asume la validez del movimiento, sea de la Naturaleza o de la Historia.

lo absorbe todo hipertróficamente en un binarismo premisa-conclusión. Queda al filósofo y al historiador decidir cuál relato pretender.

Ahora bien, ¿cómo hacerlo? Sin duda, se trata de una tarea que Arendt desarrolló al escribir *Los orígenes del totalitarismo*. En el artículo que tomamos aquí, ella ofrece algunas categorías, que podríamos denominar epistemológicas, que esclarecen sus estrategias de comprensión y la implican en la necesidad de explicitar desde cuál concepción de historia y tiempo está posicionándose.

El vínculo con el acontecimiento es vital para el historiador, se alimenta de la búsqueda del significado/sentido, que se encuentra a partir de la experiencia de su singularidad⁸⁴. La novedad es el dominio del historiador y su ojo el de la mirada de la comprensión humana, asegura Arendt (*Ibid*: 386-387), porque los acontecimientos que estudia sólo ocurren una vez, así la noción de causalidad, preparada para explicar hechos recurrentes en el campo de las ciencias naturales, carece de sentido cuando se la articula en sentido lógico para anticipar consecuencias en el dominio de lo humano e histórico.

Por esto, no es menor hablar de orígenes de cualquier acontecimiento histórico en lugar de causas. Los acontecimientos son irrevocables, originales, densos y abundantes en significado/sentido. Pero la irrevocabilidad no significa que exista necesidad en la Historia, significa que algo “irremediamente nuevo ha nacido”, que ha acontecido por una decisión y que tenemos que habérsela con él.

... el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo. Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste.

La historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucesidos pasados emerge como un relato que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin. (*Ibid*: 387)

Con “orígenes” Arendt alude a un entramado de elementos que cristalizan en determinadas formas que espejan multidimensionalmente el acontecimiento. Es la luz del acontecimiento la que permite identificarlos y conducirnos hacia atrás, “hacia su

⁸⁴ Para Arendt, “el historiador ha de tener sentido de la realidad”, pero no en el sentido de un realismo ingenuo o práctico sino en el sentido de experimentar “el poder de todas las cosas reales, que consiste en su poder de superar y sobrepasar todas nuestras expectativas y cálculos”. El historiador no puede permanecer ajeno al hecho de que los seres humanos, arrojados a la vida en la tierra, se confrontan y actúan con/ contra lo que todos los hombres juntos han hecho y han sufrido. Tomado de *Ibid*: 389, nota 20.

oscuro y equívoco pasado” (*Ibidem*), y comprenderlos en un contexto de posibilidades, de alternativas, de fugas, de contingencias o emergencias, no de deducciones causales. Pero el acontecimiento, por su abundancia, no queda reducido al conjunto de elementos ni a su facticidad como mero conjunto de hechos. Es ese paisaje inesperado a la espera del historiador que lo detecte y ponga de relieve. Él puede mostrar la singularidad del acontecimiento al interior de un relato */story/*, revelar ese paisaje inesperado de acciones y sufrimientos y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de todas las intenciones y el significado de todos los orígenes y sacar a relucir toda la fuerza de su significado/sentido. O, de otro modo, con la búsqueda de categorías generales, este cientista puede escapar de la irrevocabilidad y someterla a un tiempo mecánico, puede destruir el relato que cada periodo histórico tiene para decirnos, diluirlo en una Historia */History/* concebida como el despliegue de una mismidad en el tiempo, en el sentido hegeliano, o presentarlo dentro de una profecía de la desdicha que lo concibe como fin sin ningún comienzo.

Desde la perspectiva del propio acontecimiento, en la medida que ilumina su pasado, él mismo se revela como un “fin”. Pero desde la perspectiva del presente, cada acontecimiento del pasado es un “comienzo”. “La Historia es un relato que tiene muchos comienzos y ningún fin” (*Ibid*: 389). Hay que pensar la Historia */History/* como posibilidad y no como una filosofía, narrarla */como story/* sin clausurar o fijar finales. El único “fin” del mundo en sentido estricto podría ser “la desaparición del hombre de la faz de la tierra” porque mientras vive, el hombre es siempre comienzo, categoría fundamental del pensamiento político, verdadera esencia de la libertad, que se ha perdido desde que las ciencias históricas aplicaron sus métodos (positivistas) al campo de la política.

Un acontecimiento pertenece al pasado, marca un final, en la medida que elementos que tienen sus orígenes en el pasado se reúnen juntos en su repentina cristalización; pero un acontecimiento pertenece al futuro, marca un comienzo en la medida en que esta misma cristalización nunca puede deducirse de sus propios elementos, sino que viene causada invariablemente por algún factor que yace en el reino de la libertad humana. (*Ibid*: 389, nota 21)

Ahora bien, ¿qué papel desempeña la “cristalización” en la comprensión histórica de los acontecimientos concebidos como algo irrevocable pero a la vez como comienzos emparentados con la libertad humana? ¿Qué significa este complejo proceso que reúne esos elementos que nos muestran los orígenes de un acontecimiento pero que no puede deducirse ni reducirse a esos elementos que lo conforman? Desde una perspectiva epistemológica, entendemos que se trata de una categoría que le permite a

Arendt confrontar necesidad y posibilidad, materialización (e irrevocabilidad) y libertad en la historia. En *Los orígenes del totalitarismo* el término “cristalización” /*crystallization* en inglés, *Kristallisation* en alemán/ había aparecido en varias oportunidades⁸⁵ y en todos los casos nos sugiere un fenómeno complejo y denso que visibiliza elementos que intervienen y que concretan un acontecimiento sin ser su causa, dado que “los elementos por sí solos no causan nada” (*Ibid*: 387).

Como el término aparece en Kant en la Crítica del discernimiento de 1790 (en el §58 y en el §80), el texto puede aportarnos el sentido en que Arendt lo utiliza. En el §58, Kant define la cristalización como un proceso natural de tránsito de ciertas sustancias como el agua, de un estado líquido fluctuante a uno sólido (hielo). El proceso no es gradual ni homogéneo sino más bien aleatorio de modo tal que se alcanzan configuraciones novedosas y bellas, como el caso de las cristalizaciones minerales. Ello porque subsisten ambos estados en el proceso (elementos solidificados que se van conectando y filtraciones líquidas) formándose en una especie de libertad (Kant, [1790] 2003: B 249-250). Por su parte, en el §80, refiriéndose a la formación de los seres vivos, el filósofo de Königsberg presenta la llamativa tesis de que en la diversidad de seres organizados e incluso de la materia inorgánica, subsisten formas análogas que permitirían hablar de un parentesco o de una “primigenia madre común”. Al punto que de esa materia bruta, aunque nos “resulte inconcebible”, parece provenir, con arreglo a “procesos de cristalización”, toda la técnica de la naturaleza (Kant, [1790] 2003: B 250). De aquí que para Kant, queda

a la discreción del arqueólogo de la naturaleza el hacer surgir, a partir de las huellas que se conservan de sus más antiguas revoluciones y con arreglo a todo el mecanismo de la naturaleza que le sea conocido o conjeturable, esa gran familia de criaturas... Dicho arqueólogo puede hacer que el seno materno de la tierra, justo al salir de su estado caótico... alumbre al principio criaturas de forma menos teleológica...; hasta que esa misma matriz se solidifique y

⁸⁵ Cinco veces de acuerdo con nuestra lectura. Las referencias son en relación con: los elementos que cristalizaron en el totalitarismo y que apenas fueron advertidos por los intelectuales y políticos antes de la “cristalizadora catástrofe” (Arendt, [1951, 1973] 1999: 17). la discriminación social convertida “en un punto de cristalización para un movimiento político que desee resolver todas las dificultades naturales y todos los conflictos multinacionales a través de la violencia, la acción del populacho y la pura vulgaridad de los conceptos raciales” (*Ibid*: 106). el *affaire* Dreyfus como antisemitismo moderno que cristalizó lo antijudío como política interior (*Ibid*:149). Los sentimientos eslavos y germanos que cristalizaron en panmovimientos funcionales al imperialismo continental que buscaba expandirse desde centros de poder político en el marco de una “ensanchada conciencia tribal”, en íntima afinidad con los conceptos de raza (*Ibid*: 295).

los métodos totalitarios de dominación, como los campos de la muerte que “se utilizan, desarrollan y cristalizan sobre la base del principio nihilista de que ‘todo está permitido’ ” aprendido con el imperialismo para luego penetrar el terrible terreno del ‘todo es posible’. (*Ibid*: 536).

osifique, limitando sus partos a determinadas especies que no degeneran ulteriormente y haciendo permanecer la diversidad tal como se dio al final de la operación de aquella fecunda fuerza configuradora. (Kant, [1790] 2003: B369-370)

Resulta sumamente interesante que Kant se mueva en el intersticio de lo diverso y la unidad (conjeturable desde una representación de los fines) para no caer en lo que él llama panteísmo (convertir el universo en una unidad omniabarcante) ni en un spinozismo (decodificarlo como conjunto de muchas determinaciones inherentes a una sustancia simple). Y que, además, caracterice esa tarea con el caso del arqueólogo que se encuentra tensionado entre la evidencia empírica (la huella, lo solidificado) y su inscripción en una totalidad que la dote de sentido sin consumir su diversa singularidad.

La comprensión histórica, ajena a la causalidad positivista, implica la aguda y atenta mirada de los elementos que cristalizan en el fenómeno totalitario. La comprensión verdadera es un diálogo posibilitado por la imaginación, facultad que nos permite poner las cosas en una distancia adecuada, tensionada entre lo familiar y lo extraño y juzgar aún cuando las categorías de la tradición que constituyen la moralidad se muestren impotentes. En este contexto, entonces la comprensión, como tal, es una “extraña empresa”, un intenso diálogo que se libra como la otra cara de la acción, forma de cognición por la que los hombres que actúan pueden aceptar lo irrevocablemente ocurrido y reconciliarse con lo que insoslayablemente existe; porque “Somos contemporáneos sólo hasta donde alcanza nuestra comprensión” (*Ibid*: 393).

5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: liberar el tiempo – liberar la historia: la tarea de comprensión y su anclaje en una historia como comienzo

Al finalizar nuestro Capítulo 3 hablamos de la escritura en Arendt como una instancia experiencial, convertida en una acción política antes que mera actividad intelectual. En este Capítulo 4 recorrimos su obra analítica del fenómeno totalitario en la que, podemos afirmar, tanto experiencia como acción no fueron suprimidas en una pretensión de mirada panóptica o académica de lo ocurrido ni quedaron atrapadas en los domicilios del archivo. Se trató de un trabajo constructivo, categorial e histórico, ante todo, comunicativo, articulado desde un pensamiento no vuelto hacia el pasado sino anclado en el presente, desafiado por lo acontecido y “resistente” (Ricoeur, 1991: 3), es decir, apostado a lo nuevo como esperanza activa.

Toda su obra está focalizada hacia Europa como centro de cristalización del totalitarismo con Alemania como el punto más doloroso (Kristeva, 2000: 133). Si bien la

pretensión fue trabajar en paralelo las expresiones totalitarias tanto del nazismo hitleriano (después de 1938) como del comunismo estalinista (después de 1930), es indiscutible que el primero fue el fenómeno sobre el que mayor información contaba Arendt y el referente primario de su examen histórico. Consciente de esta situación es que luego de terminar la obra se propuso investigar sobre el marxismo y su expresión política en Rusia de forma específica (cfr. nuestro Capítulo 5). Siempre entendió que había que encarar el acontecimiento y comprenderlo en su especificidad (Birulés, 2007: 21); había que hacer su historia, mostrar sus mecanismos ocultos, sus elementos, su punto de cristalización y denunciar las condiciones que lo habían hecho posible para que no volviese a ocurrir. Elena Martínez explica que Arendt supo ver con agudeza que el mundo de la posguerra no se había vuelto inmune a la dominación totalitaria, por esto

mantuvo desde una posición independiente que el totalitarismo era un fenómeno del siglo XX y que lejos de haber llegado a su fin con la derrota del nazismo o la desaparición del estalinismo, constituía el peligro de las sociedades de masas actuales en las que se hacen experiencias muy decisivas de impotencia política y falta de libertad. (Martínez, 1994: 95)

Arendt planteó una reconstrucción histórica casi arqueológica, ajena a la mera búsqueda de causas o sujetos culpables⁸⁶. Esto la introduciría en una lógica positivista con el riesgo de “soltar amarras” con la experiencia vital que no debía ahogarse en generalizaciones ni perderse en una masa de datos teorizados ni salir a la caza de agentes demoníacos. El móvil de su tarea fue la necesidad de comprender como modo particular de reconciliación con el mundo, más bien con lo que había tenido lugar en él y esto la implicó en un diálogo crítico con el tiempo y la historia, con las diferentes concepciones ofrecidas desde la tradición (las filosofías modernas de la historia, la ciencia positivista y sus derivas logicistas del siglo XX) y con las interpretaciones que ofrecieron las ideologías totalitarias.

Esta tarea que se dio a sí misma también la reclamó a los intelectuales y filósofos. Su crítica fue implacable con los que se mantuvieron en esa tradición filosófica ajena al

⁸⁶ Entendemos aquí por práctica arqueológica aquella que se caracteriza por ser analítica y descriptiva de acontecimientos históricos, opuesta a cualquier práctica de anticipación y de intención de develar en ellos una ley oculta o su lugar privilegiado en una totalidad dada. Por el contrario, se trata de mostrar las articulaciones, las condiciones de posibilidad, la concurrencia múltiple de otros elementos, las diferentes posiciones de los sujetos y las formaciones sociales y las reglas ordenadoras de prácticas políticas específicas. Una tarea histórica arqueológica rechaza cualquier formalización del lenguaje porque rastrea los conceptos, localiza las experiencias y muestra cómo se constituyó un cierto estado de cosas que articula y legitima ciertas prácticas y discursos. (Hemos tomado con libertad algunas ideas de Foucault, 1991).

pensamiento político que los tiempos requerían⁸⁷. Esto lo planteó claramente en una conferencia en Berkeley en 1954, “El interés por la política en el pensamiento filosófico europeo reciente”. Aquí mantuvo que si bien la versión hegeliana de la historia había dado cierta dignidad a la esfera de los asuntos humanos, los filósofos de la posguerra tomaron la parte de esa versión que ofrecía una resolución satisfactoria a la relación de historia y verdad, de acontecimientos histórico-políticos y pensamiento. Con Hegel, se garantizaba una armonía entre filosofía y política, sin renunciar al privilegio del filósofo como ser ante el que se revela la verdad, volviendo viable alcanzar un saber absoluto del que nada quedaba fuera, pero dentro del cual las acciones humanas quedaban diluidas ataviadas de un sentido suprahistórico, el Espíritu Absoluto⁸⁸. En el caso de Heidegger, la categoría de historicidad */Geschichlichkeit/* acusó su hegelianismo en esa historia del ser que se revela en la historia humana. Esto es, en el desarrollo mismo de una historia ontológica⁸⁹, que aun cuando no pretenda ser revelación de un espíritu trascendente (como en Hegel), se configura y se resuelve en los límites de una vida individual que la interroga⁹⁰ y en la íntima conexión de pensamiento y acontecimiento */Ereignis/*⁹¹. Para Arendt, no hay en Heidegger un pensamiento de relevancia política, con excepción del potente término ser-en-el-mundo pero que pierde la batalla con otros del diccionario heideggeriano que siempre yerran el centro de la política: el hombre que actúa (Arendt, [1954d] 2005a: 521). En ese contexto, Arendt rescató a los existencialistas franceses por

⁸⁷ Arendt siempre mantuvo la tesis de que las filosofías políticas tenían la marca de la hostilidad de la filosofía hacia la *pólis* como ámbito de los asuntos humanos. La insistencia esencialista de hablar *del* hombre y no de los hombres *en plural* y su mundo común como espacio de la acción política, la encuentra en casi todo el pensamiento político de la tradición filosófica. El juicio a Sócrates y la afirmación de Pascal acerca de que los textos políticos de Platón y Aristóteles pertenecían a sus escritos menos serios pueden ser comprendidos en este contexto.

⁸⁸ “El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo,... la necesidad de poner en movimiento la *inmediatez del en sí...*” (Hegel, [1806] 1991: 468).

⁸⁹ Basada en la diferencia ontológica de ser y ente.

⁹⁰ El ser-ahí */Da-sein/*, ente que en cada caso soy yo mismo, tiene como condición de posibilidad la propiedad y la impropiiedad, la vida auténtica e inauténtica. Se trata de alcanzar el ser-sí-mismo. El ser-en-el-mundo que es este ser-ahí mienta estas posibilidades (se comprende desde su poder-ser deudor), pero su opción negativa le viene precisamente del mundo y de la elección de permanecer en él y ser absorbido por la dictadura del “uno” */das Man/*. La historicidad en Heidegger se coloca en la estructura misma de la existencia del *Da-sein* y también tiene su versión propia e impropia, en la medida que el enigma del ser sigue vigente y se solapa la temporalidad ontológica de su finitud en una concepción vulgar del tiempo (véase nuestro Capítulo 1, punto 4.b y por supuesto, Heidegger, [1927] 1980: §11, §27, §75).

⁹¹ Los manuscritos de Heidegger de 1936-1938 muestran que está pensando en el tránsito de la metafísica (pensar abandonado al ente) al pensar según la historia del ser, un pensar que es ante todo un recorrido, un *andar* de pensamientos en el que la esencia del ser acontece */Seyn/* o alcanza su carácter eventual, según la traducción de Dina Picotti (véase Heidegger, [1989] 2006: 337 y ss). Heidegger acentúa la idea de tránsito contra la de inversión de la metafísica. La indagación del ser según la historia del ser es una de-cisión como proyecto de fundamento de la diferenciación entre ser y ente, diferencia interrogada con un preguntar que está fuera de ella y por esto se escribe *Seyn*, en referencia a un ser que ya no es pensado metafísicamente ni tampoco re-presentado como “hombre histórico”, según una lógica historiográfica (*Ibid*: 348, 351). Se trata de un salto que habilita al pensar del ser a esenciarse como acontecimiento. Para Heidegger es una apertura, una experiencia decisiva y no una trascendencia (*Ibid*: 39).

su humanismo activista, aunque les criticó también su hegelianismo –Jean Paul Sartre (1905-1980), André Malraux (1901-1976), Albert Camus (1913-1960), Maurice Merleau Ponty (1905-1961)– y resguardó a Jaspers, de quien admiró su kantismo, su cosmopolitismo, su abordaje crítico de la historia, su filosofía de la comunicación (véase por ejemplo la *Laudatio* a Jaspers, Arendt, [1968b] 2001). Los primeros buscaron en la política la solución a las perplejidades filosóficas y por esto, su revolución no estuvo “primariamente dirigida contra las condiciones sociales o políticas sino contra la condición humana como tal” –libertad, mortalidad, carácter absurdo de la vida, etc.– (Arendt, [1954d] 2005a: 530). En el caso de Jaspers, aún dentro de sus limitaciones en términos políticos, Arendt valora su protesta contra la soledad y su concepción de la verdad como búsqueda y tarea comunicativa. Jaspers ejerció sospecha sobre ese curso de la historia que resulta explicativo y justificador de los fenómenos articulados en ciclos, etapas, momentos y exigió a la filosofía una reflexión práctica. Finalmente, destacamos que en el concierto de los filósofos con los que Arendt dialoga la Escuela de Frankfurt⁹² es la gran ausente; con excepción de Benjamin, a quien consideraba más bien marginal a ella y de Adorno a quien criticaba en virtud de su actitud soberbia con los textos de Benjamin. En los libros publicados, prácticamente nunca cita ni alude a Horkheimer ni a Marcuse. Conjeturamos que la afinidad con el marxismo de la potente “teoría crítica”⁹³, podría ser una causa. Pero nos deja con no pocos interrogantes su

⁹² Nos referimos al grupo de intelectuales, la mayoría judíos procedentes de la izquierda alemana unidos por un “proyecto teórico-práctico” pertenecientes al *Institut für Social-forschung* (Cortina, 1992: 34). El primer órgano de difusión, *Grünbergs Archiv*, fue sustituido en 1932 por la célebre *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Investigación Social) cuya principal característica fue la interdisciplinariedad. La producción de la Escuela se articuló desde “la conexión dialéctica entre teoría y praxis”, “la utilización del método dialéctico”, elementos teóricos del psicoanálisis y una “cerrada oposición al cientificismo” y a “toda metafísica idealista” (*Ibid*: 37). En 1933, con Hitler en el poder, el Instituto se mudó a Universidad de Columbia en Nueva York para retornar en 1950. Theodor Adorno, Marx Horkheimer (1895-1973) y Herbert Marcuse (1898-1979) se encuentran entre los miembros más importantes de la primera generación. Una de sus más influyentes publicaciones colectivas fue *Estudios sobre autoridad y familia* (1936) y *Dialéctica de la Ilustración* (1947) de Adorno y Horkheimer.

⁹³ Para Horkheimer, la “teoría crítica” se diferencia de la “teoría tradicional”. Desde el punto de vista tradicional, la teoría es acumulación del saber en forma tal que se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible. Por ello su meta final es la constitución de un sistema universal que abarque todos los objetos, lo cual exige constituirse en un sistema de signos matemáticos. El origen de esta concepción de la ciencia remite a los comienzos de la filosofía moderna, específicamente. Sólo desde una concepción crítica de la teoría las cosas podrían plantearse de modo alternativo. Esto implica incluir los procesos intelectuales dentro de la praxis social, reconociendo que los hechos percibidos están constituidos socialmente no sólo por su carácter histórico específico sino por el del sujeto que percibe. Así los hechos no son agregados exteriores a las teorías ni las metodologías están ajenas a los procesos de producción material de la época. Habría un comportamiento crítico dialéctico que tiene como objeto la sociedad y desde el cual los sujetos se posicionan de otro modo. Hace consciente las contradicciones sociales y concibe la posibilidad de que la totalidad de actividades aisladas pueda estar subordinada a decisiones planificadas. Por ello las contradicciones atraviesan todos los conceptos del pensamiento crítico. La realidad social no aparece como un marco exterior condicionante ni como una categoría supra-histórica o eterna, tampoco el sujeto es concebido como un yo autónomo o individualidad elevada a causa última del mundo, ni siquiera como el lugar de un saber absoluto. El sujeto es para el pensamiento crítico, un

silencio e indiferencia debido a que, como veremos en nuestro Capítulo 5, comparten como generación planteos críticos en torno de la moderna instrumentalización de la razón y el excesivo uso del lenguaje formalizado tanto en las ciencias como en la filosofía. Sí encontramos alusiones a filósofos alemanes que encontró dictando clases y conferencias en la Alemania de los '50, como el teólogo italiano Romano Guardini (1885-1968) o el filósofo Karl Löwith (1897-1973), pero aunque valoraba los esfuerzos por sus aportes, siempre lo hacía en el marco de su desconcierto por la ausencia de pensamiento político y escasa referencia a los acontecimientos políticos anteriores y posteriores a la guerra.

En una posición de corte hermenéutico- existencialista, con la fenomenología como antecedente, *Los orígenes* no podía ser nunca una obra de historia universal sino más bien, como dijimos una práctica arqueológica, bien documentada para tomar posición crítica en la lucha. Por esto apeló a los lectores como testigos contemporáneos de un horror que no debe *ser posible* otra vez y cuya condición es no olvidar. La historia acaece en el ámbito de la memoria profunda que comprende y no de la conciencia moderna que funda, diseña y fija el paisaje. Como supo apuntar en su *Diario filosófico*, sin comprensión, “estamos condenados a la superficie” (Cuaderno XIV, marzo de 1953, texto 17 en Arendt, [2002] 2006: 322).

Por su parte, dos términos kantianos marcan presencia, uno como categoría más bien metodológica que acompaña el examen histórico, nos referimos a “cristalización” y otro como categoría ética que adjetiva un aspecto horroroso y absurdo de la existencia

“individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza” (Horkheimer, [1937] 1998: 243). La teoría crítica es aquella que desde su exposición de las contradicciones sociales muestra la situación histórica concreta y la confronta. Desarrolla un proceso de acción recíproca en el cual la conciencia despliega sus fuerzas liberadoras y propulsoras. La tensión del teórico y la clase a la que se refiere su pensar, se expresa con fuerza porque la liberación implica diferenciación, es decir, formas sociales nuevas. En este sentido, la crítica es agresiva frente a tendencias apologistas, conformistas o utopistas dentro de la clase social. “Su oficio es la lucha de la cual es parte su pensamiento. (...) La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de la realidad existente: sólo expresa su secreto” (*Ibid*, 248). En términos lógicos, la teoría tradicional de la época moderna opera con juicios hipotéticos y derivaciones deductivas (con necesidad lógica) de la regla al caso, sujeto y objeto están separados. La teoría crítica trabaja con un juicio de existencia cuya enunciación revela una necesidad concreta de lo que es propio del acontecer histórico. El comportamiento crítico es inherente al desarrollo de la sociedad, el sujeto en tanto pensante no se aísla de la lucha de la que participa. Conocer y actuar no son conceptos separados. La necesidad tiene otro sentido, alejado del fatalismo frente al poder de la naturaleza, de la impotencia de los hombres frente al orden establecido y de un sujeto que en su reflexión se ve a sí mismo como espectador o participante pasivo de un acontecer violento que puede prever pero no determinar. De acuerdo con el frankfurtiano, respecto de la cuestión de la relación tiempo y pensamiento, la teoría crítica construye un juicio de existencia implícito en la historia pero sin pretender representar algo que trasciende a los hombres. Es un saber que propulsa una transformación de la sociedad que no ha pasado la prueba de su posibilidad real. Su única base firme y común es el interés por la supresión de la injusticia social. Por ello, es una teoría, no tanto afirmativa cuanto crítica. Es un interés por la transformación que la retroalimenta constantemente y que la constituye como un conocimiento vinculante que garantiza sólo su comunidad presente.

humana, nos referimos al “mal radical”. El primero le permitió habitar epistemológicamente entre lo diverso y la unidad, entre la facticidad y el sentido sin resolución dialéctica. Le permitió caracterizar, además, la tarea de comprensión propuesta como ejercicio de reconciliación histórica. Con la noción de “cristalización” abordó un tiempo histórico no fragmentado, sino sólido y denso que habilita una tarea hermenéutica como juego arqueológico. Este juego es un ejercicio libre (pertenece a la vida) con piezas heredadas (cristalizadas), que pertenecen a lo ocurrido, a lo irrevocable, al acontecimiento; es un ejercicio crítico-narrativo (de relaciones, de búsqueda de significados) con la clara finalidad de poder orientarse en el mundo.

También Benjamin se había referido a lo histórico como construcción o creación que trasciende la mera reconstrucción de un *factum* y la búsqueda de causas. Y acuñó una figura de la tradición judía sorprendentemente comunicante con la noción arendtiana de cristalización. Cuando el historiador deja de buscar causas, “capta más bien la constelación /*Konstellation*/ en la que se encuentra su época con otra muy determinada del pasado” afirma Benjamin (Fragmento A de la Tesis XVIII, Reyes Mate, 2006: 293). El presente aparece entonces astillado de otros tiempos (pasado y futuro) no necesariamente contiguos. La astilla hiere, molesta, duele, desgarrar la facticidad y demanda por la injusticia cometida. La lógica de la *Konstellation* no es la de una explicación que vincula causa con efecto en una linealidad, para profetizar el pasado o para anticipar el futuro. La *Konstellation* agrupa tiempos, traza/ devela relaciones, configura, dibuja, no tiene imposición de cierre. El tiempo astillado, trazado desde el conocimiento histórico entendido como *Konstellation* no salva pero prepara para otra forma de ver la historia, porque ha logrado imponerse a lo inexorable. Como Benjamin, Arendt parece acatar la prohibición judía de representarse el futuro. En esa prohibición va el mensaje de la densidad del presente que guarda la clave del pasado y la crítica a los modernos pensadores del progreso. Pero sobre todo va el valor del presente y la importancia de la tarea histórica de la acción humana y la apertura del pasado y la escucha de sus voces.

Años después en un escrito sobre Benjamin publicado en inglés en 1968, Arendt mencionó otra vez el proceso de cristalización y lo comparó con la transformación marina que sufre todo aquello que tuvo vida en el fondo del mar, que lo vuelve inmune a la ruina del tiempo y lo convierte en valiosas perlas. El pasado queda así, a la espera de un “pescador de perlas”, que un día las llevará, desde lo profundo al mundo de los vivos, como algo rico, originario y extraño. No para des-cubrirlo ni inventarlo sino para redimirlo y hacerle justicia, según Benjamin. No para revivirlo ni mostrarlo en su esencia sino para interrumpir el decurso del *continuum* temporal des-historizado y visibilizar su fuerza como comienzo, de acuerdo con Arendt.

Si la creación del hombre coincide con la creación de un comienzo en el Universo (y ¿qué otra cosa significa esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de hombres individuales, siendo nuevos comienzos, reafirma el carácter *original* del hombre, de tal modo que el origen no puede volverse del todo cosa del pasado; el hecho mismo de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede acabar, por ser la historia de seres cuya esencia es comenzar. (Arendt, [1953c] 2005a: 391)

Quien aborda la historia debe ser sensible a las perlas cristalizadas e interrogarlas. Pero no para desarrollar una ciencia (saber) histórica empeñada en encontrar sentido al proceso histórico. Para esta ciencia, anclada en la moderna conciencia histórica, el final es su categoría fundamental. El proceso de secularización sustituyó en ella el fundamento suprahistórico de la divinidad por el de la Humanidad perfeccionada que lo sintetiza todo en su propio desarrollo (historia y naturaleza). Este tipo de historia se edifica desde el olvido (por ejemplo de los vencidos, como le decía Benjamin). Para Arendt, la verdadera historia es siempre historia política y su categoría central es el comienzo. Un comienzo que conjura la quimera del origen, de la providencia y de la causa final en la historia.

Arendt rechazó la idea de fin de la historia, e invirtió los conceptos, cada tiempo presente es original, en el sentido de origen de algo completamente nuevo. San Agustín habría sido el primero que enunció en su significado pleno el concepto de comienzo en su *Civitas Dei*, cuando propuso entender la vida humana, individual y política, como inicio. Kant fue el que le ofreció el concepto negativo, es decir, el reverso de la espontaneidad. Con el “mal radical” pudo situar el acontecimiento en el marco de las elecciones humanas y las posibilidades históricas pero sostenidas, las primeras, desde un fondo, lo inescrutable del corazón, y las segundas desde la posibilidad concreta de la destrucción de la vida humana en la tierra. El fundamento del mal radical es la humanidad superflua del puro presente sin historia, del desamparo hasta de sí mismo (soledad radical).

Contra el olvido y por una memoria histórica, Arendt buscó liberar el tiempo y liberar la historia. Liberar el tiempo para que las consecuencias irreparables de toda acción humana (de sus elecciones y decisiones consumadas) no impidan la continuidad de la vida y con ella nuevos comienzos desde la memoria, pero también y a la vez, se vuelve necesario liberar la historia de toda concepción omnicompreensiva de lo real histórico y no someter las singularidades y pluralidad humanas a un destino colectivo

previamente diseñado⁹⁴. Esto supone habilitar otros vínculos con el pasado, con la herencia, con las tradiciones, con lo aún no del futuro y los múltiples modos de proyectarlo.

Con el comienzo auestas, Arendt debió discutir ese tiempo totalitario que se pretende hacedor de la Historia. El tiempo totalitario es un tiempo lineal e infinito que ha cortado diálogo con el tiempo discontinuo, de comienzos y recomienzos, de la historia humana que se desarrolla en el espacio de la vida en común. Recordemos que el totalitarismo es la radical negación de la libertad humana, su régimen busca ejecutar leyes de la Historia o de la Naturaleza para producir una única “Humanidad”. La dominación totalitaria tomó posesión del “hombre en su totalidad”, sin limitaciones en términos de representación del interés de una clase, de un partido, de un país y el modo más efectivo fue tornar “superfluos” a todos. La condición superflua de vida implica deshumanización, estado de pérdida del propio yo y desarraigo, es decir eliminación de cualquier posibilidad real de experiencia en un mundo común.

Sólo la “comprensión verdadera” puede tender puentes, ejercer una especial vigilancia⁹⁵, rebelarse contra la Historia⁹⁶ y reconciliarnos con la historia. La lucha contra el tiempo totalitario deviene en el esfuerzo por abrir otros tiempos que liberen posibilidades. Es la lucha entre la “omnipotencia” y la “impotencia” humanas como experiencias vitales y es en ese enclave, en el que la comprensión tiene que recuperar la acción humana de cada cual, abrirla a los re-comienzos, concebirla en una trama relacional sostenida desde las diferencias (como pluralidad) y expulsarla del mundo de las necesidades (por su atisbo de totalitarismo), situándola en el espacio-tiempo de la libertad (es decir, en la esfera de lo público).

Por otra parte, la comprensión tiene que impedir cualquier elemento totalizador que pretenda eliminar la pluralidad y la libertad humanas en manos de un relato con sentido único, sea un dios, la naturaleza, una raza, una clase. El presente clama en su diversa singularidad y exige ser comprendido. Para ello debe ser narrado, excluyendo generalizaciones o analogías que pretendan amortizar su impacto experiencial o asfaltar de cualquier modo algún espiralado decurso de la historia. En este contexto, el breve prólogo de la primera edición de *Los orígenes*, adquiere un significado nuevo. Anticipa

⁹⁴ Las categorías “liberar el tiempo” y “liberar la historia”, las tomamos de un análisis interpretativo que realiza el filósofo español Reyes Mate, en su *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política* (2003), a propósito del artículo de Emmanuel Lévinas “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” aparecido por primera vez en 1934, en la Revista *Esprit*, número 26, pp 27-41.

⁹⁵ Hacemos alusión a su *Diario* cuando indica cuál creía que era su responsabilidad, “Nosotros, cuya tarea es la vigilancia misma” (cita de Nietzsche, Cuaderno V, Julio de 1951, texto 12, Arendt, 2006: 107)

⁹⁶ Esa Historia como resultado de leyes y tendencias invisibles que controlan lo visible y que escapan al control humano tanto como esa que la entiende como producto o mera obra de los hombres.

una escritura tan optimista como desesperada para examinar y soportar la carga que el siglo ha impuesto, para comprender lo acontecido de cara a la realidad sin evasiones y sin considerar lo ocurrido como si no hubiera podido haber sucedido de otra manera. Al respecto, la italiana Simona Forti hace notar que es característica de toda la obra la circularidad entre la reflexión teórica y el análisis histórico, “manifiesta en una red de continuos reenvíos entre la búsqueda del hecho concreto y la respuesta dada por las categorías conceptuales, las cuales, a su vez, se presentan como una especie de comprensión previa de los acontecimientos” (Forti, 2001: 18).

El análisis de los totalitarismos y su propia experiencia de vida, coloca a Arendt ante el desafío de oponer una posibilidad otra en las dimensiones ética e histórica de la acción humana; con la dolorosa certidumbre de estar frente a una forma de gobierno enteramente nueva y que, como las restantes que ha producido la historia, continuarán con nosotros más allá de sus derrotas temporales. La corriente subterránea de la Historia se ha hecho visible y ha mostrado del modo más terrible (a través de la muerte en masa administrada) el lugar asignado a los seres humanos concretos en el movimiento de su propia necesidad. Ni siquiera se trata del lugar de lo funcional o útil al sistema, sino de la puesta a prueba de las posibilidades de destrucción total de la vida de la que los mismos hombres son capaces. Y esto hubiera acontecido, dice Arendt, sin darnos cuenta de lo que estaba sucediendo, esto acontece cuando la dignidad ha sido usurpada. En este sentido, como señala Roberto Espósito, los estrechos nexos entre la absoluta heterogeneidad de los regímenes totalitarios y el uso mortífero de la categoría de humanidad, mostraron que a diferencia de todos los regímenes precedentes, el objeto no era un determinado modelo de sociedad sino la naturaleza humana como tal (Espósito, 2009: 97).

No es posible leer a Arendt si no es desde la crucial experiencia personal e histórica del totalitarismo y su asunción de la responsabilidad por analizarlo y juzgarlo zanjando la inexorabilidad con que, en y desde sus prácticas y sus ideas, se planificó la dominación total, dejando a los seres humanos y al futuro de la especie en la intemperie de su propia ruina. Por esto también afirmamos que la experiencia vital no satura ni reduce su pensamiento, por el contrario, lo dinamiza, lo atraviesa y desgarrá abriéndolo al futuro. La experiencia vivida la liga al mundo de los fenómenos y la orienta a comprenderlos sin abstracción de su singularidad.

De acuerdo con el último párrafo del libro, cada final de la Historia contiene un comienzo. Jaspers había publicado en 1949 su *Origen y meta de la historia / Vom Ursprung und Ziel der Geschichte/* donde desarrolló su tesis sobre el “tiempo-eje”⁹⁷,

⁹⁷ En alemán *die Achsenzeit*. Periodo de la historia universal situado por Jaspers entre el 800 y el 200 a. C. , años en los que en lugares diferentes del mundo aparecieron pensamientos y concepciones que generaron una singular irrupción */Durchbruch/* y dieron lugar al hombre con

periodo que, según él, configuró nuestra conciencia histórica y situación presente. En este libro encontramos la siguiente afirmación: “En cuanto al tiempo, la historia es como el primer minuto de un nuevo acontecer. Justo acaba de comenzar”, seguida más adelante de la pregunta “¿Qué significa este comienzo?” (Jaspers, [1949] 1968: 54). Como buen filósofo no dogmático sostuvo que “casi todas las respuestas no pasan de hipótesis” pero que había que ensayarlas, penetrar en los misterios, en el verdadero no saber, sin escamotear el ser al absolutizarlo en lo que podemos conocer. Sin duda, su discípula ensayó posibles respuestas, las desarrolló en un gran libro y en ese párrafo final expuso su interpretación de la historia como comienzo. Para ella, ese comienzo posee un anclaje ontológico, es cada nuevo nacimiento de un ser humano; uno político, es la libertad humana y uno histórico, es el acontecimiento. El desarrollo de estos anclajes marcó su obra posterior con un giro hacia la filosofía, con el objeto de desarrollar una teoría política, ámbito devenido “asunto de vida o muerte para la filosofía misma”, Arendt, [1954d] 2005a: 536), nos referimos especialmente a *La condición humana*, a *Entre el pasado y el futuro* y a las conferencias sobre Kant.

El análisis de los elementos del totalitarismo cristaliza en una concepción de la historia que encuentra su apertura en la recuperación de la subjetividad humana, no en la que puede agotarse en una racionalidad sustantiva (la del positivismo lógico, por ejemplo) sino en la de la imprevisibilidad y la espontaneidad, en la singularidad de su comienzo, en la acción libre como condición de la vida digna. Quizás por eso, el filósofo de la acción política, Aristóteles, y el de la facultad de juzgar, Kant, estarán tan cerca de su obra posterior, acompañada por el poeta que la interpela:

Pues ha ganado mucho el que puede entender la vida sin entristecerse. (Hölderlin citado por Arendt, 2006: 182, Cuaderno VIII, febrero de 1952, texto 17)

el que vivimos hasta hoy. Se trata de China con Confucio (c. 551-479 a. C.) y Lao-Tsé (c. 570-c. 490 a. C.), de India con Buda (c. 563-c. 486 a. C.) y de Oriente-Occidente con los profetas judíos como Jeremías (c. 650- 585 a. C.) y su coetáneo Ezequiel, los poetas y filósofos griegos (jónicos, dóricos y eleatas) y el rey Numa Pompilio en Roma (715-676 o 672 a. C). Para Jaspers el tiempo-eje es el tiempo de un gran movimiento espiritual que se produjo en la historia humana de forma independiente en cada lugar, pero mostrando un “elemento común en lo histórico” (Jaspers, [1949] 1968: 29). En su libro Jaspers puso sobre la mesa su idea de que una concepción filosófica de la historia debía iluminar la propia situación en el conjunto de la historia y mostrar el lugar en el que estamos. Él rechazó la historia como “proceso inteligible y necesario de la humanidad”, jerarquizable mediante “una representación universal que tuviera consecuencia automática” (Jaspers, [1949] 1968: 40, 43), al punto que tanto origen como meta de la historia poseen la apertura propia de la experiencia histórica, que se juega en ese *entre* del comienzo y del final (siempre desconocidos, misteriosos), que es la historia efectiva. Arendt señaló que Jaspers era un discípulo convencido de Kant y que con este libro quiso escribir una historia con propósito cosmopolita (Arendt, [1954d] 2005a: 532).

Capítulo 5: La vida activa y la facultad de juzgar: la inscripción de la posibilidad en la acción y el pensamiento

Efectivamente, la utopía es la que realiza la conexión de la filosofía con su época, capitalismo europeo, pero también ya ciudad griega. Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía no se separa del movimiento infinito: designa etimológicamente la desterritorialización absoluta, pero siempre en el punto crítico en el que esta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas sofocadas en este medio.
(Deleuze- Guattari, 1994: 101)

1- Presentación

Abordamos textos de Arendt publicados hacia fines de los años '50, en la década del '60 y comienzo de los '70 e incursionamos en el contexto de la vida hasta su muerte repentina ocurrida en 1975. La búsqueda de nuevas categorías para pensar el presente histórico llevó a la autora a proponerse desarrollar una teoría política. Fiel a su opción epistemológica, en torno del conocimiento y de la verdad, la producción teórica estuvo atravesada por intervenciones judicativas y un ejercicio crítico fuerte ante acontecimientos norteamericanos tanto como internacionales, propios del mundo polarizado por la Guerra Fría y la amenaza de destrucción de la vida en la tierra.

Nos interesa aquí dar cuenta de la maduración de su posición en torno del tiempo y de la historia al interior de la cual las categorías ético-antropológicas de natalidad, libertad y acción adquieren un significado pleno, activo y crítico. Las distinciones y articulaciones de la vida activa sostienen su debate con la tradición filosófica y con la contemplación como su tarea específica. Especialmente, subyace la pugna arendtiana con la modernidad y las filosofías de la historia que desde esta se desarrollaron. La acción política y la facultad de juzgar se recortan como rasgos de esa condición humana que no se somete al decurso totalitario del tiempo y de la Historia. La comprensión aquí se renueva en su tarea reconciliatoria habilitando a la acción renovada y también a un ejercicio narrativo-judicativo como operación de salvación y apertura histórica.

En este marco, prestamos especial atención a los libros del periodo en cuestión que, consideramos, iluminan el tema propuesto. Se trata fundamentalmente de *La condición humana*, los artículos organizados en *Entre el pasado y el futuro*, la publicación de las Conferencias sobre la filosofía política de Kant y la inconclusa *Vida del espíritu*.

2- Contexto de producción

Arendt disfrutó los años posteriores a la primera edición de su obra sobre el totalitarismo, leyó con mayor detenimiento a Marx y a Hegel, volvió a Platón que le hizo recordar su griego y continuó sus viajes a Europa gracias a los cuales consiguió editar *Los orígenes* en inglés y en alemán. Entre los puntos más controvertidos del libro se encontraban: el paso histórico del imperialismo al totalitarismo, el planteo de que la dominación totalitaria articuló sus acciones en vistas a un fin planificado; la relación que estableció entre las ideologías totalitarias en el poder y su omnipotencia para modificar las condiciones humanas de vida al volver superfluos a los hombres; la categoría de “mal radical” para referirse a ese rasgo y las dificultades para comprender el terror; su insistencia a hablar de “orígenes” y no de “causalidades” para examinar y soportar lo ocurrido; su sustancial crítica a la modernidad, a la sociedad de masas, a la burguesía y al liberalismo, a la privación de los derechos humanos de exiliados, desnacionalizados, apátridas y refugiados y a su restauración sólo como derechos nacionales, la equiparación entre nazismo y estalinismo¹. Fue en el contexto de las reseñas críticas recibidas y las respuestas ofrecidas, que Arendt reorientó sus preocupaciones, que ya no estaban cifradas tanto en la elaboración reflexiva del material histórico (como en *Los orígenes*) cuanto en la tarea de ingresar críticamente a la tradición filosófica y desarrollar una teoría política, en el marco de una concepción de la historia entendida como comienzo antes que como sistema, ambas cuenta pendiente de la filosofía. Como bien afirma Young-Bruehl, Arendt “rechazó las verdades aceptadas de

¹ Estos puntos aparecieron, por ejemplo, en sus discusiones con el sociólogo David Riesman (1909-2002), miembro del grupo de Mages y con Waldemar Gurian, en el libro de S. J. Whitefield, *Into the dark, Hannah Arendt and Totalitarianism* (1980); también en la reseña al libro de Eric Voegelin a la que Arendt respondió. En este caso, Voegelin reprochaba la postura secular de Arendt y su sugerencia, según él, de que la naturaleza humana hubiera sufrido modificaciones por obra del totalitarismo. Arendt le aclaró que “No hay ningún sustituto de Dios en las ideologías totalitarias –las invocaciones de Hitler al Todopoderoso eran concesiones a lo que él mismo consideraba una superstición–. Es más, el lugar metafísico de Dios ha quedado vacío. La introducción de estos argumentos semiteológicos en la discusión del totalitarismo sólo servirá, probablemente, para fomentar... ideas que hacen de Dios una función del hombre o de la sociedad. Esta funcionalización se me aparece en muchos aspectos como el último y acaso más peligroso estadio de ateísmo”, “Quienes de los terroríficos acontecimientos sacan la conclusión de que tenemos que volver a la religión y a la fe por razones políticas, me parece que muestran idéntica falta de fe en Dios que sus adversarios” (Arendt, [1953e] 2005a: 489). Entre las reseñas entusiastas se encuentran la de su amigo Dwight McDonald quien valoró la originalidad teórica del análisis (*New Leader*, 1951). Entre las no tanto, Martín Jay llamó al libro “monumento perteneciente a la guerra fría”, por su “implacable identificación del comunismo y el nazismo como los dos subtipos del género totalitario” (Jay, 2000: 148). Entre los estudios posteriores, se destaca el libro de Margaret Canovan sobre el pensamiento político de Arendt que llamó la atención sobre la necesidad de considerarla como pensadora y teórica (con sus limitaciones), antes que como historiadora (Canovan, 1974); para ella, Arendt hizo mucho por reafirmar (recuperar) el valor de la política en una época en la que fue subordinada a los problemas sociales y económicos (Canovan, 1992). Una descripción bastante completa de la recepción de *Los orígenes* se encuentra en Forti, 2001, pág. 17 y ss.

la filosofía política” y se propuso “salvar únicamente los “tesoros perdidos” de la tradición, ignorados en la *praxis* y olvidados en la teoría” (Young-Bruehl, 1993: 337).

Gracias al reconocimiento obtenido por su libro, se le abrieron las puertas para conferencias como las de Academia Americana de Arte y Ciencia de Boston y las de los seminarios Christian Gauss en Princeton. En este seminario, como en otras ocasiones, fue la primera mujer invitada. Pero siempre rechazó que se acentuara esa condición de mujer de excepción y especialmente en esos ámbitos. A ella, una judía estudiosa del fenómeno totalitario, no podía nombrársela así desconociendo el significado que en la historia tuvieron los “judíos de excepción” (esos judíos “excepcionalmente” ajenos al destino de su pueblo y a su propia historia, esas “personalidades únicas” reconocidas sólo como tales por la sociedad que diferenciaba taxativamente al individuo del pueblo judío en su conjunto). Arendt consideró que la lucha por los derechos (de la mujer, de los apátridas, de los excluidos, etc.) debía plantearse en los términos de discriminación política y legal y en los espacios adecuados. Podríamos recordar aquí su valoración de los personajes kafkianos como agentes de lucha por los derechos, sin pretensión de excepciones sino con el firme objetivo de ser reconocido como ciudadano, como un miembro de la comunidad. En cuanto a la condición de primera mujer con rango catedrático, es conocida su respuesta en Princeton, “No me molesta en absoluto ser una mujer profesor, porque estoy muy acostumbrada a ser mujer” (Young-Bruehl, 1993: 351).

Arendt cuestionó también en su momento a intelectuales y políticos americanos, varios otrora comunistas declarados, que pretendían restringir las libertades civiles de ciudadanos por actividades comunistas². Efectivamente, Arendt tuvo temores ante el

² En su artículo “Los ex-comunistas” que citamos en nuestro capítulo 3, en respuesta a quienes pretendían institucionalizar cazas de bruja o persecuciones ideológicas, expresó claramente que la democracia americana no es ni nunca será perfecta, simplemente porque no corresponde aplicar ese patrón a espacios donde el desacuerdo es materia viva tanto como el acuerdo. “Las limitaciones a la disensión residen en la Constitución y en la Carta de Derechos y en ninguna otra parte. Si tratan de ‘hacer América más americana’ o tratan de hacer un modelo de democracia conforme a cualquier idea preconcebida, sólo pueden destruirla” (Arendt, [1953a] 2005a): 481). En una carta a su amiga Mary McCarthy dijo creer que “la mitad de los miembros del PC son agentes del FBI” (Carta de Arendt, 7 de junio de 1957, Arendt- McCarthy, 1999: 79). En la correspondencia de las mujeres también hay críticas a la Revista inglesa *Encounter*, creada por el Congreso por la Libertad de la Cultura, entidad anticomunista que fue denunciada en los '60, de haber sido financiada por la CIA (Central Intelligence Agency de EEUU) (Arendt-McCarthy, 1999: 44 y 96). Ambas habían participado en el “Congreso de la Libertad de la Cultura de Milán: El futuro de la libertad”, realizado en 1955, al que acudieron muchísimos intelectuales reconocidos. Desde 1967, con la Asamblea realizada en París donde se tomó conocimiento de la procedencia de los fondos, adquirió el nombre de “Asociación Internacional por la Libertad de la Cultura” y se disolvió en 1979. Bajo el lema de luchar por la libertad y la democracia, la Asociación agrupó a importantes intelectuales en el contexto de la Guerra Fría, entre ellos, John Dewey (1859-1972), Benedetto Croce (1866-1952), Bertrand Russell (1872-1970), Juan Ramón Jiménez (1881-1959), Julian Huxley (1887-1975), Gabriela Mistral (1889-1957), Raymond Aron (1905-1983), Sydney Hook (1902-1969), Alfred Ayer (1910-1989), María Zambrano (1904-1991), José Luis Aranguren (1909-1996), Augusto Roa Bastos (1917-2005) casi todos ignorantes de la intromisión del gobierno

desarrollo del macarthysmo y de que Joseph McCarthy pudiera alcanzar la presidencia de los EEUU en 1956. Hasta prestó su nombre como apoyo para las investigaciones del NCEC /*National Committee for an Effective Congress*/ organismo fundado por Maurice Rosenblatt en 1948, que buscaba informar adecuadamente y apoyar senadores valiosos contra J. McCarthy. También mantuvo reuniones con un grupo de intelectuales comprometido con las libertades civiles antes que con la derecha o con la izquierda, que deseaba lanzar la revista *Critic* que nunca salió. Estos eran Arthur Schelesinger, Dwight Macdonald, Richard Rovere y Mary McCarhy.

En 1957, en una carta a Robert Hutchins, presidente de *Fund for the Republic*, sostuvo que la privación de la ciudadanía debería encuadrarse entre los crímenes contra la humanidad y más aun teniéndose en cuenta que la mayoría de estos crímenes han sido precedidos por expatriaciones masivas (Young- Bruehl, 1993: 354). Por esto, reprochó como dictatorial la dirección que tomó el gobierno de Ben Gurion³ al excluir de la ciudadanía israelí al 90% de los árabes que vivían en Israel con la Ley de Nacionalidad de marzo de 1952; para ella, las expatriaciones eran “protototalitarias” (*Ibid*: 372-373).

En lo personal, el periodo pos 1951, se caracterizó por una mayor estabilidad económica y emocional para nuestra autora. Por una parte, pudo mudarse del pequeño cuarto a un cómodo piso en la calle Morningside Drive y por otra, el matrimonio con Blücher alcanzó un importante punto de intimidad (ya no vivía su madre Martha), de madurez y de lealtad que trascendió una conocida infidelidad de él, aceptada en adelante por ella. Arendt construyó con Blücher una pareja particular en la que la independencia de cada cual era parte constitutiva de la alianza afectiva que los unía. Como señalamos en nuestro capítulo 3 era más bien el diálogo y la sinceridad de sus pensamientos lo que los mantenía juntos. En este contexto podemos interpretar lo que apuntó en su *Diario* sobre el matrimonio y el amor.

El amor es un evento del que puede salir una historia o un destino.

El matrimonio como institución de la sociedad pulveriza este suceso, lo mismo que todas las instituciones consumen los eventos cuya base se fundaron. Las instituciones que se fundan en eventos se mantienen mientras esos eventos no están completamente consumidos. Contra tal desgaste sólo se aseguran las instituciones que se basan en leyes. (...)

...El amor, a su vez, desde que está entreverado con la institución ha quedado completamente apátrida y desprotegido.

americano en el campo de la cultura y del pensamiento (“La CIA y los intelectuales”, en *Mundo nuevo*, Editorial, n° 13, París, julio de 1967).

³ Véase nuestra nota n° 38, Capítulo 3.

Contra esto protestan hombres y mujeres, cada uno a su manera. Ambos intentan impedir la creciente fugacidad del amor, su creciente carencia de sustancia. (Cuaderno II, diciembre de 1950, Arendt, 2006: 48)

De forma inmediata a la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, la intención de Arendt fue dedicarse al estudio del marxismo, punto débil de la obra que si bien pretendía dar cuenta de los totalitarismos del siglo XX, tanto nazi como estalinista, no trató a ambos con el mismo nivel de desarrollo. Como bien señala Forti, para Arendt era necesario desarrollar esa tarea porque

Los sistemas totalitarios –nazismo y estalinismo– no representan por lo tanto la figura definitiva del Estado moderno, sino que constituyen su completa destrucción. (Forti, 2001: 21)

En el otoño de 1952, la Fundación neoyorkina Guggenheim aceptó financiar una investigación sobre “los elementos totalitarios del marxismo” como parte de esa tradición que debía ser examinada (Young-Bruehl, 1993: 354). El proyecto planteaba tres partes, en primer lugar, un análisis de los conceptos políticos de Marx y su concepción de la historia, en segundo término, dos análisis históricos, marxismo y socialismo europeos (de 1870 a 1917) y la transición de Lenin a Stalin en Rusia para, finalmente, en tercer lugar, mostrar los elementos totalitarios realizados en una forma de gobierno específica. En el proceso de trabajo de este nuevo proyecto, pronto prefirió hablar de “Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental”, pero como bien explica Serrano de Haro,

el enfoque de partida de la pensadora se vio pronto desbordado por la exigencia inevitable de aclarar el lugar preciso del pensamiento de Marx en el seno de esta tradición occidental y, con ello, por la necesidad también de aclarar qué principios teóricos y qué experiencias históricas habían articulado la “Gran tradición” y cómo y por qué ciertas experiencias nuevas habían puesto en crisis irreversible esos principios ya antes de la doble monstruosidad política del siglo XX. La enormidad de la tarea,... hizo que la empresa no llegara a concluirse jamás. (Serrano de Haro, 2007: 8)

Lo que resulta relevante señalar es que el archivo que reúne los manuscritos sobre Marx en la *Library of Congress* (Biblioteca del Congreso de EEUU) alcanza las mil páginas. Jerome Kohn editó parte de esos manuscritos sobre Marx en 2002 y diferenció dos partes “El hilo roto de la tradición” y “El desafío moderno a la tradición” que fueron

apuntes de conferencias dictadas en Princeton en 1953 para el seminario Gauss (Arendt, [1953f] 2007). Kohn también incluyó el ensayo “Reflexiones sobre la Revolución Húngara” que, como señalamos oportunamente, fue el capítulo XIV de *Los orígenes* en su segunda edición inglesa, epílogo luego retirado por la propia Arendt (Arendt, [1958] 2007a; véase nuestro capítulo 4). La cuestión fue que su lectura sobre la historia del trabajo y del socialismo sumada a la de Marx la ubicaron ante la concepción del hombre como “animal que trabaja” y esto la llevó a interesarse por distinguir otras categorizaciones de las actividades humanas. Su quehacer investigativo se le fue abriendo como campo de reflexión sobre la vida activa. Pero pronto se dio cuenta que se encontraba en el medio de la escritura de otro gran libro, tarea con la cual no se sentía cómoda sino mas bien encarcelada por propia voluntad (Carta a Blumenfeld, citada por Young-Bruehl, 1993: 359). Por esto, si bien todo lo que escribió Arendt entre los años 1952 y 1958 se encuadró en el proyecto para *Guggenheim*, en vistas a un libro finalmente no escrito, el material presentaba una dinámica propia que incluso le jaqueaba la distinción inicial del proyecto entre análisis histórico y análisis conceptual. De hecho, en el artículo con el que contesta la reseña de Voegelin a *Los orígenes*, reafirmó ese proceder metodológico que aquí caracterizamos como arqueológico y su intención de desarrollar un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo, como fenómeno ocurrido en el seno de la sociedad humana y que requería mostrar aspectos de la condición humana, como la libertad, que habían sido liquidados como realidad política y humana (Arendt, [1953e] 2005a: 491).

En medio de las diferentes ediciones de *Los orígenes*, Arendt se orientó hacia lecturas filosóficas y de teoría política. Fue, poco a poco, reorganizando y rearticulando sus escritos que, con el avance del trabajo, tomaron en la mayoría de los casos la forma de artículos y conferencias y fueron ubicados en diferentes publicaciones. En particular, “Ideología y terror” que pertenece a este periodo fue añadido a *Los orígenes* en la edición de 1958. En general, los demás documentos y materiales sientan presencia en los tres libros publicados en los años siguientes, *La condición humana* (1958a), *Entre el pasado y el futuro* (primera edición en 1961 con seis ensayos y segunda con ocho en 1968) y *Sobre la revolución* (1963). Sin duda, podemos decir que los tres libros mencionados surgieron de sus estudios sobre el marxismo y a partir de las relecturas de Platón, de Aristóteles y de Kant así como de Maquiavelo, Rousseau, Montesquieu y Locke que la tarea le exigió. Por su parte, también hicieron su aporte las conferencias sobre el concepto de revolución que brindó en Princeton en el otoño de 1958, como *visiting professor*, gracias a las que tuvo que examinar la Revolución Francesa y estudiar la Revolución americana y la fundación como república. Finalmente, no podemos desconocer que las largas conversaciones con Blücher le proporcionaron reflexiones filosóficas, sobre todo lecturas de una selección propia de él, de personajes a quienes consideraba “los grandes

padres de la personalidad libre” como Buda, Zarathustra, Homero, Heráclito, Sócrates y Jesús. Sobre ellos Blücher dio un curso en el *Bard College*, sitio que le heredó Günter Anders, primer marido de Arendt, debido a su retorno a Europa.

La lectura arendtiana de Marx es uno de los puntos más controvertidos del desarrollo de su obra a partir de los '50 y su interpretación recibió fuertes críticas, algunas de las cuales atendemos en el desarrollo de nuestro presente capítulo. Específicamente, nos interesa destacar que, a juicio de Arendt, los principales problemas de la Edad Contemporánea son “los problemas de la *labor* y de la *Historia*” (Arendt, [1953f] 2007a: 18) y que, en esta línea, el pensamiento de Marx resulta parte de una tradición que debe ser examinada. Por su parte, las reflexiones de 1958 sobre la Revolución húngara⁴ fue el puntapié de su idea del sistema de consejos populares como el ámbito institucional de la acción política y con arraigo en las demandas del pueblo. Arendt se encontraba en Europa cuando los húngaros revolucionarios salieron a las calles y su alegría fue inmediata cuando supo que se habían formado consejos obreros participativos y espontáneos que partían de las exigencias del pueblo y que alcanzaban a todos los sectores, con excepción, por supuesto de la policía dispuesta a defender el régimen. Los ideales de Rosa Luxemburg parecían tomar fuerza. La amenaza de los totalitarismos radicaba, para Arendt, antes que en el conflicto “entre una sociedad comunista y una sociedad capitalista”, en un patrón que mostraba la tensión explosiva “entre la ficción totalitaria y el mundo cotidiano de facticidad en que nosotros vivimos” (Arendt, [1958] 2007a: 89). El impacto de la realidad requiere esa comunicación que todo el tiempo intercepta la dominación totalitaria. El pueblo húngaro se manifestó a favor de la libertad y en contra de las mentiras, en un “actuar conjunto” se manifestó por “la salida de las tropas rusas del país” y “elecciones libres que determinaran un nuevo gobierno”, “sin un programa previamente formulado”, sin fanatismos ni “pugnas internas” ni “ira” o “venganza” (aún cuando la iniciativa la tuvieron comunistas) y en una “atmósfera de fraternidad” de todos los que se fueron sumando para reclamar libertad (*Ibid*: 96-98). Los Consejos Revolucionarios (para enfrentar la tiranía) y los

⁴ Rebelión producida en Budapest (Hungría) entre octubre y noviembre de 1956 promovida por estudiantes, intelectuales y dirigentes políticos disidentes de la política comunista dura de Ernő Gerö. Su líder fue Imre Nagy un comunista moderado que prometía cambios y una democracia pluripartidista. Básicamente, los revolucionarios pretendían el retiro de los soviéticos del territorio húngaro (es decir, la salida del Pacto de Varsovia), autonomía nacional y una economía mixta para hacer frente a la crítica situación de la posguerra. Ellos alcanzaron a tomar el control del país hasta que fueron destituidos y liquidados por la intervención del Ejército Rojo solicitada por Gerö. Recordemos que el Pacto de Varsovia (o Tratado de Amistad, Colaboración y Asistencia Mutua, firmado en 1955 y disuelto en 1991) era la alianza militar entre ocho países comunistas europeos, dominada y controlada por la URSS para contrarrestar el rearme de los países occidentales. El contexto previo a la Revolución húngara fue la condena a Stalin como traidor de las enseñanzas de Lenin, por parte de Nikita S. Krushev (1894-1971), por entonces primer secretario del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (1953-1964). Esto en la práctica significaba que el principal dirigente de la política soviética estaba proponiendo cierta apertura de Moscú hacia países socialistas vecinos.

Consejos de Trabajadores (para reaccionar contra los sindicatos que no los representaban) fueron valorados por Arendt como una auténtica “alternativa democrática” al sistema de partidos, como “una forma nueva y por completo inédita de organización” (*Ibid*: 101). La mirada histórica de Arendt la llevó a plantear que la dimensión e importancia de la lección de la Revolución húngara se puede apreciar al analizar cómo se organizó el régimen para aplastarla. En primer lugar, con oleadas de represión sangrienta contra las bases políticas y la libertad de acción, los Consejos Revolucionarios, y una vez reducida la Nación a la impotencia, en segundo término, con represalias contra la libertad de pensamiento, es decir, disolución de los Consejos de Trabajadores y persecución de intelectuales (*Ibid*: 105-106).

También la sombra del segundo conflicto bélico árabe-israelí (entre octubre a noviembre de 1956) empañó el optimismo del legado de la efímera Hungría libre, esa luz que “no es firme, brilla y tiembla. Pero es la única auténtica luz que tenemos” (*Ibid*: 107). Egipto anunció la nacionalización del canal de Suez y el mundo bipolar de la Guerra Fría reaccionó conforme a intereses imperialistas y amenazas técnicas de destrucción superlativa⁵. La posibilidad real de una tercera guerra mundial era algo que Arendt nunca subestimó y los conflictos de Israel le causaban tristeza e indignación. Pero haber sido testigo de una revolución de un pueblo oprimido era un privilegio digno de ser narrado y valorado en su significado histórico como alternativa a los totalitarismos.

El impacto de los acontecimientos también movilizó a Jaspers quien plasmó en un libro sus reflexiones, *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* [1958]. Este le hizo acreedor del Premio de la Paz de los librerías alemanes. Arendt fue invitada a dar el discurso en la ceremonia del premio en Frankfurt. Íntimamente sabía que la ocasión podía causar cierto recelo en Heidegger porque lo que pondría en valor en un maestro, era justamente lo que el otro nunca fue. En la ocasión, Arendt expresó públicamente su solidaridad intelectual y política con su director de tesis y enfatizó que se estaba premiando ante todo

a una persona, y a la obra sólo en la medida en que ella sigue siendo palabra pronunciada, palabra que aún no se ha desprendido de quien la pronuncia, iniciando su curso incierto y siempre azaroso a través de la Historia. Por esta

⁵ También se conoce a este hecho como “crisis del Canal de Suez”. En la ocasión EEUU propuso un arreglo pacífico pero Francia e Inglaterra se negaron y se aliaron con Israel. Los británicos porque entendieron que la acción emprendida por el presidente egipcio Nasser hacía peligrar la provisión de petróleo y el comercio con Oriente, los franceses porque vieron la ocasión de derrocarlo, enojados por el suministro de armas a revolucionarios argelinos y los israelíes porque vieron la oportunidad de resolver a su favor conflictos fronterizos. Naciones Unidas exigió la retirada de las fuerzas en una asamblea de noviembre. Pero el cese de las hostilidades entre los países intervinientes se produjo más tarde en diciembre, tras una crisis financiera producto del bloqueo del canal.

razón, la concesión del premio debe ir acompañada de una *laudatio*, el elogio que ensalce a la persona, antes que a la obra. (Arendt, [1968b] 2001: 79)

Lo que Jaspers representó, entonces, cuando estaba completamente solo, no era a Alemania, sino a lo que quedaba de *humanitas* en Alemania. (...) Él pudo ser luz en la oscuridad, que alumbraba desde alguna fuente oculta de luminosidad, porque la pasión por la luz gobernaba su existencia. (*Ibid*: 84)

El discurso de Arendt se detuvo en algunas ideas presentes en su obra futura de las que nos interesa señalar dos. Por una parte, destacó que el factor personal de un hombre, lo que los griegos llamaban *daimon*, sólo puede aparecer en el espacio público y allí se manifiesta como lo que los romanos llamaban *humanitas* y Kant *Humanität*. La humanidad no se adquiere en soledad ni permaneciendo en la región de la soberanía de la mente, por el contrario, sólo la adquiere quien aventura su vida y su persona al ámbito de lo público, quien sabe abandonar el círculo y el lenguaje académicos para dirigirse al lector en general y asumir una responsabilidad por el mundo poniendo a prueba su propio pensamiento (como Jaspers con sus libros sobre cuestiones políticas tan importantes: la culpa, la bomba atómica y el futuro del hombre). Por otra parte, el espacio iluminado por un hablar y escuchar plenos, está configurado por un “pensamiento espacial”, que se encuentra “en casa” en el mundo de la experiencia presente y es llamado a ser político por su íntima referencia a los pensamientos de otros. Para Arendt, Jaspers era ese ejemplo de “mentalidad ampliada”, facultad política por excelencia, concepto clave que ella desarrollará en las conferencias sobre Kant años después. Cartas a Jaspers evidencian que en 1957 Arendt estaba releendo la tercera crítica, motivada por su maestro, y que consideraba que esta y no la *Crítica de la razón práctica*, escondía “la verdadera filosofía política de Kant”,

ese modo de pensar ampliado (que forma parte del juicio), según el cual uno puede pensar en el lugar de todos los demás. La exigencia de comunicabilidad.(...) Siempre he amado este libro más que ninguna de las otras *Críticas*, pero nunca me había hablado como lo hace ahora... (Arendt, 2010: 139).

En 1958 Arendt publicó *La condición humana* (nombre que recibió en la versión inglesa –*The human condition*– y española) con una parte de los materiales producidos para el libro sobre el marxismo, seguramente aquellos que podríamos caracterizar como más filosóficos. En general, se refirió a él como *Vita activa* (nombre de las ediciones europeas –la alemana se llamó *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 1960–), dado que consideraba las implicaciones políticas de las actividades humanas (Carta a Jaspers 7 de

abril de 1956, Arendt, 2010: 138), pero también lo quiso llamar *Amor mundi*, término que nos re-envía a la noción de reconciliación *con* y comprensión *de* lo que acontece en el mundo. En este capítulo lo trabajamos detalladamente. En la edición alemana pensó dedicárselo a Heidegger pero cambió de idea y no lo hizo. En carta en la que le expresó su depuesta intención, porque las cosas no habían “funcionado bien entre nosotros” (Heidegger siempre se mostraba como si ella nunca hubiera escrito nada), le dijo que el libro “surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo⁶ y te debe casi todo en todos los sentidos” (Carta a Heidegger, 28 de octubre de 1960, Arendt-Heidegger, 2000: 140)⁷. La formación recibida de Heidegger respecto de la lectura de los clásicos jugó, sin duda, un papel fundamental. Pero, como bien señala Kristeva, es en los últimos escritos donde Heidegger marca mayor presencia. “Arendt nunca suscribió la tesis de que la muerte es la inspiradora de la filosofía, incluso la única condición indispensable para el pensamiento, como se lo deduce fácilmente de Platón o de Heidegger” (Kristeva, 2000: 170). Si mantuvo alguna lealtad filosófica esta siempre fue crítica. Ella rescató la actitud interrogante de todo pensar pero no la confinó a la soledad del pensamiento sino que la abrió a la facultad de juzgar reflexionante como “mentalidad ampliada”; prefirió orientarse al nacimiento (espontaneidad kantiana) y al *amor fati* nietzscheano.

La condición humana desarrolla distinciones conceptuales y se edifica desde las mismas. Cuestiona la vida contemplativa como campo específico de la reflexión filosófica y pone de relieve la necesidad de pensar la vida activa y sus articulaciones internas. La vida activa da cuenta de la condición humana antes que de la naturaleza humana como rasgos fijos y esenciales de lo humano. Cada una de las actividades humanas que Arendt distingue, labor, trabajo y acción⁸ poseen una topología en la que se desarrollan con su mayor especificidad, esferas privada, social y pública pero también se inscriben en una determinada condición humana, vida, mundanidad y pluralidad, respectivamente. La natalidad, condición existencial, es definida como el hecho mismo de haber llegado al mundo portadores de algo nuevo. Ella tiene su correlato político en la acción y la pluralidad y sustenta ontológicamente la libertad que en el ámbito público y de sus instituciones, debe ser garantizada. En este contexto, el mundo greco-romano

⁶ Debería decir “Marburgo”, como bien se señala en Prinz (2001: 207).

⁷ Esa había sido la única carta del año '60 y una de las escasas tres escritas en los diez años que van entre 1955 y 1965.

⁸ Seguimos la traducción de Manuel Cruz para los tres términos en inglés: *labor*, *work* y *action* (Arendt, [1958a] 1998). Reconocemos que en español tanto “labor” como “trabajo” convienen a los dos sentidos que Arendt buscó diferenciar: la actividad de esfuerzo sin resultado tras de sí y la actividad que implica fabricar algo o producir un bien. Por lo que para *work* podrían valer tanto las traducciones de “labor”, de “trabajo”, de “producción” o de “fabricación”. El problema surge con la primera actividad que en nuestro idioma sólo puede ser identificado su sentido por cotexto. Un término cercano que ningún traductor ha utilizado y que connota ese esfuerzo diario y continuado, nos parece que sería “faena”. Decidimos tomar la traducción de Cruz porque presenta cercanía nominal con el tipo de subjetividad que Arendt adjudica a cada una de las actividades: *homo laborans* para la primera y *homo faber* para la segunda. Con respecto a la tercera actividad, la mayoría de las traducciones coinciden en optar por el término “acción”.

ocupó el lugar de referente obligado para plantear etimologías, para ejemplificar con hechos históricos las distinciones y destacar significaciones filosóficas de los conceptos en juego. Específicamente, Arendt buscó mantenerse en la esfera pública de la acción política y ofrecer desde allí una reflexión política que no se trocara en una filosofía de la historia (ni Historia mundial), como la que habían ofrecido los pensadores modernos incluidos los decimonónicos. En esta línea Hegel y Marx funcionaban como contraejemplos del pensamiento político que tiene que habérselas con los hombres en plural, para Arendt eran más bien grandes teóricos de un concepto de historia que moldea (devora, procesa) a los sujetos concretos en vistas a un fin absoluto que lo contiene todo y a todos. Como escribió en su *Diario*:

El pensamiento político es lo único que tiene que moverse en el “*common sense*”, no es sólo algo que se funda en él y luego crece en otra dimensión. Permanece constantemente en el mundo común.

(...)

Lo peculiar de lo político es que debe permanecer siempre en la convivencia, en el aquí y ahora, sin caer en la soledad filosófica, ni en el futuro científico.

(Cuaderno XXII, Principios de 1958, texto 42, Arendt, 2006: 573-574)

Mientras concluía *La condición humana*, otra vez un nuevo proyecto comenzó a delinearse. Arendt consideró que debía escribir un libro sobre “Introducción a la Política”. Cuando solicitó la beca que finalmente no consiguió a la *Rockefeller Foundation* explicó su necesidad de analizar profundamente la condición humana con anterioridad a cualquier reflexión sobre la política. El libro no fue escrito pero quedan sus manuscritos, actualmente reunidos bajo el título *¿Qué es la política?*

la actividad política humana central es la acción; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se la confunde, tales como labor y trabajo. Por lo tanto escribí primero el libro que apareció en 1958 con el título *The human condition*; que trata de las tres actividades humanas: labor, trabajo y acción, desde una perspectiva histórica. (Nota descriptiva del proyecto, dirigida a la Rockefeller Foundation, en diciembre de 1959, en Arendt, 1997: 151)

La teoría política hacia la que pretendió dirigirse Arendt nunca fue concebida como una mera tarea intelectual sino como ejercicio práctico reflexivo en diálogo con los acontecimientos. Desde aquí podemos entender dos casos en los que intervino por

propia voluntad y que la llevaron a formular agudos juicios sobre situaciones complejas y dolorosas. Uno de ellos fue el producido en EEUU a raíz de la segregación racial en las escuelas y el otro, el juicio al criminal nazi Adolf Eichmann, llevado a cabo en Israel.

Con respecto al primero, la polémica se originó con el artículo “Reflexiones sobre Little Rock”⁹. Arendt lo había escrito en 1957 por pedido de los editores de *Commentary*¹⁰ quienes apenas lo recibieron le preguntaron si aceptaba su publicación conjunta con una respuesta crítica por parte de Sydney Hook¹¹. Si bien ella accedió reservándose el derecho a contestar en el número siguiente, más tarde decidió retirarlo cuando le informaron que sus opiniones habían suscitado un intenso debate y que no había acuerdo en la revista para aceptarlo. Pasado el tiempo, consideró que ya no debía ser publicado. Pero cuando la batalla judicial por Little Rock tomó nuevamente los medios de comunicación, aceptó la oferta de *Dissent*, donde finalmente el artículo apareció en el nº 5, invierno de 1959 con una breve introducción y en el número siguiente, lo hizo una réplica a otras críticas recibidas, incluida la de Hook quien sí había publicado su artículo.

En el artículo, Arendt asumió la distinción entre las tres esferas de las actividades humanas, desarrolladas ampliamente en *La condición humana* (aunque no en el artículo) y estableció que la escuela era un punto de intersección entre lo privado (y el derecho de los padres a decidir la educación de los hijos), lo social (y el derecho a elegir las relaciones sociales) y lo político (y los derechos a la formación como ciudadano y los de todo ciudadano a la igualdad, el matrimonio, el hogar, el voto, etc). Arendt mencionó una fotografía publicada en la Revista *Life* donde aparecía una niña negra que volvía de una escuela integrada, escoltada por un hombre blanco, amigo de su padre, y atrás se podía ver un grupo de jóvenes blancos que la insultaban (la llamó “fantástica caricatura de la educación progresista”, Arendt, [1959] 2007b: 195). Arendt se preguntó por el padre ausente como ese adulto que no protegía la dignidad de la niña y que le imponía afrontar una situación de miedo y hostilidad y lo peor, soportar la situación de

⁹ Little Rock, capital del Estado de Arkansas, se hizo famoso como el distrito escolar que se negó a cumplir con la integración racial, por decisión del gobernador Orval Faubus. La legislación sobre los derechos civiles fue aprobada por el Congreso en septiembre de 1957. Ante la negativa de Faubus, el presidente del país, Dwight Eisenhower debió enviar tropas federales para asegurar el ingreso de los estudiantes negros en la *Central High School* a los que Faubus impedía el paso. El conflicto continuó casi un año hasta que en 1958 el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, en el caso Cooper Aarón, ordenó el final de la segregación racial en Little Rock y revocó el pedido de Faubus de aplazar el programa federal de integración dos años y medio más. Faubus no se dio por vencido y privatizó las escuelas públicas de Arkansas para mantener la segregación, lo que dio como resultado la clausura de las escuelas negras y el decaimiento de las blancas por la mala administración.

¹⁰ Revista conservadora competitiva con *The New York Review of Books*, que tenía una línea editorial afín a la izquierda. Arendt dejó de colaborar en *Commentary* después de este episodio y escribió con más asiduidad para la segunda revista mencionada.

¹¹ Sydney Hook (1902-1989) fue un filósofo de la educación de la escuela pragmatista, ferviente opositor del comunismo y ligado al Congreso por la Libertad de la Cultura. Tuvo fuertes disidencias con Arendt en diferentes ocasiones.

indeseado, situación que ataca directamente al orgullo, indispensable de la integridad personal, es decir, a la identidad y al hecho vital de haber llegado/ de estar en el mundo, para Arendt algo más grave que la persecución política. Ubicar a los niños en la vanguardia de la integración jurídicamente impuesta era una abdicación y huida de la responsabilidad adulta (y de las instituciones de defensa de los derechos jurídicamente resguardados) por cambiar el mundo común en el espacio de lo público. Aún más era descargar sobre ellos algo que los adultos fueron incapaces de resolver durante siglos.

Por lo que se refiere a los niños, la integración forzosa entraña un grave conflicto entre el hogar y la escuela, entre su vida privada y su vida social, y aunque dichos conflictos son comunes en la vida adulta, no se puede esperar que los niños sepan manejarlos y, por tanto, no hay que exponerlos a ellos. (Arendt, [1959] 2007b: 202)

“Arendt veía en las luchas del pueblo negro por la integración todos los dilemas de la integración judía” (Young-Bruehl, 1993: 398) y la misma dificultad de no afrontar los problemas en términos políticos. El 30 de marzo de 1959 le escribió a Mathew Lipman recordando su vieja idea de que el reconocimiento social siempre se pagó con la desigualdad política. En esta línea, hizo al comienzo una afirmación de la que debió disculparse:

Si yo fuera una madre negra del Sur, pensaría que la sentencia del Tribunal Supremo, de manera involuntaria pero inevitable, ha puesto a mi hija en una situación más humillante aún que la que tenía antes. (Arendt, [1959] 2007b: 187)¹²

Pretender el cambio empezando con las escuelas y los niños como rehenes para Arendt significaba promover las excepcionalidades y los resentimientos sociales, “ocultar la verdadera cuestión” que era “la igualdad ante la ley del país”, esa ley que “queda infringida por las leyes segregacionistas, es decir por las leyes que imponen la

¹² El uso del adjetivo “negro” /*black people*/ era característico de los años '50 para referirse a personas de color pero es importante aclarar que el término inglés que corresponde por considerarse respetuoso es *colored people*. Arendt mantuvo su uso en una entrevista de 1971, quizás basada en su idea de que había que defenderse en los términos en que se era atacado (Arendt, [1959] 2002: 193, nota de la editora Maria Luise Knott). Como se lo afirmó a Gauss en la entrevista de 1964 “Si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía. No como alemana, ni como ciudadana del mundo, ni como titular de derechos humanos ni nada por el estilo” (Arendt, [1964] 2005a: 28). Al recibir el premio Lessing en 1959 explicó que consideraba un principio básico el que “uno sólo puede resistir respondiendo de la identidad que es objeto de ataque” (Arendt, [1968b] 2001: 29). Cuando se nos ataca o persigue desde un rasgo identitario heredado o dado, estamos ante un hecho político que hay que enfrentar y no eludir desde alguna forma justificativa de victimización, como el caso del destino de sufrimiento del pueblo judío.

segregación, no por las costumbres y hábitos sociales de los escolares” (Arendt, [1959] 2007b: 188). El foco de acción de las personas de color debía ser la igualdad política plasmada en leyes y evitar que el prejuicio y el pensamiento racial devinieran una ideología plenamente desarrollada articulada violentamente. El programa gubernamental por los derechos civiles impuso la integración social pero paradójicamente, para Arendt, no avanzó en derechos políticos, por ejemplo, dejó “intacta la más vergonzosa de las leyes de los Estados sureños: la ley que considera delito el matrimonio mixto” (Arendt, [1959] 2007b: 194). Según nuestra autora, la discriminación existe en la esfera social como fuente de agrupación, según diferentes criterios, profesión, ingresos, religión, etnia. El conformismo y la sociedad de masas serían sus peligros. Mientras que para la esfera política, sustentada en la igualdad de derechos y la esfera privada, que concierne a la unicidad y privacidad de la persona y sus relaciones con quienes ama, esa discriminación es terriblemente destructiva. De lo que se trata entonces es de mantenerla confinada a lo social y limitar el poder de esa esfera, y garantizar en los espacios públicos la igualdad y en el privado, la felicidad al elegir con quien se desea vivir.

El artículo de Arendt tuvo duras críticas a las que respondió manteniéndose en sus términos, con excepción de la que le hizo años después Ralph Ellison (1914-1994)¹³. Para Ellison, Arendt no había comprendido la posición y el ideal de sacrificio y heroísmo de los padres negros cuando enviaban a sus hijos a la escuela. Para ellos, era como un rito de iniciación social a través del cual, dando su cara al terror, al miedo y a la ira, pasaban la necesaria prueba para enfrentar su vida como un americano negro. Arendt le escribió una carta al novelista y aceptó que los niños negros no eran asemejables a los niños judíos de su infancia, que el ingreso a la escuela no era el de un advenedizo que esconde sus raíces para alcanzar el reconocimiento social. Sin embargo, no estuvo dispuesta a aceptar que la educación debía ser la única fuente de cambio político con los niños como prendas o como adultos pequeños, antes bien defendió para ellos el mundo pre-político del tiempo, el cuidado y la atención requeridos para encontrarse en casa en el mundo. Nadie explicó la ausencia del padre de la joven de la foto y de algún modo, Hannah pedía para los niños lo que ella misma había tenido, una madre que la protegió obligándola a abandonar cualquier lugar donde se la juzgaba por su condición judía, una buena educación que le permitió aceptar su condición sin negar su historia, tomar decisiones sobre su destino y elegir la política como tarea de comprensión. Pero, como dice Kristeva, “la fuerza auténticamente inconformista” de Arendt fue poco

¹³ Ellison fue un escritor norteamericano que abordó intensamente en su obra los problemas raciales y la marginación social, con foco en las experiencias vividas desde el punto de vista de las personas negras. Entre sus libros más conocidos citamos *El hombre invisible* (1952) y *Vuelo a casa* (1996) donde se recopilan relatos cortos escritos entre 1937 y 1954.

apreciada y fue percibida en la época como “archiconservadora y ultrarrepública” (Kristeva, 2000: 133).

El ensayo “La crisis de la educación” incluido en *Entre el pasado y el futuro* fue la coda de las reflexiones sobre Little Rock. Aquí no ahorró críticas a la educación norteamericana y su modelo pragmatista que sustituía la autoridad de los adultos (maestros y padres) por las del grupo de pares, lo cual significaba que los alumnos estaban “literalmente abandonados a sus propias posibilidades” (Arendt, [1968a] 1996: 195). Imbuida de lecturas sobre la revolución americana afirmó la crisis de la educación en el país en términos de una especie de absolutización del mundo infantil, del que el adulto se había desentendido. Arendt reiteró que la educación es una de las actividades más elementales y necesarias de la sociedad humana que se renueva por la llegada de los nuevos. La educación es un modo de asumir la responsabilidad de la vida y el desarrollo de los niños pero también de la continuidad del mundo en el que ellos podrán intervenir e introducir su novedad. La autoridad es parte de esa responsabilidad de enseñar cómo es el mundo y no de instruir en el arte de vivir, que los adultos han negado. Por esto,

La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común. (Arendt, [1968a] 1996: 208)

Su mirada también fue crítica hacia la vida social y opulenta de las universidades norteamericanas (muy diferentes a las europeas), la relación con los colegas y las exigencias burocráticas de la enseñanza. Nunca abandonó el propósito de no ser profesora de tiempo completo. En cuanto a algunas reglas académicas de la educación universitaria, Arendt se encuadró en una posición más bien conservadora, como en el caso de la discusión sobre el ingreso, defendió la exigencia académica a través de los exámenes de admisión.

La segunda fuerte intervención en asuntos políticos fue la que desarrolló en virtud de la participación como cronista en el juicio que se celebró en Israel al oficial

nazi del sector IV-B-4 de la Oficina Central de Seguridad del Reich¹⁴, Otto Adolf Eichmann, y el libro posterior que publicó como *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Eichmann había sido ubicado en Buenos Aires y luego secuestrado por agentes israelíes, en mayo de 1960¹⁵. Al enterarse mientras se encontraba en Europa, Arendt se ofreció al periódico *New Yorker* como corresponsal del juicio que se realizaría en Israel (Arendt- Mc Carthy, 1999: 135). Ella presentaba la ventaja de manejar alemán e inglés y el editor William Shawn no lo dudó, fundamentalmente, por la posibilidad de contar con una profesional calificada e ilustre. El juicio tardó en realizarse y eso llevó a Arendt a reajustar su agenda de cursos y conferencias. El punto es que dio prioridad a esta tarea porque la entendió como una oportunidad única de enfrentarse a protagonistas responsables del Holocausto y de responder en el presente a una obligación con su pasado, dado que no había podido acudir a los juicios de Nuremberg. Es importante tener en cuenta que gran parte de lo que Arendt escribió después del proceso de Eichmann, incluidos sus cursos, conferencias y correspondencia, estuvo motivado por lo que allí vivió y por lo que pensó a partir de ese acontecimiento y por supuesto, por la necesidad de ofrecer algunas respuestas a las críticas y ataques que recibió por su informe

El juicio a Eichmann se celebró finalmente en 1961. Blücher, Jaspers y Mary McCarthy fueron su gran apoyo a través de una continua correspondencia que le permitió dialogar y compartir impresiones, tanto como afrontar la recepción crítica de los cinco artículos que aparecieron en 1963 en el *New Yorker*, durante febrero y marzo. A través de las sesiones, Arendt no ocultó su admiración por los jueces del Tribunal, especialmente su presidente, Moshe Landau, pero tampoco su exasperación con los argumentos y actitudes del fiscal Gideon Hausner y aún más con las del defensor de

¹⁴ Hacia 1943 era el único organismo destinado aún a “asegurar la tarea de la eliminación del adversario judío” (Kristeva, 2000: 162).

¹⁵ Eichmann debería haber comparecido ante el Tribunal Internacional de Nüremberg cuyos juicios se habían celebrado en 1945 en la ciudad alemana homónima, bajo el Acuerdo de Londres, suscrito por EEUU, Reino Unido, Francia y URSS, y la llamada Ley N° 10 del Consejo Aliado en Berlín. Las acusaciones de crímenes eran de tres tipos: crímenes contra la paz (referentes a la planificación y desarrollo de la Segunda Guerra Mundial), crímenes de guerra (por violar leyes de la guerra de la Convención de Viena) y crímenes contra la humanidad (es decir, exterminio masivo y atrocidades contra grupos e individuos seleccionados). Ese Tribunal era especial por lo que no tuvo sucesor. Israel decidió juzgar al oficial nazi en su país y Arendt no cuestionó el secuestro como un acto jurídico impropio. Le escribió a Jaspers recordando que los israelíes tenían las siguientes justificaciones: que Eichmann era un proscrito de los Juicios de Nüremberg, es decir un *hostis humani generis*, que Naciones Unidas y las potencias vencedoras insistieron mucho para que los demás países arrestaran a los criminales de guerra, que además, Argentina tenía malos antecedentes en materia de extradición y que, al carecer de sucesor el Tribunal Internacional, Alemania podría haber reclamado a su ciudadano para juzgarlo, cosa que nunca hizo; “nadie más que nosotros parece estar deseando procesar a un criminal en busca y captura. Pues bien, lo haremos nosotros” (Carta a Jaspers 23 de diciembre de 1960, Arendt, 2010: 191). Ella justificó el juicio con la misma intensidad que defendió la necesidad de que existiera un Tribunal en La Haya para casos criminales, específicamente para crímenes contra la humanidad */Menschheit/* (Carta a Jaspers 5 de febrero de 1961, Arendt, 2010: 195). También véase nuestra nota n° 51, Capítulo 3.

Eichmann, Servatius. De todas formas, el mayor impacto lo tuvo en relación con el propio acusado que, en apariencia, no se veía como un monstruo o una persona brutal y asesina. Esto la llevó a interpelarse sobre la personalidad de Eichmann y su característica notoria de ser un burócrata con un frustrado deseo de tener reconocimiento público. Las preguntas que la inquietaron tenían que ver con el pensar, el mal y las decisiones humanas y las citó como una de sus motivaciones para escribir de *La vida del espíritu*, libro que no alcanzó a concluir.

Los actos fueron monstruosos pero el agente (...) era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni *motivos* específicamente malignos, y la única característica destacable (...) no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*.”

“Esa ausencia de pensamiento –tan común en nuestra vida cotidiana...– atrajo mi atención: ¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y los de comisión, cuando faltan los motivos reprobables (según la terminología legal) y también cualquier otro motivo, el más mínimo destello de interés o volición? La maldad... ¿no es una condición necesaria para hacer el mal? La facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo,... ¿depende de nuestra facultad de pensar? (Arendt, [1978] 2002: 30-31)

Después del juicio, Blücher viajó por primera vez a Europa desde el exilio, juntos visitaron a los Jaspers y compartieron una estadía nostálgica por diferentes lugares históricos del continente donde nacieron. Al regresar a EEUU, Arendt se dedicó a terminar el libro *Sobre la revolución* con la interrupción inesperada de una aneurisma que sufrió Blücher mientras ella dictaba cursos en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Wesleyan, Connecticut (otoño 1961-1962). Pasado un tiempo, con Blücher más repuesto, Arendt dictó clases en Chicago en enero de 1962 pero el 19 de marzo de ese mismo año ella sufrió un accidente de tránsito mientras su taxi cruzaba el *Central Park* y tuvo una importante cantidad de lesiones que la inmovilizaron dos meses. A su amiga Mary Mc Carthy le contaría más tarde que aunque no pensó que la muerte era terrible, sí pensó “que la vida era muy bella y que la prefería” (Carta a Mc Carthy, 4 de abril de 1962, Arendt- Mc Carthy, 1999: 163).

Por esta época, también se conoció la sentencia del Tribunal israelí y en una especie de licencia obligada por las consecuencias del accidente, Arendt asumió la tarea de involucrarse con las miles de páginas que el proceso le había dejado en su mesa de trabajo (“mi habitación parece un campo de batalla”, Arendt- McCarthy, 1999: 172). Su interés fue ofrecer un “informe sobre un proceso” que pronto tomó la forma de un libro

extenso en páginas que terminó en noviembre de 1962 y tuvo su primera y polémica edición en mayo de 1963. El libro desarrolla el proceso que implicó la referencia a las etapas del plan genocida nazi: expulsión, concentración y exterminio. Un lugar importante en el análisis lo ocuparon: la persona de Eichmann –caracterizada como un ser banal, un burócrata, incapaz de pensar, adjetivos que tuvo que aclarar–, el modo en que se desarrolló el juicio y el papel de los líderes de las Consejos Judíos /*Judenräte*¹⁶, siendo éste uno de los puntos más conflictivos. Arendt también criticó la política de Ben Gurión, “invisible director de escena en el caso Eichmann”, representada para ella por el fiscal (Arendt, [1965] 1999: 14 y 383), a la que consideró más bien oportunista en su relación con la Alemania de Adenauer antes que buscadora de la verdad¹⁷ (Arendt, [1965]

¹⁶ El planteo de Arendt respecto de que los líderes judíos cooperaron de un modo u otro con los nazis le valió una declaración de condena por parte del “Consejo Judío de Alemania”, el rechazo de la Liga Antidifamación (ADL) de B’nai B’Rith, muchísimos artículos críticos en *Aufbau* y en la revista *Facts* de la ADL, entre otros. En particular, muy controvertida fue la crítica de Arendt al rabino dirigente Dr. Leo Baeck quien estando en el campo de concentración de *Theresienstadt*, se enteró de que Auschwitz era un lugar de exterminio y tomó la grave decisión de no informarlo a sus compañeros prisioneros para no sembrar pánico o hacerles la vida más dura frente a lo inevitable. Baeck estaba convencido del destino de sufrimiento del pueblo de Israel y de responsable por todos los seres humanos como servidor de Dios. Pero Arendt no midió la decisión de Baeck en el contexto de la tradición religiosa de éste sino en el suyo propio, es decir, desde una razón política que exigía una posición activa de resistencia. En la crítica a Baeck también estuvo Paul Tillich quién, como Arendt, consideró que debería haber hablado con la verdad de lo que sabía. El problema es que Arendt en la edición primera de su libro se refirió a él como *Führer* judío. Gershom Scholem se lo reclamó en la dura carta que le escribió: “Para nadie a quien yo haya oído o leído era en absoluto Leo Baeck un “*Führer*” en el sentido que tú le insinúas aquí al lector”, para Scholem Arendt mostraba no un juicio equilibrado sino ena “demagógica voluntad de exageración” (Carta de Scholem a Arendt, Arendt, 2005b: 140). Arendt después eliminó esa designación pero sin dejar de apuntar que en Berlín había obedecido a la GESTAPO nombrando policías judíos para facilitar la captura y deportación de judíos, porque supuestamente serían más benévolos que los nazis. Otro de los cuestionamientos más graves que ella recibió fue el discurso del fiscal Hausner, dado en Nueva York en mayo de 1963, en el que afirmó ante un gran público que Arendt acusó a los judíos de dejarse masacrar por los nazis mostrando un acto de cobardía y falta de resistencia. Entre los críticos sobrevoló la idea sugerida por el historiador judío Jacob Robinson, tercer ayudante de Hausner, de que en el libro de Arendt, Eichmann salía mejor parado que sus víctimas. El informe de J. Robinson, “Informe sobre el mal de la banalidad” fue utilizado como fuente de consulta en un sinnúmero de artículos y hasta por Nehemiah Robinson para un panfleto distribuido por el Congreso Mundial Judío. En Francia, *Le Nouvel Observateur* publicó una carta colectiva firmada por eminentes intelectuales judíos, titulada “¿Es nazi Hannah Arendt? Sin duda, las diatribas provenían mayormente de posiciones nacionalistas que afirmaban que podía temerse un resurgimiento del antisemitismo y, como Walter Laqueur reseñador de Robinson, que el daño era incalculable. Lo más llamativo es que Laqueur, luego de loar la importancia del libro de Robinson, de llamarlo “historiador profesional” y a Arendt “aficionada”, tras la reseña crítica de Arendt (en la que documentó los errores de Robinson y sus escasos antecedentes científicos en el tema), respondió que en realidad el libro de Robinson era decepcionante y que la Srta. Arendt había sido atacada no tanto por lo que dijo sino por el modo en que lo dijo (Arendt, 2005b: 182). En todo el contexto de la controversia, una diferencia la marcaron los jóvenes radicales judíos, muchos en desacuerdo con la política israelí, leyeron a Arendt desde otro lugar, valorando su rebelión contra el mito de la víctima y la importancia de impedir la resurrección del totalitarismo en cualquiera de sus formas (Carta a Jaspers, 9 de agosto de 1963, Arendt, 2010: 196 y ss.). Véase información detallada en Young-Bruehl, 1993: 443 y ss.

¹⁷ En una carta a Jaspers le comenta que está padeciendo una campaña de desprestigio que presenta su libro como inmensamente peligroso: “el método es siempre el mismo: se afirma que he dicho cosas que nunca he dicho, para evitar que se sepa lo que realmente he dicho. (...)”

1999: 27, 33). Cuando apareció el libro sobre Eichmann, muchos la catalogaron como persona sin sentimientos o poco implicada emocionalmente con su pueblo, la llamaron “antisionista”, “purista jurídica” y hasta “moralista kantiana” y le objetaron su “estilo irónico” e “imperativo” tanto como los pequeños pero varios “errores de hecho” que cometió (Young-Bruehl, 1993: 429-430).

Por su parte, Arendt respondió en la medida de sus posibilidades y valoró su trabajo como un esfuerzo por ofrecer un juicio serio y fundado del hecho histórico, juicio que casi nadie se animaba a hacer. De todas formas, en 1965 ofreció una segunda versión en inglés, revisada y corregida, en la que incluyó un *Post-Scriptum*. Aquí atendió varias críticas aunque sostuvo que incorporaba datos técnicos y que no alteraba de ningún modo el texto primitivo ni los hechos en él contenidos, para los que tomó como fuente principal la transcripción de las actuaciones judiciales distribuidas a la prensa presente en el caso (y que eran traducciones simultáneas del hebreo sin revisión ni corrección por parte de la justicia israelí). Arendt reafirmó el foco de su trabajo:

... el libro se centra en un triste tema, muy concreto. El informe sobre un proceso solamente puede estudiar los temas tratados en el curso de dicho proceso, o aquellos que debían ser tratados para un mejor servicio a los intereses de la justicia. (...) Este libro no se ocupa de la historia del mayor desastre sufrido por el pueblo judío, ni tampoco es una crónica del totalitarismo, ni la historia del pueblo alemán en tiempos del Tercer Reich, ni por último, ni mucho menos, un tratado sobre la naturaleza del mal. (Arendt, [1965] 1999: 431)

Ella tampoco nunca reprochó al pueblo judío que se hubiera sometido al exterminio, de hecho, en *Aufbau* había expresado públicamente su gran apreciación del valor de la resistencia del gueto de Varsovia¹⁸.

Algo que los judíos de todo el mundo (...) habían solicitado durante años –la formación de un ejército judío- fue creado repentinamente por aquellos de quienes menos esperábamos tales hechos, personas destrozadas en cuerpo y espíritu, futuros habitantes de asilos y sanatorios, objeto de la caridad judía

porque dicen que exculpo a los alemanes. ¡Y eso implica que están en juego las reparaciones!” (Carta a Jaspers, 20 de octubre de 1963, Arendt, 2010: 200).

¹⁸ Producido el 19 de abril de 1943 cuando unos 65.000 judíos que quedaban en el Gueto (que había albergado a más de medio millón) se levantaron contra la policía alemana cuando esta entró para realizar nuevos traslados a campos de concentración, ya devenidos campos de exterminio en el contexto de la “solución final del problema judío”. Contra todo pronóstico que atendiera a los desiguales recursos de armas y de estado físico de ambos bandos, la resistencia duró tres semanas. Arendt detalla el desarrollo de los acontecimientos que desembocaron en la batalla en “Días de cambio” (Arendt [1944, jul] 2009).

mundial. Aquellos que un año atrás clamaban por su salvación, víctimas indefensas de asesinos sanguinarios, (...) de repente decidieron, de un día para otro, ayudarse a sí mismos en la medida de lo posible, (...) salvar ‘el honor y la gloria del pueblo judío’. Y al hacerlo pusieron fin a la existencia como parias del pueblo judío de Europa; y, al reclamar igualdad de derechos, se unieron a las filas de otros pueblos europeos en la lucha por la libertad. (Arendt [1944, abr] 2009: 280)

Arendt buscó mostrar la necesidad de generar nuevas categorías para juzgar acciones y hechos de un régimen como el totalitario que había logrado implicar a las instituciones de sus víctimas en sus crímenes así como a otros países y sociedades. En verdad, no utilizó las nociones de monstruo y mártir para referirse a las personas implicadas y evitó hablar de culpa e inocencia colectivas. La noción de mal banal, deudora del “mal radical” definido en *Los orígenes* como aquél que es difícil de comprender, de perdonar y por esto, de castigar, le permitió referirse con mayor ajuste a aquello que desafía nuestro pensamiento y nuestra palabra, pero sin plantar en la naturaleza humana un origen casi demoníaco de la maldad, gracias al cual toda la humanidad sería acusable o culpable. Esto lo reconoció en su carta a Scholem a quien también le admitió su cambio nominal de “mal radical” a “mal banal”. La banalidad del mal “prolifera en la superficie”, “es como un hongo”, le dijo (Arendt, 2010: 35). Casi arbitrariamente ese mal va fijando los destinos de otros; no tiene profundidad pero es extremo. Con este nuevo adjetivo Arendt logró desplazarse del maniqueísmo sugerido desde la idea de “mal radical” y de la romántica imagen del malvado para recortar como problema el modo en que la banalidad del mal sobrepasa el marco de las instituciones legales con las que se lo pretende juzgar. Esta ganancia tuvo su precio: las dificultades de un razonamiento que Arendt no desarrolló *in extenso*. Al plantear que el acto, cuyo origen estaba en una decisión humana (por ejemplo, la de obedecer o ejecutar una política de exterminio masivo a un pueblo), era imperdonable y por esto, difícil de castigar con los marcos existentes, debió aclarar que no estaba en contra del juicio y su condena porque debía evitarse la impunidad, porque, en definitiva, creía que el proceso se celebró con la finalidad de administrar justicia (Arendt, [1965] 1999: 433).

No, Eichmann no era un estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión – que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez– fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser calificado como banalidad e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor intención cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo

normal o común. No es en modo alguno común que un hombre, en el instante de enfrentarse con la muerte, y, además en el patíbulo, tan sólo sea capaz de pensar en las frases oídas en los entierros y funerales...

En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana. Pero únicamente una lección, no una explicación del fenómeno ni una teoría sobre el mismo. (*Post Scriptum*, Arendt, [1965] 1999: 434-435)

Ella estaba en el cruce de lo político, lo jurídico y lo moral, ámbitos jaqueados por la muerte administrada en campos experimentales de dominación total de un poder totalitario. Pero sin duda esas nuevas categorías que estaba buscando para comprender esas acciones y hechos resultaron hirientes para muchos. La controversia en torno al caso Eichmann contado por Arendt tuvo múltiples reacciones en artículos y libros en Israel, Alemania, Inglaterra y EEUU y sus consideraciones sobre la banalidad del mal tuvieron un impacto variado en juristas y psicólogos. En muchos casos fue mal interpretada. Algunas amistades también se volvieron tensas como la relación con Hans Jonas (ofendido porque ella no contestó su carta), con Robert Weltsch (a quien sí escribió una extensa carta e incluso un poema), con el crítico de arte Harold Rosenberg y con Gershom Scholem. Con los primeros, Arendt pudo restablecer comunicación pero con Scholem la correspondencia fue bastante dura. Arendt le había respondido de buena fe a una intensa carta y él autorizó su publicación junto con la carta de él¹⁹. Arendt le replicaba algunas críticas señalando que muchas de sus afirmaciones eran falsas, como las referentes a su biografía intelectual y al reconocimiento de su condición judía. Scholem le había dicho que no encontraba en ella, como en otros intelectuales de la izquierda judía, “el amor a los judíos” y puso en cuestión su derecho a juzgar los acontecimientos en los que no estuvo presente, en relación con el papel de los Consejos judíos²⁰. Respecto del primer punto, ella le respondió que nunca en su vida había amado a un colectivo o a un pueblo ni siquiera a una clase sino sólo a sus amigos y que amar a los judíos sería al menos sospechoso porque ella misma lo era.

¹⁹ La carta de Scholem a Arendt es del 23 de junio de 1963 desde Jerusalén y la respuesta de ella está fechada el 20 de julio de 1963 desde Nueva York (Arendt, 2010: 29). Ambas cartas fueron publicadas en varias ocasiones y en distintos idiomas.

²⁰ Escribió Scholem “¿Quién de nosotros puede decir hoy qué decisiones deberían haber tomado en aquellas circunstancias los dignatarios judíos, o como queramos llamarlos? Yo no he leído menos que tú sobre esos temas y sigo sin estar seguro;... Existieron, por ejemplo, los *Judenräte*, algunos de sus miembros fueron unos cerdos, otros unos santos. He leído bastante acerca de las dos variedades. Hubo también entre ellos muchas personas nada diferente de nosotros, que se vieron arrastradas a tomar decisiones en circunstancias que no podemos siquiera intentar reproducir ni reconstruir. No sé si hicieron bien o mal. Ni pretendo juzgar. Yo no estaba allí” (Carta de Scholem a Arendt, Arendt, 2005b: 141).

No pertenezco a los “intelectuales procedentes de la izquierda alemana” (...) no me glorío de ello lo más mínimo. Es más, aludo a ello de mala gana, especialmente después del periodo de macarthysmo que hemos vivido en este país. La importancia de Marx es algo que conocí más tarde, porque en mi juventud no me interesaban ni la historia ni la política. Si “procedo” de algún sitio será de la filosofía. (Carta a Scholem, Arendt, 2010: 29)

La verdad es que nunca he pretendido ser nada distinto de lo que soy... La condición judía es, para mí, uno de los hechos indudables de mi vida y nunca he pretendido modificar nada en tales facticidades. (*Ibid*: 30)

Lo que le confunde a usted es que mis argumentos y mi planteamiento son imprevisibles. O, dicho con otras palabras, que soy independiente. Con lo cual quiero decir, en primer lugar, que no milito en ninguna organización y hablo siempre a título personal. Y, también en segundo lugar, que intento pensar por mí misma... (*Ibid*: 34)

Enfatizó que fácticamente pertenecía al pueblo judío, se sentía parte de él y que por este motivo “las injusticias cometidas por mi propio pueblo me irritan mucho más, obviamente, que las cometidas por otros” (*Ibid*: 31)²¹. Respecto al segundo punto, debió aclararle que, en cuanto a la colaboración de funcionarios judíos, siempre se refirió en los límites de la información dada durante el proceso y que, en lo referente a su propia posición, entendió que no había margen para la resistencia (como en *Los orígenes*) pero que sí lo había para “*no hacer nada*”. Sobre esas decisiones a su generación le competía emitir un juicio político porque “Siempre hubo un margen para tomar una decisión libre y para actuar con libertad” (incluidos los agentes de las SS tenían esa posibilidad) (*Ibid*: 33).

En este contexto de la controversia, la mayor tristeza fue el quiebre con su amigo sionista Kurt Blumenfeld quien sabía de sus artículos por referencias de terceros y estaba muy ofendido; él murió en mayo de 1963 sin que pudieran reencontrarse en un franco diálogo²². Quizás, como define Young-Bruehl...

²¹ En consonancia con esto y refiriéndose al futuro, leemos en la correspondencia con McCarthy: “Los judíos piensan: los imperios, los gobiernos, las naciones van y vienen; el pueblo judío permanece. Hay en esta pasión algo magnífico y abyecto a la vez; creo que yo no lo comparto. Pero sé bien que cualquier catástrofe de verdad que le ocurra a Israel me afectará más profundamente que ninguna otra (o casi)” (Carta a Mary 17 de octubre de 1969, Arendt-McCarthy, 1999: 298).

²² Unos años más tarde, Arendt soñó con su amigo y lo escribió en su *Diario* “... lo encontré inesperadamente en un hermoso puente del bosque. Se quitó el puro de la boca para besarme. Le dije ‘¿Eres tú realmente? No puedo permitir que me bese un hombre extraño’. Pero lo dije riendo. En sueños no sabía que está muerto. Me desperté riendo, por la alegría que me producía el inesperado reencuentro” (Cuaderno XVI, texto nº 2, noviembre de 1968, Arendt, 2006: 681).

Si en el libro de Hannah Arendt hubiera quedado claro que su inquietud estaba dictada por lo que ella llamará más tarde ‘la responsabilidad personal bajo una dictadura’ y no por obediencia a ninguna interpretación humana de la Voluntad Divina, algunos de sus críticos podrían haber respetado su postura, como lo hicieron los estudiantes que la escucharon. Entre la responsabilidad personal por juicios y acciones concretas y la potencialmente arrogante responsabilidad por toda la humanidad, la distancia es muy grande. (Young-Bruehl, 1993: 467-468)

Arendt veía con tristeza que prácticamente ningún judío se animaba a defenderla públicamente y que sólo en el seno de las universidades sus opiniones eran valoradas y hasta ovacionadas y su libro leído con detenimiento (Carta a Jaspers 24 de noviembre de 1963 y 19 de febrero de 1964, Arendt, 2010: 202-203). Sin las comprensivas cartas de Jaspers y la contención de Blücher y McCarthy, ella no habría podido sobrellevarlo con calma. Sus amigos le manifestaron que con el tiempo su libro seguramente podía alcanzar otro grado de comprensión en la comunidad judía porque con sus expresiones había tocado intereses profundos. Estuvo en el medio de la tormenta varios años en los que no eludió contestar, también a través de otros medios, como fueron las entrevistas de Thilo Koch, el 24 de enero de 1964 en Nueva York y la de Günther Gauss televisada el 28 de octubre de 1964 en Alemania. En ellas procuró despejar malos entendidos pero cuando le preguntaron por el aporte de su libro a los alemanes actuales en relación con el pasado nazi, no dudó en advertir que para “asumir la responsabilidad de los crímenes cometidos en su nombre [pueblo alemán] por miembros de la nación” era necesario que los auténticos culpables, muchos escondidos entre el pueblo, fueran apartados de la vida pública y juzgados; “si esto no ocurre, el pasado seguirá sin asumirse²³, por más que se diga, o habrá que esperar a que nos hayamos muerto todos” (Entrevista con Koch, Arendt, [1964a] 2010: 41)²⁴.

Fue por esta intensa experiencia que quizás no dudó en defender en público al joven suizo Rolf Hochhuth, ícono del teatro documental, cuando estrenó *El Vicario* (1963). El drama planteó que el silencio de Pío XII –papa entre 1939 y su muerte en 1958– significó que judíos, bautizados o no y católicos no arios, fueran a las cámaras de gas en una situación de abandono total que incluía al propio representante de Cristo. Arendt lo mencionó en la entrevista con Koch y escribió un artículo “*El Vicario: ¿silencio*

²³ Arendt utilizó aquí una expresión usual entre los alemanes de la época para referirse a su pasado reciente, “pasado no superado”, pero le parecía bastante “discutible” la expresión (Arendt, [1964b] 2007b: 54).

²⁴ En la Introducción a la edición en inglés del libro de Bernd Naumann sobre los procesos de Auschwitz, Arendt señaló la escasa difusión en los medios del segundo juicio comenzado en diciembre de 1965 y citó a los fiscales de Frankfurt que expresaron que “la mayoría del pueblo alemán no quiere celebrar ya más juicios contra los criminales nazis” (Arendt, [1966] 2007b: 213)

culpable?” ([1964] 2007b). “La obra de Hochhuth trata la actitud de Roma durante las matanzas” que por ejemplo, no movilizó a sus millones de creyentes en contra del genocidio ni solicitó ayuda a otros jefes de Estado para frenarlo, y “sólo marginalmente trata las relaciones con el Tercer Reich” con el que firmó apenas un concordato, incumplido por las Leyes de Nuremberg (*Ibid*: 207). Pero Hochhuth fue acusado de sugerir que el Papa era responsable de la Solución final. Arendt observó que el escritor había sido tan mal comprendido e interpretado como ella cuando señaló el papel de los Consejos Judíos en la deportación y en la solución final y la acusaron de responsabilizar a las víctimas judías de su destrucción. Sin duda, ambos estaban juzgando las acciones de ciertos hombres en un determinado contexto de imperio del terror y no buscaban identificar culpables de los procesos.

La diferencia que advirtió Arendt entre su caso y el del suizo es que él contó con el apoyo de una buena parte de los católicos cultos y de la opinión pública en general. La cuestión de la responsabilidad y la dimensión moral de las acciones humanas, eran temas que comenzaron a preocuparla con mayor fuerza y a los que dedicó cursos que dictó en la *New School for Social Research* y en la Universidad de Chicago entre 1965 y 1966. De los materiales de esos cursos surgieron “Algunas cuestiones de filosofía moral” ([1965-1966] 2007b), lecciones editadas por Jerome Kohn y el artículo publicado por la propia Arendt, “El pensar y las reflexiones morales” ([1971] 2007b). Lo fundamental es que en estos cursos comenzaron a tomar forma la lectura política de Kant que se sustanció en conferencias y un seminario sobre la imaginación (1970) y las reflexiones filosóficas sobre pensar, querer y juzgar, que fueron las bases del material de las Conferencias *Gifford* que mencionamos más adelante (1973-1974).

De 1964, data una conferencia que, también en el marco de la polémica por Eichmann, trató estos temas, “Responsabilidad personal bajo dictadura” ([1964b] 2007b) y de 1968, data “Responsabilidad colectiva”, tal el lema de un Simposio en el que participó ([1968] 2007b). Arendt discutió los argumentos con que se la había atacado por su libro sobre el proceso de Eichmann, en particular, el que decía que ella no podía juzgar porque no había estado allí, en esas específicas circunstancias (“debería unirme al coro y decir: ¿quién soy yo para juzgar? planteó con ironía en una carta a Mary sobre el libro de ésta *El grupo*, 2 de febrero de 1964, Arendt- McCarthy, 1999: 203). En principio señaló que esa actitud podía desactivar cualquier intento de juicio (de jueces, historiadores, filósofos, incluso religiosos, etc.), ese había sido, efectivamente, el planteo de la defensa de Eichmann, sumado al de colocar al acusado en la función de una pequeña pieza de un complejo mecanismo casi anónimo. Pero continuó y preguntó: “¿quién ha mantenido nunca que al juzgar una mala acción estoy presuponiendo que yo sería incapaz de cometerla?” ([1968] 2007b: 50). La afinidad de las cuestiones morales y legales radica en que presuponen la capacidad de juzgar y que, para ello, requieren

normas o pautas. El problema son los casos ante los cuales estas se quiebran y vuelven aparentemente inútil hasta el castigo. Una elusión o desvío es apelar a la “culpa colectiva” que excluye, como género, toda responsabilidad tanto como la “inocencia colectiva”. Ambas no existen en absoluto, según Arendt, pero suelen ser sostenidas desde la “teoría del engranaje” donde cada acusado puede contestar: “Si no lo hubiera hecho yo, cualquier otro lo habría hecho” o “No lo hice yo, sino el sistema” (*Ibid*: 58-59, 60), fueron entonces, crímenes del Estado (*Ibid*: 65) y la responsabilidad queda restringida al líder político dictatorial o totalitario. Pero bien, en el caso judicial de Eichmann, los jueces dejaron en claro que en un tribunal no se juzga ningún sistema, ni la Historia ni ningún -ismo sino la responsabilidad política de un ciudadano que es un ser humano que, sin duda, actuó bajo determinadas circunstancias que pueden ser atenuantes pero no eximentes de responsabilidad moral y legal. Arendt reconoció que la obediencia en el contexto político funciona como una virtud y se hace visible, sobre todo, cuando un Estado, en situaciones de peligro, ordena, por “razón de Estado”, la comisión de un delito como matar. Pero en el caso del régimen nazi hubo una completa “subversión de la legalidad” en la que el delito era la ley y los actos no delictivos fueron ocasionales concesiones. Los crímenes carecían de una “razón de Estado” porque eran cometidos contra inocentes que no eran ni potencialmente peligrosos. Al contrario, la administración genocida fue anti-utilitaria. Para reflexionar en torno de las responsabilidades, Arendt prefirió hablar de apoyo y no de obediencia. En política nada puede ser llevado a cabo, bueno o malo, sin la ayuda de otros. En el orden totalitario hubo, entonces, dos tipos de personas: las responsables de apoyar en diferentes niveles de participación y las no participantes que renunciaron a cualquier función en la vida pública que los convirtiera en asesinos. Estas últimas habrían sido las únicas que negaron ese apoyo aún a costa de su vida, porque fueron las únicas cuya conciencia no funcionó de manera automática desde las reglas impuestas y se atrevieron a juzgar por sí mismas. ¿Por qué? Porque “no estaban dispuestos a vivir con un asesino: ellos mismos” (*Ibid*: 71). Todos los demás, los que tuvieron participación, deben dar una respuesta moral y política.

También en medio de la polémica sobre su libro de Eichmann, Arendt entregó a la editorial Viking una compilación de seis ensayos ampliados y revisados, titulada *Entre el pasado y el futuro. Seis ejercicios de reflexión política*. En la primera edición aparecieron, seguidos del Prefacio “La brecha entre el pasado y el futuro”, “La tradición y la época moderna” [1954], “El concepto de historia antiguo y moderno” (ensayo tripartito que integró artículos escritos en 1957), ¿Qué es la autoridad? [1956], “¿Qué es la libertad?” [1960], “La crisis de la educación” [1958], “La crisis en la cultura: su significado político y social” [1960]. En la edición ampliada de 1968 ella incorporó: “Verdad y política” [1967] y “La conquista del espacio y la estatura del hombre” [1963]. Desde

nuestra perspectiva, es uno de los libros que mejor expone el pensamiento político y filosófico de Arendt y es el nexo que articula la vida activa y la vida contemplativa y lo hace desde una concepción de la historia que las significa. Por esto prestamos especial atención al Prefacio y a los dos primeros ensayos. Además queda mostrada la dinámica metodológica de un pensamiento que, enraizado en la experiencia busca conceptualizarla sin fijarla, sin inscribirla en una totalidad ideológica. La experiencia queda abierta a la vez que comprendida como donación de sentido, como una “herencia sin testamento” ni doctrina, sino como ejercicio, como práctica diacrónica.

También terminó la versión en inglés de *Sobre la revolución* ([1963] 1993) y la tradujo ella misma al alemán. El libro dedicado a sus amigos “Gertrud y Karl Jaspers”, no pasó desapercibido a los críticos. Muchos vieron que en él se colaba la gratitud de Arendt hacia el pueblo americano, especialmente en la gran valoración de la Revolución americana en desmedro de la francesa. Otros criticaron que en el libro se denotaba “cierta falta de interés por los hechos en sí” (reseña crítica de Hobsbawm, citada por Young-Bruehl, 1999: 511). Fundamentalmente, hizo ruido la fuerte separación arendtiana entre lo social y lo político y la adjudicación a los revolucionarios franceses de una preocupación social casi anti-política. Por su parte, Jaspers y Blücher leyeron el libro como un esfuerzo por rescatar el “tesoro perdido” de las revoluciones y afirmar la libertad como el sentido de la política, es decir, poner en valor la acción humana transformadora, limitada y potenciada en su espacio específico, la esfera de lo público. La democracia participativa, los consejos populares y sus distinciones entre poder, violencia, autoridad, resistencia y fuerza motivaron a muchos a pensar políticamente. Su idea de revolución como acto de rebelión seguido de un acto de fundación acercó el libro al de Camus *El hombre rebelde* (1951).

El asesinato del presidente John F. Kennedy (periodo 1961-1963) a quien había votado y el envío de tropas norteamericanas a Vietnam²⁵ por parte de su sucesor Lyndon

²⁵ Nos referimos al enfrentamiento entre Vietnam del Norte y Vietnam del Sur que desembocó en una guerra que duró hasta 1975 y en un conflicto internacional por la intervención de EEUU y cuarenta países más en el contexto mundial de la Guerra Fría. EEUU apoyó a los survietnamitas en manos del gobierno de Saigón mientras que la URSS y China lo hicieron con los del norte y a su guerrilla comunista denominada *Vietcong*. La reunificación del país estaba en juego para los revolucionarios comunistas liderados por Ho Chi Minh. En 1961 Kennedy firmó un tratado de amistad con el gobierno de gobierno de Ngô Đình Diêm de Vietnam del Sur y comprometió ayuda para garantizar su independencia de Vietnam del Norte, lo cual significó una importante presencia militar en el país que fue creciendo con los años. EEUU involucró más de medio millón de soldados americanos. Los costes humanos y materiales de la guerra ocasionaron una fuerte resistencia en la opinión pública estadounidense. Murieron millones de vietnamitas y otros tantos quedaron en calidad de refugiados, además países vecinos como Camboya y Laos fueron afectados también. El empleo de químicos ocasionó daños irreparables de mutilaciones en seres humanos y en el medio ambiente buscando la defoliación. Finalmente, tras varias reuniones secretas por la paz alternadas con bombardeos y ataques, Vietnam del Sur se rindió y fue Richard Nixon (presidente del periodo 1969-1974) quien debió gestionar la evacuación definitiva de sus tropas. Vietnam proclamó su reunificación el 2 de julio de 1976 con el nombre de República Socialista de Vietnam. Por su parte, Nixon se retiró de Vietnam en medio de la

B. Johnson (periodos 1963-1965 y segundo hasta 1969), dieron a las reflexiones de Arendt un nuevo impulso y relevancia. Burócratas y militares con compromisos políticos ajustados a tareas como apretar botones y contar muertos le recordaban sus análisis sobre el totalitarismo. Tampoco le había agradado el papel de EEUU en los acontecimientos de la Revolución cubana²⁶ y hacia fines del '60, etiquetó como imperialista a la política americana en relación con América Latina (Young- Bruehl, 1999: 495 y Arendt, [1972] 1999: 54). Estaba convencida de la crisis de la república americana en los aspectos socio-políticos y educativos. Se pronunció en contra de la intervención norteamericana en la guerra de Vietnam y habló en varios lugares de la decadencia de la república.

En 1971, cuando se conocieron los “Documentos del Pentágono” sobre Vietnam²⁷, Arendt escribió “La mentira en política”. Incluyó ese artículo en una compilación que llamó *Crisis de la República* ([1972] 1999), a la que incorporó “Desobediencia civil” [1970] (motivado por un Simposio del Colegio de Abogados de Nueva York: “¿Ha muerto la ley?”) y “Sobre la violencia” [1970] (artículo ampliado deudor de “*Reflection on violence*” de 1969). El ensayo sobre la mentira en la política estadounidense era una especie de análisis de caso en el contexto de sus reflexiones políticas del ensayo “Verdad y política” incluido en la segunda edición de *Entre el pasado y el futuro*. Criticó el encubrimiento, la falsedad y la mentira deliberada acerca de los objetivos que EEUU perseguía con esta guerra, orientados no al enemigo, sino ante todo a la propia ciudadanía y a sus instituciones, principalmente al Congreso. Los objetivos iban modificándose según el curso de la contienda y abarcaban desde la necesidad de contener el avance del comunismo en Asia o de ayudar a una “nación pequeña y retrasada” a alcanzar su autodeterminación, impedir una nueva guerra mundial o demostrar la primacía mundial de Estados Unidos y su honor a la amistad y compromisos contraídos o hasta evitar una derrota humillante. El punto para Arendt es que no hubo meramente engaños y secretos sino un autoengaño destructivo producto de la pérdida de contacto con el mundo real. La información en las manos de los burócratas “solucionadores de problemas” que no “*juzgaban*, sino *calculaban*”

acusación de liderar la ejecución y encubrimiento de actos ilegales de espionaje llamado Watergate (1972-1974), lo que provocó su dimisión, primera en la historia de los EEUU.

²⁶ Esta Revolución liderada por Fidel Castro derrocó al dictador Batista (1959) y planteó una fuerte reforma agraria, creó un ejército nacional y desarrolló acciones sociales privilegiando la alfabetización de gran parte de la población sumida en la pobreza. Kennedy apoyó el plan de la CIA (Agencia Central de Inteligencia) heredado de su antecesor, Eisenhower, de invadir la isla y lo ejecutó en abril de 1961 a través de lo que se llamó “Desembarco de la Bahía de los Cochinos”. La operación fracasó en manos del Ejército cubano que interceptó al americano en su camino a La Habana. En un mundo bipolar, esta acción acercó en mayor medida al gobierno cubano revolucionario a la URSS.

²⁷ Nombre abreviado de “Historia del Proceso de Formulación de Decisiones de los Estados Unidos acerca de la Política de Vietnam” (1971), encargada por el Secretario de Defensa, Robert McNamara.

probabilidades, se convirtió en la base de decisiones políticas desafortunadas y arrogantes, con grandes costos humanos y materiales desproporcionados con los fines perseguidos. “La pérdida puede significar una profunda ruina y la ganancia tan sólo un mejoramiento de sus asuntos financieros, bien recibido pero no esencial”. La explicación

... no debe buscarse simplemente en la infortunada superabundancia de este país, sino en su incapacidad para comprender que incluso una gran potencia es una potencia *limitada*. Tras el cliché constantemente repetido de la “más poderosa potencia de la Tierra” ha acechado el poderoso mito de la omnipotencia. (*Ibid*: 45-46).

Arendt reconoció la importancia de la investigación como “autoexamen”, dado que fue solicitada por alguien que no era ajeno a la ejecución de las políticas interior y exterior en relación con la guerra; también destacó la decisión de sus responsables de entregarla a la prensa cuando fue ignorada por el Gobierno y la aceptación de los medios de publicar un material calificado como “alto secreto”. Ella terminó el texto con un mensaje de esperanza en relación con el país americano del que era ciudadana.

Las protestas contra la guerra se sumaron y resaltaron entre ellas las de personas como Martín Luther King (1929-1968)²⁸. Cuando comenzaron las sentadas y los debates en las universidades (como Berkeley y Chicago) ella simpatizó con la situación, fundamentalmente, al ver a los estudiantes participar, escucharse y reclamar sin fanatismos ni desbordes. En 1966 Arendt apoyó a los estudiantes de Chicago en una toma y fortaleció sus lazos con esta universidad en la que dictó cursos de forma continuada hasta el primer semestre de 1967 (después lo haría con visitas más eventuales). Ese año había leído los dos tomos de una buena biografía de Rosa Luxemburg escrita por Peter Nettl y, durante sus vacaciones en Palenville, la reseñó²⁹. Destacó la primacía de la acción política y la espontaneidad. La pregunta radical de Arendt fue “¿La historia se verá diferente si la miramos a través del prisma de su vida y su trabajo? ([1968b] 2001: 44). Arendt estaba convencida de que los asesinatos de Rosa Luxemburg y de Liebkecht marcaron de forma irrevocable la división de la izquierda europea y supuso que por su posición teórica y “juicio infalible” nunca se hubiera unido a Lenin ni a Stalin. Arendt puso de relieve la percepción de Luxemburg sobre la

²⁸ Luther King fue un líder de la resistencia no violenta ante la discriminación racial pero también se preocupó por otras formas de violencia como la guerra. En una histórica marcha a Washington el 28 de agosto de 1963 dio el conocido discurso “Tengo un sueño”. En 1964 recibió el premio Nobel de la Paz. Fue asesinado víctima de una conspiración.

²⁹ Fue incluida en *Hombres en tiempos de oscuridad* ([1968b] 2001). También la citamos en nuestro Capítulo 1.

naturaleza de la acción política que para ella, en coincidencia con el biógrafo, era su contribución más importante a la teoría política.

Lo esencial es que ella había aprendido de las asambleas de los trabajadores revolucionarios (los posteriores *soviets*) que la “buena organización no precede la acción sino que es el producto de ésta», que “la organización de la acción revolucionaria puede y debe aprenderse en la revolución misma, así como sólo se puede aprender a nadar en el agua”, que las revoluciones no están “hechas” por nadie en especial sino que surgen “en forma espontánea» y que “la urgencia de la acción” siempre proviene “de abajo”. (*Ibid*: 62)

Nuestra pensadora siempre ayudó con fondos y apoyó con generosidad a varias causas y personas disidentes o víctimas de gobiernos que consideró autoritarios. Por ejemplo, colaboró con refugiados de la España de Franco (dictador entre 1936 y 1975), con dos escritores opositores rusos arrestados en 1966, con instituciones de Israel durante las guerras de Oriente medio y, por pedido de su amiga McCarthy, lo hizo con chilenos socialistas cuyas vidas corrían peligro después del derrocamiento de Allende ocurrido en 1973³⁰ (cartas de 1973, Arendt- McCarthy, 1999: 406-412). También hizo lo propio con hijos de amigos y de familiares a través de becas y cartas para que realizaran estudios universitarios (como los hijos de sus amigos Chanan y Lotte Klenbort y de su primo Ernst Fürst). En general prefirió ayudar a individuos antes que a organizaciones, porque consideraba que su aporte llegaba de forma concreta y directa.

En los años '60 continuó con los viajes a Europa y creció su tristeza al ver a Jaspers ya viejito, enfermo y con muchos dolores que disimulaba. En su viaje de 1967, decidió visitar a Heidegger en Friburgo, no lo había hecho hacía varios años, lo que significó una especie de reencuentro en el que él le regaló “El origen de la obra de arte”³¹ con la dedicatoria “Para Hannah, en recuerdo de nuestro reencuentro”. Ella le prometió volver el año próximo con Heinrich. Antes de regresar a EEUU, visitó Israel y se sintió mejor que en otras oportunidades. En junio, Israel había respondido a amenazas árabes (en especial la de Egipto bajo el poder de Nasser) con la Guerra de los Seis Días (llamado tercer conflicto árabe-israelí desencadenado el 5 de junio de 1967³²) y se mostró más afín a las actuaciones judías.

³⁰ Salvador Allende fue el presidente de un gobierno socialista democrático, derrocado el 11 de septiembre de 1973 por un golpe militar encabezado por el general Augusto Pinochet, apoyado por EEUU. Allende murió ese día, se habría suicidado. La dictadura de Pinochet duró hasta 1990.

³¹ Heidegger lo había escrito entre 1935 y 1936. Está recogido en *Caminos del bosque* (Madrid, Alianza, 1997), en alemán *Holzwege*.

³² Véase nuestra nota nº 31, Capítulo 3. Recordemos que aquí Israel conquistó la Península del Sinaí, la Franja de Gaza, Cisjordania, Jerusalén Este (incluyendo la Ciudad Vieja) y los Altos del Golán. El conflicto se desarrolló con operaciones militares rápidas y efectivas que le dio a Israel

Hacia 1968 dejó la actividad más permanente de Chicago por las clases en la *New School for Social Research* para estar más cerca de su marido quien recibió ese verano el título de doctor *honoris causa* del *Bard College* y sufrió una descompensación ese mismo día. Estaba informada de los sucesos de mayo del '68 y si bien los recibió con alegría, mantuvo algunas reservas respecto de los disturbios por entenderlos como acciones estériles y respecto de lemas y declamaciones que ponderaban las virtudes de la violencia para la liberación socio-política o cultural. Sus temores aparecieron en el artículo "Sobre la violencia" (1970) que encontramos incorporado a su *Crisis de la República* ([1972] 1999). Allí criticó a la Nueva Izquierda y al Sartre prologuista de *Los condenados de la tierra* (1961) de Frantz Fanon (1925-1961)³³. En la entrevista de Adalbert Reif, a raíz del artículo, Arendt dejó claro que le resultaban gratos algunos objetivos del movimiento estudiantil en los países occidentales, entre ellos, el derecho a la participación y que por supuesto, destacaba en esa nueva generación la determinación a actuar y el deseo de cambiar las cosas por el esfuerzo propio. Consideró al movimiento estudiantil como muy positivo pero que su evolución posterior era otra cuestión. Destacó que algunos objetivos le parecían "peligrosos disparates" (Arendt, [1972] 1999: 203). En esta línea, planteó que la Nueva Izquierda tomaba el arsenal del Vieja Izquierda sustituyendo al proletariado por el tercer mundo o el mundo subdesarrollado, pero que éstas eran categorías ideológicas producto de un prejuicio europeo-americano y que difícilmente se orientara una revolución con los sujetos implicados concebidos como un todo homogéneo ("África, Asia y Sudamérica son realidades" con sus diferencias, particularidades, contrastes que se ignoran desde la mirada eurocéntrica). La Historia nos enfrenta con lo que es nuevo y los miembros de esta generación deberían ponerse a pensarlas en su singular significado. Para Arendt, faltaban los revolucionarios.

¡Los revolucionarios no hacen las revoluciones! Los revolucionarios son los que saben cuando el poder está en la calle y cuándo pueden recogerlo. La rebelión armada en sí misma jamás ha conducido a una revolución.

una posición estratégica en la región. En contrapartida, los árabes sufrieron pérdidas terribles humanas, militares y territoriales. De todos estos territorios, Israel sólo devolvió la Península del Sinaí a Egipto.

³³ Uno de los pasajes de Sartre que enojó a Arendt fue "¿Ganaremos? Sí. La violencia, como la lanza de Aquiles puede cicatrizar las heridas que ha infligido" y un poco más adelante, "Es el momento final de la dialéctica..." (Prólogo de Sartre, en Fanon, 1983: 23). Frantz Fanon fue un psiquiatra y escritor francés, revolucionario influyente en el campo de los estudios poscoloniales, la teoría crítica y el marxismo. Apoyó la lucha por la independencia de Argelia y formó parte del Frente de Liberación Nacional argelino. Nativo de la isla Martinica, deploró el racismo y toda forma de colonialismo. Mantuvo contacto con Maurice Merleau Ponty (1908-1961) y Sartre, entre otros. Además del libro citado, publicado *postmortem*, es reconocido por *Piel negra, máscaras blancas* (1952).

La esterilidad teórica y la estolidez analítica de este movimiento son tan sorprendentes y deprimentes como grata es su alegría en la acción. (*Ibid*: 208)

En este contexto, entendió los llamamientos y la glorificación de la violencia de los movimientos como provocada por su frustración de la facultad de la acción en el mundo moderno. En su artículo definió el poder como actuación conjunta y participativa y la violencia como un arma de reforma, más que de revolución, y expresó al final:

deberíamos saber que cada reducción del poder es una abierta invitación a la violencia –aunque sólo sea por el hecho de que quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos, sean el Gobierno o los gobernados, siempre les ha sido difícil resistir la tentación de sustituirlo por la violencia. (*Ibid*: 186).

Mientras Arendt planeaba un viaje a Suiza con su marido, el 20 de febrero de 1969, Gertrud le informó que Jaspers había fallecido y voló inmediatamente a Basilea, en cuya Universidad dio un discurso de despedida a su querido maestro. Ese año volvió a Europa y pasó el verano con Heinrich en Suiza en un pequeño pueblo, Tegna, al lado del Lago Mayor. Tampoco se privó de visitar a Heidegger que ese año cumplía ochenta años. De regreso, desde EEUU ella contribuyó a las celebraciones con el envío de un texto “Heidegger, octogenario” que fue leído en la radio el mismo día del cumpleaños, el 26 de septiembre ([1969] 1970). El texto lo propuso como un homenaje a su obra, la que aparece estimada como un pensamiento apasionado que ha determinado decisivamente la fisonomía del siglo XX.

Este pensamiento puede imponerse tareas y puede tratar de ‘problemas’; naturalmente, siempre tiene algo específico de lo que precisamente se ocupa o, más exactamente, por lo que es puesto en marcha; pero no puede decirse de él que tiene una finalidad. Es activo de manera incesante, y el mismo abrir caminos sirve más bien para la apertura de una dimensión que para que esta prevenga de antemano o alcance una finalidad. (*Ibid*: 259)

Arendt rescató de Heidegger que abrió una gran red de caminos que produjo, con la dignidad requerida, el hundimiento del edificio de la Metafísica tradicional. Con Heidegger, la Metafísica “ha sido *pensada* como habiendo llegado a su fin” y no atropellada con contraposiciones o dualismos y sin la fatal inclinación a construir sistemas. Heidegger mantuvo el asombro como origen del filosofar con un pensamiento

que siempre comenzaba por preguntar y denunciar lo ausente u olvidado (*Ibid*: 261-262), radicado fuera del orden de los asuntos humanos, de sus emergentes necesidades, de su cuidado. Por esto, como Platón, “supo precisamente que la posición del pensador, vista desde fuera, se parece fácilmente al país de Jauja que puso en comedia Aristófanes”, “supo que cuando el pensamiento quiere sacar a la plaza pública lo que en él es pensado, no puede detener la risa de los demás” (*Ibid*: 268). Recordemos que Arendt, tampoco dejó de mencionar las vinculaciones de Heidegger con el nacionalsocialismo, tal como puntualizamos en el Capítulo 4. El texto fue remitido por ella a Heidegger en una correspondencia personal con la siguiente dedicatoria “Para ti... después de cuarenta y cinco años como desde siempre. Hannah” (Arendt- Heidegger, 2000: 169).

En 1970, tras unas nuevas vacaciones en Tegna, Arendt volvió a la *New School* con la conferencia “El pensar y las consideraciones morales” (Arendt, [1971] 2007b). Al otro día, el 31 de octubre, Heinrich Blücher murió de un ataque al corazón. Fue una muerte repentina a la que había temido muchos años. El impacto fue tan fuerte y doloroso que le costaba imaginar su vida sin él, sin su marido, compañero y amigo. Aunque él no lo era, le dio un funeral judío, donde se rezó un *kaddish* (plegaria por los muertos), tal como recordaba el de su propio padre en 1913. Dos años después, le recordó a Mary en una carta el sentido del lamento judío desde lo que esa plegaria menciona:

no os quejéis si se os quita algo que os había sido dado, pero que no os pertenecía necesariamente. Y no olvidéis: para tomarlo, primero había que darlo. Si creísteis que os pertenecía, si olvidasteis que os había sido dado, peor para vosotros. (Carta a Mary McCarthy, 22 de enero de 1972, Arendt- McCarthy, 1999: 362)

En dos años, 1969 y 1970, Arendt perdió a Jaspers y a su marido. Tenía buenos amigos que sin duda atenuaron su tristeza. Pero, estrictamente, ella perdió a sus principales interlocutores íntimos, más aún se quedó sin aquellos con los que su diálogo era una especie de continuación de las conversaciones que mantenía consigo misma cuando se ponía a pensar. Se sintió sola sin ellos. Nunca pudo siquiera pensar en la idea de rehacer su vida, aunque no le faltaron declaraciones de amor que rechazó de forma terminante, como las de sus amigos, el politólogo Hans Morgenthau (1904-1980), conocido por su trabajo en el campo de las relaciones políticas y leyes internacionales y el escritor Wystan Hugh Auden (1907-1973), poeta, ensayista y crítico literario³⁴.

³⁴ Auden nació en Inglaterra pero después se nacionalizó estadounidense. En Londres, en la década del '30, fue maestro de escuela y también conocido por participar de un círculo de poetas

Morgenthau es frecuentemente citado porque cierta vez encaró a Arendt inquisidoramente para que respondiera con claridad si era de derecha o de izquierda, conservadora o liberal, a lo que respondió que no lo sabía pero que tampoco le parecía que echara luz sobre algún problema; que en todo caso, no era ni comunista, ni socialista, ni liberal, que no pertenecía a ningún grupo, con excepción del sionismo en su juventud por razones políticas ineludibles (Arendt, [1972] 2010: 94). Por su parte, la muerte de Auden, unas semanas después de su proposición de matrimonio, dejó con mucho dolor a Arendt quien sintió algo que escasamente había experimentado en su vida: una especie de culpa. Como con su madre, pensó que no había sabido entender ni atender a su pedido de protección. Así lo expresó a su amiga "No puedo dejar de pensar en Wystan, naturalmente, en su vida mísera, y en que me negué a hacerme cargo de él cuando vino a pedirme amparo. Homero decía que los dioses hilan la ruina de los hombres para que exista el canto y el recuerdo" (Arendt- McCarthy, 1999: 405). Arendt recordó a Hécuba, en *Eurípides* que cuando están por llevarla como esclava dice como consuelo que sin ese desastre "no tendríamos fama, nadie nos cantaría y los mortales del futuro no podrían recordarnos. Bueno, él [Auden] fue a la vez el cantor y la fábula" (*Ibidem*). Pero ella también sería su cantora. Un epígrafe de Auden comienza el capítulo primero de "El pensamiento" y una poesía termina el último junto con una prosa: "Hay libros que han sido injustamente olvidados; ninguno es injustamente recordado" (cita de Auden, Arendt, [1978] 2002: 232).

Durante 1970 no tuvo respiro en cuanto a viajes y cursos. Entre estos fueron muy importantes las Conferencias sobre la filosofía política de Kant y un Seminario sobre la *Crítica del discernimiento* (o *Crítica del juicio*) impartido ese otoño en la *New School for Social Research*. Arendt estaba involucrada en la tarea de mostrar que la tercera *Crítica* contenía las claves de una filosofía política que el propio autor no desarrolló pero que constituía un valioso legado que no podía ser ignorado. Ya en los ensayos de *Entre el pasado y el futuro* estaba presente la kantiana facultad de juzgar como una habilidad política específica por su potencial posibilidad de pensar poniéndose en el lugar de los demás ([1968a] 1996). Con Kant, Arendt encontró un camino para no tratar a la política como si sólo fuera un "campo de batalla" de poder y de intereses parciales donde sólo cuentan el placer y el provecho. Con Kant indagó otra perspectiva, la de la política, "limitada por las cosas que no podemos cambiar", pero que emerge como la vida en compañía con otros, de "actuar en conjunto y aparecer en público", la de "insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo" (*Ibid*: 277).

jóvenes de izquierda. Su libro *Poemas* (1930) planteó el hundimiento de la sociedad capitalista inglesa. También escribió teatro y libretos de ópera. En EEUU mostró su fino estilo irónico con preocupaciones psicológicas, sociales y religiosas en diferentes obras, como *Hombre doble* (1941), *Por la hora presente* (1944), *La edad de la ansiedad* (1947), *El escudo de Aquiles* (1955).

Recién el año 1971 le dio la tranquilidad económica de pensar en una especie de retiro. Por una parte, ganó en Alemania el largo juicio de reparación por los perjuicios que sufrió su carrera académica tras el exilio³⁵ y por otra, la *New School* aceptó pagarle una pensión jubilatoria. Fue la época en la que empezó a gestar un libro que complementaba *La condición humana* focalizada exclusivamente en la vida activa. Por esto se llamaría “Vida contemplativa”. El primer capítulo dedicado al pensamiento lo escribió en su viaje a Europa de agosto de 1972. Visitó a Heidegger, a quien notó muy deteriorado y evaluó, aunque no lo hizo, la posibilidad de quedarse en Suiza. Estaba desilusionada con la continuidad de la guerra en Vietnam y le desagradaba el presidente Richard Nixon, reelecto en noviembre de ese año. A comienzos de 1973, en una carta a Mary le expresó que la “atmósfera” era “aterradora” con la ovación a Kissinger³⁶ en el Congreso incluida, “Todos están comprando la estampita” (Arendt- McCarthy, 1999: 381). Estaba también decepcionada de la falta de reacción del partido Demócrata frente a la creciente indignación social por la guerra.

En 1973, Arendt tuvo el honor de ser invitada por la Universidad de Aberdeen (Escocia) para dictar las *Gifford Lectures*³⁷. Allí Arendt presentó la tríada de las actividades del espíritu, Pensamiento- Voluntad- Juicio, que podría comprenderse como una contrapartida de las tres actividades de la vida activa de *La condición humana*, Labor- Trabajo- Acción (McCarthy, Mary, 2000: 41). En las primeras dos conferencias, 23 de abril y 14 de mayo, utilizó los materiales sobre *Thinking* (traducido “El Pensamiento”) que, como vimos, eran reflexiones filosóficas que respondían a inquietudes surgidas en el proceso de Eichmann. El segundo ciclo de conferencias tuvo lugar en la primavera de 1974 y el tema era *Willing* (traducido como “La Voluntad”). Aquí buscó desarrollar la historia de las relaciones antagónicas entre pensamiento y voluntad y tendrían su lugar en la crítica Hegel, Nietzsche y Heidegger. En 1976 debía regresar para acabar la serie. Un repentino ataque al corazón le impidió terminar sus exposiciones sobre la Voluntad. En la ocasión, un amigo, William Janovich, le salvó la

³⁵ Arendt había hecho juicio a Alemania por el daño sufrido e hizo valer su trabajo biográfico sobre Rahel Varnhagen como una habilitación para ingresar a la docencia universitaria, interrumpida por el ascenso del nazismo. Jaspers la ayudó firmando notas avaladoras del estudio. Después de muchos años, en 1971, la sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Alemania determinó el pago de un retroactivo de salario docente de más de treinta años. Su juicio se convirtió en precedente de muchos otros casos y fue conocido como *lex Arendt*.

³⁶ Henry Alfred Kissinger fue el primer político de origen alemán que alcanzó importantes puestos de gobierno en EEUU. Fue secretario de Estado entre 1973 y 1977 en las presidencias de Nixon y Ford. En 1973 recibió el Premio Nobel de la Paz por su gestión por el fin de la guerra de Vietnam.

³⁷ Las Conferencias Gifford son desarrolladas gracias al legado del senador del Colegio de Justicia de Escocia, Adam Lord Gifford (1820-1887) para crear una cátedra de Teología natural en las cuatro universidades de Glasgow, St. Andrew, Edimburgo, Aberdeen. La primera lección data de 1888 y estuvo a cargo de Friedrich Muller. En la actualidad se siguen dictando. El listado de nombres y ponencias puede consultarse en www.giffordlectures.org. Entre ellos se destacan Josiah Royce, William James, Henri Bergson, John Dewey, Werner Jaeger, Étienne Wilson, Gabriel Marcel.

vida porque era enfermo cardíaco y llevaba consigo el medicamento oportuno. La realidad es que Arendt con casi setenta años, una intensa actividad académica con largos viajes y dos paquetes de cigarrillos diarios maltrataba a su corazón. Sacó fuerzas para visitar varias veces a Heidegger pero cada vez los encuentros eran más difíciles, con su maestro casi sordo y su esposa impidiéndole mantener una conversación a solas. Arendt quería, deseaba obtener las que sabía, serían sus últimas confesiones. No las obtuvo y finalmente hubo de aceptar que este Heidegger enfermo ya ni siquiera podría leer su libro con sus críticas. Estaba terminando la segunda parte.

Interesa destacar que junto con Mary McCarthy, hubo otro buen amigo que de algún modo, hizo las veces de sus ya ausentes interlocutores críticos y leyó con atención los materiales de *La vida del espíritu*. Fue el filósofo norteamericano de *Colorado College*, J. Glenn Gray (1913-1977), quien hacia 1967 había estado a cargo de la traducción al inglés de Heidegger, por parte de la Editorial Harper & Row y a quien Arendt había aceptado redactarle una introducción al libro *The Warriors* (Los guerreros) que lo hizo más conocido. Gray habría mediado para el reencuentro de Arendt con Heidegger después de la década en que dejaron de escribirse y del envío de la edición alemana de *La condición humana* y la frustrada dedicatoria. Con Gray, Arendt también sinceró su opinión respecto del nazismo de Heidegger y su decisión de perdonarlo y expresarlo en el indulgente artículo por su octogésimo cumpleaños (correspondencia citada en Young-Bruehl, 1993: 559-560).

No le faltaron títulos honorarios ni premios. Pero Arendt sentía cierta incomodidad al recibirlos porque implicaban un juicio sobre sí misma y estaba convencida de que nadie debía juzgar los propios méritos. El honor, una vez aceptado, debía ser respondido con gratitud y responsabilidad hacia el mundo. En general, al recibir los premios ella no dejaba de afirmar su condición de judía y de paria expulsada de Europa. Necesitaba sentar su posición y marcar el lugar político desde el cual hablaba, como planteó en ocasión del Premio *Lessing* que recibió el 28 de septiembre de 1959. Arendt arremetía contra la negación de la historia reciente porque observaba en Alemania una tendencia a evitar cualquier discusión y a actuar como si los años 1933-1945 no hubieran existido. Una suerte de abandono del mundo común, incluso su pérdida, no había terminado con el fin del *Tercer Reich*. La cercanía de lo ocurrido y la hipótesis de la culpa colectiva que tanto rechazó, tenían su correlato en la incapacidad de hablar y de abordar cuestiones del pasado. Por esto, se valió de la obra del filósofo ilustrado para destacar su gusto por desafiar los prejuicios (él vivió en el país más esclavista de Europa), decir la verdad ante quien fuera necesario y pensar por sí mismo de forma independiente. El término alemán para “pensamiento independiente” que mucho agradaba a Arendt es *Selbsdenken*. Arendt se sintió deudora del pensamiento de

Lessing (recordemos nuestro Capítulo 3) mientras que los premios le daban la posibilidad de abrir espacios para construir la historia.

Hasta donde sea posible cierto “dominio” del pasado, este consiste en relatar lo sucedido; pero esta narración, que da forma a la historia, no resuelve ningún problema ni alivia sufrimiento alguno; no domina nada de una vez y para siempre. Por el contrario, mientras siga vivo el significado de los sucesos (...) puede adoptar la forma de una narración recurrente. El poeta, en sentido muy general y el historiador, en un sentido especial, tienen la tarea de poner este proceso de narración en movimiento y de involucrarnos en él. (Arendt, [1968b] 2001: 31-32)

En abril de 1975 cuando recibió el Premio *Sonning* del gobierno de Dinamarca, por su “contribución a la civilización europea”, sí hizo una especie de semblanza de su propia vida, movilizada por el lema. Ella que llevaba más de treinta y cinco años fuera de Europa, recibía un premio por su aporte al continente que la había expulsado. Se presentó como “un espécimen judío *feminini generis*” nacida y educada en Alemania, formada ocho años en Francia y aceptada como ciudadana por EEUU “sin haber de pagar el precio de la asimilación” Arendt, [1975] 2007b: 38). Destacó, entre otros aspectos, al gobierno danés durante la Segunda Guerra que evitó la muerte de seis mil judíos oponiéndose a las directivas de Hitler. Esta vez, la incomodidad que sentía por su condición de “figura pública” receptora de un honor, la resolvió apelando a la noción de “persona”, en el sentido latino de “*per-sonare*”, máscara a través de la cual sale un sonido, una voz. La máscara se ajustaba a la obra, al escenario y la voz permitía identificar aunque no definir al personaje que podía cambiar de papel o sufrir transformaciones. Ella necesitó expresar que ese reconocimiento y su papel de figura pública del que debía hacerse cargo, no era lo que la había motivado a pensar y escribir.

Entonces yo, enormemente honrada y profundamente agradecida por este momento, seré libre no sólo de intercambiar los papeles y las máscaras que el gran drama del mundo pueda ofrecer, sino libre también de actuar en ese drama con mi desnuda “esteidad”, identificable, espero, pero no definible ni seducida por la gran tentación de reconocimiento *como* tales o cuales, es decir, como algo que nosotros, básicamente, *no* somos. (Arendt, [1975] 2007b: 45-46)

La vida del espíritu quedaría abierta. En su casa, la noche del 4 de diciembre de 1976 alcanzó a escribir en su máquina el título de lo que sería la tercera parte, Judgment, “El Juicio”, y dos epígrafes, una máxima de Cicerón y un pasaje del Fausto de Goethe.

Interrumpió la tarea para cenar con dos invitados, sus amigos Salo y Jeannette Baron. Arendt murió mientras les servía un café. Su vida terminó casi de repente, casi no tanto, porque conocía los riesgos pero siguió viviendo como quería, sin renuncias, ni compasión, plenamente. Quizás se sentía preparada para aceptar lo que dijo ese Papa³⁸ que supo citar: “Cualquier día es bueno para nacer, cualquiera bueno para morir” (Arendt, [1968b] 2001: 78). Y le ocurrió del mejor modo: conversando, departiendo con amigos. Como le dijo a su gran amiga, “siempre creí que ‘uno es su propia vida’ ” (Arendt- McCarthy, 1999: 437).

Desde este último capítulo invitamos a recorrer textos fundamentales que hemos seleccionado y que, consideramos, presentan cruces dialógicos y fuertes articulaciones conceptuales. Es un periodo en el que alcanzan madurez categorías que diseñan una concepción del tiempo y la historia preocupada por inscribir posibilidades políticas y reflexivas, en términos filosóficos.

3- Sobre la condición humana, la política y la libertad

3.1- La condición humana desde la perspectiva de lo que hacemos: labor, trabajo y acción

Las reflexiones sobre la condición humana se inscriben sin rupturas en la obra arendtiana, marcada por el compromiso de pensar y comprender los acontecimientos de su siglo así como las implicaciones entre teoría y *praxis*. Su modalidad de trabajo es la constante reflexión sobre las experiencias históricas concretas que dan lugar a los conceptos políticos, la recuperación de sus significaciones originarias y el diseño de la trayectoria recorrida por estos en sus diferentes usos. Según sus mismas palabras,

el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse. (Arendt, [1968] 1996: 20)

Es la experiencia la que nos permite un acceso al mundo y es ella la que moviliza el pensamiento, sin embargo, la filosofía occidental y aún las mismas ciencias sociales no siempre han podido dar cuenta de ello. Para Arendt, basta observar las históricas relaciones entre filosofía y política, en las que no hubo justicia para esta última sino constante devaluación de la vida política y de la esfera de los asuntos humanos,

³⁸ Se trata de Juan XXIII a quien Arendt reseñó por su libro *Diario del alma*, en “Angelo Giuseppe Roncalli: un cristiano en la silla de San Pedro, 1958-1963, (Arendt, [1968b] 2001: 67-78).

prágmata, respecto de la quietud propia de la vida contemplativa que permite al filósofo trascender el contingente ámbito de lo público; como ejemplos supo mencionar el juicio a Sócrates interpretado como la *pólis* versus la filosofía, la supremacía de la vida teórica para la regulación de las acciones humanas en Platón o Aristóteles, la creencia cristiana en el más allá cuya gloria se anuncia en el deleite de la contemplación y hasta la valoración de Pascal en uno de sus pensamientos sobre los textos políticos de Platón y Aristóteles, “como la parte menos filosófica y menos seria de sus vidas” (Pascal, 1971: 210) (Cfr. nuestro Capítulo 4, nota nº 85).

Con *La condición humana* Arendt enfatiza los límites de la condición humana, pero fundamentalmente sus posibilidades (Sánchez Muñoz, 2003: 133). El eje central, pensar “lo que hacemos”, parte de la histórica separación entre vida contemplativa y vida activa y la estimada superioridad de aquélla respecto de esta. Para la autora, esta jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y las articulaciones dentro de la vida activa, ha desvalorizado el significado de sus categorías, por ello la mayor responsabilidad es comprenderla analizando qué es lo que nos ha llevado a rehusar la condición humana de vivir en la tierra y pretender huir del espacio público compartido.

El texto destaca la igualdad entre ambos tipos de vida para avanzar hacia la presentación de las distinciones de las actividades humanas y sus esferas de realización que caracteriza todo el pensamiento de Arendt. Las diferentes actividades que configuran la condición humana (labor /*labor*/, trabajo /*work*/ y acción /*action*/) permiten establecer dónde se sitúa la política como actividad y bajo qué condiciones tiene lugar.

En este marco es importante advertir previamente, que la condición humana no es pensada por Arendt como un *a priori* vital, una substancia o alguna fuerza de origen natural o histórico. La condición humana no se refiere a algo que puede denominarse “naturaleza humana”, sino a aquello que surge de la relación agonal de los hombres con el mundo y con las cosas que ellos mismos producen, relación en la que ambos se condicionan. Las condiciones de la existencia humana no explican ni pretenden decir lo que es el hombre o quién es el hombre, precisamente porque no lo condicionan absolutamente y pueden ser modificadas por él mismo sin una consecuente pérdida de humanidad. La pregunta por la naturaleza humana, como búsqueda de las características esenciales e invariantes que definen lo humano, no es la que se pretende responder aquí. Planteado en estos términos, implicaría un discurso ocupado siempre del hombre y en ese caso de un reduccionismo de la pluralidad de hombres a uno solo, una especie de “idea platónica de hombre”. Por el contrario, la condición humana habla siempre de los hombres y de su modo particular de vida en la tierra; “su objeto no es la ‘naturaleza’ del ser humano, sino su ‘acción’” (Jonas, 2000: 25).

Todas las actividades humanas se encuentran condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos. La vida en común aparece conceptuada en Aristóteles como *zoon politikón*, que alude a la capacidad del hombre para la organización política y que no debe confundirse con la natural sociabilidad de la especie humana que se impone por necesidades de la vida biológica. Arendt expresa que en el pensamiento griego el ámbito de la *pólis* se configura en oposición a la asociación natural cuya institución es la familia, se trata de un ámbito no natural y plural. Además de su vida privada, basada en jerárquicas relaciones de parentesco, los hombres pertenecen a otro orden, el de lo público y lo común, basado en relaciones de igualdad. En este último, las actividades propias las conforman la acción y el discurso coexistentes y los mismos son constitutivos de la denominada vida política. En este sentido, también es posible comprender la acepción antropológica aristotélica de *zoón lógon ékhon*, ser vivo capaz de discurso ya que sólo desde este aspecto los griegos consideraron a aquellos que se encuentran fuera de la *pólis* -esclavos y bárbaros- como sin *lógos* (desprovistos de palabra, específicamente, siguiendo a Aristóteles, desprovistos de la posibilidad de deliberar y decidir, de prever y elegir).

Esta antigua separación entre la esfera privada y pública de la vida que Arendt ve claramente en los griegos y que dio lugar al surgimiento de las ciudades-estado, no incluye la denominada esfera social que constituye un fenómeno moderno. La esfera de lo social encuentra su forma política en la Nación-Estado y surge a partir de la irrupción en lo público de las necesidades vinculadas al mantenimiento de la vida. El gobierno configura lo político y su función es proteger la libre productividad y la seguridad de los individuos en su ámbito privado.

Así quedan determinados para Arendt los *locus* para cada una de las actividades constitutivas de la condición humana, que analizaremos: la labor se desarrolla en la esfera privada, el trabajo en la social y la acción en la pública. Las tres difieren, también especialmente, en su temporalidad y espacialidad, ocupando de diferente modo distinciones entre las esferas de lo privado y de lo público, entre la necesidad y la libertad. Y es en este punto donde quizás, de mayor modo se vislumbra un rasgo de identidad del pensamiento arendtiano, su cualidad arquitectónica configurada a partir de las exhaustivas y muchas veces rígidas distinciones³⁹. Este proceder, que Cristina Sánchez junto a otros autores (como Benhabib y Parekh) denomina propio de su “esencialismo fenomenológico”, la lleva a abordar las tres actividades humanas de modo autónomo e independiente, estableciendo para ellas una estructura propia que

³⁹ Indicado, por ejemplo, por una de sus mejores amigas, Mary Mc Carthy (Arendt, [1979]1995: 170) y por lectores críticos como Jürgen Habermas (Habermas, 1975).

adopta formas específicas en un contexto social e histórico determinado⁴⁰ (Sánchez Muñoz, 2003: 135).

Consideramos que estas estrictas divisiones pueden entenderse mejor si advertimos que Arendt no pretende sugerir relaciones dialécticas entre las diferentes actividades y esto la lleva a destacar constantemente la singular experiencia que cada actividad proporciona. Se trata de una compleja estructura que nos permite ingresar a un modo particular de comprender la acción política, en el marco de la defensa y revitalización del espacio político, pensado desde la participación necesaria de todos los ciudadanos en los asuntos comunes, claramente diferenciado y opuesto a la naturaleza.

La labor se refiere a todas aquellas actividades que hacen posible la preservación de la vida biológica /como *zoé*/ individual y de la especie, y en tal sentido atiende a las necesidades (comer, beber, dormir,...). Por su carácter de proceso vital, está inmersa en la naturaleza y debe seguir el ciclo de la vida. La propia actividad de la labor no conduce nunca a un fin mientras dura la vida, laborar y consumir no son más que etapas del recurrente ciclo de la vida biológica y constituyen prácticamente un único movimiento que apenas acabado comienza nuevamente. La labor es cíclica, iterativa y anónima.

Si bien históricamente no fue diferenciada de las actividades de producción, el testimonio de las lenguas le demuestra a Arendt la existencia de términos para distinguir una de otra actividad. El idioma griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos los casos, tanto en su uso antiguo como moderno, los equivalentes de labor difieren con respecto a los de trabajo en que nunca designan el producto acabado, coinciden en connotar esfuerzo, deterioro del cuerpo, dolor, fatiga e incomodidad, además, de ser una actividad despreciada por su sujeción a la esfera de las necesidades en la que no hay lugar para la libertad. Los textos de Platón y Aristóteles dan clara cuenta de ello (Arendt, [1958] 1998: 99).

La durabilidad de los resultados de la labor y el trabajo es el criterio que emerge en todas las categorizaciones. Por su pertenencia al ciclo vital de la naturaleza, la actividad de la labor constituye una experiencia de no-mundanía o pérdida del mundo porque sus productos no poseen una duración que les permita convertirse en parte del mundo. Ni la abundancia de bienes ni la riqueza hacen más duraderos los productos de la labor como tampoco generan un mundo común. El *animal laborans*, atrapado en el cumplimiento de necesidades que no puede compartir, se halla encerrado en lo privado de su cuerpo, y si bien puede laborar en grupo, ello nunca se traduce en el establecimiento de una reconocible e identificable realidad para cada miembro ya que se comportan como si fueran uno y no muchos.

⁴⁰ Respecto a este proceder, los autores señalados indican algunos inconvenientes propios como el de combinar distinciones conceptuales con los procesos sociales.

El diálogo con la tradición le permite a Arendt recuperar las significaciones otorgadas a esta dimensión de la condición humana. La unión de la labor con la necesidad hace que esta nunca se desarrolle en un ámbito de libertad. Por el contrario, siempre constituyó una actividad relegada a grupos sometidos u oprimidos. La esclavitud, como institución, era la forma de dominar la necesidad y por ello, el intento de eliminar la labor, por parte de aquellos que podían, de las condiciones de vida del hombre (Arendt, [1958] 1998: 117). En este contexto, la condición de estar sujeto a la necesidad involucró tanto a las actividades laborales como a las relacionadas con el trabajo e incluso la actividad política quedó nivelada al rango de necesidad. Así con la necesidad como su denominador común, otras distinciones, tales como dimensión privada (familia) y esfera pública (política), fueron superadas y objetivadas, desde la filosofía, en vistas a su oposición respecto de la actividad contemplativa. Esta situación se afianza con el cristianismo.

Ni en la Edad Moderna, aún con la glorificación del trabajo como labor productiva, encontramos una clara distinción entre labor y trabajo, o, en términos de Locke, entre “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”. La distinción más representativa es la que alude a la labor productiva e improductiva que, si bien contiene la diferencia entre trabajo y labor, concibe con menosprecio a la última como actividad cuyo esfuerzo se consume rápidamente sin dejar nada detrás de sí, mientras que asigna a la primera la posesión de propiedad, fuente principal de toda productividad. Los fisiócratas de los siglos XVII y XVIII representan un claro ejemplo, para ellos la tierra (naturaleza) es el origen de la riqueza.

Según Arendt, tampoco en teóricos de la cuestión, como Marx, se encuentra clarificada la distinción entre labor y trabajo. Ella formuló críticas al autor de *El Capital*, y en particular, a su reducción del trabajo como labor. Arendt no dudó en considerar a Marx uno de los más grandes pensadores de la tradición filosófica, en la medida que pensó problemas que aún nos acompañan de forma irresoluble. En los apuntes a las Conferencias que dio en Princeton en 1953, en la etapa de escritura del proyecto trunco sobre los elementos totalitarios del marxismo, Arendt afirmó que la novedad de Marx no estuvo en el desarrollo de una teoría económica, ni en la identificación de la lucha de clases como motor de la historia ni en la prefiguración de una futura sociedad sin clases, sino en tres afirmaciones heterodoxas que lo ubican, ante todo, como filósofo que desafía la tradición de pensamiento occidental:

primera proposición: ‘la labor es la Creadora del hombre’; segunda, ‘la violencia es la partera de la Historia’ (y, dado que historia para Marx es acción política pasada, esto significa que violencia es lo que hace efectiva la acción); y

tercera, en aparente contradicción con las otras dos, 'nadie que esclavice a otros puede ser libre'. (Arendt, [1953f] 2007a: 30)

Arendt encuentra en estas tres afirmaciones la interpretación, por parte de Marx, del impacto de la Revolución Industrial y la necesidad de la emancipación de la clase trabajadora (primera proposición), la importancia de las revoluciones políticas (Francesa y Americana) en la constitución de nuevos cuerpos políticos (segunda) y la consecuencia más desafiante de las revoluciones, la incompatibilidad entre igualdad y libertad que supone gobierno sobre otros (tercera), siguiendo la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel (en la que ninguna de las partes es libre). Con la labor como rasgo específico, Marx se enfrenta a la tradición que distingue al hombre por su racionalidad, porque no sería el acto de pensar el primer acto histórico sino el de producir medios de subsistencia. Con la violencia como partera, el filósofo afirma que el sentido de la historia se expresa en las revolucionarias prácticas sociales concretas y no primariamente en construcciones filosóficas, que han sido más bien prescriptivas y operantes frente a ese sentido histórico como "falsa conciencia", antes que como verdad iluminadora. Y finalmente, con la idea de igualdad que requiere una sociedad sin clases, sin distinción entre gobernantes y gobernados, sin Estado o, por lo menos, uno mínimo y abolición de la labor y desaparición de la violencia, Marx desafía los términos de la libertad política. La lucidez de Marx radica, para Arendt, en que habría comprendido que todos los hombres, antes o después, se convertirían en trabajadores y no porque otras actividades desaparecerían sino porque todas serían interpretadas como actividad laboral y esta como un hecho público de primer orden. En las tres afirmaciones de Marx, Arendt identifica contradicciones en relación con el papel de la violencia en las revoluciones y el movimiento de la historia desde la lucha de clases y su desaparición posterior en la sociedad sin clases como fin de la historia, junto con el Estado y la política. Lo que más acentúa Arendt, es que Marx oscilaría entre la glorificación del trabajo como rasgo humano específico por su función de producción de la vida y la necesidad de la clase trabajadora de liberarse de él, en una sociedad de iguales donde el discurso, el espacio público y la libertad como derecho político no tienen lugar.

En la sociedad sin clases de Marx, con la desaparición anticipada de del gobierno y de la dominación, la libertad se convierte desde luego en una palabra carente de significado, a menos que se conciba en un sentido completamente diferente. Comoquiera que Marx, no se molestó aquí como en ningún sitio, en redefinir sus términos sino que permaneció en el marco conceptual de la tradición, Lenin no estaba tan equivocado al concluir que si

nadie que gobierne sobre otros puede ser libre, entonces la libertad sólo es un prejuicio o una ideología... (Arendt, [1953f] 2007a: 51-52)

Labor, violencia y libertad fueron los centrales desafíos a pensar por Marx. Su inversión de Hegel, del idealismo al materialismo, de la teoría a la praxis, sería de menor importancia. Su ruptura radica más bien en la introducción de un movimiento histórico dialéctico en que el hombre se convierte en el autor de la historia dotada de sentido, por su y a través de la actividad laborante (síntesis entre naturaleza e historia, entre materia y hombre). Es decir, en el descubrimiento de una ley del movimiento que gobernaba la materia y al mismo tiempo, se revelaba a sí misma en la conciencia del hombre, de sí o de clase. Ya no se trata del filósofo rey de Platón sino de que todos sean filósofos porque la acción es el vehículo del pensamiento y Marx discute esa condición no práctica de la filosofía. En términos históricos, Marx sustituye el Espíritu hegeliano por la clase, sujeto universal que presenta las fuerzas necesarias para acelerar el movimiento de la Historia, ya en marcha, pero que puede preverse dialécticamente y construirse. El punto es que en la filosofía marxista, Arendt ve que la pluralidad humana y la singularidad histórica han sido sofocadas en una visión de la Historia como proceso legal y necesario que quita autonomía a la acción y al pensamiento, elementos así presentados en la ideología totalitaria.

Volvamos a la *Condición humana*. Arendt no repara en la distinción del propio Marx entre el “trabajo libre y conciente” y el “trabajo enajenado”, fijado éste por modo capitalista de producción (Véase nuestra nota nº 42). Ella señala que en Marx aparece como elemento original, el descubrimiento de la específica “productividad” de la labor que no tiene que ver con bienes o productos, sino con la fuerza humana que no se agota una vez que ha generado lo propio para su subsistencia, sino que es capaz de producir un superávit (plusvalía). Dado que no se agota en la propia reproducción de la vida, la fuerza de la labor humana es capaz de reproducir más de un proceso de vida (lo que se impone a través de un sistema económico de explotación como el feudal o el capitalista). En estos términos, todo laborar (trabajo) es productivo⁴¹ y para Arendt, se mide y se calibra según las exigencias del proceso de la vida. De acuerdo con nuestra autora, Marx se contradice al considerar la labor, en tanto actividad ligada a la necesidad, como algo que debe superarse pero a la vez como actividad humana por excelencia que define lo específicamente humano ¿qué quedaría después?,

⁴¹ En el Libro I de *El Capital*, Cap. VII, Marx expresa que desde el punto de vista del producto del proceso de trabajo, ambos, medio y objeto, se presentan como “medios de producción” y el trabajo como “trabajo productivo” en tanto actúa, transforma y produce con arreglo a un fin perseguido (Marx, 2008).

...en todas las fases de su obra define al hombre como *animal laborans* y luego lo lleva a una sociedad en que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria. Nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva. (Arendt, [1958] 1998: 116)

En todo momento Arendt considera que cuando Marx se refiere a la labor alude indistintamente a la capacidad transformadora de la naturaleza por parte del hombre como al proceso de fabricación intencional que ella denomina trabajo. Marx habría introducido la “fuerza de labor” del cuerpo para explicar el crecimiento de la productividad y la riqueza capitalista. En esta ambigüedad Marx postuló como ideal para la humanidad el mantener el proceso de la vida, caso en el cual todo el trabajo se reduciría a labor como suprema capacidad del hombre para constituir el mundo⁴². El

⁴² Se han señalado algunas objeciones a estas críticas arendtianas, entre ellas siguiendo el análisis de C. Sánchez, su desatención con respecto a la relación dialéctica que Marx postula entre la actividad humana y la naturaleza. La labor en Marx implica un proceso transformador que es racional y que debe ser posible de modo libre y conciente. Las ataduras de esta actividad al dolor y la fatiga, a la mera supervivencia biológica y el instinto, son consideradas como características del “trabajo enajenado” (Marx, 1995: 103 y ss) mientras que Arendt estaría adjudicándolas a la actividad en sí y no a sus condiciones sociales, económicas y políticas. Otro punto a señalar es que Arendt no ve en el concepto de labor de Marx, ciertas características que ella postula como privativas de la praxis. Marx pretende que la labor sea una actividad libre pero lejos de reducir el trabajo a labor, acentúa su potencial transformador y la capacidad del hombre para producir su mundo. Finalmente, en Marx, la labor implica interacción social y por lo tanto, una conciencia que es siempre social. “La producción de la vida... se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social, en sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones...” (Marx; Engels, 1985: 30). Para Arendt, la labor se lleva a cabo en aislamiento, se trata de una actividad privada carente de una experiencia de mundanidad, de comunicación con los demás, sólo hay vivencia extrema del cuerpo y sus necesidades. Leemos en su *Diario*: “La imagen que Marx tiene del hombre es la de una fuerza natural dotada de conciencia en el juego de las fuerzas. El trabajo es para él solamente otra expresión de esto. Ahí está el sentido del hombre como naturaleza consciente” (Cuaderno XII, Noviembre de 1952, texto n° 1, Arendt, 2006: 261). En esta línea continúa interpretando que en Marx la acción ha sido disuelta en el trabajo productivo; por ello “cuando Marx pensaba que es necesario cambiar el mundo, propiamente pensaba que se debe erigir el mundo de tal manera que ya no pueda cambiar. En la ahistórica ‘sociedad sin clases de los productores libres’ la producción es en verdad el suelo de la acción o sea, de la posible eternidad, el ‘suelo’ oscilante de un constante transformar. Con ello, naturalmente, cesa la posibilidad de toda creatividad (*Ibid*, texto n° 19, Arendt, 2006: 274). Esta interpretación de Arendt aparece también en los apuntes de sus Conferencias de Princeton de 1953, “Marx mismo pensaba que el movimiento irresistible de la historia se detendría un día, y que todo cambio ulterior quedaría descartado cuando el mundo hubiera sufrido su cambio último y decisivo” con la sociedad sin clases (Arendt, [1953f] 2007a: 24). Marx, único pensador que abordó la dignificación de la labor y la emancipación de la clase trabajadora, se ubicó finalmente en una tradición que habilitó la pérdida del significado de la política, porque con ella “estaba diciendo... que no es la libertad sino la compulsión lo que hace humano al hombre” (*Ibid*: 28). Entre las profecías de Marx, Arendt destaca precisamente aquella que entiende como un elemento de la cristalización del totalitarismo como acontecimiento singular del siglo XX: habernos constituido en una “sociedad de laborantes” (*Ibid*: 58). Es decir, sociedad en que los seres humanos consideran todas sus actividades de manera primaria como actividades de la labor, en el sentido que su finalidad es la mera preservación de la vida individual. Lo cual implicó para Arendt, mecanismos de normalización, reducción de la pluralidad y una política como administración de la vida (Tassin, 2012; Quintana, 2012). Aunque, por supuesto, desde la concepción dialéctica de Marx el imperio de las necesidades debía resolverse en un imperio de la

peligro de la pérdida de la necesaria distinción entre labor y trabajo, radica en que cada uno constituye una experiencia específica. La labor produce para la vida, el trabajo para el mundo.

La labor corresponde a la propia condición de la vida, no sólo a través del dolor y la fatiga, también proporciona cierta felicidad concomitante al propio proceso de producir y consumir. La abundancia de sus bienes, ideal del *homo laborans*, llevó a partir de la Edad Moderna a sustituir trabajo por labor, gestando una sociedad de consumidores que no ha dado con la emancipación de las clases laborales como con la emancipación de la propia actividad laboral, con la imposición de su lógica más allá de su esfera. La humanidad quedó libre para “consumir” el mundo y reproducir sin fatiga todo lo que desea. La esfera pública se convirtió en el ámbito de las actividades privadas.

El trabajo tiene en común con la labor la necesidad de materia para poder existir, pero no cumple la función estrictamente natural de conservar la especie, sino la de proporcionar un mundo de cosas artificiales (es decir, elementos para los cuales es necesario el concurso del hombre para que lleguen a ser), que brindan permanencia y durabilidad al carácter esencialmente finito del tiempo humano. Los objetos producidos por el trabajo poseen, por sí mismos, cierta independencia “objetiva”. El trabajo fabrica bienes de uso y no de consumo ya que el uso no causa su desaparición. El uso puede agotar la durabilidad del producto ya que ésta no es absoluta, pero lo fundamental es que la destrucción, inherente al consumo, es accidental al uso. A partir de lo dado por la naturaleza, el trabajo crea un mundo de cosas que brinda seguridad y estabilidad a la vida humana. La objetividad del artificio humano permite a los hombres recuperar su identidad a partir de las relaciones con la persistente mismidad de los objetos. Durabilidad y objetividad son los resultados del trabajo del *homo faber*.

La fabricación supone una actividad que no necesita ser repetida en cuanto la cosa ha sido producida y se presta a ser usada, tiene un comienzo definido y un fin determinado predecible. El hombre como fabricante de su propio mundo es amo y señor, es dueño de sí mismo y de sus actos. A diferencia del *animal laborans* llevado por las necesidades de su cuerpo, el *homo faber* con sus manos como herramientas primordiales es libre para producir y destruir.

Por otra parte, el proceso de fabricación se encuentra imbricado en la relación medio-fin: proceso-producto. Poseer un comienzo definido y un fin predecible es un rasgo definitorio de este proceso que lo distingue de la actividad laborante y de la acción. El fin (el producto final) justifica, organiza y produce los medios para actuar sobre la naturaleza y puede insertarse en otra cadena de medio-fin en virtud de su

libertad, dado que una vez convertidos todos en laborantes, lo que “restará es emancipar al hombre de la labor, algo que con toda probabilidad es tan imposible como la temprana esperanza de los filósofos de liberar el alma del hombre de su cuerpo” (*Ibid*: 59).

utilidad. Emerge de este proceso una instrumentalidad que, al generalizarse como experiencia, tal como ocurrió en la Modernidad, atrapa en una interminable sucesión de medios al *homo faber*, aún cuando éste intente declararse fin último del proceso o fin en sí mismo. En este aspecto, dice Arendt,

Ni siquiera Kant pudo solventar la perplejidad o iluminar la ceguera del *homo faber* con respecto al problema del significado sin recurrir al paradójico “fin en sí mismo”. (Arendt, [1958] 1998: 174)⁴³

En la esfera de la fabricación sólo existe un género de objetos que escapa a la cadena de fines y medios: la obra de arte. Ella es la más inútil y durable de las cosas que las manos humanas pueden producir. Alejada del contexto del uso, tiene como propósito inherente permanecer a través del tiempo y debido a ello es la “más intensamente mundana de todas las cosas tangibles” (Arendt, [1958] 1998: 185). Su fuente es el pensamiento y las manos, el principal instrumento que posibilita su reificación. La concreción que se da al escribir un poema o pintar un cuadro es lo que hace del pensamiento una realidad. Se les juzga como bellos o feos no sólo desde una relativa subjetividad sino también según las normas objetivas del mundo en las que encontrarán su lugar para durar, para aparecer públicamente, para ser utilizadas. Todo lo existente debe tener apariencia o forma propia. Todas las cosas producidas reflejan de un modo u otro la permanencia ejemplar de la obra de arte. Esto significa que cada objeto del mundo trasciende su pura funcionalidad.

Arendt reconoce en el trabajo un modo particular de interacción, la social que no se da específicamente en la esfera pública, donde los sujetos revelan su identidad a través del discurso y la acción, sino en el mercado de cambio, donde lo que se exhibe son los productos para recibir la estima adecuada y el impulso es la apetencia de productos (Arendt, [1958] 1998: 214, 275).

Así como el *animal laborans* necesita de la ayuda del *homo faber* para facilitar su labor y aliviar su esfuerzo, el mundo de cosas hecho por el *homo faber* se convierte en un hogar para los mortales cuya estabilidad resiste y perdura más allá del siempre cambiante movimiento de sus vidas y de sus acciones. La acción y el discurso necesarios

⁴³ Porque el conflicto en juego, no es la cuestión de la instrumentalidad como tal, sino la trasgresión de sus propios límites, al imponer sus criterios al mundo y a la vida activa de los hombres que en él viven. La generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo, promueve una ilimitada devaluación de todo lo dado, porque todo fin se transforma en medio (esto fue también lo que los mismos griegos temieron, basta con analizar el clásico argumento de Platón contra la tesis de Protágoras en el diálogo Teetetos) y a esto no escapa el hombre concebido como usuario o instrumentalizador o pretendido ser fuera de la relación medios-fin que puede tratar todas las cosas como objetos de uso.

para trascender la utilidad necesitan de la capacidad de reificación del *homo faber* (es decir, del poeta, del historiador, del constructor,...) para escapar a su esencial futilidad.

Las reflexiones arendtianas sobre la acción como tercera actividad específica de la *vita activa* están imbuidas tanto de sus conocimientos de la tradición filosófica occidental (fundamentalmente de pensadores griegos y el mundo romano) como de sus estudios referidos a los totalitarismos.

La acción constituye la diferencia cualitativa que separa al hombre del resto de la naturaleza. Sólo el hombre es capaz de acción. Aunque las tres actividades (las dos desarrolladas hasta aquí -labor y trabajo- y la acción) se hallan enraizadas en el nacimiento y la muerte (condición más general de la existencia humana), es especialmente la acción la más vinculada a la capacidad del hombre de ser libre, es decir, a una *praxis* que requiere la presencia de otros. Frente a las otras dos actividades que componen la vida activa, la acción no se emprende condicionadamente para buscar satisfacer necesidades, ni para conseguir utilidad, sino para poner algo en movimiento por propia iniciativa, como lo indica la palabra griega *archein* y la latina *agere* (Arendt, [1958] 1998: 211). A través de la acción los hombres, que viven juntos, realizan su libertad como capacidad de trascender lo dado y empezar algo nuevo. En este sentido, entonces, la natalidad, opuesta a la mortalidad, es una categoría central del pensamiento político y la libertad, el requisito de la acción.

La categoría de natalidad atraviesa todo el pensamiento de Arendt y presenta una íntima relación con la conocida cita agustiniana extraída de la *Ciudad de Dios*⁴⁴ que ella reitera con insistencia en diferentes oportunidades. De acuerdo con su interpretación de San Agustín, Dios creó al hombre para hacer posible un comienzo, anterior al cual no existió ninguno⁴⁵. La natalidad, la suprema capacidad del hombre de actuar, es el inicio de la acción a la vez que la posibilidad de lo nuevo, de la renovación del mundo común. Cada hombre es, entonces, un inicio radical por su capacidad de innovar y ello se lleva a cabo en el mundo compartido. Por eso, el principal punto de referencia de la natalidad es el mundo, podría decirse que su relación con él es biunívoca “el mundo nos es otorgado por la natalidad y nosotros imponemos al mundo nuevos inicios” (Corral, Carmen, 1994: 227). Así, cobra una fuerza particular en la condición humana, no sólo porque es condición existencial de la vida sino porque adquiere significación de promesa frente a un futuro abierto. A través de la acción, los hombres pueden sobreponerse a lo dado y transformar su presente, a pesar de las “devastadoras tormentas de arena” que amenazan el horizonte de la escena política y aún cuando se crea, erradamente, que el horror no puede volver a ser posible. Por ello, políticamente,

⁴⁴ Recordemos: “*Initium ut esset homo creatus est*”, en San Agustín, 1958: Libro XII, Cap. 20.

⁴⁵ Cfr. en nuestro Capítulo 1, la distinción de Agustín entre principio (creación del mundo) e inicio (creación de los hombres). A Arendt le interesa esta distinción aunque reconoce que a partir de ella extrae conclusiones diferentes a las del su autor.

la natalidad se identifica con la libertad como “persistente derrota de la muerte” (*Ibid*: 208).

Nacer es también aparecer ante otros. Para Arendt, la vida está ligada al aparecer en el mundo y esta ligazón no se reduce ni aún cuando pensamos y nos retiramos de él. Así lo afirma en *La vida del espíritu...*

somos del mundo y no sólo estamos en él; también somos apariencias por el hecho de llegar y partir, aparecer y desaparecer. (Arendt, [1978] 2002: 46)

De aquí que el aparecer acontezca en el espacio público, donde están otros y se realice mediante la acción */praxis/* y el discurso */lexis/*, a través de ellos se produce un segundo nacimiento, pero esta vez en el mundo humano. Arendt sostiene que ello es posible gracias a la pluralidad ya que es la condición de la acción como actividad. En el Prólogo a *La condición humana* la acción es presentada como:

la única actividad humana que no requiere mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo. (Arendt, [1958] 1998: 21-22)

La pluralidad posee, para Arendt, el carácter doble de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. (Arendt, [1958] 1998: 200).

Al actuar y al hablar los hombres se insertan en el mundo humano y hacen ver lo que son revelando activa y libremente su identidad. Este ingreso o segundo nacimiento, se caracteriza por ser la forma propiamente humana de “estar entre los hombres” en un mundo donde ya están presentes otros, se trata de un ser único entre iguales. La pluralidad es la pluralidad de únicos que se muestran como tales en una comunidad de interacción. El mundo de la pluralidad es lo que perdura en el mundo, al que llegamos y al que abandonamos como “extranjeros” (Cuaderno XIX, Febrero de 1954, texto nº 39, Arendt, 2006: 456), pero es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad, sólo en el “entre del mundo” podemos ser vistos y oídos, conocidos y recordados (Cuaderno XXI, Julio de 1955, texto nº 55, *Ibid*: 524).

En este sentido podemos volver a las afirmaciones de la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, respecto de la lógica del terror que impone una soledad

radical, su primer paso siempre es arrasar el mundo común y destruirlo despojándolo de las condiciones que hacen posible ese “entre” y con él, la acción y la espontaneidad. Porque discurso y acción constituyen la manera de distinguirse, de revelarse. Una vida sin acción ni discurso deja de ser humana. En la acción aparece la pregunta ¿quién eres tu?⁴⁶, los hombres revelan en el discurso su única y personal identidad, aunque siempre ante los otros. El “quien” casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si se lo poseyera de una vez y para siempre. Éste permanece oculto al propio agente, sólo se descubre en la acción y el discurso “entre los hombres”, en caso contrario, la acción carece de significado y el discurso se reduce a “mera charla”.

Cuando el hombre habla y actúa se inserta en una existente trama de las relaciones humanas, ligada al mundo objetivo de las cosas. En palabras de nuestra autora, decimos que

La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres vivan juntos. La revelación del ‘quien’ mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. (Arendt, [1958]1998: 207)

La acción se introduce y produce historias (en el sentido de *stories*⁴⁷) que pueden registrarse en monumentos o documentos, o contarse en la poesía o la historiografía y es finalmente en esas historias que el significado de una vida humana se revela. Pero la historia real en que estamos comprometidos, la red de relaciones en que actuamos, revela un actor, no un autor, porque no está hecha⁴⁸, por ello las consecuencias de cada acto son ilimitadas. Ellas son producto de acciones imprevisibles (no sólo porque no es posible predecirlas sino porque el sentido de la acción sólo se revela al final del proceso) e irreversibles (porque no es posible deshacer o destruir lo hecho). La innovación y la iniciativa se encuentran siempre amenazadas de desmesura e ilimitación.

Ante esta fragilidad (independiente de la fragilidad de la naturaleza humana) e ilimitación propias de la acción que surgen de la condición humana de la natalidad y de

⁴⁶ La revelación, que se realiza en la acción y en el discurso, evidencia la imposibilidad filosófica de llegar a una definición la naturaleza de hombre. Responder a la pregunta ¿qué es el hombre?, sólo nos aproxima a características que describen cada hombre en lo que tiene de común con los otros seres humanos. Pero la acción y el discurso nos han mostrado al hombre como un ser ajeno a la uniformidad; la pregunta no es, en consecuencia, ¿qué es el hombre? sino ¿quién es?

⁴⁷ El hecho de que una vida individual pueda contarse o narrarse conforma la condición prepolítica de la historia (entendida como *history*) (Arendt, [1958]1998: 208).

⁴⁸ Y sólo puede representarse mediante la repetición o imitación. Es el teatro, entonces, el ámbito en que se representa el hombre en su relación con los demás. En él se traspone la esfera política de la vida humana.

la pluralidad, la tradición denunció la ociosa inutilidad de la acción y del discurso y operó una serie de soluciones como si se tratara de problemas teóricos. La monarquía, por ejemplo, aparece como la salvación más clara de los peligros de la pluralidad y las perplejidades de la acción. El caso del filósofo-rey de Platón es ilustrativo. Platón toma los criterios de organización de la familia e introduce la brecha entre saber (amo) y hacer (esclavo), entre comenzar y actuar en la esfera de la acción, entendida al modo de saber qué hacer y hacerlo. Su identificación de conocimiento con mando y acción con obediencia rigió las primeras experiencias de la esfera política sustituyendo el actuar por el hacer instrumentalizado.

En otras palabras, la política pasó a integrar junto con la labor y el trabajo un elemento necesario para mantener el orden y el bienestar de la ciudad, ya no se la consideró como la forma por la cual el ciudadano, una vez satisfechas sus necesidades (desligado de la labor y el trabajo), aparece y se inserta en un mundo de iguales donde reina la libertad. Sin embargo, el fuerte embate de estas dos vertientes (la filosofía griega y el auge de lo social en la modernidad) contra la acción y su consecuente intento de instrumentalizar la política transformándola en un ámbito de fabricación y no de acción, nunca logró “eliminar la acción, impedir que sea una de las decisivas experiencias humanas, o destruir por completo la esfera de los asuntos humanos” (Arendt, [1958]1998: 250). Un ejemplo de ello es la canalización de la capacidad humana para la acción hacia la ciencia producida en la Edad Moderna. Lo significativo es que el científico no es simplemente un observador, un contemplador que se contenta con descubrir las leyes que rigen el universo sino que opera sobre la realidad iniciando procesos cuyos resultados son imprevisibles e irremediables. Por eso el rescate de las palabras de von Braum por parte de Arendt: “Investigación básica se produce cuando hago lo que no sé qué hago” (Arendt, [1958]1998: 207), evidencian la presencia de la acción. El actor inicia algo nuevo que no puede comprender en su totalidad, el actor escribe la historia, pero sólo la puede comprender quien la recoge y la narra; sólo el narrador puede abarcar con su relato la acción y sus resultados, aunque sólo sean los inmediatos ya que toda acción tiene una duración ilimitada.

El motivo por el cual no podemos vaticinar los resultados de la acción, radica en que ésta carece de fin. Los hombres no son dueños de deshacer o controlar los procesos que comenzaron a través de la acción, esto genera temor y rechazo a la libertad.

Pero así como la redención de la vida del animal laborans es mundanidad, sostenida mediante la capacidad de hacer y fabricar del homo faber, la devaluación de todos los valores por la cadena de medios y fines a la que está sujeto el homo faber, puede ser redimida por la acción y el discurso que produce historias llenas de significado. Y en la esfera de la acción, sólo la promesa (que se halla ligada al futuro) puede remediar la imprevisibilidad de la acción y sólo el perdón (liado al pasado) puede

redimir su irreversibilidad. El perdón libera al agente de las consecuencias de sus actos y la promesa permite conservar nuestras identidades, tener algo de certidumbre.

La facultad de perdonar que era extraña a griegos y romanos, sostiene Arendt, fue introducida por Jesús de Nazareth, quien afirmó de diferentes formas que son los hombres, en su recíproca relación, los que tienen el poder de perdonar y que si se hace de todo corazón, Dios lo hará igualmente –“perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”–. El perdón no excluye el castigo, sino brinda la oportunidad al hombre de un nuevo comienzo, es necesario para que la vida prosiga y los hombres sigan siendo libres. La facultad de hacer promesas reconoce, en cambio, una larga tradición entre griegos y romanos, y hasta aparece en el Antiguo Testamento. Esta facultad es la que brinda la posibilidad de mantener unidos a los hombres, nos permite

... disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo. (Arendt, [1958]1998: 264)

Aquí aparece nuevamente la categoría de natalidad, central en el pensamiento de Arendt. La natalidad da la oportunidad de un nuevo comienzo y con éste, la posibilidad de escapar al círculo impuesto por la finitud de la vida del hombre, porque

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y natural es en último término el hecho de la natalidad, en que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción. (Arendt, [1958]1998: 266)

Cuadro síntesis: características de las actividades humanas
(tomado de Sánchez Muñoz, 2003: 147, pero con modificaciones propias)

ACTIVIDADES →	LABOR	TRABAJO	ACCIÓN
Condición existencial	Natalidad		
Condición humana específica	Vida	Mundinidad	Pluralidad
Espacio en el que se desarrolla	Esfera privada	Esfera de lo social	Esfera pública
Actividad	Reproducción	<i>Póiesis</i>	<i>Práxis – léxis</i>
Rasgo de la actividad	Cíclica (consumo)	Relación medios-fines	Libertad (reciprocidad)
Sujeto	<i>Animal laborans</i>	<i>Homo faber</i>	Ciudadano como agente político
	<i>Animal rationale</i> (condición subjetiva)		Animal dotado de lenguaje / <i>lógon éjon</i> / (condición humana ligada al mundo)
Relación con las demás personas	Desigualdad	Identidad	Igualdad
Qué produce	Bienes de consumo	Objetos duraderos o bienes de uso	Discurso
Formas históricas	Familia	Mercado	<i>Pólis</i> - Consejos populares

Al concluir el libro *La condición humana*, Arendt dedicó muchas páginas a describir la “Época Moderna”. La caracterizó como aquella en las que se dieron las condiciones para el descubrimiento de América y la exploración de toda la tierra (derrumbamiento de las distancias, reducción del espacio), el auge de una economía capitalista (sustentada en la expropiación y la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y con el resultado de un enorme incremento de la productividad incluso antes de la revolución industrial⁴⁹), la partición de la Cristiandad por la Reforma y el desarrollo de una nueva ciencia y su tecnología específica de observación del mundo (que implicó una alineación de la Tierra, gracias a alcanzar un punto de vista exterior y

⁴⁹ La nueva clase laboral quedó enajenada de todos los cuidados y el generoso excedente de su “poder laboral” no derivó en nueva propiedad ni llevó a una distinta redistribución de la riqueza sino que proveyó un proceso para generar posteriores apropiaciones, mayor productividad y apropiación. Como primera etapa de la alienación, Arendt señala la miseria laboral de los trabajadores producida por una doble expropiación: de la familia y de la propiedad. La segunda etapa estuvo marcada por la sustitución de la familia por la sociedad, en la que la protección era garantizada por la pertenencia a una clase social y del hogar por la nación- estado, lo que da por supuesto el hecho de que son ‘la sangre y el suelo’ los que rigen las relaciones entre sus miembros. Arendt ubica aquí a las teorías orgánicas del nacionalismo en la versión centroeuropea. Estas sustituciones apenas influyeron en el proceso de expropiación y alineación del mundo que continuó su curso (Arendt, [1958a] 1998: 283 y ss) (También véase nuestro Capítulo 4, punto 3.2).

universal del cosmos que destituyó a la percepción sensible inmediata). Expropiación y alineación del mundo acaecidos en esta Época suelen ser pasados por alto como rasgos importantes porque, entre otros aspectos se confunde secularidad (separación de Iglesia y estado) con mundanidad (Arendt, [1958a] 1998: 277 y ss). Esta última, como enfático interés por las cosas de este mundo y por el propio yo, no tiene que ver con lo religioso y es en filósofos del siglo XVII donde se puede encontrar esa respuesta que habla de una nueva concepción de la verdad, como certeza subjetiva racional, derivada de la posibilidad ilimitada, desesperada y hasta ultrajante de la duda universal. Los fenómenos devinieron reducciones racionales a través de un orden mental humano, es decir, matemático, que pudo situarse en un arquimídeo punto de vista universal, desde el que todo lo concerniente a la Tierra se volvió relativo. Las teorías se convirtieron en hipótesis y su éxito en verdad. “Quizá la más importante de las consecuencias espirituales de los descubrimientos de la Época Moderna (...) haya sido la inversión del orden jerárquico entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*” (*Ibid*: 314). Y dentro de la vida activa con el primado del hacer y el fabricar, como prerrogativas del moderno *homo faber* se destacaron los procesos y los productos de este hombre (los experimentos científicos y las instituciones políticas) y el progreso, en una relación instrumental con un mundo que devino máquina. Más tarde, con la moderna pérdida de fe que originó la duda cartesiana, el hombre perdió la certeza de su inmortalidad y se lanzó dentro de sí mismo. El hombre moderno no ganó este mundo con la pérdida del otro y encontró que lo potencialmente inmortal, si se garantizaba su supervivencia, era la vida como eterno proceso vital de la especie. Esto implicó un primado de la labor consumista. Con ella, el *homo laborans* valoró la vida y no el mundo como el bien supremo. La inversión afectó al pensamiento y la acción mientras que el sentido de contemplar fue eliminado. La filosofía fue, quizás, el campo más perjudicado, los filósofos o eran epistemólogos de un saber científico formalizado que no los necesitaba o bien portavoces del *Zeitgeist* (sea de la naturaleza, sea de la razón). El pensamiento devino cálculo y la acción, fabricación. Las actividades humanas se convirtieron, entonces en procesos. Pero pensamiento y acción aún son posibles, “siguen en nosotros”, y el primero depende aún más que la segunda de que “los hombres vivan bajo condiciones de libertad política” (*Ibid*: 348). Como bien señala Birulés, la descripción arendtiana se encuentra próxima al diagnóstico epocal de la Escuela de Frankfurt que vincula el desarrollo de la modernidad al avance progresivo de la razón instrumental y a la organización técnico- científica de la sociedad (Birulés, 2007: 145), pero no estaba dispuesta a discutir o intercambiar ideas con ellos.

Ciertamente, la noción de proceso se recorta como un punto crítico en relación con el modo de comprender la vida activa y su inscripción histórica. En el ensayo “El concepto de historia: antiguo y moderno”, incluido en *Entre el pasado y el futuro*,

apunta al concepto de proceso que ha penetrado la historia y la naturaleza por igual estableciendo una separación entre la Edad Moderna y su pasado. El proceso anula la particularidad y el significado propio de cada acontecimiento histórico, porque asume y fija los significados de los eventos incluyéndolos en un proceso global de desarrollo.

Para nuestro modo de pensar moderno, nada es significativo en y por sí mismo, ni siquiera la historia o la naturaleza tomadas cada una como un todo,... Los procesos invisibles han invadido todas las cosas concretas, toda entidad individual que sea visible para nosotros, reduciéndolas a funciones de un proceso general. (...) Lo que implica el concepto de proceso es que lo concreto y lo general, la cosa o hecho singular y el significado universal son concomitantes. El proceso que, por sí solo, da sentido a lo que lo lleve adelante, ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado. (Arendt, [1968a] 1996: 72-73)

“Hay una monstruosidad fatal en este estado de cosas” (Arendt, [1968a] 1996: 72) que no aparece en la historiografía griega ni romana que preservan el sentido de lo particular al justificar la importancia de recordar los sucesos de incomparable grandeza (espíritu agonal) o de mostrarlos como ejemplos de acciones exigibles a las nuevas generaciones (sentido moral). Pero fundamentalmente porque preservan el significado propio de cada acontecimiento, acción o suceso.

Una confusión usual es la de considerar que a partir del cristianismo, se rompe con una concepción cíclica del tiempo para instalar en su lugar una historia lineal con un comienzo y un fin en el marco de la realización de un plan divino. Para Arendt, aún en el mismo pensamiento de San Agustín, la historia secular sigue siendo un “almacén de ejemplos”, y el único relato de acontecimientos irrepetibles comenzó y acabó con la vida de Cristo (*Ibid*: 75), ninguna verdad fundamental será ya revelada. Para cristianos y romanos, los acontecimientos seculares son ejemplos que, probablemente, se repitan y que pueden seguir modelos estandarizados (incluso deseables en términos morales). Otro aspecto a tener en cuenta es que a partir de la Edad Moderna, el nacimiento de Cristo se localizó en un punto decisivo a partir del cual es posible contar hacia atrás y hacia delante infinitamente. En otras palabras, la historia sitúa a la humanidad en una doble infinitud que elimina las nociones de comienzo y de final instalándola en una potencial inmortalidad terrena.

Esta noción de historia en la conciencia de la Época Moderna llega a su culminación en la filosofía de Hegel que tiene la historia como su concepto central. El pensar hegeliano sobre la verdad que reside y se revela en el proceso temporal prepara el camino para el surgimiento de las humanidades en el siglo XIX. La historia es el lugar,

es el gran libro del alma humana (Herder). La moderna conciencia histórica se constituye gracias al proceso de secularización y el eclipse del mundo trascendente que ella ocasiona. Para Arendt, la secularización consistió básicamente en la separación del pensamiento político de la teología. Lo que no significa que la religión se constituyó en un asunto estrictamente privado ya que la esfera pública siempre comprende y tiene un espacio para la esfera público-religiosa, sino que las leyes naturales que fundamentan los cuerpos políticos los legitiman, aunque Dios no exista.

La inmortalidad individual perdió su fuerza constrictiva en el ámbito político. Y de algún modo la política y la necesidad de la fundación de cuerpos políticos recuperaron su importancia y lugar en la necesidad humana de superar la futilidad de la vida. Pero la política se constituyó sobre el hecho de que más allá de sus creencias, cada ciudadano actúa y se comporta sobre la base de la suposición de la mortalidad humana. De aquí que sea posible entender que la transformación hegeliana de la metafísica en filosofía de la historia, esencialmente contemplativa, vino precedida del intento de Hobbes y, *mutatis mutandi*, de Locke y Hume, de desembarazarse de la metafísica a través de una filosofía política. Kant sólo tuvo un conocimiento rudimentario de la dialéctica histórica y la formuló como esa “intención de la naturaleza” que actúa a través del antagonismo de la “insociable sociabilidad de los hombres” (Kant, [1784] 2005: 37). Con posterioridad a Hegel, la tarea fue recuperar la política derivándola de la historia, o alcanzar la conciencia política desde la conciencia histórica, bajo un modelo productivo, “hacer historia” (Marx). Para Arendt, entonces el proceso de la historia fue entendido como proceso productivo, un movimiento con principio y fin cuyas leyes se vuelven cognoscibles. Pero el fin implica el final del proceso productivo y por esto, el producto borra (disuelve, supera) las mediaciones (los conflictos), es decir, en el caso de la historia, los hechos singulares que dejan de tener significado, porque el esquema se impone. La acción está devaluada y sus peculiaridades, ignoradas. Y aunque en su versión moderna, la acción podría haberse salvado, con su libertad y significado, técnicamente los esquemas interpretativos devinieron axiomas productores de sus propias conclusiones. En ese marco, las acciones pueden basarse en hipótesis que son probadas en el marco de deducciones consistentes que producen “hechos” objetivamente verdaderos. El proceso de la acción avanzará hasta volver evidente la hipótesis (por ejemplo, raza superior).

La época moderna, con su creciente alienación del mundo, ha desembocado en una situación en que el hombre vaya donde vaya, siempre se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la tierra y del universo se han revelado como hechos por el hombre específica o potencialmente. (...) Esto le ocurrió a nuestro concepto de historia, tal como le ocurrió a nuestro concepto de la naturaleza.

(...) Esta doble pérdida del mundo... dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo que a la vez los relacionara y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria o comprimidos en masa... (Arendt, [1968a] 1996: 99-100)

3.2- Espacio público, acción política y libertad

Este contexto, es el punto en que estamos preparados para preguntar, qué es la política, cuál es su ámbito específico, si tiene algún sentido y en ese caso cuál es. En primer término, es necesario partir de la idea de que para Arendt, la pluralidad es el principio político por excelencia. Por ello el ámbito privilegiado de la acción política es el espacio público, ella nace en el “entre-los-hombres”, y se establece como relación, nunca en soledad, exige el valor como virtud porque lo que se juega en él no es la vida individual sino el mundo común (Arendt, [1968a]1996: 169; Arendt, 1997: 46). En otros términos, las esferas del mundo y de la vida humana que se llaman propiamente políticas son las del ámbito público y de la acción.

Diferenciado por Arendt de modo tajante de la esfera privada, es un ámbito no natural y, por lo tanto, es el espacio de relación creado *ex profeso*, donde acción y discurso pueden producir cambios, es decir, donde las cosas pueden ser de otro modo. Para Arendt, tal como vimos, la acción posibilita manifestar la distinción, la diferencia en público, ante los demás, mientras que el espacio privado y el de lo social, emergido en la modernidad, se constituyen desde la regularidad y homogeneidad de las actividades que se realizan.

La familia, símbolo por excelencia de la esfera privada, se funda como albergue y protección ante un mundo inhóspito y extraño que exige establecer jerárquicas relaciones de parentesco. Sin embargo, la política parte de bases diferentes y trasladar a su ámbito aspectos que no le corresponden cimienta su ruina y desaparición. Para Arendt, eliminar a los hombres, en tanto que activos, es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, basta para ejemplificar nombrar las tiranías, los totalitarismos, las armas de destrucción masiva, las dictaduras, la sociedad masificada, la dominación de la burocracia administrativa, la imposición de la lógica económica a todas las esferas de la vida. Particularmente, refiriéndose a los gobiernos totalitarios del siglo XX, nuestra autora observa que el terror “destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio”, actúa de acuerdo a su propia ley fijada por fuerzas de la Naturaleza o de la Historia y selecciona a sus víctimas sin referencia a acciones individuales sino de acuerdo con la necesidad objetiva de sus propios procesos” (Arendt, [1951, 1973] 1999: 566-567) Y como los hombres, no pueden actuar en soledad, sino que necesitan de la

presencia de los otros en un ámbito público, no resulta extraño que el comienzo del terror se sitúe en el aislamiento, de la vida política donde el hombre se reduce a ser *homo faber* y la soledad, más radical que se produce en la esfera de las relaciones sociales donde la actividad humana se reduce sólo al esfuerzo por mantenerse vivo⁵⁰. Los campos de concentración no son un ejemplo de aislamiento sino de “soledad organizada” que se da sólo en un mundo común arrasado, donde el yo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia se pierden al mismo tiempo con él. Se trata de un espacio desierto, lleno de un ‘montón’ de hombres solos o aislados y vacío de comienzos, de libertad, de dignidad.

Muchos de estos acontecimientos han llevado a sostener la incompatibilidad de la política con la libertad o de la política con la preservación de la vida, acusándola de las mayores catástrofes ocurridas. Sin embargo, entender la política en este marco, relación entre dominadores y dominados y condenar el poder genuino */Macht/*, aquel que no es posible individualmente porque surge de la actuación conjunta, a la violencia */Gewalt/* y el dominio⁵¹ conduce, en su forma de prejuicios, estereotipos, frases hechas, códigos de conducta estandarizados, a soslayar la responsabilidad de pensar, ellos cumplen una función social, nos protegen frente a la realidad (Arendt, [1978] 2002: 30) a la vez que construyen el camino de desaparición de la política. Esto es verdaderamente peligroso porque lo que está en juego es la vida y el ámbito constitutivo de la condición humana: la pluralidad. En estas etapas de crisis, donde los antiguos prejuicios se tambalean, donde el ámbito político amenaza aquello único que parecía justificarlo, es cuando hay activar la capacidad de juzgar que no es otra que la de buscar intensamente comprender lo ocurrido, movidos por nuestra preocupación por el mundo.

⁵⁰ Recordemos la distinción de Arendt entre soledad y vida solitaria. La vida solitaria, en el sentido de independencia, requiere estar solo, sugiere el modo de vida del pensador. La soledad, en cambio, se revela más agudamente en compañía de los demás. El hombre solo es el que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es realmente uno, abandonado por el mundo y los demás. Por ello la soledad es la pérdida del propio yo por la imposibilidad de conformar la identidad en compañía de los otros (Cfr. Nuestro Capítulo 4 y Arendt, [1951, 1973] 1999: 559 y ss.)

⁵¹ Clave en este proceso es el surgimiento de la esfera de lo social en la Edad Moderna que transformó las comunidades en sociedad de trabajadores y empleados y convirtió el interés privado por la propiedad en un interés público. En ella las actividades laborales, relacionadas con la supervivencia aparecen en público, mientras que las vinculadas al discurso y acción política fueron relegadas al ámbito de la intimidad, es decir, perdieron el espacio adecuado para su ejercicio, su mundanidad. La política, ocupada específicamente de la administración para el mantenimiento de la vida social y de las necesidades vitales y reducida a factores e intereses económicos internos y externos, oscureció el espacio puramente político y la libertad, entendida como actividades no políticas permitidas y garantizadas por el cuerpo político, se volvió ambigua (Arendt, [1963] 1993: 30). En este contexto la tesis del liberalismo “cuanto menos política más libertad” y el surgimiento del totalitarismo como alternativa opuesta por su “presunción de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política y su reiterada ignorancia de los derechos” no hacen más que afianzar la idea de que la libertad comienza allí donde termina la política.

Es en el seno de la política donde los hombres poseen garantías que aseguran la igualdad como derecho político, pueden actuar libremente y expresar su diferencia y no en algún otro ámbito. ¿Cómo pensar el sentido de la política? ¿De qué modo se imbrican libertad y política? La expresión a analizar es la siguiente: “La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción” (Arendt, [1968a]1996:158 y Arendt, 1997: 61y ss). Esto significa que la política no tiene que ser entendida como el medio para alcanzar la libertad y que la acción política como ejercicio de la libertad, es la forma de acción y el modo de ser de los hombres como seres racionales dotados de palabra. Arendt no sólo vincula tres conceptos fundamentales como política, libertad y acción sino fundamentalmente marca la necesidad de pensarlos juntos; se trata de aspectos co-habitantes que se configuran en el ámbito “entre” los hombres que emerge del hecho de la convivencia y la pluralidad humanas. En otros términos, la acción y la política no son siquiera pensables sin el supuesto de la existencia de la libertad. La afirmación nos conduce entonces a clarificar lo que Arendt entiende por libertad, dado que estamos ante una afirmación que, en confrontación con la realidad y las teorías políticas de la modernidad, resulta problemática y desconcertante (De Zan, 2003: 15).

En primer lugar, se trata, en Arendt, de una libertad que es la antítesis de la libertad interior que implica un alejamiento del mundo y del espacio público y como tal no es política en absoluto. En palabras de Arendt,

primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos. Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre. (Arendt, [1968a]1996: 160)

El campo de la política, del discurso y la acción, es el terreno original de la libertad como capacidad de hacer. Sin embargo, la tradición la transportó al ámbito de la interioridad, de la voluntad, de la experiencia individual, debido a la imposibilidad de acceder a un lugar propio en un mundo. Esto que aparece en los primeros cristianos, para quienes el campo de lo público era amenazante, estuvo precedido por la abstención de los filósofos respecto de la política o *bíos politikós* como condición fundamental para la *vita* contemplativa, entendida como forma de vida más libre que se conquista de modo independiente de los demás. Platón forma parte de esta tradición como hito fundamental. Él trasladó la filosofía del *ágora* a la *academia*, del espacio público como ámbito de resolución de lo político, a un territorio libre de lo político al que le postuló “un fin más elevado”, situado “más allá de lo político mismo” (Arendt, 1997: 82).

Una de las consecuencias heredadas de este alejamiento de la *pólis* y la posterior ecuación libertad y voluntad o fuerza de voluntad es la identificación de poder y opresión. La libertad ya no se realiza en la experiencia del hacer o en la coincidencia del querer y del genuino poder, sino en la relación con el propio yo como dominio, como fuerza de opresión. Esta idea, aplicada a la esfera pública, también subsiste en autores políticos del siglo XVIII como Rousseau, a través de nociones como la de “voluntad general” y “soberanía” como poder político indivisible. Todos los casos, para Arendt, son modos de negación de la libertad por la utilización de medios no políticos, acaso, ¿qué cuerpo político puede mantener su soberanía sin instrumentos de violencia? Además, por tratarse de una soberanía radicada fuera de la esfera política, implica un poder omnipotente, único, incompatible con la pluralidad del poder político real (Canovan, 1995: 212). La libertad siempre está vinculada a la acción y la palabra y nunca la violencia puede postularse como instrumento verdaderamente político.

Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes ... sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre en la medida en que es un ser político está dotado del poder de la palabra. (Arendt, [1963]1988: 19)

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. (Arendt, [1958] 1998: 223)

Por ser un ámbito constitutivo de la condición humana de la pluralidad, es verdaderamente peligrosa la desaparición de la política. Se trata de una posibilidad presente debido a los prejuicios que la acusan de las mayores catástrofes ocurridas (bomba atómica, guerras, violencia, riesgo de exterminio de la humanidad) porque la entienden en el marco de una relación entre dominadores y dominados. Y muchos de estos prejuicios, considera Arendt, conducen a creer que la solución y esperanza está en la conformación de un gobierno mundial que disuelva el estado en una maquinaria administrativa y que resuelva los conflictos políticos burocráticamente.

En el marco del pensamiento de Arendt esta esperanza es utópica si con ella se cree que la dominación se elimina cuando en realidad lo que ha sido prescindido es la acción humana y lo que se vuelve posible es el surgimiento de formas despóticas ampliadas. Los ejemplos de la historia muestran que la sustitución del hombre del escenario político, a través de la tiranía o el totalitarismo o la democracia de masas, por la voluntad de uno que exige vía libre o por fuerzas impersonales denominadas “fuerzas históricas” o por la lógica económica que impone el consumo y el olvido sin terror, es una dinámica a-política o pre-política.

Lo que debemos señalar es que la creación de un espacio público por medio de acciones colectivas o conjuntas, sin intervención de violencia está en la base del pensamiento político de Arendt (Sánchez Muñoz, 2003: 318). Ella es muy clara al distinguir el poder de las diferentes formas de dominación, como la violencia, concebida como acción instrumental,

La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo.(...)

Además, como los resultados de la acción del hombre quedan más allá del control de quien actúa, la violencia alberga dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad... (Arendt, [1972] 1999: 112)

La justificación opera en la violencia como *ratio* que elimina no sólo cualquier acción humana libre, sino incluso todo fin porque los medios comienzan a serlo. La atención está puesta en los medios y hasta hoy no ha habido un sustituto del árbitro final que es la violencia: “Acaso no tenía razón Hobbes cuando dijo: ‘Acuerdos sin la espada, son sólo palabras?’” (*Ibid*: 113). Lo fundamental para nuestra autora es poner en claro que no basta con decir que poder y violencia no son lo mismo sino que son fundamentalmente, opuestos, es decir, donde uno domina, falta el otro. La violencia destruye el poder y, además, es incapaz de crearlo.

La segunda acepción de libertad es la que permite a Arendt dar una nueva significación a la cuestión del poder vinculada íntimamente a la política. Por ello, en *segundo lugar*, la libertad como sentido de la política, no se refiere a una libertad como elección entre dos opciones dadas sino de acciones espontáneas capaces de iniciar, fundar algo nuevo, de trascender los factores determinantes que las pueden volver predecibles. El ensayo “¿Qué es la libertad?” de *Entre el pasado y el futuro* la define como

dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que, por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer. (Arendt, [1968a] 1996: 163)

Arendt manifiesta con insistencia que la libertad debe siempre coincidir con un inicio, con la posibilidad de lo nuevo y que, como tal resulta milagroso (Arendt, [1963] 1988: 29; [1951, 1973] 1999: 580). Y es el hombre el ser actuante, es el autor de los milagros, porque él mismo es un comienzo. Por ello, en todo momento que las personas se junten para deliberar, para actuar concertadamente y comenzar un nuevo espacio público, estarán naciendo ‘simbólicamente’ al mundo y creando espacios de libertad⁵² (Sánchez Muñoz, 2003: 188). Estos aspectos de la libertad combinan la importancia de la participación ciudadana en los asuntos públicos y comunes, con la capacidad de los hombres de comenzar algo nuevo. Margaret Canovan lo entiende como el intento de introducir en la imagen republicana clásica de libertad, la idea existencialista de futuro que se abre a cada persona cada vez que actúa con otros (Canovan, 1995: 212). La libertad como sentido de la política dota a ésta no de una finalidad o meta a alcanzar al concluir un determinado proceso, sino de una dignidad que se conquista en el momento preciso en que nos decidimos a actuar, ni antes ni después.

Los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa. (Arendt, [1968a] 1996: 165).

La posibilidad concreta de transitar la brecha producida entre libertad y política es pensar su coincidencia porque son “las dos caras de una misma moneda” (Arendt, *Ibid*: 161). La libertad es acción, no está bajo la dirección del entendimiento o la voluntad, surge de algo diferente a ambos, emerge de principios que sólo son o se manifiestan al actuar y que no se agotan en él, ni pierden su fuerza o validez⁵³. La libertad es la actualización de estos principios. Así ser libre y actuar configuran ambos la condición humana de vivir en el mundo y requieren de ciertas condiciones específicas: la formación de una entidad política, es decir, de un espacio público compartido que garantice la participación en los asuntos humanos.

⁵² No hay que perder de vista, sin embargo, que la sola capacidad humana de iniciar algo nuevo es pre-política, la libertad en sentido pleno exige una realidad mundana y visible, un espacio en el cual pueda mostrarse y hacerse real a través de las acciones.

⁵³ Estos principios son entre otros los que reconoce Montesquieu, el honor, la virtud (o amor a la igualdad, distinción o supremacía) y el temor u odio que, en el autor francés, caracterizan las formas de gobierno monárquico, democrático o déspota, respectivamente. Arendt toma esta noción porque le interesa acentuar que los principios son convicciones que mueven a actuar. Cfr. nuestro Capítulo 4, nota nº 68.

La libertad vinculada a la acción se acerca al concepto de virtud, de virtuosismo, como modos de vida activa que se manifiestan sólo en un ámbito en que es posible mostrar la excelencia del actuar. Arendt encuentra una similitud entre la acción política y las artes interpretativas, ya que el logro radica en la interpretación y no en un resultado o producto final e independiente de la misma y, además, esta no es posible sin una audiencia o espectador, es decir, en el caso de la acción política, de un espacio público común organizado como escenario.

Lo que caracteriza de modo vital a la política es la dependencia de su producto de las acciones contemporáneas que la hacen posible y la sostienen o conservan; sólo en este sentido las instituciones o el Estado son un producto de la acción (Arendt, [1968a] 1996:166) y lo que los mantiene vivos es el poder. Éste es la “sangre vital del artificio humano”, de la trama de las acciones humanas.

Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos (...) Y quienquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones. (Arendt, [1958] 1998: 224).

Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes (...) Todas las instituciones políticas son manifestaciones o materializaciones de poder: se petrifican o decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas. (Arendt, [1972] 1999: 143)

La participación necesaria para la actuación conjunta demanda espacios públicos más amplios que los de un cuarto oscuro donde se sufraga. De verdaderos espacios públicos de discusión es de donde deben surgir ciudadanos que, preocupados por los asuntos comunes, exponen sus puntos de vista. Se trata de un poder que se construye horizontalmente por la participación activa (libre) que no delega nunca responsabilidades y decisiones. Por ello, la libertad, como comienzo de algo no previsto o como hablar y actuar con otros en el mundo, no es el fin de la política como meta alejada sino “el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo” (Arendt, 1997: 79) La libertad es la razón de ser de la política porque está en ella y la única limitación del poder humano que corresponde a la condición de la pluralidad para comenzar es la existencia de los otros iguales en espacios compartidos.

Al poner en relación conceptos como los de condición humana, política y libertad, estos mostraron que la acción, posible gracias a la condición de la pluralidad,

nos pone en presencia de otros iguales y gracias a la libertad, nos abre hacia la novedad. Sin embargo, se hace necesario avanzar hacia una posible resolución teórica de la cuestión abierta por la libertad realizada actuando en un mundo común pero integrado por hombres distintos y extraños.

4- Entre el pasado y el futuro: pensar y juzgar lo que acontece

4.1- La ruptura de la tradición y la herencia sin testamento

Con “ruptura de la tradición”, Arendt indica la característica que individualiza los períodos históricos del siglo XX en los cuales la presencia de gobiernos totalitarios fue predominante en Europa. Con ella designa el problema de la pérdida del hilo conductor que históricamente ligó a las sucesivas generaciones con su propio pasado brindándoles un esquema conceptual a partir del cual comprender su presente y actuar en él. Esta pérdida ocasionó diferentes consecuencias para el espacio público y la esfera de las acciones humanas y en ella está en juego una particular concepción del tiempo y de la historia que pone en relación pensamiento y acción.

Este es el tema del Prefacio de *Entre el pasado y el futuro* que Arendt tituló “La brecha entre el pasado y el futuro” y que propuso como introducción a los ensayos escritos entre los años 1954 y 1967. Estos “ejercicios sobre la reflexión política” constituyen un repaso crítico de conceptos políticos tradicionales (libertad, autoridad, gobierno, poder, ley, etc.) y de las concepciones de historia bajo las cuales se han amparado y tornado significativos. Siempre lo hace examinando las experiencias históricas que les dieron origen con un análisis de la esfera política, sus instituciones y la acción humana.

El primer párrafo del Prefacio comienza con la afirmación del poeta y escritor francés que participó activamente de la Resistencia francesa, René Char (1907-1988)⁵⁴. Arendt lo cita en francés: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*” (“nuestra herencia no proviene de ningún testamento”) y expresa que se trata de, quizás,

el más extraño de los aforismos extrañamente abruptos en que el poeta condensó la esencia de lo que cuatro años en la Resistencia llegaron a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos. (Arendt, [1968a], 1996: 9)

⁵⁴ René Char se unió en 1940 a la Resistencia Francesa y bajo el nombre de capitán Alexandre vivió los peligros de este movimiento clandestino. Estas experiencias se reflejan en su colección de poemas *Solos permanecen* (1945) y *Las hojas de Hipnos* (1946), de donde procede la cita de Arendt. Se trata de un diario poético de los años de guerra.

De acuerdo con Arendt, los hombres de la Resistencia fueron hombres que nunca habían participado de los asuntos oficiales de la III República⁵⁵ y que, exigidos por los hechos, configuraron un espacio compartido para emprender acciones políticas. Si bien esas iniciativas duraron poco y se llevaron a cabo de manera oculta, permanecieron lo suficiente como para que en ese ámbito en el que se movieron, se les mostrara algo, un tesoro. Sin embargo, al decir del poeta, era un tesoro que más tarde habrían de perder. Ningún testamento lo legó al futuro como herencia, era algo que ellos mismos no podían siquiera nombrar, quizás porque no sabían cómo llamarlo.

Pero ¿cuál era ese “tesoro perdido”, para Arendt? En principio, la posibilidad de encontrarse a sí mismos en un lugar en donde podía aparecer la libertad, en donde podían asumir una iniciativa y actuar. Si tenemos en cuenta que Arendt entendió que el terror de los gobiernos totalitarios destruyó el espacio vivo “entre” los hombres (es decir, el mundo compartido y las tradiciones sociales, legales y políticas del país) de modo tal que hasta el “desierto” de las tiranías aparece como garantía de libertad (Arendt, [1951, 1973], 1999: 565 y 580), podemos entender el valor político fundacional de la iniciativa y la capacidad de actuar de la Resistencia Francesa en tanto expresión de la libertad humana de comenzar algo nuevo.

El tesoro, aunque sin nombre, estaba allí en el significado de lo que hacían. Esta experiencia y la dificultad de legarla al futuro a través de un nombre también la encontró Arendt en diferentes revoluciones políticas de la historia occidental, como la americana (Filadelfia, 1776), la francesa (París, 1789) y la húngara (Budapest, 1956). Y aunque en las primeras, aparecieron conceptos como los de “felicidad pública” o “libertad pública” también fueron “olvidados”, “perdidos”, porque en realidad los tesoros de las revoluciones que aparecen y desaparecen de forma abrupta, no son entidades sustantivas sino, en términos de Arendt, una especie de “visión”. En los nuestros, podríamos decir que se trata de utopías que sólo pueden ser nombradas en el interior de un marco conceptual que les da significado. Ello porque como afirma ella:

Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición –que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor- parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio

⁵⁵ En Francia, la III República se consolidó en 1875 cuando los republicanos consiguieron los votos para aprobar una nueva Constitución. Esta República llegó a su fin con la ocupación nazi en mayo de 1940. La Resistencia fue un movimiento interno, apoyado desde el exterior por el Consejo Nacional de la Resistencia, organizado por el General Charles De Gaulle. Desde la liberación de París por parte de los Aliados, De Gaulle lideró el gobierno provisional de Francia durante quince meses. La promulgación de una nueva Constitución dio lugar a fines de 1946 a la IV República.

eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. (Arendt, [1968a] 1996: 11)

Sin tradición, el recuerdo como forma de pensamiento, se halla desvalido. Por ello, sin estructura de referencia preestablecida que muestre la continuidad histórica, no hay memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar y recordar las significaciones de las acciones. La memoria y el recuerdo son claves para articular, para dar “cumplimiento” a lo acontecido a través de un relato que lo pueda transmitir al futuro. Lo que está en juego es la relación concomitante entre pensamiento y realidad y el riesgo es que aquél

... ya falto de esa relación con el incidente que siempre conserva el círculo con su centro, puede convertirse en algo sin significado alguno o repetir las viejas verdades, despojadas de toda relevancia concreta. (Arendt, [1968a] 1996: 12)

Sin olvidar que la posibilidad de articulación está dada fundamentalmente por la de dar nombre, la cita de Char se relaciona con una de Alexis de Tocqueville (1805-1859) “Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad” (tomada de su famoso libro *La democracia en América* y citada por Arendt en *Ibid*: 12-13). La tradición se encuentra ligada a la posibilidad de la comprensión de un presente singular a través de categorías de pensamiento político y su despliegue en el tiempo. Pero ante acontecimientos como los del terror totalitario, instrumento de una ideología específica⁵⁶, se produce una ruptura, el pasado aparece fragmentado, porque las categorías de la tradición son insuficientes para nombrarlos, para comprenderlos y significarlos.

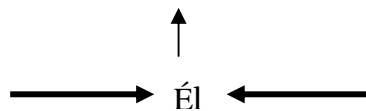
Sin embargo, la necesidad de comprender los acontecimientos políticos permanece, porque es “el modo específicamente humano de vivir”. Recordemos que para Arendt se trata de una actividad existencial que comienza con el nacimiento y sólo termina con la muerte, permite la reconciliación con el mundo en el sentido de volver menos extraño el lugar en que los hombres han nacido como extranjeros, pero también entenderlo como posibilidad, incluso como escenario de acontecimientos políticos

⁵⁶ Recordemos la particular noción arendtiana de ideología que no designa al conjunto social de representaciones o ideas compartidas por un grupo o una comunidad. Para Arendt, una ideología es básicamente un razonamiento lógico, cuya premisa es una hipótesis (por ejemplo, supervivencia del más fuerte o de la clase social más progresista) que se aplica a todo el curso de los acontecimientos, operándose una pérdida de la singularidad de los mismos, no sólo al deducirlos de aquella sino también al romper lazos con la realidad y la experiencia. La misma relación lógica entre premisas y conclusión pervierte el vínculo íntimo entre sentido común y comprensión, porque no parte del mundo común, del “entre” los hombres, sino se independiza de él, perdiendo toda ligazón con lo dado y promoviendo el aislamiento y la impotencia, es decir la incapacidad fundamental para actuar. Véase nuestro Capítulo 4, punto 3.3 y punto 4.

horrorosos. La comprensión es una actividad sin fin, en el sentido de que no produce resultados definitivos, sino discutibles, falibles o cambiantes, por ello se vincula de modo íntimo con el pensamiento y el juicio. Su único resultado es el sentido que surge del proceso de la vida cada vez que deseamos reconciliarnos con el mundo.

Es el cuento “Er” (en español, “Él”), de Franz Kafka⁵⁷, el que para Arendt describe acertadamente los procesos internos del yo pensante que necesita reconciliarse con la realidad, pensándola, comprendiéndola. Esta narración también aparece en la Primera parte de *La vida del espíritu*: “El Pensamiento”, vinculada además al relato de Zaratustra en “De la visión y el enigma” (Arendt, [1978] 2002: 222).

“Er” narra que un “él” es acosado por dos enemigos que lo enfrentan y empujan de ambos lados, uno lo amenaza por detrás, desde los orígenes, el otro desde adelante le impide avanzar. “Él” lucha con ambos, aunque teóricamente, cada una de estas fuerzas lo ayuda en la lucha con la otra. “Él” siempre sueña con escaparse, en un momento de descuido, en una noche inimaginablemente oscura, y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.



Consideración del tiempo en perspectiva kafkiana. “Él” se encuentra en el presente como brecha y redefine al pasado y al futuro en la medida que poseen un tiempo de encuentro (choque) conocido.

En la interpretación de Arendt, la cuestión es si el final de la parábola es posible⁵⁸. ¿Cómo puede interpretarse esa opción que sueña “Él” y que implica un desplazamiento del campo de la lucha? La tarea de la mente es entender lo que ocurrió y esta comprensión es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad, sin embargo, ¿es capaz la mente de inducir a la reconciliación? Si la mente es incapaz, de inmediato se ve envuelta en sus propios conflictos, cerrándose en sí misma. No sólo la generación de Char vio esto, al sumergirse en los compromisos (liberación) de la acción, mucho antes también lo hicieron los filósofos existencialistas, precisamente al advertir que las tradicionales preguntas metafísicas carecían de significado y que la realidad de los problemas les planteaba una exigencia hacia la acción. Sin embargo, el hecho de haber actuado mostró a estos hombres la necesidad de volver al pensamiento. Se trata de un

⁵⁷ Último cuento de una serie de “Notas del año 1920”, bajo el título *HE*. En español se encuentra en Kafka, Franz. 1972. *Obras completas*. Barcelona, Planeta-Emecé.

⁵⁸ El cuento de Kafka Arendt se había enviado a Heidegger en una carta de 1967. Allí le expresó que se lo hacía llegar por la noción de porvenir como aquél tiempo “‘que está por venir’ y ‘nos alcanza’ ” y en otra carta le refiere que el “salto” del protagonista del cuento, que tiene el tono propio de la “desesperación dramática moderna” cae del todo en la tradición, “es el salto de Parménides y de la parábola de la caverna” (Arendt- Heidegger, 2000: 150 y 155).

nuevo llamamiento pero esta vez de la acción al pensamiento, que se sitúa en el momento “interregno” en el cual una generación, actores y testigos de los acontecimientos, toma conciencia de lo que ya no existe (pasado), pero está detrás y lo que aún no existe (futuro), pero se aproxima desde adelante.

En la historia, esos interregnos han dejado de ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad. (Arendt, [1968a] 1996: 15)

El relato de Kafka describe ese tiempo intermedio creando una “especie de paisaje del pensamiento”. El escenario es el campo de combate donde “Él” se enfrenta a dos fuerzas en pugna: pasado y futuro. El pasado no lleva hacia atrás sino impulsa hacia delante y el futuro, en contra de lo esperable, empuja hacia el pasado. Su protagonista vive en ese intervalo “entre” el pasado y el futuro, su presencia interrumpe la continuidad del tiempo y su punto de mira no es entonces el presente sino una brecha en el tiempo al que su lucha otorga existencia. Si “Él” no estuviera, estas fuerzas difícilmente lucharían entre sí y si lo hicieran ya se habrían enfrentado y destruido.

Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y sólo en la medida que se mantenga firme, se romperá en etapas el flujo indiferente de la temporalidad; esta inserción, el comienzo de un comienzo, en términos agustinianos, es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas con otras y a actuar sobre el hombre, tal como lo describe Kafka, porque están enfocadas en la partícula o el cuerpo que les da su dirección. (Arendt, [1968a] 1996: 17)

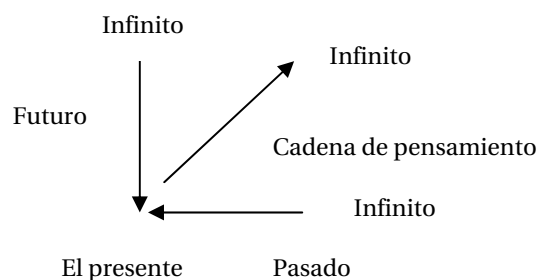
La inserción del hombre, con su nacimiento y su lapso limitado de vida, transforma el *continuum* temporal, en el sentido de in-interrumpida corriente de puro cambio. Arendt entiende que la visión relatada por Zaratustra a los marineros en la Tercera Parte de *Así habló Zaratustra* alude también a este intervalo. Se trata de la presencia de Zaratustra frente a un portón, punto de convergencia de dos caminos (una calle hacia delante y una hacia atrás que duran una eternidad) y cuyo nombre es “Instante” (Nietzsche, [1892] 2003: 229-231). Arendt recupera la interpretación de Heidegger sobre este pasaje nietzscheano: sólo hay dos caminos para quien está (presente) en el Instante, para el mero observador sólo hay sucesión de “ahoras”. La eternidad es en el Instante */Augenblick/*, en el choque de pasado y futuro⁵⁹.

⁵⁹ Nos parece interesante destacar que en el idioma alemán el sustantivo “*Auge*” es ojo, vista y “*Blick*” es mirada. El Instante es posible por la presencia retornada que abre la mirada, presencia del pensamiento del puro devenir. Al explicar la concepción de Nietzsche sobre el ser y el

Henri Bergson (1859-1941) habría sido el primero en detectar el uso del lenguaje espacial para referirnos al tiempo que queremos medir. El pasado, ubicado detrás y el futuro situado, en algún lugar, delante de nosotros dificultan al filósofo comprender la imprevisibilidad y la novedad o siquiera abordar la libertad frente al determinismo del decurso temporal mecanizado a través de la sucesión de causas⁶⁰ (Arendt, [1978] 2002: 245) o de “ahoras” como dice Nietzsche.

Y en este sentido, volviendo a Kafka, la inserción del hombre abre una brecha, el presente, que como un campo de batalla, configura el espacio agonal creado por la misma lucha que aquél libra. Por eso, cuando piensa su independencia, Kafka propone a “Er” soñando con una región que esté por encima del frente de batalla, es decir sueña con ese reino intemporal, no espacial, suprasensorial (propio del pensamiento y la metafísica occidental desde Parménides hasta Hegel). La cuestión para Arendt es la posibilidad de que el pensamiento pueda pensar sin salir por completo del tiempo humano.

Para encontrar este lugar hay que ir un poco más allá de Kafka a partir de él mismo. La inserción del hombre entre ambas fuerzas, hace que éstas desvíen su dirección original y generen una fuerza oblicua, que nacida de la colisión de pasado y futuro, se dirige a un fin posible que se



pierde en el infinito. Esta tercera fuerza, nacida del antagonismo entre el pasado y el futuro, que tiene un origen conocido y una dirección determinada, “es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento” –el gráfico es de Arendt de *La vida del espíritu* ([1978] 2002: 228)–. Si el personaje de Kafka pudiera aplicar sus fuerzas sobre esa diagonal y deslizarse por ella con movimientos lentos y ordenados podría estar por

devenir, expresa Gilles Deleuze, “Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente (...) nosotros no podemos esperar, es preciso que el instante sea a un tiempo presente y pasado, presente y devenir para que pase (y pasa en beneficio de otros instantes). Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro” (Deleuze, 2000: 71).

⁶⁰ Bergson es citado con frecuencia en la primera parte de *La vida del espíritu*. Fue un filósofo francés cuyo libro más conocido *La evolución creadora* (1907) planteó un evolucionismo espiritualista. Bergson contrapone el tiempo espacializado de la ciencia (mecánica) a la duración de la conciencia o tiempo de la experiencia concreta. Esa experiencia de la conciencia presenta tres momentos distintos: memoria, recuerdo y percepción, por esto, duración significa que el yo vive el presente con memoria del pasado y la anticipación del futuro. Para Bergson, espíritu y materia, alma y cuerpo forman parte de la misma realidad. La vida es “impulso vital”, evolución creadora, libre, divergente e impredecible. Tanto la vida de la conciencia como la vida biológica son continua novedad y creación, “... si la unidad de la vida está toda entera en el impulso que la impele por el camino del tiempo, la armonía no está hacia delante, sino hacia atrás. La unidad proviene de una *vis a tergo*: está dada al comienzo como un impulso; no está dada al final, como atracción (Bergson, 1985: 101). “Verdad es que no contemplaremos la realización detallada de un plan. (...) Por el contrario, ante la evolución de la vida las puertas del futuro permanecen abiertas de par en par” (*Ibid*: 102).

encima de la refriega y a pesar de verse presionado por los enemigos, descubriría una única posición en la cual

ver y vigilar lo que le pertenece, lo que ha llegado a ser sólo con su propia aparición autoinsertada –el enorme y siempre cambiante espacio temporal creado y limitado por las fuerzas del pasado y del futuro; habría encontrado un lugar en el tiempo que está lo bastante lejos del pasado y del futuro como para ofrecer ‘al árbitro’ una posición desde la que podría juzgar las fuerzas en pugna con ojos imparciales. (Arendt, [1968a] 1996: 18)

El punto es que esta posibilidad sólo se abre al “yo pensante”, de acuerdo con su sensación del tiempo, este “yo” puede, incluso, no encontrar la diagonal y morir de agotamiento, agobiado por la lucha, sólo consciente de la existencia de esa brecha. Pero en tanto posibilidad, en tanto que el hombre piensa, salva a los acontecimientos de la ruina del tiempo, preservándolos para las nuevas generaciones que deben, sin embargo, descubrir nuevamente los senderos del pensamiento y pavimentarlos con laboriosidad, a través de ejercicios del pensamiento que no pueden transmitirse o heredarse, sino sólo indicarse.

Durante muchos siglos la tradición (de pensamiento político) vino a salvar la falta de preparación para pensar, fundada en el supuesto de experiencias comunes sentó las bases y los principios de juicio para muchas generaciones. Tradición no es lo mismo que pasado. La tradición es la que conserva el pasado, es su hilo conductor. Por ello, su ruptura ocasiona situaciones disímiles respecto del pasado, por un lado puede posibilitar que éste aparezca con “inesperada frescura”, sin la carga y la guía de la tradición, pero por otra, no puede evitarse que corra peligro. Al haber perdido su anclaje, el pasado se encuentra ante el olvido, se afecta la profundidad de la existencia humana (Arendt, [1968a] 1996: 104) y su capacidad misma de pensar. Los totalitarismos del siglo XX, como otras veces en la historia, pusieron en crisis estos principios e hicieron evidente la pérdida. El terror aniquiló la palabra que construye la memoria. La brecha entre el pasado y el futuro se convirtió en una realidad tangible y perpleja para todos. Son los periodos o “interregnos” en los cuales se presenta de modo urgente la necesidad tanto como la posibilidad de pensar, de realizar la experiencia del pensamiento que, como toda experiencia se adquiere sólo a través de la práctica.

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de “árbitros” o jueces de los distintos asuntos sin fin de la

existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a la resolución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto. (Arendt, [1978] 2002: 229)

Esta práctica comprensiva no puede proceder de forma lógica, ni inductiva ni deductivamente. Es un ejercicio reflexivo y judicativo que requiere su análisis. Kant puede tener la clave.

4.2- La condición humana desde el pensamiento, la voluntad y la facultad de juzgar⁶¹

En diferentes textos de los años '40, tanto como de la década del '50 y del '60, Arendt introduce la importante noción del discernimiento o juicio, como facultad de juzgar, a la hora de actuar. Esta le permite en el marco de la acción colectiva, dar cuenta de los posibles acuerdos entre actores políticos que serían capaces de situarse en los potenciales puntos de vista de los otros, es decir de un pensamiento representativo de otras posiciones, ausentes o variadas. Ronald Beiner estima que esta perspectiva desde la *vita activa*, cambia hacia la década del '70 cuando pasa a ser considerado desde la vida del espíritu como juicio retrospectivo, imparcial e independiente de un espectador (Beiner, 2003: 164). Aceptamos con Beiner la existencia de perspectivas en el pensamiento de Arendt en la medida que estas no sean significadas como un modo de abandono de la filosofía práctica o de la preocupación por la vida activa⁶². Entendemos

⁶¹ Arendt no distingue entre Juicio como producto y facultad de juzgar como actividad. El término en inglés es *Judging*. También resulta importante aclarar que si bien utilizamos la edición de la tercera *Crítica* kantiana de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, en la que se prefiere traducir por “discernimiento” y no por “facultad de juzgar”, no renunciamos al uso como sinónimos de ambos términos que son pertinentes. En parte, también porque la traductora de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Carmen Corral utiliza “facultad de juzgar” para referirse al término kantiano *Urteilkraft* y al arendtiano *Judging*.

⁶² Ronald Beiner puntea los diferentes momentos en los que Arendt se refirió a la facultad de juzgar y los sentidos con que lo hizo. Destaca así el artículo “Comprensión y política” de 1953 en el que la comprensión y juicio acusan una pérdida de marcos de referencias para enfrentar la singularidad de lo acontecido. En segundo lugar, cita el reporte sobre el Juicio a Eichmann en Jerusalén donde el juzgar se liga a la responsabilidad personal bajo contextos dictatoriales o totalitarios y al inalienable derecho de juzgar porque está en juego la dignidad y la justicia. En tercer término, Beiner menciona el ensayo “La crisis de la cultura: su significado político y social” incluido así en *Entre el pasado y el futuro* ([1968a] 1996) pero escrito originalmente en 1960. Aquí aparece de forma explícita vinculada la facultad de juzgar con el desarrollo kantiano del juicio del gusto y su criterio de legitimación en la comunicabilidad y la mentalidad ampliada. Así la teoría del juicio se convierte en un intento de pensar de otro modo una filosofía política. Lo cultural, como un bien que permanece y excede el valor de cambio de los productos de consumo y lo político implican el cuidado del mundo porque convergen en el interés por la esfera pública. Al juzgar el mundo se comparte y se des-subjetiviza. El Juicio aparece en un cuarto texto incluido también en el libro mencionado, “Verdad y política” (y también en el curso “Algunas cuestiones de filosofía moral”, [1965-1966] 2007b) para caracterizar el juzgar político como pensar representativo de posiciones ausentes y variadas, y así relevarlo de la categoría de mera opinión

que se trata del esfuerzo de la autora por situarse y pensar en el enclave, sin pretensión de superación resolutiva entre teoría – *praxis* y ese es el sentido pleno de un pensamiento que nunca dejó de ser político.

Efectivamente, desde la perspectiva de la *vita activa*, Arendt planteó abiertamente la necesidad de enfrentar el presente histórico sin evasiones o distorsiones, incluso y más aún cuando éste se encuentra a la intemperie, por carecer de precedentes históricos que puedan orientar la reflexión. En trabajos de los '40 y '50 la facultad de juzgar aparece constantemente ligada a la comprensión, y esta a su vez, unida a un hecho indiscutible: la ruptura de la tradición antigua y moderna. Para Arendt, este quiebre había vuelto al futuro no sólo imprevisible, rasgo constitutivo de la acción humana, sino dramáticamente sometido a fuerzas o designios totalitarios de conquista global, cuya victoria podía coincidir con la destrucción de la humanidad.

El asesinato masivo sistemático, concreción en nuestro tiempo de las teorías raciales y las ideologías del “derecho del más fuerte” no sólo hace estallar la capacidad de comprensión de la gente sino también el marco y las categorías del pensamiento y la acción políticos. (Arendt, [1944] 2004: 40)

Los orígenes del totalitarismo nos mostró la urgente necesidad de construir nuevas categorías ante fenómenos que, como el de los gobiernos totalitarios se caracterizan por su radical novedad. Son inesperados porque rompen con todas nuestras tradiciones y categorías preconcebidas. Y en esto reside la originalidad del totalitarismo, sus acciones no refieren “nuevas ideas” ingresadas a un mundo plural, sino a un singular modo de pulverización de toda categoría política y criterio de juicio moral. Aquí se evidencia la paradoja de que el fenómeno que se intenta comprender ha destruido las herramientas mismas.

Con “El pensar y las reflexiones morales” ([1971] 2007b), texto antecesor de la primera parte de *La vida del espíritu*, inició una mirada más preocupada por esclarecer las relaciones entre la facultad de juzgar (o discernir sobre el bien y el mal) y la del pensar y de estas con las decisiones y la acción política. Desde esta perspectiva, la tarea y la necesidad de comprender dio paso a la necesidad de abordar actividades como pensar, querer y actuar, por supuesto, no como tareas de un contemplativo ni prerrogativas de un erudito profesional, sino como actividades humanas sin más deudas de la condición de la pluralidad.

tal como lo planteó la filosofía desde Platón y la ciencia moderna. Por último, la facultad de juzgar emerge en “El pensar y las reflexiones morales” y es anunciado como tercera parte de *La vida del espíritu* asociado al viento del pensar que puede evitar catástrofes (Cfr. Beiner, 2003: 157 y ss).

Arendt inicia la reflexión de *La vida del espíritu* reconociendo lo pretencioso del tema y justifica su ingreso a cuestiones filosóficas a través de dos razones. Una tenía que ver con el Juicio a Eichmann y la incapacidad para pensar como rasgo sobresaliente que detectó en el acusado, lo que la llevó a preguntarse por la relación entre el pensamiento y las conductas morales.

... la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y reflexionar sobre todo lo que acontezca... ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los “condicionan” frente a él? (Arendt, [1978] 2002: 31)

La necesidad de abordar la cuestión del pensar de un modo diferente a como lo había hecho la tradición era la segunda razón. La manera en que Dios ha sido pensado durante milenios ya no es convincente o ha perdido su validez “si algo ha muerto, sólo puede ser el *pensamiento* tradicional de Dios” (*Ibid*: 36) y con él la distinción básica entre lo sensible y lo suprasensible y todo el entramado de referencias en el que el pensamiento estaba acostumbrado a orientarse. Nadie vio esto mejor que Nietzsche, afirma Arendt pero la cuestión es que “estas muertes modernas –de Dios, de la metafísica, de la filosofía y, por consiguiente, del positivismo– se han convertido en acontecimientos de considerable importancia histórica” (*Ibid*: 38). La capacidad de pensar, no el mero conocer, sigue siendo algo presente en los seres humanos que puede brindar alguna orientación para el presente histórico. Arendt afirma que la actual situación tiene una doble ventaja: la posibilidad de contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y la guía de tradición alguna (ya no hay testamento) y la pérdida de la importancia de la distinción multitud- pensadores profesionales, únicas voces especializadas en la actividad más elevada de los hombres. En este sentido, Kant sería casi el único filósofo preocupado porque la filosofía fuese privilegio de unos pocos. La incapacidad para pensar no es estupidez, puede encontrarse en gente inteligente y puede ser que incluso sea la causa de la maldad.

En primer lugar, Arendt necesita diferenciar el pensar del conocer y lo hace de la mano de la distinción kantiana de las facultades de la razón */Vernunft/* y del entendimiento */Verstand/*⁶³. Ambas poseen preocupaciones diferentes: búsqueda del

⁶³ Mary McCarthy, albacea de Arendt y editora de *La vida del espíritu* decidió aceptar la traducción al inglés propuesta por Arendt de *Verstand* como *intellect* y no como *understanding* que era el que ella sugería como correcto (Arendt, [1978] 2002: 16, Prefacio de la editora). Por esto, siguiendo a Arendt, en español corresponde traducir *intellect* como “intelecto”, lo que es respetado por las traductoras españolas Birulés y Corral. Pero sabemos que las buenas traducciones de los textos kantianos del alemán optan por “entendimiento” para *Verstand*. Por esto, aquí usaremos indistintamente los dos términos “intelecto” y “entendimiento” para hacer referencia a la facultad kantiana que nos permite el conocimiento teórico del mundo.

significado la una y búsqueda de la verdad o conocimiento teórico la otra. Por esto para Arendt, una falacia básica es interpretar el significado según el modelo de verdad y el último ejemplo se encuentra en Heidegger quien interpretó la pregunta que interroga por el sentido del ser señalando que “Sentido del Ser” y “Verdad del Ser” dicen lo mismo⁶⁴.

Kant no supo hasta qué punto la capacidad para pensar había liberado a la razón, al justificarla en términos de cuestiones últimas. Afirmó a la defensiva: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* [...] para dejar sitio a la *fe*” (BXXX), pero no le dejó sitio a la fe sino al pensamiento, y no ‘suprimió el saber’, sino que lo separó del pensamiento. (Arendt, [1978] 2002: 41)

Sin embargo, Kant y sus sucesores prestaron poca atención a la actividad de pensar, una causa fue la aplicación al pensamiento de los criterios de certeza y evidencia propios del conocimiento. Las tentaciones por resolver la ecuación kantiana inauguraron una nueva senda de pensamiento especulativo recorrida por una clase de especialistas que, como si Kant no hubiera existido, erigieron una ciencia sustentada en especulaciones de las que se consideraba poseían el mismo tipo de validez que los resultados del proceso cognitivo. De acuerdo con Arendt, Fichte, Schelling y Hegel inspirados en Descartes se lanzaron a la caza de la certeza y difuminaron la línea divisoria entre pensar y conocer.

En términos kantianos, sólo se puede conocer lo que aparece, es decir, lo que es dado a la experiencia. La actividad de conocer está relacionada con el sentido de la realidad y es actividad creadora de mundo. La ciencia moderna con sus laboratorios y experimentos es su claro ejemplo. Con ella se produjo la transformación de la verdad en meras verdades parciales y se afirmó la hipótesis del progreso ilimitado, propia del siglo XVII, lo cual sustenta la finalidad básica de la ciencia: descubrir, ver y conocer el mundo tal como se muestra a los sentidos. La verdad para el conocer se sitúa en la evidencia sensible, en el ámbito de la experiencia del sentido común que, sujeta al error, puede enmendarlo y avanzar cada vez más.

El pensamiento lo cuestiona todo y no tiene “esa relación natural y prosaica con la realidad” (*Ibid*: 77). La facultad de pensar, en cambio, desea comprender significados y sus interrogantes no pueden ser contestados por el sentido común o por la ciencia cuya función es hacernos sentir como en casa en el mundo de las apariencias. El deseo de conocer deja tras de sí conocimientos como su producto específico, la actividad de

⁶⁴ Heidegger entendió que la verdad se encuentra en una relación original con el ser y por esto la incluye dentro de los problemas de la ontología fundamental que desarrolló; la verdad pertenece a la esencia del ser, del ser-ahí en su estado de abierto que descubre, des-oculta. Cfr. Heidegger, [1927] 1980: §44), [1953] 1998: 94 y ss. y [1943] 1984.

pensar no deja nada tangible, es como la labor interminable de esa Penélope que esperaba a Ulises. Esperar que la verdad brote del pensamiento supone confundir la necesidad de pensar con el ansia de conocer. Aunque el pensamiento puede y debe utilizarse cuando se intenta conocer, es la condición *a priori* del intelecto y al ejercer esa función no es él mismo.

El intelecto, órgano del saber y del conocimiento, todavía pertenece a este mundo. En palabras de Duns Escoto, cae bajo el dominio de la naturaleza,... El opuesto de la necesidad no es la contingencia ni el accidente sino la libertad.

(...) Como sabemos:

“Imprevisiblemente, hace décadas apareciste Tú
entre aquella interminable cascada de criaturas arrojadas
del vientre de la Naturaleza. Un hecho fortuito dice la Ciencia.”

Algo que no nos detiene a la hora de responder con el poeta:

“¡Fortuito mi origen! Un auténtico milagro, digo yo,
porque, ¿quién no está seguro de que estaba destinado a ser?” (Auden, “Talking
to MySelf”, 1976)

Pero este estar “destinado a ser” no es una verdad, es una proposición con sentido. (*Ibid*: 85)

La facultad de pensamiento tiene que ver con lo invisible, con la capacidad de hacer presente lo ausente. El pensar trabaja con representaciones de cosas que están ausentes y en tal sentido, siempre se encuentra “fuera del orden” de las apariencias. Por esto, la experiencia más radical de esta ausencia es la des-aparición que provoca la muerte. El pensar tiene la cualidad de interrumpir toda acción y el orden continuado de la vida, en el presente. “El pensamiento exige un *detenerse-y-pensar*” y de esta exigencia y sus experiencias específicas surgieron las teorías de los dos mundos y la “curiosa idea de una afinidad entre la muerte y la filosofía”, como por ejemplo, la idea griega en Platón o Zenón de que la filosofía enseña a morir (*Ibid*: 101) o cumple el deseo del filósofo de liberarse de todas las preocupaciones del cuerpo (*Ibid*: 106). Estas ideas marcaron la tradición, por ejemplo, Descartes directamente separó la *res cogitans* de la *res extensa* y las consideró independientes, Schopenhauer y el mismo Heidegger abordaron la muerte como experiencia decisiva para filosofar o alcanzar una vida auténtica.

La presencia que produce el pensamiento exige memoria y la capacidad de transformar los objetos sensoriales en imágenes, es decir, la facultad de la imaginación (y su “operación de desensorialización”). Gracias a ella es posible el pensamiento. Hegel lo interpretó como el enorme poder de lo negativo y al igual que Kant, habría intentado

remediar este escándalo. Hegel reconoció la reflexividad del pensamiento y admitió su tendencia a destruir los resultados de su acción pero lo hizo luchando contra lo particular y la contingencia, apelando a un espíritu activo que se va haciendo a sí mismo (se va autogestando) a través de lo que destruye y Kant lo admitió con el desarrollo de las antinomias inevitables de una razón humana que gusta exceder sus límites.

Hegel transformó en elementos de saber dogmático estas ideas de la razón especulativa sobre lo que hace realmente cuando, según todas las apariencias, no está haciendo nada, al tratarlas como resultados de conocimiento para adecuarlas a un sistema omnicomprendivo donde gozarían de la misma realidad que los resultados de otras ciencias; resultados que, por otra parte, denunció como productos del razonamiento del sentido común... o como “saber defectuoso”. En efecto, el *sistema...* puede aportar al menos una apariencia de realidad a las huidizas intenciones de la razón especulativa. Si se considera la verdad el supremo objeto del pensamiento, entonces se sigue que “lo verdadero sólo es real como sistema”. (*Ibid:* 112)

La actividad pensante se caracteriza por su retirada del mundo, por su tendencia antidestructiva y reflexividad. Hay conciencia de la actividad pura mientras se persiste en la actividad. Y si bien comparte cierta quietud, distanciamiento de intereses inmediatos y ausencia de acción con la voluntad y el juicio, estos se diferencian de ella por sus objetos que son particulares y la búsqueda de un lugar en el mundo de las apariencias. El espíritu volente y juzgador siempre tiene intención de retornar al mundo, su retirada es temporal porque no desea para sí permanecer fuera de él.

Históricamente, la retirada de la acción constituye una condición de la vida del espíritu. Siguiendo el ejemplo de Pitágoras, el actor, por su implicación, no puede conocer y comprender lo que se ofrece como espectáculo, además depende de la opinión del espectador, para él resulta decisivo cómo aparece ante los otros. De aquí es posible comprender la superioridad asignada por los griegos a la vida contemplativa. La *scholé* era la condición fundamental de la vida del espíritu que como “deliberado acto de abstenerse, de retraerse /*schein*/ de las actividades ordinarias” permite ir en busca de la verdad. Del concepto “espectador” /*theatái*/, se derivó el filosófico de “teoría”. “Como espectador puede comprenderse la “verdad” de lo que versa el espectáculo, pero el precio es la retirada de toda participación en él” (*Ibid:* 115). La contemplación revela “algo más” al espectador, es decir el significado de un todo que permanece invisible para el actor.

Esta retirada tiene diferentes matices según cada actividad del espíritu. La voluntad fue descubierta juntamente con la interioridad, donde fue localizada en la Edad Media. Respecto del pensamiento, la localización es más difícil, parece que sólo Platón alcanzó a decir algo en el *Sofista*, sobre la luminosidad de la región a la que accede el filósofo para contemplar las ideas (Platón, 2000b: 254a)⁶⁵. En la filosofía política de Kant, donde se presenta claramente la distinción entre pensar y juzgar, se traza la diferencia. El juicio ubica a quien juzga en el espacio relativo al mundo común que se observa porque no abandona el mundo de las apariencias. El espectador no es autosuficiente porque forma parte de un público y su veredicto depende de las opiniones de los demás, en términos kantianos exige *sensus communis* (Kant, [1790] 2003: §40). Por esto, no es el imperativo categórico el que determina el punto de vista del espectador que juzga, allí la respuesta es moral y tiene que ver con el individuo y su autonomía racional, igual que el espectador hegeliano que es el filósofo como portavoz del Espíritu Absoluto (Arendt, [1978] 2002: 118).

Entonces ¿dónde estamos cuando pensamos? Se trata de una empresa que, al igual que la acción, como señalamos antes, se define por la actividad misma y no por los resultados, por constituir experiencias que pueden relatarse y no por elaborar doctrinas o sistemas. El pensar se localiza y acontece en el tiempo, en ese intervalo “entre” el pasado y el futuro, que él mismo produce al interrumpir la continuidad del tiempo. La profundidad es su dimensión y no la superficie. Esa profundidad es la del tiempo presente como tiempo histórico, como esa tercera fuerza siguiendo el cuento de Kafka o el denso Instante nietzscheano.

... por primera vez en la ruptura podía el pasado aparecer como profundidad, un pasado en el que ya no había hilo conductor. Y entonces lo “más profundo” se identificó con “comienzo”, origen, etc. visto todo en forma cronológica.

(Cuaderno XIII, enero de 1953, texto 11, Arendt: 2002: 291)

⁶⁵ Es interesante esta alusión del *Sofista* por parte de Arendt. Se trata de uno de los diálogos más depurados de Platón en el que se plantea la definición de la esencia por la identidad y la diferencia. El no-ser es definido como la necesaria ‘diferencia’ para comprender el ser y no como su contrario. Además, Platón expone entonces que el juicio falso es el que afirma algo ‘diferente’ a lo que es y no lo que no es en el sentido parmenídeo de lo que no existe (241a y ss; 257b). Para Platón, la naturaleza de lo diferente es una realidad, en tanto que existe (258a). También en este diálogo el sofista es definido de muchas maneras (“cazador, por salario, de jóvenes adinerados”, “mercader de los conocimientos del alma”, “atleta en la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión”, “mago, imitador de las cosas”) pero en una de ellas, la relativa a las técnicas dialécticas, es cuando se reconoce su parentesco con el filósofo: “-¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?”, preguntó el Extranjero a Teeteto (253c). Platón se estaba refiriendo a la tarea de la división propia de la ciencia dialéctica, cuya meta son las formas o ideas, que requiere un desempeño riguroso a través de ciertas etapas. Aquí el filósofo se relaciona “siempre con la forma del ser mediante los razonamientos” y los ojos del alma se ven dificultados “para mirar lo divino”, por la “luminosidad de la región” (254b). De la trilogía *Sofista*- *Político*- *Filósofo* Platón nos adeudó este último diálogo.

El *tópos* del pensamiento no está ni en el ámbito público, donde nos ocupamos del mundo y de lo que es común a nosotros, ni en el privado, donde tenemos que habérsela con lo nuestro y lo que queremos esconder ante el mundo, ni en el ámbito social. Por tanto: ¿dónde? ¿En el desierto? (Cuaderno XXVII, Noviembre de 1969, texto nº 2, Arendt, 2006: 731)

Por otra parte, el pensar remite a la constante e ilimitada búsqueda de significados y si bien, no necesitan ser comunicados para existir, no pueden existir sin ser dichos, a viva voz o en silencio. Para Arendt, es claro que la necesidad de significado nos mueve a pensar. El espíritu requiere lenguaje, y aún después de haberse retirado mentalmente del mundo de las apariencias, siente la necesidad de hablar y de comunicar. En términos de Merleau Ponty, resulta inconcebible el pensamiento sin lenguaje.

Y esto no sólo se debe a que el hombre sea un ser pensante sino a que existe sólo en plural, de modo que su razón demanda comunicación y podría extraviarse si no lo hace. (Arendt, [1978] 2002: 121)

Por otra parte, no hay lenguaje que permita satisfacer las necesidades de las actividades mentales, estas deben tomar palabras que en principio pertenecen a experiencias de la vida cotidiana. Filósofos como Aristóteles y Kant dieron cuenta de esta necesidad. La razón especulativa requiere de metáforas para manifestarse. La metáfora proporciona intuición (procedente del mundo de los sentidos) a lo abstracto (pensamiento sin imágenes), aunque esto se torna más complicado cuando se trata de un pensamiento que no pretende conocer el mundo de las apariencias, sino que trasciende sus límites. No hay intuición adecuada para las ideas de la razón y la metáfora adquiere un rol fundamental: el de operar una traslación mediante analogías, semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes, siguiendo a Kant⁶⁶. En este sentido, “La teoría de los dos mundos es un engaño metafísico,... pero de ninguna forma es arbitrario o accidental; es el engaño más plausible que envenena la experiencia del pensamiento” (*Ibid*: 132). Al servirse de

⁶⁶ Arendt se refiere al §58 de los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Kant se estaba refiriendo al origen/causa del mundo y la tendencia del entendimiento por concebirlo como si fuera la obra de un relojero, un ingeniero o un comandante, según se lo entendiera al mundo como un reloj, un barco o un regimiento. Ante lo desconocido, cada cual establece relaciones según el conjunto de fenómenos conocidos. “Un conocimiento tal es el conocimiento *según la analogía*, el cual no significa, como se entiende generalmente la palabra, una semejanza incompleta de dos cosas, sino una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes” (Kant, [1738] 1991: 94).

metáforas, el lenguaje permite pensar, es decir, mantener intercambios con lo que no es sensible y posibilita la transferencia de las experiencias sensibles. “No hay dos mundos porque la metáfora los une” (*Ibidem*).

La razón especulativa no puede evitar las falacias metafísicas⁶⁷ o metáforas (con ellas remedia las limitaciones del lenguaje para copiar la realidad) pero encierra riesgos si se las malversa y utiliza en la ciencia como prueba o evidencia válida para demostrar teorías o si se colocan al servicio de borrar la diferencia entre pensar y conocer en la filosofía misma, al pretender fijar los pensamientos en una suerte de sistema o dogma. Bergson lo habría entendido bien:

Es asombroso que los filósofos vean tan a menudo cómo se les escapa el objeto que pretenden abrazar, como niños que quisieran, cerrando la mano, asir el humo. (citado por Arendt, [1978] 2002: 145)

El pensamiento necesita el lenguaje para ponerse en marcha, a diferencia de las actividades cognitivas que se sirven de él como instrumento para expresar intuiciones. Su movimiento es circular (Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein,...), para Arendt porque acompaña la vida, vibra interrogando, abriendo, siempre y cada vez: ¿por qué pensamos? ¿Por qué vivimos? ¿De dónde procedemos? ¿Por qué el ente y no más bien la nada? ¿Por qué alguien y no nadie? ¿Para qué piensa el hombre?

Las fuentes básicas del pensar no cognitivo se encuentran sin duda en los elementos de la admiración como punto de arranque del filosofar. El problema de los griegos fue aquello que del mundo quedaba afuera de lo admirable, lo despreciable: el barro, la basura, la guerra, la fealdad, el mal. Fueron los romanos quienes incluyeron la infelicidad como raíz del pensamiento y valoraron el filosofar como modo escapar del mundo insostenible y de las frustraciones de la política. El pensar se convirtió en una suerte de acción que no cambiaba a nadie más que al propio yo (gracias a la ataraxia del sabio). El problema fue que poner entre paréntesis a la realidad se convirtió en la mayor tentación de los pensadores profesionales. Tanto en griegos como en romanos el pensamiento abandona el mundo de las apariencias e implica un olvido del cuerpo y del yo para poner en su lugar a la actividad y ejercitarla.

Para Arendt fue Sócrates el contraejemplo de un pensador profesional y el ejemplo cabal de alguien capaz de moverse entre el pensamiento y la acción con facilidad, al no eludir la plaza pública porque fue un hombre entre los hombres, al no

⁶⁷ Para Arendt las “falacias metafísicas” no son errores lógicos o científicos sino argumentos que “proviene de las experiencias reales del yo pensante en su conflicto con el mundo de las apariencias” (Arendt, [1978] 2002: 287). En este sentido, es que deben ser analizadas y no como errores lógicos o científicos.

pretender fijar el pensamiento en un cuerpo doctrinal escrito. Sócrates fue el único interesado en pensar y hacer pensar y para esto se valió de diálogos que Arendt no duda en calificar como “aporéticos”, llenos de preguntas que ponen en movimiento las posibles respuestas. El argumento discurre en círculos. Sócrates utilizó algunos símiles que acercan a Arendt a pensar la dinámica del pensar articulado con la acción. El primero es el del tábano (*Apología*), porque agujonea a sus conciudadanos para que examinen sus asuntos ya que una vida sin examen no merece ser vivida. El segundo es el de la comadrona (*Teeteto*), porque ayuda a liberarse de la opinión y de los prejuicios no analizados que impiden pensar por sí mismos. Por último, Sócrates es un pez torpedo (*Menón*) que paraliza y enmudece a todos, al socavar los criterios establecidos. El pensamiento al modo de un viento intenso sacude todo lo que parecía estable, no se interesa por ofrecer respuestas claras y firmes, por el contrario, crea e inserta en su lugar perplejidades y lo máximo que podemos hacer con ellas es compartirlas con otros (Arendt, [1971] 2007b: 172-173 y [1978] 2002: 195- 198). En esta línea, el pensamiento atraviesa una etapa negativa, crítica y subversiva de los valores vigentes pero no debe ser confundida con la idea de que debe producir un orden nuevo que sustituya el anterior. Pensar no es la mera inversión de lo instituido porque no busca resultados, mucho menos es una actividad que busque que, quienes abrazaron un viejo código, asimilen uno nuevo. Sócrates niega que el pensamiento corrompa pero tampoco pretende que mejore a nadie. El pensamiento es un tipo de deseo /eros/ y de búsqueda de lo que no se tiene y lo que se ama y necesita; esa es la sabiduría propia del examen crítico.

El sentido de la actividad de Sócrates residía en la actividad misma o, por decirlo con otras palabras: pensar y estar vivo es lo mismo, algo que implica que el pensamiento siempre empiece de cero; es una actividad que acompaña el vivir cuando se ocupa de conceptos tales como justicia, felicidad, virtud, que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y nos sucede mientras estamos vivos. (*Ibid*: 201).

Hasta aquí, si hay algo que en el pensamiento impida hacer el mal, tendrá más que ver con la actividad misma y no con una meditación moral. La mayéutica socrática muestra la importancia de sacar a la luz las opiniones no examinadas y sus implicaciones, y en este sentido, señala algo más: que para nosotros mismos, en los términos de conciencia, somos inevitablemente dos en uno. Y este dos en uno del diálogo silencioso plantea una particularidad: inserta y actualiza la diferencia y la alteridad dentro de nuestra identidad. Sócrates en el *Gorgias* aconseja evitar el desacuerdo y la contradicción con uno mismo (Platón, 2000a: 474b). Pensar es una empresa solitaria pero no aislada, porque es dialógica necesariamente y requiere

conciencia de sí. Si volvemos al *Sofista*, encontramos que el pensar se abre paso de forma dialéctica y crítica en la medida que suscita el proceso de preguntas y respuestas, bajo el reconocimiento de que a cada entidad le es inherente una dualidad, es decir que cada entidad es, en la medida que participa de lo que no es (como diferencia) (Véase antes nuestra nota nº 60). Esta experiencia fáctica del yo pensante como dualidad del yo consigo mismo (y que lo asemeja a la pluralidad del mundo común) se pierde cuando se generaliza como doctrina filosófica y se la traslada (devuelve) como criterio del pensamiento –por ejemplo, Aristóteles y su principio de no-contradicción, “el más firme de todos los principios”, “no es una hipótesis ni un postulado”– (Aristóteles, 2000c: 1005b23 y ss).

Del mismo modo que la metáfora supera la brecha entre el mundo de las apariencias y las actividades mentales que se desarrollan en él, así el dos-en-uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su intrínseca dualidad apunta hacia la infinita pluralidad que es la ley de la tierra. (Arendt, [1978] 2002: 210)

Arendt también apela a la cita que Cicerón atribuía a Catón. Con ella finalizó el capítulo “La *vita activa* y la Época Moderna”, último de *La condición humana* y es la que guía esta reflexión sobre el pensamiento “Nunca está más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo” *!Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset!* (Arendt, [1958a] 1998: 349 y [1978] 2002: 34). Cuando Sócrates llega a su casa no está solo y debe alcanzar algún acuerdo con el único que está obligado a convivir, está consigo mismo, es decir, piensa. Y por esto su otra máxima en el *Gorgias*, sobre que es preferible sufrir la injusticia que ocasionarla adquiere pleno sentido (Platón, 2000a: 474b). Máxima y ley deben poder coincidir porque de algún modo, debo ser capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando, solo, reflexiono sobre mis hechos y mis palabras. Esto, en términos políticos, puede ser marginal, no crea valores ni descubre qué es el bien de forma definitiva. Pero en las situaciones límite, siguiendo a Jaspers o en los momentos en los que las tradiciones se han roto, adquiere un efecto liberador sobre la facultad de juzgar. El flujo aguijoneante y paralizante del pensamiento impide seguir aplicando mecánicamente reglas generales a casos específicos, la comadrona socrática saca a la luz las convicciones no examinadas, el tábano interroga y habilita el juicio. Quien piensa, se liga así a la comunidad política y deja de ser extranjero⁶⁸.

⁶⁸ Es necesario examinar: “qué vida es preferible, la del que participa en la política y en la comunidad civil, o más bien la del extranjero y desligado de la comunidad política” (Aristóteles, 2000b: 1324a3).

En estos momentos, el pensar deja de ser marginal en las cuestiones políticas. Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción.

(...) Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí. (Arendt, [1978] 2002: 215)

La lección socrática afirma las posibilidades abiertas desde el pensamiento como evitación consciente de la injusticia. Apátrida y acostumbrado a moverse entre universales, el pensamiento, nacido del antagonismo entre el pasado y el futuro, opuesto al olvido y la ruina, es exigido por la facultad de juzgar a tener un vínculo con el acontecimiento, que se alimenta de la búsqueda del significado y que se encuentra a partir de la experiencia de su singularidad. En palabras de Albrecht Wellmer,

... para Arendt, pensar es una actividad mucho más destructiva que constructiva, que limpia el terreno y elimina los obstáculos para ejercer la facultad del juicio. Esos obstáculos son las falsas generalidades de una vida social irreflexiva, el “viento del pensamiento” libera la facultad de ascender, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y más concretamente como facultad “para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo”. (Wellmer, 2000: 260)

Efectivamente, la voluntad y el juicio son las otras actividades del espíritu⁶⁹. Arendt considera que son diferentes y no se derivan unas de otras pero tienen ciertas características comunes. Las tres presentan: autonomía (es decir, poseen sus propias leyes), incondicionalidad (es decir, ninguna de las condiciones del mundo les afecta directamente⁷⁰), invisibilidad en el mundo de las apariencias y retirada deliberada gracias a la imaginación (es decir, que a diferencia de las actividades de la vida activa, estas se manifiestan al *ego* que piensa, quiere y juzga, no requieren de espacio para

⁶⁹ El uso de los términos con mayúsculas indica referencia al concepto de la facultad, “Voluntad” o “Juicio” y con minúsculas a la actividad subjetiva de “querer” o “juzgar” (siguiendo al Prefacio de la editora, Arendt, [1978] 2002: 25).

⁷⁰ “Los seres humanos, aunque totalmente condicionados por su existencia, –limitados por el intervalo temporal del nacimiento y la muerte, sometidos a la labor para poder vivir, estimulados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes–, pueden trascender mentalmente todas estas condiciones... Son capaces de juzgar, afirmativa o negativamente, las realidades en las que han nacido y que les condicionan; pueden desear lo imposible, la vida eterna, por ejemplo; y pueden pensar, es decir especular con sentido, sobre lo desconocido y lo incognoscible” (Arendt, [1978] 2002: 93).

manifestarse), reflexividad (es decir, son ejercidas en compañía de uno mismo /solitude/; porque así como la pluralidad es la condición de la vida activa, la relación consigo mismo o dualidad original es vital en la vida del espíritu). Pero a diferencia del pensamiento, la voluntad y el juicio son actividades del espíritu que se encuentran más cerca del mundo de las apariencias y de los particulares que lo habitan.

Con el descubrimiento medieval de la Voluntad, la primacía del presente sobre los demás tiempos cedió su lugar al futuro para alcanzar una última y suprema instancia en la que no hay más Ser que la Voluntad (Nietzsche), no hay más tiempo que el del progreso marcado por la “pseudo-divinidad de la Edad Moderna”. Con el desarrollo de la facultad de juzgar estética y teleológica en Kant, aparece un talento que no puede ser enseñado ni tiene que ver con la erudición pero que es necesario para hacer frente al presente como enclave teórico (pensamiento) – práctico (vida activa). Se trata de ese historiador homérico que es aquel juez que al narrar el pasado, lo juzga. Arendt arroja las fichas sobre la mesa: dejar el juicio a la “pseudo-divinidad de la edad moderna llamada ‘historia’ ” (Arendt, [1978] 2002: 236) o reconquistar la dignidad humana quitándole a esa “Historia universal” el derecho de ser el juez último y recuperar las causas vencidas que agradaban a Catón.

O bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [La Historia del mundo es el tribunal del mundo], dejando el juicio último al éxito, o bien afirmamos con Kant, la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser. (*Ibid*: 235)

Su opción, sin duda, es la segunda y desde ella, Arendt se propone abordar la Voluntad y el Juicio. Ocuparse de la Voluntad requiere hacerlo también respecto del problema de la libertad. La Voluntad, desconocida en la Antigüedad griega, fue descubierta a través de experiencias concretas de los primeros cristianos, quienes buscaron reconciliar esta facultad con los principios de la filosofía griega. Aunque la principal dificultad, estrictamente cristiana, era la reconciliación entre la fe en un Dios omnisciente y la voluntad libre del hombre, hasta avanzada la Edad Moderna estas cuestiones permanecieron y la voluntad libre también entró en conflicto con el principio de causalidad o con las leyes de la Historia (progreso, desarrollo del Espíritu del Mundo). Arendt desarrolla las posiciones de un primer periodo que traza, con un previo desarrollo de Aristóteles, entre Pablo de Tarso hasta Duns Escoto y Tomás de Aquino, luego apunta los argumentos del siglo XVII con los defensores de la libertad Descartes y Leibniz, por una parte y sus objetores, Hobbes y Spinoza, por otra y, finalmente, analiza los planteos de Hegel, Nietzsche y Heidegger.

El recorrido lo realiza bajo la guía conceptual de Kant y de San Agustín, es decir, con la idea de la “Voluntad” como fuente de acción o facultad de iniciar espontáneamente una serie de cosas o estados sucesivos (Kant) y como una capacidad de comenzar algo nuevo como rasgo de la condición humana (San Agustín). Pero Arendt es clara respecto de lo que le interesa deshilar:

La cuestión es cómo esta facultad de ser capaz de dar lugar a algo nuevo y, por ende, de “cambiar el mundo” puede funcionar en el mundo de las apariencias, es decir, en un entorno fáctico que, por definición, es viejo y que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el “ha sido” de los hechos: *fieri, factum sum*. (Arendt, [1978] 2002: 242)

En términos relativos al tiempo, la Voluntad es nuestro órgano del futuro⁷¹, “se ocupa de proyectos y no de objetos” (*Ibid*: 234 y 246) y aun cuando está claro que nadie se ha hecho a sí mismo o ha producido su existencia en términos absolutos, nuestro querer sobrepasa las limitaciones tanto como el pensar respecto del conocer y en la Edad Moderna juega un papel fundamental por su vínculo con la libertad. Sintéticamente, en la especie de historia de la Voluntad que nos ofrece Arendt, esta actividad surge con los siguientes matices:

- En Aristóteles aparece negada como órgano del futuro. En el Estagirita, el futuro no es un tiempo auténtico y metafísicamente, es claro con la noción de potencia – acto. El futuro es consecuencia de un pasado actualizado con necesidad, en la naturaleza y por elección deliberada */proairesis/* o preferencia entre alternativas, en el reino de los asuntos humanos. El deseo estimula la razón práctica o *phronesis* cuando lo deseado no está a la mano y es necesario determinar y deliberar sobre los medios para alcanzarlo. Cuando hay sufrimiento, no hay elección sino pasión */pathos/*. La acción para Aristóteles es una actividad razonable y la facultad de elección es necesaria siempre que los hombres actúan con un propósito futuro y necesitan deliberar sobre los medios. El fin último, que para el griego es la felicidad o vida buena que todos desean, no está sujeto a la elección porque es inherente a la naturaleza humana. Así la *proairesis* (en latín, *libero arbitrio*) en Aristóteles abre un espacio, aunque restringido, al yo volente que está entre dos fuerzas en pugna: razón y deseo. La Voluntad como facultad autónoma y órgano para un futuro en principio indeterminable no aparece en el mundo

⁷¹ Nota Arendt la curiosidad del idioma inglés donde el término *will* es el auxiliar para indicar futuro y *to will* el verbo “querer” para designar las voliciones.

griego y la libertad es ante todo libertad de movimiento. Esta concepción está en concordancia con la concepción cíclica del tiempo de la Antigüedad en la que el movimiento cíclico se aplica a todo lo vivo y a su proceso de generación entendida como continua.

- En la filosofía cristiana con Pablo de Tarso (10 aprox.- 62)⁷² se descubre la libertad por su conexión con la vida futura. Pablo predica la vida eterna y con ella una nueva era que invierte la tradición: el mundo es el que tiene un fin y los hombres son los inmortales. El nacimiento de Cristo inauguró una secuencia histórica con un comienzo y un fin de los tiempos en sentido rectilíneo. Ahora bien, los hombres deben hacerse dignos de esta vida eterna y por esto, el problema adquiere una dimensión personal e individual, que era ajena al judaísmo. Debido al pecado y a las dificultades de ser bueno como Dios lo pide en su Ley, en Pablo, el acento no recae en el “Tú debes hacer” sino en la vida interior y en el creer, “Tu debes *querer*”. Desde Tarso es clave vencer toda resistencia interior a cumplir el mandato porque Dios lo escruta todo. Aquí, en la escisión entre querer y no querer (obedecer la ley de Dios), la deliberación aristotélica no cumple ninguna función. La voluntad es impotente porque el hombre presenta el insuperable conflicto de ser carne y espíritu⁷³. Además, si fuera posible superar la escisión, dejaría de ser necesaria la voluntad. Finalmente, la cuestión se zanja por la misericordia de Dios que salva por su gracia en mayor medida donde el pecado aumenta. Pablo legó a San Agustín el problema del carácter monstruoso de la Voluntad resistente (un yo volente antagónico y no amistoso consigo mismo) y un Dios todopoderoso tolerante de la vileza humana. Y las respuestas de San Agustín se desarrollaron por el camino de sostener que Dios no es la causa del mal (por el mero hecho de ser todas las cosas son buenas, incluidas el mal y el pecado) y por el problema de la escisión dentro de propia voluntad en la compleja relación mando (querer) y obediencia (ejecución). A Arendt le interesa la reflexión novedosa de San Agustín al proponer, en su *De Trinitate*, una solución señalando otras actividades espirituales mutuamente referidas: Memoria, Intelecto y Voluntad. Las tres, facultades de igual rango, son

⁷² Cfr. nuestra nota nº 22, Capítulo 1.

⁷³ El filósofo griego y estoico, Epicteto (55 d.C.-135 d.C.) en consonancia con Pablo, despreció el cuerpo y destacó la diferencia entre el afuera y la conciencia interior en los seres humanos. Pero Epicteto lo hizo acentuando la omnipotencia de la Voluntad, respecto de la razón, para alcanzar la felicidad. Esta, definida como “vida que fluye”, requiere del arbitrio y del adiestramiento para suprimir el miedo y evitar el dolor, para decidir ocuparse sólo de las cosas que dependen de cada quien; “no-querer lo inaccesible”, “no-querer lo inevitable”, “sé como una piedra y serás invulnerable” (*Ibid*: 310-311). Esta filosofía ajena del mundo de las apariencias que reclama no pretender que lo que sucede, suceda como queramos sino también aceptar lo que sucede como tal, lleva a la Voluntad, “querer lo que es”, al grado de la omnipotencia.

convocadas por la fuerza vinculante de la Voluntad a la hora de decidir entre querer y no-querer. La Voluntad nos liga con la exterioridad del mundo y habilita el recuerdo de lo que queremos conservar y provee el material para el entendimiento, pero sobre todo, “prepara el terreno en que la acción puede tener lugar” (*Ibid*: 334). Es finalmente, como sostuvo Duns Escoto, el acto y no la Voluntad, el que excluye su opuesto. En su carácter de agente de cohesión, la Voluntad puede ser definida como el Amor que liga a los amantes y que preserva su poder para afirmar o negar. En San Agustín como en Escoto, la Voluntad es el órgano espiritual que actualiza la singularidad, es *principium individuationis*. Desde la perspectiva del tiempo, en San Agustín, la Voluntad es también el órgano de la espontaneidad, no se configura como libre arbitrio sino como ese comienzo activo que re-edita la creación porque cada hombre es *initium*, apertura experiencial a un futuro indeterminado desde su querer y no querer.

- En Tomás, ochocientos años después de San Agustín, la estructura problemática de la Voluntad no es el tema de interés. De las tres actividades agustinianas, la más romana, la Memoria, pierde en consideración y rango (y lo hace de forma definitiva en la filosofía posterior). El Intelecto aprehende el Ser y la verdad universales, a través del razonamiento que trabaja con particulares mientras que la Voluntad desea y se orienta al bien universal, a través de la libre elección. El primero es más elevado en virtud de la respuesta tomista de que el Intelecto presenta un objeto al deseo y no se extingue al alcanzarlo, como la Voluntad, y de que la felicidad última del hombre es conocer a Dios, lo cual no es un acto de voluntad, sino un estado de quieta contemplación que la voluntad no puede no querer, porque es movida por él como el primer motor inmóvil aristotélico, en otros términos porque la verdad compele a la razón⁷⁴. Amar a Dios, a través del amor activo y humano al amado, era la respuesta de San Agustín.
- En Edad Moderna, “*el progreso se convirtió en el proyecto de la Humanidad, actuando a espaldas de los hombres reales*” (*Ibid*: 386). La fuerza que rige la historia humana se acentuó en el futuro. Esto Arendt lo encuentra en la “mano invisible” de Adam Smith, en el “ardid de la naturaleza” de Kant, en la

⁷⁴ En Tomás, las categorías principio y fin no son temporales. Como en Aristóteles el fin, aunque es deseado por la Voluntad, es proporcionado a través de las facultades intelectuales y precede al movimiento apetitivo. La Voluntad es libre sólo en relación con lo particular (o con los medios) y el control apetitivo se da por el deseo de existir siempre del Intelecto. “Es obvio que el Ser, el primer principio de Tomás, es simplemente una conceptualización de la Vida y del instinto de vida”, dice Arendt (*Ibid*: 351); se trata de una elaboración del pensamiento agustiniano que tiene sus derivas en el siglo XIX, con Schopenhauer (1788-1860) y Nietzsche, en quienes voluntad y voluntad de poder aparecen como funciones del proceso vital, como expresiones de la fuerza ilimitada de la vida.

“astucia de la razón” de Hegel y en el “materialismo dialéctico” de Marx. En Hobbes y Spinoza encontramos la existencia de la Voluntad como facultad subjetiva pero también su negación como voluntad libre. Las acciones humanas están sujetas a la necesidad y a causas que desconocemos y por esto, por ignorancia, las adjudicamos a la libertad; la volición sería una experiencia ilusoria de libertad.

- Hacia principios del siglo XIX, la Voluntad sustituyó al Pensamiento. Nietzsche denunció la falta de sentido histórico y lo llamó “pecado original de los filósofos”, recusó el tiempo lineal y la teoría de la voluntad libre como ilusión, para afirmar la Voluntad de poder en el sentido de poder “querer” que lo que sucede vuelva a suceder. En Nietzsche el dualismo problemático de la voluntad se presenta como mando y obediencia en la que una especie de “yo” se identifica con la parte que ordena y disfruta el vencer las resistencias (Nietzsche, 1998: §19)⁷⁵. El conflicto también lo suele plantear como “oscilación entre el sí y el no” pero la cuestión clave es que sin resistencia, la Voluntad jamás podría alcanzar poder ni la intensidad de su placer. En realidad, el acto volitivo mismo en Nietzsche es un acto de potencia y de indicación de fuerza que trasciende y supera lo dado por su abundancia de vida. La Voluntad presenta afinidad con el principio de vida el cual constantemente construye y destruye en un movimiento cíclico que es irrumpido por la creatividad y en este sentido, deifica el mundo aparente como el único y celebra el futuro. Para Arendt, Nietzsche no se detuvo en el descubrimiento de la omnipotencia de la Voluntad, se embarcó en una construcción del mundo que tuviera sentido pero sin recurrir a intenciones finales ni causas primeras, “inocencia del Devenir” y “eterno retorno”. En su *Diario* lo citó así: “ ‘Lo que fue’ es la piedra que no puede mover... [la voluntad]” y esto provoca su ira, el tiempo no vuelve a pasar, pero entonces “la voluntad creadora dice al pasado (que es un ‘enigma’, un ‘fragmento’, un ‘cruel accidente’): ‘Pero ¡así lo quise! ¡así lo querré!’.” (Cuaderno XVIII, Julio de 1971, texto nº 10, Arendt, 2006: 781).
- En Hegel y Marx, el futuro como órgano de la Voluntad niega lo dado y desde ese poder de la negación, se motoriza el avance de la historia, porque es en el mundo de las apariencias donde el proyecto se realizará. Desde el yo volente

⁷⁵ En su *Diario* apuntó hacia 1951 que “La voluntad de poder en Nietzsche es esencialmente la voluntad de ir más allá de sí, no la voluntad inherente a un ‘sí mismo’ de dominar a los otros. Más allá de sí, pero ¿hacia dónde?”. El más allá de sí topa con el vacío, por eso es difícil eludir la sospecha de que, en un contexto de soledad sin Dios, lo que no podemos soportar es la compañía de nuestro propio yo. (Cuaderno, VI, Setiembre de 1951, texto nº 15, Arendt, 2006: 130). Se trata de la impotencia del solitario (*Ibid.*: 154).

hegeliano, “el futuro está directamente dentro del presente, ya que está contenido como su hecho negativo” (Arendt citando a Koyré, *Ibid*: 276) y el pasado comienza con la desaparición (cumplimiento o desarrollo) del futuro que es meditado por el yo pensante como tiempo duradero (que une todos los tiempos). Así el espíritu humano produce el tiempo, “él *es* el Tiempo” pero en virtud de que la Voluntad como órgano del futuro, “yo-seré”, anticipa el pasado porque se tornará “yo-habré-sido” (muerte). Así el futuro resulta origen del pasado que sólo cuando se torna tal, se realiza a sí mismo dialécticamente. El curso de la historia deja de ser azaroso y carente de significado. El problema es que ese significado con pretensión objetiva requiere que la historia llegue a su fin pero el esquema dialéctico considerado en sí mismo, garantiza el progreso. A través de ciclos (devenir ser – nada) el movimiento puede dar cuenta de hechos históricos como el surgimiento y el declive de las civilizaciones, en perfecta sintonía con el afán de futuro y la fuerza destructora del presente del yo volente. Y esto es posible, para Arendt, porque Hegel, contra la metafísica cristiana de la *creatio ex nihilo*, nunca cuestionó su propio supuesto parmenídeo: el “Ser inicial” del que partió y que daba realidad a todas las transiciones posteriores, incluida la referencia al No-Ser o la Nada como su negación (contenida en el comienzo).

- En Jaspers y Heidegger, la Voluntad no aparece de forma relevante en el concierto de las facultades humanas. Nunca compartieron la creencia moderna en el Progreso. Para el primero, la libertad se garantiza porque los seres humanos no poseen “la” verdad. El ser humano es libre porque no conoce las respuestas a sus preguntas. En el segundo filósofo, el futuro aparece tempranamente en la forma de la preocupación y el cuidado, cuestión existencial clave del *Da-sein* entendido ante todo como ser-en-el-mundo. Pero después del “giro” /*Kehre*/ de los años '30, los cursos sobre Nietzsche y el breve pasado en el movimiento nazi, en Heidegger desaparece el yo volente y se rechaza la voluntad de poder, de gobernar y dominar como si fuera un pecado original. Del foco en el *Da-sein* como aquel que pregunta por el ser en la medida en que ha acaecido su olvido, Heidegger se volvió hacia el Ser que obliga al hombre a pensar. El pensar es el pensar del Ser, el lenguaje es el lenguaje del Ser. Heidegger des-subjetiviza el pensamiento y lo transforma en una función del Ser. Cura, Muerte y Sí-mismo son otros términos que sufren su desplazamiento en favor del Ser. Además, Arendt encuentra que en el giro no sólo hay una inversión de la diferencia ontológica entre Ser y la nada y la separación categorial, entre el Ser y los entes, (manifiesta en “Carta sobre el humanismo” de 1946), sino también una

particular forma de comprender la historia humana devenida “época del error”, positividad en la que pensar y actuar no coinciden (“La sentencia de Anaximandro”, Heidegger, [1946] 1997: 305)⁷⁶. Actuar es el error de los entes dejados a la deriva, en su morada terrestre, y la historia del Ser se desarrolla a espaldas de los hombres que actúan. La ruptura de este *continuum* del error se interrumpe cuando el Ser como Verdad irrumpe (¿con el filósofo? ¿con el poeta? ¿con un pensar poético? ¿con la muerte como un modo de dejar de error?). En *Ser y tiempo* el *Da-sein* podía salvarse por sí mismo, aquí, en estos textos de Heidegger, post-giro, el *Da-sein* errante tiene que esperar el llamado del Ser y con esto el filósofo de Messkirch instituye una dependencia que decide sobre la libertad que se puede tomar en el mundo del error y con relación a lo cotidiano donde mora⁷⁷.

En este decurso, Bergson es quien observó que por el solo hecho de cumplirse o realizarse, la realidad proyecta tras ella una sombra que la vuelve, sólo retrospectivamente, necesaria y pre-existente y Duns Escoto (1266 aprox.-1308) habría sido el solitario defensor de la Voluntad y del factor de la contingencia en todo lo existente. Él destacó la primacía de la libertad humana y de los actos de amor sobre el intelecto. La historia de la filosofía muestra el antagonismo entre el yo pensante y el yo volente, casi como si fueran incapaces de coexistir. El Pensamiento localizado en un ahora duradero y acostumbrado a buscar certezas es jaqueado por la voluntad expectante que tiende hacia lo no conocido e incierto. La Voluntad como yo-quiero-algo (con un humor inquieto, impaciente, preocupado, con mezcla de temor y esperanza) presupone un yo-puedo que no está garantizado y desea un hacer que es ajeno al pensamiento que habita la brecha como juez (y su humor melancólico y de tranquilidad).

Hegel habría armonizado la fe en el Progreso con el Pensamiento a través de la dialéctica futuro – pasado o “entre lo ‘divino’ que el hombre frecuenta al pensar y lo ‘secular’ de los asuntos humanos” en una Historia Universal para asignar a la filosofía la tarea de comprenderla y mostrar que el mundo real es tal y como debe ser (*Ibid*: 281)⁷⁸.

⁷⁶ La sentencia de Anaximandro reza, según traducción de Nietzsche ofrecida por Heidegger: “De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo” (Heidegger, [1946] 1997: 290).

⁷⁷ “¿Existe alguna posibilidad de salvación? Sólo existe cuando *está* ahí el peligro. El peligro *está*, cuando el propio ser camina hasta lo último e invierte el olvido que surge de sí mismo. (...) Entonces, el pensar tendrá que hablar poéticamente desde el enigma del ser. El pensar trae la aurora de lo pensado a la proximidad de lo que queda por pensar” (Heidegger, [1946] 1997:336).

⁷⁸ Arendt en la misma línea de Kierkegaard aceptó con él su observación respecto de que *Lógica* de Hegel podría haber sido el mayor logro de la filosofía si su autor hubiera explicado en el

Escoto no conoció esta dialéctica en la que el proceso de la necesidad puede producir libertad, pero tampoco la necesitó. La brecha libertad – necesidad es sorteada por la realidad cuya textura es engendrada porque una pluralidad de causas llegan a coincidir en un contexto de contingencia. Y por contingencia, Escoto entiende, aquellas verdades fácticas cuyo opuesto no es inconcebible, es decir, “algo cuyo opuesto podría haberse dado al mismo tiempo que se dio éste” (citas de Escoto por Arendt, *Ibid*: 371)⁷⁹. Es cierto que una vez que ese algo ocurre contingentemente (es decir, que podría no haber acontecido), no es posible negar que se nos presenta bajo el rasgo de la necesidad y que incluso, se ha convertido en condición necesaria para mi existencia cuyo contrario no puedo concebir. Sin embargo, si bien no podemos negar que era posible, tampoco podemos probar su necesidad sólo porque nos resulta imposible imaginar el estado de cosas en el cual no hubiese ocurrido. La voluntad como agente causante no puede querer retrospectivamente (Nietzsche), el pasado está fuera de su alcance. Pero la Voluntad, que con su autonomía limita el poder de la razón, sabe que ha elegido y hasta puede revocar sus elecciones y no querer lo elegido, aunque esto ya no cambie el curso de los acontecimientos que produjo con ellas (esto porque no es omnipotente). En el ámbito de la Voluntad, siguiendo a Escoto no es necesario reconciliar necesidad – libertad. La doctrina de la contingencia propone la solución. Pensamiento y voluntad son actividades de alta perfección para Escoto y cesan, no porque alcancen su fin o produzcan algo definitivo sino porque los seres humanos, seres condicionados, no pueden ejercerlas de forma indefinida, ellos necesitan, para protegerse, producir, conquistar, forjar algo. Queda al Intelecto la opción de “tranquilizar su resentimiento ante la propia impotencia” de la voluntad, recurrir a conceptos universales y fabricar “una historia para conseguir que los datos encajen” porque para él, “sin la hipótesis de una necesidad, la historia carecería de coherencia” (*Ibid*: 374). El Intelecto apela a los conceptos universales porque es incapaz de captar con perfección la diferencia individuante: *haecceitas* o estidad, es decir, cada cosa, “esta cosa”, cada particular en su

Prefacio que se trataba de un experimento del pensamiento. Al presentar su filosofía del conocimiento absoluto, Hegel fue más allá de su contingencia (Kierkegaard, 1982).

⁷⁹ Dice el propio Escoto, “no llamo aquí contingente a todo lo que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto podría hacerse cuando se hace éste” (Escoto, 1981: 72). Así Dios, Primera Causa, “causa de un modo contingente; por consiguiente, causa queriendo (libremente)” (Capítulo IV, tercera prueba de la cuarta conclusión, *Ibid*: 71, también 75). Resulta interesante cómo Escoto estaría salvando la libertad humana: “no habrá ninguna contingencia de cualquier causa segunda en el causar si no hay una contingencia en el querer del Primer Principio” (quinta conclusión, *Ibid*: 76). Como dice Arendt, “el precio de la libertad de la Voluntad es ser libre con respecto a todo objeto”, el hombre hasta puede odiar a Dios y sentir placer en ello y éste es el signo de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios (Arendt, [1978] 2002. 369). Arendt parece adherir a la tesis de Gilson respecto de que Escoto se destaca por pertenecer a los filósofos “inventores”, en los que abunda el vigor y la originalidad y no, con Tomás, a los “constructores de sistemas”, en los que predomina el orden racional y arquitectónico (Gilson, 1946).

forma de individuación⁸⁰. Además, porque los filósofos se sienten en casa con la necesidad, con la paz de espíritu que consiente el ordenamiento del mundo (Leibniz, Spinoza, etc.). Podríamos decir que Escoto, como Arendt, fue un devoto de lo particular y sólo él, según ella “estaba dispuesto a pagar el precio de la contingencia por el don de la libertad –capacidad espiritual que tenemos de iniciar algo nuevo, algo que sabemos, igual podría no ser–” (*Ibid*: 429).

Ahora bien, en general los filósofos y los científicos no están dispuestos a pagar ese precio y esto se observa en sus dificultades para pensar y resolver los conflictos de la Voluntad y de la “libertad filosófica”, propio de un “estar arrojados”. Sin embargo, en lo que se refiere a la “libertad política” defendida por los hombres de acción, también observa Arendt disyuntivas para abordar un tiempo abierto que puede quebrar el *continuum* temporal de una secuencia cronológica anticipatoria y previsoras. Para los hombres de acción, poder y libertad son casi sinónimos y se ponen en juego en una esfera pública con cuerpos políticos que la configuran y preservan. Pero las experiencias políticas pronto les mostraron a estos hombres que la libertad no era un resultado automático de los procesos de liberación provocados por las revoluciones que generaron.

Lo decisivo fue que había un *hiato* entre el desastre y la salvación, entre la liberación del viejo orden y la nueva libertad, entre la liberación del viejo orden y la nueva libertad encarnada en un *novus ordo saeculorum*, un “nuevo orden de los tiempos”, con cuyo surgimiento el mundo había cambiado estructuralmente. (*Ibid*: 438)

Tampoco el término “revolución” instituida con un sentido político hacia el siglo XIX, logró localizar (asegurar) un nuevo comienzo. Las leyendas de fundación, que empiezan siempre con un acto de liberación, proliferaron como modo de asegurar el acto supremo del tiempo del nuevo orden a través de fundadores (que no eran dioses sino “hombres divinos”) y el diseño de un sujeto colectivo satisfecho y obediente de la nueva autoridad. Los hombres de acción modernos no recurrieron a la Biblia pero sí saquearon los archivos de la antigüedad romana para superar las perplejidades de lo nuevo. Los romanos se habían remontado a Eneas, hombre de Troya, para aprender a dirigir sus asuntos. Maquiavelo mismo aprendió mucho de la fundación de Roma como

⁸⁰ En Escoto, *haeccitas* no es una propiedad extensiva ni cualitativa aprehendida intelectualmente ni la substanciación aristotélica de determinación de la materia por la forma sino uno de los tres niveles ontológicos: universal en sí, universal en un particular dado o *haeccitas* y cosa concreta. *Haeccitas* es individuación como “última actualidad de la forma”, difiere de la diferencia específica, anterior a la forma y la materia, la especie y las partes y cualquier otro elemento del individuo constituido (Deleuze, 2006: 76).

ejemplo paradigmático de una fundacional práctica política. Con la nueva Roma, entendida como resurgimiento de Troya (según Virgilio), se apuntaba a la memoria y a la tradición de un *continuum* temporal, que sobrevivía en los labriegos y pastores y convertía al comienzo en reconstitución. Pero la realidad es que las leyendas seculares no afrontaron el problema del abismo que se abre ante toda acción que escapa a la cadena fiable de causas y efectos. Los modernos hombres de acción, interesados en el progreso y el futuro apelaron a una melancólica Edad de Oro inicial para sostenerse y con esto, disimularon el hiato y no ofrecieron una alternativa a las perplejidades de los filósofos con respecto a la misteriosa capacidad de comenzar que enraíza en la natalidad.

Para Arendt, el facultad de juzgar es la actividad que promete ser la resolución del *impasse*⁸¹ que la voluntad abre cuando por el hecho mismo de haber nacido, el hombre es casi la inevitable posibilidad de un nuevo comienzo cada vez. Como a Arendt la sorprendió la muerte antes de iniciar la tercera parte no nos es posible saber con exactitud cómo abordaría este *impasse*. Los epígrafes que dejó en su máquina fueron: el primero, tomado de Cicerón, “La causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida, a Catón”, recordemos presente en la biografía sobre Rahel Varnhagen como cita de Gentz y el segundo, un pasaje del *Fausto* de Goethe,

Si yo pudiera desterrar toda la magia de mi camino
desterrar por entero su embrujo de mi mente
podría enfrentarme a ti Naturaleza, con mis solas manos.
Entonces valdría la pena ser un hombre⁸².

Frente a esta situación, las Conferencias y los apuntes de un Seminario, dictado en la *New School for Social Research*, durante el otoño de 1970, bajo el título “Imaginación” y las breves anticipaciones a la cuestión sobre el Juicio en *La vida del espíritu* permiten ciertas aproximaciones al tema.

Desde la primera conferencia Arendt reconoce la dificultad propia de hablar de la filosofía política de Kant, puesto que él jamás escribió una, ni siquiera algo parecido a lo que alguien quiso llamar una cuarta crítica. Una explicación se encuentra en que muchos de los escritos políticos kantianos constituyen más una filosofía de la historia

⁸¹ Podemos traducirlo como “punto muerto” o “infranqueable”.

⁸² El texto original encontrado reza así:

Part III Judging

“Victrix causa diis placuit sed victa Catonis”
“Könt ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stund’ ich Natur vor Dir, ein mein allein,
Da wär’s der Mühe wert ein Mensch zu sein”.

que una política, aunque con el aditamento de que, en Kant, la preocupación está puesta en el futuro, no en el pasado, porque

la historia forma parte de la naturaleza; el sujeto de la historia es la especie humana entendida como parte de la creación, como si fuera por así decirlo, su fin último y su coronación. Aquello que importa en la historia [*history*], cuya imprevisión y desoladora contingencia nunca olvidó Kant, no son las historias [*stories*] ni los individuos históricos... sino lo que importa es la secreta astucia de la naturaleza que originó el progreso de las especies y el desarrollo de sus potencialidades en la serie de generaciones. (Arendt, 2003: 23-24)

Para Kant, se trata de un proceso progresivo de la especie que se inicia con la tutela de la naturaleza (infancia) y tiende hacia el estado de libertad como autonomía (mayoría de edad) y, siendo la duración de la existencia individual demasiado breve para desarrollar todas las posibilidades humanas, la noción kantiana de progreso es, para Arendt, “bastante melancólica” (*Ibid*: 25).

Según Arendt, tras el descubrimiento de las facultades cognitivas humanas (1770), sus posibilidades y límites y la consecución de su empresa crítica, Kant aplazó el abordaje de otras cuestiones que quedaron pendientes al final de su vida. Muchas de ellas aparecen en la tercera *Crítica* que, se destaca en la segunda conferencia, es lo que hace posible su análisis como filosofía política. Una es el tema central de la Primera Parte de la *Crítica del Discernimiento*: la sociabilidad del hombre, a la que Kant había aludido en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, a través del relato del Sueño de Carazán, cuya moraleja apela a necesaria compañía de los hombres para el pensador ([1764] 1991: 134-135). Otra cuestión, es el tema central de la Segunda Parte, referida a la pregunta ¿Por qué es necesario que existan hombres? (§67), que no apunta a la causa sino que interroga por el fin de lo acontecido como aquello que está más allá pero dota de sentido. El sentido de esta pregunta se explica en Kant porque somos seres finalistas que pertenecemos a la naturaleza y proyectamos sin cesar intenciones y fines.

Arendt llama la atención respecto de que Kant, en esta obra, nunca habla del hombre como ser cognoscente ni menciona siquiera una vez, el término “verdad”. Kant distinguió entre juicio determinante y juicio reflexionante. En su proceder, el primero subsume el particular bajo una regla universal, tal el caso de los juicios de la razón teórica y de la razón práctica. El segundo es el juicio que sólo cuenta con lo particular como lo dado y por esto, debe juzgar sin la mediación de conceptos, tal el caso de los

juicios estéticos y teleológicos⁸³. El desarrollo de cada uno corresponde a las mencionadas dos partes de la última *Crítica*. Arendt se interesa por este juicio reflexionante y por el desarrollo crítico que hace Kant respecto específicamente del discernimiento estético.

En sus manuscritos sobre el libro que se llamaría *Introducción a la política*, Arendt hace uso de la distinción para señalar la importancia política del juzgar reflexionante en épocas de ruptura y crisis, de pérdida de marcos de referencia.

La palabra juzgar tiene en nuestra lengua dos significados completamente diferentes que siempre se mezclan cuando hablamos. Por una parte, alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios, hay un prejuicio, se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide. (...) se ha convertido en un medio para seguir juzgando. Pero, por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto, cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. (Arendt, 1997: 54)

Este modo de juzgar implica un ejercicio de exploración de lo universal en lo particular. No se trata de una tarea de unificación que posee *a priori* el criterio de aplicación para subsumir. Es un juicio reflexivo que es “búsqueda del sentido de lo dado en la experiencia. Este sentido no puede ser puesto, sino que ha de ser descubierto” (De Zan, 2003: 24). Lo que a Arendt le parecerá potente de esta distinción kantiana es el reconocimiento de la validez universal de estos juicios, ya no por la vía deductiva de principios dados, sino por la de la intersubjetividad, de la posibilidad de la comunicación y la “mentalidad ampliada”, como veremos.

Continuando con las *Conferencias* de Arendt, la Primera Parte se ocupa del hombre como ser plural (y de los particulares que no podemos deducir ni subsumir bajo una regla universal, por ejemplo ¡qué rosa bella!). La Segunda se ocupa de la especie humana (y de los particulares que no podemos derivar de causas generales o mecánicas, es decir, naturales en Kant, por ejemplo ¿cómo comprender –no explicar- por qué existe la hierba en general y esta hierba en particular?). El universal o la validez de las normas a

⁸³ Siguiendo a Kant, el juicio reflexionante es aquél que sólo puede darse a sí mismo, como ley, un principio semejante, trascendental, y no tomarlo de otra parte (pues entonces sería Juicio determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza y ésta no se rige según las condiciones según las cuales nosotros tratamos de adquirir de ella un concepto que, con relación a esas, es totalmente contingente (Kant, [1790] 2003: A XXV, B XXVII).

las que se refiere esta *Crítica* se extiende a los seres humanos en su condición de vida sobre la tierra.

La *Crítica del discernimiento* posee temas de importante significado político que preocuparon a Kant, incluso antes de terminar su empresa crítica y los retomase en su vejez, lo particular, la facultad de juzgar y la sociabilidad. En su parte doctrinal (metafísica de la naturaleza y de las costumbres) no tenía cabida la facultad de juzgar “esto es bello”, “esto está bien”, porque el juicio de lo particular no es razón práctica que “razona” y dicta la norma y determina lo que hay que hacer a través de mandatos. El juicio surge del placer meramente contemplativo del simple espectador de los acontecimientos que piensa poniéndose en lugar de cualquier otro, se sustrae de las condiciones subjetivas privadas y comunica universalmente sin la mediación de un concepto (Kant, [1797] 1989: B158). El juicio reflexionante nos exige un vínculo con el acontecimiento, que se alimenta de la búsqueda del significado y que se encuentra a partir de la experiencia de su singularidad.

Sólo un elemento de sus últimos escritos no estaba presente en la etapa precrítica: la cuestión constitucional e institucional. Su núcleo y preocupación era el modo de organizar y constituir el cuerpo político (del gobierno y las relaciones internacionales). El primer indicio de este cambio, para Arendt, se halla quizás en el §65 de la *Crítica del discernimiento*, allí se presenta el Estado como ejemplo de organización, en la que cada parte es medio y fin, es posibilidad del todo y determinada por el todo; además de presentarse bajo nuevos planteamientos en artículos como *Sobre la paz perpetua* (1795) o los opúsculos de *El conflicto de las facultades* (1798).

De acuerdo con Arendt, ya en su tercera conferencia, el problema de Kant en el período tardío tenía que ver con la insuficiencia de su filosofía moral para abordar la cuestión de la organización del Estado, en otros términos con la necesidad de ser un buen ciudadano aunque no se esté obligado a ser moralmente un hombre bueno; ya que “hasta una estirpe de demonios”, traduce ella, exigiría leyes universales, para su conservación, aun cuando cada uno en su interior tienda a eludir la ley (Arendt, 2003: 40). Por otra parte, si bien con respecto a la segunda de las conocidas preguntas kantianas “¿qué debo hacer?”, encontramos en los textos alusiones a la sociabilidad (la necesidad del hombre de comunicarse, la libertad pública –no sólo la de pensar sino la de la pluma-), la verdad es que la referencia es siempre al comportamiento del yo con independencia de los otros. Desde el punto de vista de la razón práctica, el deber moral, libre de cualquier inclinación y válido para todos los hombres reduce la pluralidad a un mínimo⁸⁴. El interés propio, la necesidad de autoaceptación o de hacerse digno de la

⁸⁴ Esto no significa que Kant ignorase la existencia de hombres malvados que pretenden exceptuarse a sí mismos, en función del imperativo categórico. Ya en sus tempranas *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) reconoce que los hombres que

felicidad a través de acciones justas subyacen a las tres cuestiones. La necesidad de actuar o el interés por el mundo no aparece, como tampoco en ninguna de las tres críticas, el desarrollo de la cuarta pregunta “¿qué es el hombre?”.

Kant no escapa a una tradición que entretejió de modo complejo la relación entre filosofía y política y en la que esta última no obtuvo la valoración más elevada, sostuvo Arendt en su cuarta conferencia. Aún cuando fue abordada, la cuestión central es el valor de la vida misma, que siempre necesitó ser justificada desde algún ámbito que permitiera entender sus cargas y desventuras, sus dificultades y esfuerzos. Arendt encuentra en cierta actitud frente a la vida y la muerte una concordancia entre el pensamiento kantiano y demás posiciones filosóficas clásicas, como las de Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón, en las que aparece claramente la vida y la filosofía misma como preparación para la muerte. En distintos escritos, Kant se refiere a la vida, expresando que ella es un “tiempo de prueba” durante el cual incluso el mejor hombre “no está de satisfecho con su vida” y quizás respondería negativamente la pregunta de si él, “hubiera jugado otra vez con ganas al juego de la vida” (citas de Arendt, 2003: 53).

Sin embargo, la respuesta de Kant presenta algunas divergencias. Su posición se orienta hacia la concepción del progreso de la especie humana, la consideración del hombre, en tanto ser moral, como fin en sí mismo y en tanto, criatura ligada a la tierra viviendo en comunidad, dotada de sentido común, es decir, como alguien que necesita de otros para pensar (de la “la libertad de la pluma” y la sociabilidad). Ya en su quinta conferencia, Arendt observa que en distintos pasajes de textos kantianos, lejos de aparecer la figura del filósofo solitario como poseedor del conocimiento, se asegura la actividad pensante de la razón como necesidad de la razón en tanto facultad humana. Y por ello, la valoración de la vida puede esperarse de cualquier hombre dotado de buen sentido. Por otra parte, Kant sostiene que la valoración de la vida se vincula con la facultad humana de experimentar placer ante la belleza. “El mundo es bello y por tanto es un lugar apropiado para la vida de los hombres, incluso si los individuos escogiesen nunca no vivir otra vez” (Arendt, 2003: 63). Se trata de un tipo particular de placer, que no es el platónico ligado al sufrimiento por la provisionalidad del goce, es la satisfacción desinteresada, */uninteressiertes Wohlgefallen/*, noción fundamental en la filosofía política que Kant nunca escribió.

obran según principios son muy pocos, pero deja el tema en suspenso al proponer la existencia de “un gran propósito de la naturaleza” que equilibra las acciones de los diferentes hombres guiados por disímiles impulsos y que incluso prepara “las bases sobre las cuales las almas delicadas pueden extender la hermosura y armonía”; y un poco más adelante finaliza: “Cada cual, al realizar sus actos en el gran escenario social, según sus inclinaciones dominantes, se ve movido por un secreto impulso a tomar mentalmente un punto de vista fuera de sí mismo para juzgar la apariencia de su conducta, tal como se presenta a la vista del espectador. Los diversos grupos se unen así en un cuadro de expresión magnífica, donde la unidad se transparenta en la grande diversidad y el conjunto de la naturaleza moral se muestra en sí bello y digno” (Kant, [1764] 1991: 146).

En la quinta como en la sexta conferencia, Arendt explora las implicaciones políticas del arte mismo del pensamiento crítico:

- se opone a la metafísica dogmática y al escepticismo, no se ubica a mitad de camino de ambos sino que alza la bandera de explorar límites y posibilidades de la razón,

- es, en sí mismo, antiautoritario y no se protege tras los muros de escuelas o sectas, busca siempre la prueba de un examen libre y público.

Para Arendt, hubo una generación posterior que optó por Hegel y no por Kant, al entender su empresa crítica como tarea meramente destructiva. Pero asimismo, observa que Marx quiso llamar a *El capital*, “Crítica de la economía política” y que en el prefacio de la segunda edición, lo destacó diciendo que el método dialéctico era “crítico y revolucionario” a la vez (Marx, 2008: 20), es decir, teórico-práctico. En Kant, lo que une la teoría y la práctica no es la crítica sino la facultad de juzgar y su comunicabilidad. El hacer uso público de la razón, en Kant, da cuenta de una acepción política de la noción kantiana de libertad⁸⁵. No se trata de considerar que la actividad de pensar sea colectiva sino de la necesidad, expresa del pensamiento, de aquello que Kant exige a los juicios de gusto: la “comunicabilidad general” (Kant, [1790] 2003: §40), ya que en el juicio del gusto nunca juzgo por mí mismo, el acto de juzgar implica siempre el compromiso de comunicar el juicio, porque se emite con la intencionalidad de persuadir a otros de su validez.

La importancia de la comunicabilidad como posibilidad de examen y análisis acompañó a la filosofía desde Sócrates y Platón. En el marco del pensamiento crítico no hay una posición superior que termina imponiéndose frente a otras en una disputa, como tampoco hay simple intercambio de prejuicios. Es obtener una imparcialidad */impartiality/*, término que Arendt prefiere ante el de objetividad */objectivity/*, a través de la consideración de los puntos de vista de los demás y “ampliar así su horizonte de una perspectiva microscópica a una panorámica” (Carta a Markus Hertz, 21 de febrero de 1772, citada por Arendt, 2003: 83).

Este modo de pensar ampliado */erweiterte Denkungsart/*, es importante para Arendt y clave en la tercera *Crítica*. El mismo se realiza, dice Kant, comparando el juicio con otros juicios, no tanto reales sino más bien meramente posibles y poniéndose en lugar de cualquier otro (Kant, [1790] 2003: §40). La facultad que permite esto es la imaginación, la que admite moverse en un ámbito potencialmente público que promueve una mentalidad ampliada, esperada para un ciudadano cosmopolita (con uso

⁸⁵ El “uso público de la razón” en Kant se opone al “uso privado”. El primero requiere libertad, pensamiento independiente y debe aceptar la posibilidad de la disidencia, por eso es el uso que pueden hacer los doctos, a diferencia de los funcionarios públicos cuyo uso es siempre prescriptivo y jerárquico y su virtud es la obediencia, antes que la actividad de razonar (Kant, [1784] 2005: 22 y ss).

público de la razón). La facultad de juzgar se enfrenta concretamente con el particular y la capacidad de pensar exige las siguientes máximas: - del entendimiento (pensar por sí mismo, es decir, libre de prejuicios sustentados en la heteronomía de la razón: pensamiento autónomo), - del Juicio (Pensar en lugar de cada otro, es decir, un modo amplio/ extensivo de pensar que se aparta de las condiciones subjetivas del juicio y se postula desde un punto de vista universal) y - de la razón (pensar siempre de acuerdo consigo mismo, es decir, como pensar consecuente, accesible a través de la unión de las máximas anteriores) (*Ibidem*, también en Kant, [1784] 2005: 29).

Ahora bien, el juzgar desde una mentalidad ampliada, desde la perspectiva del mirar, no dice cómo actuar, en todo caso indica cómo adoptar un punto de vista amplio. En su octava conferencia, Arendt remarca que el ciudadano cosmopolita kantiano era de hecho un espectador del mundo y la cuestión es que Kant concibe el discernimiento como implicado sólo con el “principio trascendental de la publicidad”. Un principio que no pueda formularse en voz alta sin que cause la frustración del propio propósito y la reacción de todos, es ya amenazante e injusto. Formulado de manera positiva, permitiendo conciliar política y moral, dice Kant “Todas las máximas que necesitan publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez” (cita de *La paz perpetua*, Arendt, 2003: 93). En otros términos, moralidad significa que se es digno de ser visto, lo cual implica un espacio público si no para la acción, al menos para la opinión. Y en el contexto más amplio de la historia, la perspectiva del espectador adquiere relevancia porque es el que puede reconocer en términos kantianos el designio de la naturaleza pero, en palabras de Arendt, el significado de los acontecimientos.

Sin embargo, es necesario recordar que el juicio reflexionante del espectador no es en ningún caso el práctico-moral, cercano a la prudencia aristotélica y propio del actor que puede, por ejemplo, decir: “no debe haber guerra”, por el contrario, aquél puede juzgar sublime la guerra en sí, el espíritu guerrero, la invencibilidad y ello porque observa el “designio último” de la naturaleza: un “todo cosmopolita”, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros. Pero las máximas para la acción no invalidan el juicio estético reflexionante que no hace más que reconocer el destino, designio o progreso en acontecimientos que se suceden: por ejemplo, la guerra contribuye a la búsqueda de la paz.

Tampoco el lugar del espectador es el del filósofo dedicado a la vida contemplativa. El concepto clave es el de progreso. El juicio amplio (narración) del observador no clausura sino abre nuevos horizontes hacia el futuro. De aquí que una revolución, rechazada desde el punto de vista moral por su violencia, pueda estéticamente constituirse en acontecimiento significativo, por la esperanza que representa para las generaciones futuras. Esto sólo puede verlo un kantiano ciudadano

del mundo porque tiene la idea de la historia como un todo y como proceso que no tiene fin.

Ya en su décima conferencia, nuestra autora expresa que los dos objetivos que guían el proceso histórico en el filósofo de Königsberg, son la libertad y la paz entre los Estados como condición para la concordia del género humano. Ambas son ideas de la razón, ya que son los hombres los que, dotados de lenguaje y facultades, preguntan por el propósito de la naturaleza y reflexionan a partir de los acontecimientos. Sus juicios se rigen por el principio de publicidad que conjuga derecho y política: y su público, para Kant, es el cultivado, que lee y estudia. Arendt expresa que sólo si se tiene en cuenta el contexto histórico social de Kant es posible comprender esto. En primer lugar, el concepto kantiano de práctica no incluye la acción ni el juicio, está determinado por la razón práctica siendo la voluntad la que es determinante, pertenece al ámbito de la moral. Su verdadero opuesto es el uso teórico de la acción. Por lo que la teoría política de Kant es la teoría del progreso ininterrumpido y la confederación de Estados capaz de otorgar realidad política a la idea de humanidad. Así es como la Revolución Francesa emerge como acontecimiento significativo no tanto por sus actores sino por el aplauso de los espectadores en un espacio público apropiado para ella. En otros términos la distinción teoría – práctica en asuntos políticos, en Kant aparece como espectador – actor.

Es la *Crítica del discernimiento* la que permite descubrir su pensamiento o arrojar claridad respecto de esto. En principio es necesario destacar la reciprocidad genio- público. El juicio del espectador es el que crea el espacio sin el cual los objetos bellos no podrían aparecer. Este espectador no es un único individuo, los espectadores existen en plural, no están implicados en la acción pero sí están co-implicados entre ellos. Su facultad es la facultad de juzgar y lo que la posibilita es la imaginación y el sentido común. La primera, en cuanto capacidad de hacer presente lo que está ausente, transformando los objetos de los sentidos “objetivos” en objetos “sentidos”, como si fueran objetos de un sentido interior y el segundo, aparece como elemento no subjetivo de un sentido como el del gusto: que junto al olfato son sentidos subjetivos, donde la objetividad de la cosa está anulada o no presente y son los sentidos más privados, porque lo que sienten no es un objeto sino sensación, afectan directamente. Recordemos la definición de Kant en “¿Qué es la Ilustración?”

Por *sensus communis* tiene que entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un “juicio” /*Beurteilung*/ que, en su reflexión, toma en cuenta merced al pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para considerar (atener) su juicio /*Urteil*/ a la razón total humana y, de este modo, evitar la ilusión de que, teniendo su origen en condiciones privadas

subjetivas, fácilmente podrían ser tomadas como objetivas, y que tendría influencia perjudicial para el juicio. Esto se realiza de “cotejar” (comparar) el propio juicio con otros juicios, no tanto reales, como más bien, meramente posibles, poniéndonos así en el lugar de todos los otros,... (Kant, [1784] 2005: 28)

Ese lugar se alcanza haciendo abstracción de las limitaciones particulares y contingentes de nuestro propio juicio, es decir, operando una especie de descentramiento del propio yo. El Juicio del Gusto corresponde al/ los espectador/es y la comunicabilidad es la condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos. Al Genio corresponde la imaginación productiva y la originalidad. Como Kant plantea que lo bello interesa sólo en sociedad, en la undécima conferencia, Arendt interpreta que hay un elemento de intersubjetividad que se incorpora. El juicio se refleja siempre sobre los demás, toma en consideración sus juicios porque quien juzga, el hombre, vive en comunidad y juzga como miembro de la misma. La imaginación prepara el objeto para la actividad de juzgar que es la operación de la reflexión. Ambas instauran la condición más importante de los juicios: la imparcialidad, el placer desinteresado, la posibilidad de percibir la representación como un todo. Y esta es la ventaja de espectador con respecto al actor. Pero ¿cuáles son las pautas de la operación de la reflexión? ¿Cómo se elige entre la aprobación y la desaprobación? El criterio es la comunicabilidad y la pauta para decidir sobre ello el sentido común.

Con *sensus communis* Kant se refiere a un sentido adicional que nos capacita para integrarnos a una comunidad, es el sentido propiamente humano porque la comunicación depende de él, sus máximas ya se han mencionado. Es a este sentido común a lo que apela el juicio de cada uno y es esta potencial apelación la que confiere a los juicios su especial validez. No se trata de la validez de las proposiciones científicas o cognitivas que no son juicios propiamente dichos, no hay necesidad alguna en la reflexión, sólo solicitar el acuerdo con otros. Sólo cuando juzga un hombre se hace miembro de una comunidad, el sentido comunitario le permite ampliar su propia mentalidad, liberarse, a través de la reflexión, de factores privados que condicionan y de un placer desinteresado que “interesa sólo en sociedad”.

El giro radical de Kant en la última *Crítica* es destacar una facultad que presupone la presencia de otros. La comunicabilidad depende de la mentalidad amplia, se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro. En caso contrario se disminuyen las posibilidades de comprensión y valoración del objeto. De aquí la importancia de una humanidad unida y viviendo en paz perpetua.

A algunos buenos lectores críticos de Arendt, como Wellmer, les llama la atención cómo llegado este punto de su pensamiento político, lejos de recuperar y

desarrollar una teoría de la *frónesis*, Arendt “demuestra ser una pensadora decididamente moderna” que concibe el mundo común, no “como una comunidad ética existente sino como una ‘idea reguladora’, a saber el *sensus communis* que demuestra su realidad por encima de todos esos raros momentos en que el juicio autónomo atraviesa la corteza de las opiniones y las generalidades establecidas” (Wellmer, 2000: 260). Pero la responsabilidad, arbitrariedad o fatalismo derivados de ser siempre un nuevo comienzo, parecen resolverse desde el supuesto y los criterios de validez de esta facultad de juzgar: la presencia de otros, la comunicabilidad y búsqueda de acuerdo. La importancia de dar cuenta, justificar y responder es el origen del pensamiento crítico, que no puede practicarse sin el contraste que resulta del contacto con el pensamiento de otros. Para De Zan, “lo que Arendt vislumbra e intenta definir es un concepto nuevo del quehacer intelectual como crítico de la moralidad social, de la política, de la cultura y de la historia” y por esto entiende este autor argentino, que “podría discutirse, no obstante lo afirmado por Arendt, si en la idea del imperativo categórico no está implícito ya también este modo de pensamiento amplio, en cuanto el principio de la universalizabilidad de las máximas de la acción y el juicio moral entrañan la exigencia de ponerse en el lugar de los otros (De Zan, 2003: 25-26). Pero sabemos que la cuestión es, como reconoce también De Zan, que en la segunda *Crítica* el pensar ampliado no se expone como un procedimiento real y público con algún valor para definir la acción, todo se resuelve en la inmanencia de la conciencia que ya posee la ley moral, cuyo juicio es del tipo determinante. Arendt, en cambio, busca desgarrar esa inmanencia para tornarla reflexión política, el juzgar mantiene su referencia al mundo como su objeto y su validez depende de la comunicabilidad y de su estancia en una comunidad en la que adquirimos el sentido común. De aquí que perder el sentido común es un modo de segregación y de pérdida de la condición humana, como ocurrió con el totalitarismo y su aniquilación de los espacios públicos. En esos casos, se dio una inversión, pocos fueron quienes pudieron juzgar de modo reflexionante, acerca de lo bueno y lo malo, desde un punto de vista universal, y conservar el sentido común, pensando de forma independiente de la lógica ideológica impuesta y poniéndose en el lugar de los otros. Aquí es pertinente citar la referencia de Arendt en “La crisis de la cultura: : su significado político y social” (1960), donde muestra claramente el planteo político al que subsume la interpretación del juicio estético kantiano.

La capacidad de juicio */faculty of judgment/* es una habilidad política */political ability/* específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir como habilidad para ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político,

en la medida que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común. (Arendt, [1968] 1996: 233)

El gusto juzga el mundo según sus apariencias y en su mundanidad. Su legitimidad por la comunicabilidad lo expatría de la esfera de lo privado, depende de la presencia del otro, necesita del consentimiento del otro. No es el conocimiento y la verdad lo que está en juego sino el juicio y la decisión sobre las acciones que se emprenderán en la esfera de los asuntos humanos. Hay otras implicaciones⁸⁶. Arendt no juzga los acontecimientos, como lo hizo Kant, desde la esperanza en el progreso ni siquiera permite que la esperanza moral afecte al juicio. La dignidad humana no puede depender del progreso moral, algo en lo que no cree, de aquí la recuperación de la obra estética de Kant y de un juicio político estetizado, de orden práctico, como el de los espectadores, que perciben la novedad ahí donde otros no ven nada extraño (Kateb, 2001: 18-31).

La condición humana su libro sobre la acción política se construye sobre el contraste entre vida contemplativa y vida activa y la crítica a la tradición filosófica, tras la condena a Sócrates, por su opción por la primera y su devaluación de la vida política y el espacio público. La pluralidad humana, requisito fundamental de la vida política, se había absorbido en universales abstractos desde los que las acciones de los hombres, como particulares acontecimientos, carecen de significado. Los ensayos de *Entre el pasado y el futuro* muestran la articulación entre pensamiento y acción en una historia que se resiste a ser entendida como ese infinito proceso moderno secularizador y omnicomprendido. *La vida del espíritu* se orienta a la tarea pendiente de desarrollar la reflexión filosófica acerca del pensar, querer y juzgar como actividades humanas desde las que se sostiene o subvierte un determinado orden político. La teoría del juicio no es el momento culminante sintético de su filosofía política ni el momento en que la brecha entre el pensamiento y la acción es finalmente vencido o superado /*Aufhebung*/ (Villa, 1999: 88 y ss). Consideramos con Dana Villa que Arendt tuvo buenas razones para mantener la tensa distinción. La resolución sintética la hubiera ubicado entre las filas de la dialéctica marxista de la historia o en la superación de lo real – racional en la totalidad hegeliana. Arendt otorga a la facultad de juzgar la tarea intempestiva que liberada por el pensamiento, se abre un espacio nuevo y posible e intercepta el movimiento deductivo

⁸⁶ Arendt estima que desde aquí puede entenderse la posición humanista de Cicerón opuesta a la de Aristóteles. Se adjudica al filósofo griego la frase: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*; en su *Ética a Nicómaco* sostuvo expresamente que cuando se trata de salvar la verdad, es justo preferirla a la amistad (1096a, 15). Cicerón dice que prefiere equivocarse con Platón a sostener puntos de vista verdaderos con sus oponentes (*Tusculanae disputationes*, I, 39-40). Para Arendt, Cicerón acentúa el valor de la persona en cuya compañía se puede errar y enfatiza la elección y el juicio como un acto de libertad que excede cualquier absoluto que guste imponerse desde el ámbito del conocimiento. Aún cuando Platón esté superado, puede ser, entre los hombres, una mejor compañía que sus críticos (Arendt, [1968a] 1996: 237-238).

que ideológicamente se le puede pretender imponer. La distinción teoría – praxis posibilita el cambio histórico. Y esto ocurre tanto en el juicio desde la perspectiva de la vida activa, es decir, la mentalidad ampliada del actor político como desde la vida contemplativa, es decir, ejercicio de un espectador que narra y juzga retrospectivamente las acciones.

5- Reflexiones abiertas desde el capítulo: la posibilidad como irrupción activa y como política de la memoria desde la brecha histórico-temporal del pensar y del juzgar

En la entrevista con Gauss de 1964, Arendt se definió como una “teórica política” pero antes le había explicitado a Scholem que si procedía de algún lugar era de la “filosofía alemana” y que lo que practicaba constantemente era el pensamiento independiente. Sin duda, esta tensión entre la formación recibida y la tarea impuesta por el *shock* de los acontecimientos, se plasma en su producción teórica de un modo marcado en este periodo que nosotros llamamos pos 1951. Sin duda, aquí el sustrato activo de sus libros fue la intensa actividad judicativa respecto de situaciones concretas en las que ejerció públicamente su opinión y discutió argumentos propios y ajenos, pero también lo fueron muchas de sus ideas que se encuentran indiciadas desde sus primeros textos. Nos referimos al ámbito político y su distintivo carácter plural y a la defensa de la libertad, ontológicamente radicada en la natalidad e históricamente, deudora de los cuerpos políticos.

En nuestro Capítulo 4 anticipamos lo que en este desarrollamos a través de *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y las *Conferencias* sobre Kant: que la historia como comienzo posee un anclaje ontológico, en el inicio que significa cada nuevo nacimiento de un ser humano (recordemos la distinción agustiniana entre *initium* y *principium*); uno político, en la acción libre, que instituye y funda, y uno histórico, en el acontecimiento, como ese singular concreto que nos desafía a comprenderlo y juzgarlo en el contexto de un tiempo no lineal ni absoluto, sino desde las posibilidades abiertas por la concepción del tiempo como brecha.

En el avanzado contexto político de la posguerra, Arendt concentró su esfuerzo en evitar la dilución de la idea de agente y la responsabilidad personal en el marco de una concepción no determinista de la historia. Pero esta concepción necesitaba ser habilitada por un tiempo abierto y sin duda, la historia entendida como comienzo y los seres humanos como seres capaces de iniciar, ya estaban radicados en él. En este sentido, con el desarrollo de lo que decidió denominar “teoría política” para recuperar, casi a destajo, la dignidad y el sentido de la política, trabajó las articulaciones de la vida

activa y sus esferas específicas de actuación. Esto la llevó hacia una particular noción de la contingencia histórica, a la crítica de la idea de la existencia de una naturaleza humana pre-fijada a través de la condición existencial de la natalidad y a las formas históricas en que la condición humana fue aniquilada.

Es en los libros y artículos de este periodo donde se hace manifiesto ya como empresa asumida, el esfuerzo de la pensadora política por moverse y habitar, en la irresoluble tensión teoría – *praxis*. Nunca considerará que sea posible identificar pensamiento y acción. En la trilogía de *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *La vida del espíritu* se articula esa tensión a la que Arendt no desea renunciar. El vaso comunicante entre el primero y el tercero es el segundo, en particular su Prefacio. En éste Arendt señala, como en otros textos, que el hilo de la tradición se ha roto. Pero en este contexto, la ruptura es una experiencia del pensamiento que se produce ante la tan necesaria como exigente tarea de pensar la experiencia viva, es decir de dar respuesta a nuestras propias perplejidades y ello acontece en la brecha entre el pasado y el futuro. La ruptura es la no-continuidad del tiempo pasado y el tiempo futuro, es el hiato que emerge en el presente histórico mismo, y que exige recuperar el vínculo entre el pensamiento y la acción. “Nos encontramos entonces con un pasado, pero con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza” (Arendt, [1978] 2002: 231). Hay que adquirir la experiencia de cómo pensar y de cómo movernos en la brecha, única región en la que puede por fin, aparecer una verdad. De ninguna manera se anula el pasado, no se trata de un proceso destructivo (en el sentido de devastador), ni siquiera es fruto de una elección o de una decisión deliberada, es la experiencia de una pérdida y la exigencia de una búsqueda.

El propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo. Los ejercicios de pensamientos pueden criticar y abrir caminos, pero no porque pretendan desprestigiar el pasado para dibujar un futuro utópico, sino porque se corre el riesgo de olvidar y tal olvido, “hablando en términos humanos, nos privaría de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr profundidad si no es a través del recuerdo” (Arendt, [1968a] 1996: 104).

La profundidad y el recuerdo requieren mundo, acciones y relatos. De aquí que los hechos deban preservarse no porque quizás los olvidemos sino para poder dotarlos de sentido y juzgarlos. Por esto es necesario articular los análisis históricos y conceptuales básicamente porque no constituyen compartimentos estancos, es una “operación de salvación y con frecuencia de justificación”, tarea que “nace del temor del hombre al olvido y del empeño que el hombre pone a favor de algo, lo cual es más incluso que un simple recordar” (Arendt, [1953e] 2005a: 484). La expresión de Arendt

nos recuerda a Benjamin quien también habló de la escritura de la historia marcada por un impulso crítico de destrucción y uno de salvación. En el primer sentido, porque hace saltar en pedazos el *continuum* histórico pero en el segundo, tras la pregunta “¿De qué puede ser salvado algo que ya ha sido?”, cabe responder “del ser transmitido de determinada manera” (Benjamin-Archiv, Ms 473, citado en Reyes Mate, 2006: 316)⁸⁷. La escritura salva de forma hermenéutica el sentido de un momento pasado, lo muestra en su “constelación” (Benjamin), en su “cristalización” (Arendt) y lo hace de forma material a través del Mesías (Benjamin), a través de la acción política (Arendt). El tiempo presente es fundamental para la humanidad. La tensión particularidad – universalidad que en Benjamin es el *ahora* que prefigura la plenitud de la humanidad, en Arendt es la brecha entre el pasado y el futuro, enraizada en un presente histórico que preserva los espacios para la acción y asfalta el camino del juicio crítico.

Roberto Espósito encuentra que en Arendt se presentan dificultades a la hora de articular esos tiempos de la destrucción y la fundación. La humana capacidad, enraizada en la natalidad, de iniciar algo nuevo en el sentido de ruptura inaugural, y el comienzo político de algo de estable que garantice la libertad: ¿cómo se tensionan? Espósito toma de la versión alemana de *La condición humana*, los tres términos que suelen escaparse a las traducciones del inglés y el español: *Anfang* (origen, inicio, /origin/), *Beginn* (comienzo, /beginning/) y *Prinzip* (principio, /principle/) para mostrar que la cuestión del origen en Arendt presenta un “doble fondo” continuamente reelaborado. Desde San Agustín, el origen, *Anfang*, remite a un comienzo absoluto, *Prinzip* (comienzo del mundo) y a uno relativo, *Beginn* (inicio que es cada hombre) y por lo tanto, acusa dos formas de entender el tiempo y la historia. Sin la tensión entre ambas, el origen sería pura repetición de sí o disgregación del mismo en el instante que aparece. Por esto, por una parte, Arendt postula la deconstrucción del origen que requiere un tiempo no estructurado en el nexo entre causa y efecto, desde el que se critica las filosofías de la historia que disuelven el acontecimiento en una continuidad ideal, bajo un modelo teleológico-universalista. Y por otra parte, Arendt plantea la afirmativa tarea de salvación de las perlas, que nos trae el origen al presente histórico, lo hace emerger (Espósito, 1999: 27 y ss). En esta suerte de doble origen, entre guerra y revolución, violencia y política, deconstrucción y salvación se inscribe la brecha entre el pasado y el futuro y la fuerza resultante de su choque, la diagonal del pensamiento que dota de sentido a los conflictos inevitables y que permite descansar (juzgar) cuando se está exhausto (*Ibid*: 127).

La pregunta por las actividades constitutivas de la condición humana la llevó a una distinción tripartita de labor, trabajo y acción que en el contexto de su producción

⁸⁷ Véase nuestra nota nº 76, Capítulo 4.

no funcionan como una tipología o meras categorías distintivas. Las actividades poseen un *tópos* en la dimensión personal y ontológica como histórica de la vida humana, con un correlato en los acontecimientos del siglo XX que le tocó vivir. La acción, como el trabajo y la labor han dominado diferentes periodos históricos.

En Arendt, la acción, por su libertad y contingencia, se muestra irreversible frente al pasado (es imposible deshacer lo hecho) e impredecible frente al futuro (el sentido de lo actuado sólo se revela al final del proceso). Ambas características, gracias al perdón y la promesa, fecundan al presente de la fuerza transformadora necesaria para instituirse como tiempo de las posibilidades y decisiones. Por otra parte la acción que se desarrolla durante la vida transcurrida entre el nacimiento y la muerte en términos biológicos, puede trascenderlos en la medida en que haya una memoria capaz de narrarla recreando sus sentidos.

La acción humana se inscribe en el presente, en la brecha entre el pasado y el futuro, en el centro de la idea de una historia des-teleologizada y emancipada de toda legalidad y/o necesidad, pero no por esto carente de sentido. Por el contrario, se trata de una historia que dota de responsabilidad a la acción y amplía el pensamiento sin escapar hacia una especie de todo omnicomprendible y cognoscible. Es la lucha entre la omnipotencia y la impotencia humanas, experiencias tan vitales como conflictivas, es en ese enclave que la acción aparece como constitutiva de una condición humana.

La fragilidad de la acción en el espacio público de las apariencias, da sentido a la vida humana a partir de un hecho fundamental: la pluralidad. Por otra parte, la necesidad de hacer más duradero ese mundo de las apariencias abre la posibilidad, como espectadores, de hacerlo más comprensible a través de la facultad de juzgar, que exige cada vez y en cada caso, ponernos potencialmente en el lugar del otro para reconciliarnos con el tiempo y con la vida misma.

En el marco del pensamiento crítico no hay una posición superior que termina imponiéndose frente a otras en una disputa, hay la consideración de los puntos de vista de los demás, configurando una "mentalidad ampliada". En épocas de crisis, en las que la mal denominada política aparece incompatible a la libertad (por la amenaza del terror y la dominación total) y a la conservación de la vida (por las guerras), sólo la mirada atenta del discernimiento puede aportar categorías para pensar, comprender y reflexionar que eviten la aceptación de posiciones destructivas del espacio político configurado en el "entre" los hombres, único garante de la interacción, la libertad y la justicia. Esto no significa que el pensamiento o el juicio producen por sí mismos buenas acciones. Significa que no es el actor sino el espectador (que piensa y juzga) "quien posee la clave del significado de las acciones humanas" y en tal sentido puede denunciar, criticar, resistir, actuar o dejar de actuar. Y esto es posible porque no es un

espectador singular, sino plural y su posición, “el lugar de retiro se localiza con toda claridad en nuestro mundo común” (Arendt, [1978] 2002: 118-119).

Consideramos, que a pesar del cambio de perspectiva hacia la vida del espíritu, el Pensamiento, la Voluntad y el Juicio mantienen el punto de referencia de los escritos de las décadas anteriores, se relacionan siempre íntimamente con el mundo y con la pluralidad de los seres humanos que actúan. No es casual que *La condición humana* comparta la cita de Catón con *La vida del espíritu*. Muestra una especie de continuidad dinámica propia de una filosofía que es ante todo un *faciendum* en el sentido gaosiano. Victoria Camps destaca que sólo aparentemente, la decisión de orientar la investigación hacia las actividades del espíritu puede ser entendida como un “viraje sustancial en su filosofía”, respecto de la preocupación por la vida activa; de hecho, no deja de ser coherente con la línea seguida desde el principio, “juzgar, en su caso, significa juzgar lo que se hace, pensar sobre la acción” (Camps, 2006: 64).

La recepción de *La condición humana* y *Sobre la revolución* tuvo posiciones entusiastas tanto como detractoras. Los puntos clave de la crítica tuvieron que ver con las distinciones taxativas entre lo privado, lo social y lo público, su interpretación de la concepción antropológica y de la historia de Marx y las complejas relaciones que tejió entre revolución, violencia y poder.

En este marco, puede atribuirse a Jürgen Habermas (1929)⁸⁸ la difusión de una caracterización del pensamiento político de Arendt como neo-aristotélico y normativo, impracticable y utópico en el sentido negativo del término (Habermas, 2000b). Simona Forti, italiana más afín a su pensamiento, destaca que se trata de una mirada parcial, es decir, muy pegada a las no pocas referencias aristotélicas de la obra (Forti, 2001: 33). Para ella, *La condición humana* pertenece a los esfuerzos por rehabilitar la filosofía práctica (y no una filosofía antigua) y por esto, su autora hubo de rescatar de las actividades humanas aquella que pudiera jaquear cualquier instrumentalización de la vida humana. En su tarea deconstructiva (de desmontaje) de la tradición filosófica política Arendt observó que los griegos también privilegiaron la teoría sobre la *praxis*, por esto, una vez hecha la distinción entre vida activa y vida contemplativa, separó desde ellos acción práctica /*praxis*/ de acción técnica /*póiesis*/ y discutió fuertemente la categoría medios y fines como criterio para orientarse en el ámbito de lo público. Forti contesta a Habermas que difícilmente, se encuentren en Arendt afirmaciones sobre el contenido de una “vida buena” o especificaciones sobre el “bien común” que se debe perseguir, por el contrario, las explicaciones que ofrece son “indicaciones demasiado

⁸⁸ Filósofo y sociólogo considerado parte de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Entre sus textos más importantes, mencionamos *Conocimiento e interés* (1968), *Ciencia y técnica como ideología* (1968), *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), *Teoría de la acción comunicativa* (1981). En 2001 obtuvo el Premio de la Paz de los librereros alemanes, como Jaspers.

frágiles para que se puedan considerar como un conjunto de criterios normativos” regulativos y coercitivos de la acción (Forti, 2001: 36).

También la natalidad, que aquí consideramos como anclaje ontológico de la historia como comienzo, es denunciada como deudora de una metafísica no superada en Arendt. Si por metafísica se entiende la búsqueda de un fundamento o principio último, no nos parece correcto aceptar la crítica. Desde nuestra lectura, entendemos que la presencia en el mundo a través del hecho de haber nacido es en Arendt una facticidad, un dato concreto desde el que se abre una vida al mundo como multiplicidad de experiencias. Algunas de nuestras experiencias nos han movido hacia la búsqueda de argumentos metafísicos, reconoce Arendt. En esta línea su esfuerzo se orientó más bien a evitar fugas intelectuales a la hora de comprender la condición humana. Por esto, podemos acordar con Carmen Corral,

La natalidad para Arendt es una intuición llena de poder que atrapa el significado de nuestro nacimiento, como potencialidad de los inicios mundanos en el pensamiento y en la acción. (Corral, 1994: 208)

Desde la perspectiva de la vida activa, si la acción y nuestra aparición en el mundo remiten a la natalidad, las condiciones de vida nunca serán determinadas absolutamente, pero también, desde la perspectiva de la vida del espíritu, la renovación de la tarea de pensar que cada generación pavimenta, no permitirá la anticipación de término alguno.

Otro punto controvertido fue la crítica negativa de Arendt a la modernidad filosófica –con el siglo XIX incluido, por supuesto– y a sus estructuras políticas institucionalizadas –como el Estado-Nación–, resistida también por Habermas. Contextualizar su crítica podría ayudar a comprender que Arendt siempre se movió pidiendo cuentas a la tradición, desmenuzándola en aquellos elementos que podían dar indicios o iluminar los acontecimientos trágicos del siglo XX. Es necesario distinguir en lo concerniente a la libertad pública, la institución como acción colectiva y transformadora del resultado institucionalizado (como sistema) de esa acción (Wellmer, 2001: 96). Las instituciones de la libertad perviven en la medida que se reinventan sin soltar amarras con las nuevas experiencias humanas y la contingencia histórica. Para Arendt, sostiene Wellmer, a diferencia de Habermas, la constitución de la libertad pública tiene “como pauta la organización de la auto-organización de la gente”, optimización que redefine los parámetros de justicia que regulan el discurso racional y democrático sobre los derechos y aun más, el significado mismo de “deliberación racional”. La esfera de la libertad pública es también una esfera de acción, lo cual implica contingencia y performatividad, es decir, acciones como “un nuevo inicio cuyas

consecuencias los actores nunca podrán controlar plenamente” y redefinición de la gramática política, no reducida a una “cultura democrática del debate público”, sino “anclada en una praxis política de autodeterminación” (*Ibid*: 97-98).

Otra suerte de imputación de la crítica, que incluye a otras obras del periodo, fue la de que la propuesta de Arendt presenta dificultades para amalgamar o resolver la tensión entre su concepción dinámica de la acción participativa y los momentos excepcionales de fundación institucional concreta. En los '70, el historiador Martín Jay lo explicó diciendo que Arendt se sitúa en el “existencialismo político” propio de los años '20 porque acentúa la libertad como rasgo humano y la política como “esa simple capacidad de empezar”, deudora del ser entendido desde la nada y liberada tanto de la sociedad, la economía, etc. como opuesta a cualquier racionalismo normativo que no fuera intersubjetivo. Es decir, Arendt sería promotora de una política autónoma y elitista, “*politique pour la politique*” (Jay, 2000: 153); una política inscrita en una historia que “carece de su sentido de la concreción histórica de las libertades específicas” (*Ibid*: 155). Sin embargo, para el francés Jacques Taminiaux la acusación de “espontaneísmo puro” y de “grecomanía” carecen de fundamento en la medida en que de la lectura atenta de su obra “se desprende que su análisis de la acción no se reduce en modo alguno a una celebración de la mera ‘performatividad’ y que, por otra, no confiere a la *polis* ateniense el rango de paradigma o modelo” (Taminiaux, 2001: 71 y ss). En Arendt, la performatividad de la acción reclama la diferencia respecto de la producción del trabajo y la redención respecto de su irreversibilidad. El actor se revela por la palabra y la acción y se caracteriza por una intangibilidad que la habilita como inicio.

Jay también discutió la interpretación que hizo Arendt de Marx entendiendo que no supo distinguirlo de algunas ideas que pertenecían a Friedrich Engels (1820-1895)⁸⁹ y planteó, además, que su visión era tomada de la *Segunda Internacional*, propia de los años '20. Sabemos que Arendt comenzó a leer a Marx después de los años '30 movilizada por los acontecimientos y por las sugerencias de Blücher y sobre todo que tomó clases con Kojève (Véase nuestro capítulo 3). Nuestra posición se orienta más bien a una discusión histórica con Marx en la medida que Arendt rechaza la conceptualización dialéctica de la historia y la ve aplicada a la dimensión antropológica del trabajo como labor. Jay acertó cuando observa que en Marx no habría reduccionismo de toda actividad humana a la labor, como pensó Arendt. Pero el error no radica en una lectura

⁸⁹ Engels colaboró con Marx en varios escritos, entre ellos el famoso *Manifiesto comunista* (1848). Entre sus textos propios se destaca *La subversión de la ciencia por Eugen Dühring* de 1878 (conocido como Anti-Dühring). En 1892 se publicaron algunos capítulos titulados *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Este libro es el que Jay considera que confundió a Arendt.

sesgada y superpuesta entre Engels y Marx⁹⁰ sino más bien en su convicción (como pre-comprensión) de atacar por todos los frentes las concepciones poco cautelosas con el futuro y sus posibles derivas en términos de progreso. “El primer golpe hay que asestarlo contra la idea de historia universal”, escribió Benjamin en sus apuntes a las Tesis (citado en Reyes Mate, 2006: 317). Arendt tenía más que presente las tesis benjaminianas sobre el ángel del progreso y su doble faceta fatal y no estaba dispuesta a eludir el imperio de la contingencia de los asuntos humanos que convertía la política en un escenario épico y trágico, “el sentido del peligro y de la futilidad de la política que implica aceptar la contingencia puede ser la clave de su insistencia sobre la dignidad de la política” (Canovan, 2001: 66). Esta perspectiva de la historia universal es la que equivoca y otorga a lo meramente pensado como humanidad una realidad. El descubrimiento decisivo de Nietzsche y que Arendt saluda es que vida y esencia en el sentido tradicional se contradicen. Nada mortal vivo tiene esencia y ninguna esencia tiene vida (Cuaderno XIII, Enero de 1953, texto nº 17, Arendt, 2006: 293). En cuanto vive, el hombre es un ser al que lo esencial no puede sino dañarle. Por otra parte, Arendt resiste de Marx el lugar que daba al “poder de lo negativo” como buen hegeliano; “yo no creo en el poder de lo negativo ni de la negación, cuando se trata de la desgracia de otras personas”, respondió en Toronto, Canadá cuando fue invitada como huésped a un Congreso sobre su trabajo (Arendt, [1972] 2010: 97).

Es conocida la frase de Arendt a sus alumnos, presente también en algunos textos, “*When the chips are down*” (“cuando la suerte está echada”) y que su amiga McCarthy le recriminaba por vulgar porque prefería “*When the stakes are on the table*” (“cuando están hechas las apuestas”) (Arendt, [1978] 2002: 20). Arendt sabía que el espacio del mundo común y compartido expone a la luz, a los actores, quienes en el ejercicio de su libertad, asumen que no pueden controlar las consecuencias. Pero sin duda, esto es también lo que vuelve apasionado el juego de la vida política y nuestra responsabilidad por el mundo. Si traemos aquí la famosa apuesta de Pascal, una vez que separó la razón del corazón y determinó que las cuestiones suprasensibles relativas a lo infinito no podían ser objeto de demostración científica, encontramos una novedosa manera de entender la historia.

Examinemos este punto: “Dios existe o no existe”. Pero ¿hacia qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede determinar acerca de esto: un caos infinito nos separa. Se juega un juego, en la extremidad de esa distancia infinita en el que saldrá cara o cruz. ¿A qué apostareis? (...)

⁹⁰ Creemos que esto es hasta irrespetuoso e injusto, tratándose de una persona de rigurosa formación académica y acostumbrada a trabajar con fuentes, archivos y textos.

(...) hay que apostar; esto no es voluntario: estáis embarcados. (Pascal, 1971, 169)

La apuesta presenta dos órdenes de elección, uno el de “cara” o “cruz” que podría asemejarse al libre arbitrio humano y otro, existencial si se quiere, que impele a apostar necesariamente, o dicho de otro modo, no se puede no apostar. Agnes Heller interpreta que “cara” sugiere decidirse por un mundo destinado y protegido por ese Dios existente y “cruz” implica arriesgarse a favor de la verdad de que estamos arrojados al mundo sin propósito alguno. En ambos casos, sin embargo, hay una apuesta por el sentido, está en juego la vida, la libertad, la felicidad y por qué no, la justicia. La tentación que afecta por igual a los “cara” y “cruz” es la de llegar al fundamento último. Por su parte, la posibilidad negada por Pascal de no apostar (o de apostar en contra de la apuesta) implica un abandono del compromiso existencial. Quienes optan así residen en una negatividad tal que los reenvía al silencio o a la paradoja de pretender diseñar desde sí mismos el tapiz de la historia. La pregunta última no es menos última para ellos que para los que apuestan “cara” o “cruz”. Heller rechazó esta última como posición epistemológica y llamó a sus defensores “cobardes del pensamiento” (Heller, 1999: 27 y ss). De algún modo Arendt, se refirió a ellos.

La “deformación profesional” del historiador está en olfatear el final por todas partes; y la “deformación profesional” del que estudia la historia universal consiste en dejar de lado la pluralidad de los hombres, para poder asignar una función a cada pueblo como un sujeto. (Cuaderno XIII, Febrero de 1953, texto 18, Arendt, 2006: 294)

De algún modo la expresión idiomática de Arendt revela que hay apuesta y esto significa que hay algo dado pero también decisiones. *La vida del espíritu* es la muestra de cómo luchó para no quedar atrapada en la paradoja del fundamento último mientras atraviesa a nado las aguas del sentido de la historia constituido desde las vidas humanas, plurales y contingentes, que habilitan su relato para heredarlo.

Si la acción es la respuesta a la natalidad y, por tanto, el nacimiento es la condición de posibilidad de la libertad, el pensamiento es la respuesta a la “mortalidad”, a saber, el descubrimiento siempre accesorio de aquello para lo que es buena la muerte es buena para posibilitar nacimientos, o sea, es la condición negativa de la libertad.” (Cuaderno XXVI, Noviembre de 1969, texto 63, Arendt, 2006: 724)

La muerte es el precio que pagamos por la vida que hemos vivido. Es de miserables no querer pagar ese precio. (Cuaderno XXVII, Julio de 1970, texto nº 66, Arendt, 2006: 762).

Conclusiones

La construcción tradicional de la historia gusta de presentar una continuidad. Da importancia a aquellos elementos del pasado que han tenido repercusiones en la historia. Se les escapan aquellos lugares en los que la tradición se interrumpe y, con ellos, las rugosidades y salientes que darían apoyo a quien quisiera ir más allá de la representación corriente de la historia.

(Benjamin-Archiv, Ms 473, citado en Mate, 2006: 316)

Para el pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política.

(Benjamin, Tesis XVIIa, citado en Mate, 2006: 275)

Elegir a Benjamin como epígrafe de la conclusión tiene un significado en el desarrollo de nuestra tesis. No tiene que ver con la deuda de la lectura arendtiana del autor sino más bien con un Benjamin que, como pensador de la historia, arrojó luz y movilizó a la pensadora política. Simona Forti expresó al introducir su libro sobre Arendt que se negaba a participar de lo que llamó la “urbanización de la provincia arendtiana” (Forti, 1999: II), es decir, no quería normalizar su pensamiento ni dedicarse a buscar los puntos controvertidos para poner de relevancia contradicciones o carencias. Consideramos que nuestra tesis se inscribe en esta línea. Al comienzo nos propusimos como objetivo aportar una lectura histórico-crítica y sistemática de la problemática ético-política contemporánea abordada por Hannah Arendt, como punto de partida para la comprensión de nuestro presente. En el proceso de construcción de la tesis, a través del estudio, de las lecturas y de la interpretación de los diferentes textos, consideramos pertinente desarrollar y articular periodos de la vida de Arendt, en torno de los núcleos problemáticos de su pensamiento. En esta tarea la cuestión del tiempo y de la historia comenzó a recortarse como una preocupación fundamental de toda su producción y pronto entendimos que, desde esta mirada, era posible comprender no sólo los posicionamientos teóricos de la autora sobre la cuestión judía, la condición humana, las esferas de la acción humana, el pensamiento, la voluntad y la facultad de juzgar constitutivos de la vida del espíritu, sino también aportar una lectura que diera cuenta de un ámbito de análisis que articula la obra a la vez que muestra un proceso dialógico-constructivo propio.

Cada uno de nuestros capítulos es un modo posible de presentar un pensamiento en su complejidad, situarlo en su contexto histórico y vital, e implicarnos en sus problemas para desde allí interrogarlos. Toda concepción de la historia involucra y contiene una idea de tiempo con la cual acuerda, sin duda, pero también discute. Si la historia es un sujeto (o la experiencia de ese sujeto), sea individual, fundante, colectivo, sustantivo, universal, concreto, difuso, etc., o si es un relato ficcional que produce significados, incluyendo al mundo y a los sujetos que aparecen sostenidos en él, o si es una disciplina de la memoria como ejercicio dinámico o si es una ciencia historiográfica que en su quehacer metodológico opera con datos y archivos, en todos los casos, esa historia tiene un problema con el tiempo. Con lo abismal e incapturable del tiempo. El tiempo es con lo que cada manera de entender la historia tiene que batallar. Si la historia tiene un principio, un origen, una causa, un sentido, un fin, un término o no los tiene, habrá que expresarlo en los términos fijados por el tiempo. Pero resulta que el tiempo no es una variable independiente en relación con la historia. Son términos deudores entre sí. Sin la historia, el tiempo corre riesgos, deviene una forma, una categoría, una propiedad, una intuición pura. En la relación de ambos es de donde emergen las continuidades y discontinuidades, las tradiciones y sus rupturas, las series y las revoluciones, todo aquello que una escritura puede relatar y que un discurso puede actuar. Pero fundamentalmente subyacen las tensiones traficantes de sentido, nos referimos a la necesidad, la posibilidad y la contingencia. Estas pueden sofocar la historia si habilitan un tiempo que descubre en cada comienzo un principio lógico de coherencia y de unidad futura de todo lo que se desplegará.

En este cruce problemático de tiempo e historia buscamos leer a nuestra autora, sin dejar de dialogar con su propia vida que nos ofreció la articulación experiencial de un pensamiento que resiste el encanto de las falacias metafísicas que sitúan lo utópico por fuera del mundo humano. ¿Cómo se vinculan vida, tiempo e historia en Hannah Arendt? ¿Cuáles características asume su concepción de la historia? ¿Cómo (des)articulan sus deudas el tiempo y la historia a lo largo de su vasta obra? ¿De qué forma tiempo e historia estructuran la reflexión acerca de la condición humana como vida activa y de la vida del espíritu? ¿Cómo intervienen en la discusión con la tradición filosófica y sus referentes? ¿Es posible y de qué manera liberar el tiempo y la historia ante lo irrevocable de lo acontecido y lo destinante producido desde un contexto político dado? ¿De qué modo la cuestión del tiempo y de la historia se nos presenta hoy desde nuestro contexto como un problema filosófico?

El pensamiento político de Arendt expresa cabalmente la conflictividad del contexto histórico que vivió, a tal punto que es un pensamiento que crea y se recrea en la trama de la situación vital de su autora y se configura de este modo como el espacio de tensión, de lucha, de producción, de convergencia o divergencia entre diversas

dimensiones: la dimensión conflictiva de la realidad social en la que surge y es interpretado y la posición axiológica que adopta la autora frente a esa conflictividad. El pensamiento político de Arendt, aunque surgido en un contexto de crisis de ideales y de los grandes relatos, se presenta como un discurso con una clara función utópica, emergente desde una crítica no sólo del presente sino también del pasado y ello en la medida en que acentúa la acción humana, como condición de posibilidad del inicio o nacimiento de algo nuevo, en contacto con el mundo y con los otros. Así destacamos nuestra hipótesis orientadora de que los conceptos políticos y filosóficos del pensamiento de Hannah Arendt, su propia perspectiva al abordar los acontecimientos que vivió y aún sus respuestas a las críticas que hubo de afrontar no podían ser comprendidos cabalmente sino en el contexto de su concepción del tiempo y la historia.

Con el análisis de la tesis sobre San Agustín, nuestro Capítulo 1 mostró la temprana preocupación de Arendt por examinar e interrogar la tradición filosófica antes que por exponerla meramente y decidió explorar el sentido de los vínculos desde la perspectiva de la condición humana. La pregunta por el sentido del amor al prójimo fue el hilo conductor de una lectura poco ortodoxa del autor cristiano. El amor fue desarrollado a través de tres contextos conceptuales articulados en torno al tiempo: el presente como enclave desde el cual el alma se abre al futuro como anhelo de vida eterna y hacia el pasado que la religa con el origen creador. La distinción agustiniana entre *principium* e *initio* es la que habilita postular la condición humana como necesariamente histórica para iniciar su salvación es decir, para actuar, como libre elección, en la configuración de una vida que desde su finitud se abre a lo eterno. La salvación requiere habitar el tiempo humano y por esto, el plan de un Dios Padre demandó un Hijo hecho hombre para promoverla en y desde el mundo histórico. Desde el punto de vista del amor, no hay vida eterna sin la práctica de la *caritas socialis*. La vida eterna no tiene sentido sin vida humana compartida caracterizada por el tiempo del devenir y de los comienzos. Aquella se alcanza en la medida en que se cursa un tránsito histórico, un vivir entre hombres. Sin siquiera sospechar la orientación que tomaría su pensamiento después de la experiencia de 1933, la joven Arendt nos reveló la faceta política del pensamiento agustiniano tanto como su vocación práctica de un filosofar que no puede ser sino político, preocupado por el sentido de la vida en común, es decir que es plural, marcada por un curso histórico abierto.

Con la mirada en la experiencia que le provocó el exilio de la Alemania nazi, nuestro Capítulo 2 se enfocó en el escrito biográfico sobre la vida de una mujer judía del siglo XIX, producido casi en su totalidad en esos años. Arendt utilizó el registro narrativo para contar una historia de vida con la que delineó una crítica a la asimilación devenida para los judíos la tierra prometida del reconocimiento social. En tal sentido, nos ofreció una perspectiva histórica y epistemológica respecto del valor del relato

biográfico para la comprensión de los procesos históricos. Desde la perspectiva histórica, el destino, como categoría temporal, articuló la tensión vital entre la facticidad de la condición judía y la dimensión decisional de asumirla como irrevocable desgracia personal o bien como la diferencia heredada con y desde la cual debe cada quien vivir. Las categorías de advenedizo y paria consciente determinaron dos formas de subjetividad en torno de las circunstancias socio-políticas que les toca vivir a quienes son excluidos de la comunidad. Arendt destaca una dimensión existencial del destino que lo desarticula como un futuro predeterminado y lo habilita como posibilidad de asumir el propio origen y las condiciones no elegidas de vida. Desde la perspectiva epistemológica, la narración aparece como un dispositivo que permite habitar una vida concreta y singular, y desde ella, comprender los procesos históricos como acontecimientos en los que se inscribe no sin tensiones. El relato se desplaza del lugar del “caso testigo” para operar afirmaciones generales sobre el decurso histórico y, con Benjamin, transmite experiencia, da consejo, abre un tiempo nuevo.

En el proceso de tensión y apertura a la historia con la cuestión judía, la figura del paria emergió fundamentalmente en las primeras producciones y a veces no resulta fácil de integrar a su obra restante, sus consideraciones sobre la construcción de la identidad de los sujetos y la autoconciencia que en ellos se desarrolla. El término “paria” que no era nuevo, fue aplicado por Arendt para comprender un tipo de subjetividad que carece de un mundo común y reclama un lugar en la comunidad. Como su espacio de actuación es el terreno de lo social, el excluido corre siempre el riesgo de convertirse en advenedizo. La decisión de asumir el propio origen y de entrar en la esfera pública reconociendo su diferencia, sacando a la luz su identidad y planteándola como una cuestión política y no de mero triunfo social, abre al “paria consciente” otras posibilidades, de resistencia y de lucha. Este es uno de los temas de nuestro Capítulo 3 donde destacamos sus intervenciones en *Aufbau* y trabajamos los artículos escritos en los '40 pero reunidos, con incorporaciones y modificaciones, en dos ediciones diferentes: *Sechs Essays* de 1948 y *La tradición oculta* de 1976. Observamos cómo la escritura se configuró en una forma de intervención activa y de resistencia en el mundo político. Frente al tiempo que se cerraba compulsivamente desde la experiencia vital propia en lo personal y también desde el contexto histórico del totalitarismo, el libro de 1948 apuntó a la filosofía de la existencia para que diera alguna respuesta. Entendimos que esta filosofía era a la que le pedía que mostrara un camino alternativo a la historia hegeliana. Esta era concebida como un proceso progresivo de realización de la Idea y el saber absoluto había subvertido la jerarquía tradicional de pensamiento y acción y los había reconciliado */versöhnt/*, a través del movimiento dialéctico, en una totalidad omniabarcante que los dotaba de un sentido único. Arendt había asistido a los cursos de Kojève en los años '30 y valoraba de Hegel el esfuerzo teórico por incluir los asuntos

humanos, el tiempo, la negación y el devenir en la reflexión filosófica pero a través de Kierkegaard, Jaspers y Heidegger, tenía sus reparos con el sistema en el que fueron articulados por el filósofo de Stuttgart

En vez de restituir la dignidad ontológica en singular, la filosofía de la historia hegeliana pone en escena universales incorpóreos, armados contra el dato de lo real. Espíritu Absoluto, Razón y Sujeto,... sacrifican la multiplicidad al Uno, así como subliman el tiempo finito de la *pólis* en el Tiempo del movimiento dialéctico. (Forti, 2001: 224-225)

Más tarde, en la edición que preparó en los '70 antes de morir, encontró en otro ensayo propio de aquella época la opción más bien política como alternativa histórica. La mirada a la historia se configuró con la problematización del presente político, desde la cuestión judía y su tradición oculta no asumida. Desde allí, la historia implica, entonces, alentar las posibilidades interruptivas pero sin salir del tiempo asido a los asuntos humanos. Las posibilidades están en los sujetos mismos, en las opciones políticas y los hechos no las agotan. Arendt hubo de enfrentarse a una muerte como fin, bien diferente a la experiencia de la finitud heideggeriana abierta desde el estado de resuelto, en vistas a una vida auténtica. Heine, Chaplin, Lazare y Kafka, el mismo Benjamin impugnan ese relato tanto como la actitud de *acedia*. Ya no son opción los extremos marcados por las *res gestae*, los hechos vividos y la *memoria rerum gestarum*, la inscripción de los mismos en una linealidad teleológica. La muerte arbitraria de las víctimas, es decir, el fin violento de la vida y la herencia de los muertos, son pronto una cuestión política que compromete a actuar en forma conjunta en espacios públicos.

La ineludible tensión entre el compromiso con el presente, por la implicación vital, y la necesidad de una comprensión verdadera de los acontecimientos trocó en un gran proyecto de estudio y examen del totalitarismo como fenómeno histórico del siglo XX. A través de *Los orígenes del totalitarismo* en nuestro Capítulo 4, observamos la necesidad de Arendt de re-instaurar la relación con el presente histórico a través vínculos comprensivos en el marco de una tarea comunicativa, bien cercana al sentido del filosofar en Jaspers ([1949] 1957). En este contexto, la historia en Arendt acusa la desesperación y el optimismo en la distinción entre *story* y *History*. El primer término es la actividad que se encarga de examinar e identificar los orígenes y los elementos que cristalizan en los acontecimientos y permiten objetivarlos atendiendo a su singularidad. El segundo término señala, por su parte, aquellas concepciones que pugnan por constituirse en la expresión de la lógica histórica. Más cercana a los argumentos que Arendt llama ideologías, la Historia identifica una premisa universal que funciona como la omnicomprendiva ley del movimiento que lo contiene todo en términos absolutos,

sea la Ley de la Naturaleza o la Ley de la Historia. Pero comprender la historia no es un mero proceso de conocimiento ni de búsqueda de información. Es la actividad mediante la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, con lo que ha acontecido y con lo cual tenemos que seguir viviendo como sus herederos. Es una tarea vital y supone aprender a habitar en las constelaciones de la historia. Por esto comprender exige la tarea arqueológica opuesta a la búsqueda de las causas vinculantes y regularizadoras del decurso histórico. Pensamos que Arendt decide percibir las marcas singulares de cada tiempo histórico y bucear su “procedencia” */Herkunft/*, es decir, esa proliferación de sucesos y elementos a través de los cuales, gracias a los que, contra los que, se han formado y atender la “emergencia” */Entstehung/* o punto de surgimiento que muestra el estado de fuerzas, la lucha, el intersticio en el que se fundó un sistema de reglas, sus efectos, emplazamientos y desplazamientos (Foucault, [1971] 1992).

La actitud crítica y la confianza kantiana en la razón y en la posibilidad de una humanidad cosmopolita señalaron el camino para des-demonizar el mal y analizarlo en su radical y extrema posibilidad que nunca deja de ser posible en los límites del corazón humano¹. La humanidad superflua se torna posibilidad concreta y la prueba contundente, es la destrucción del totalitarismo a la persona jurídica, moral y a su individualidad diferenciada y espontánea liquidada bajo el imperio de la soledad radical. Al deponer la búsqueda de causas se habilita la posibilidad de una historia como comienzo, astillada, constelada de tiempos para los que el final y el origen absolutos pierden sentido porque más bien clausuran todos. Pero fundamentalmente, esta historia hace justicia a la condición existencial de cada ser humano que por el hecho de haber nacido, puede iniciar algo totalmente nuevo en el mundo compartido.

El Capítulo 5 es el que nos mostró los anclajes de la historia como comienzo. La natalidad como categoría temporal sostiene ontológicamente el relato histórico de los muchos comienzos y políticamente, se descubre como ejercicio de la libertad en el espacio público. Cada ser humano es un inicio radical que sólo se alcanza en el mundo compartido que requiere ser garantizado. Así el principal punto de referencia de la natalidad es el mundo como espacio de la acción pero también, entendemos, que la natalidad sostiene el tiempo abierto, gracias al pensamiento como una brecha entre el pasado y el futuro, gracias al querer en el desgarramiento de cada decisión, por su contingencia */haeccitas/* y gracias al juzgar en el ejercicio experiencial de comprender la singularidad de lo que acontece y donarle un sentido para legar al futuro.

¹ Habermas estima que la atracción que ejerce Kant sobre el espíritu judío se explica ante todo por el hecho de que, si prescindimos de Goethe, es en su pensamiento donde la libre actitud de una crítica que confía en la razón y de una humanidad cosmopolita alcanza forma clarividente y sincera. Para él “la filosofía judía ha sido siempre en todas sus versiones una filosofía crítica”, sugiriendo que la de Arendt podría adjetivarse como tal (Habermas, 2000a: 42).

La condición humana, Entre el pasado y el futuro y las *Conferencias sobre Kant* discuten con el tiempo porque, en definitiva están pensando de un modo particular la historia. Así como en el Capítulo 4, la categoría de la causalidad (y de explicación causal) se manifestó como el oponente, ahora la de proceso también exige ser destituida. La Antigüedad se dio a sí misma un tiempo cíclico en el que cada punto se encuentra referenciado a la eternidad del movimiento, el tiempo es su imagen y el lugar que ocupen los hombres no pone en juego ese decurso. El Medioevo inauguró un tiempo lineal en el que fue fundamental situar al hombre en un singular lugar. El comienzo es sagrado y el hombre debe religarse a él si no quiere perderse. La Modernidad destacó la idea de proceso desde la que ofreció una explicación de lo real que incluyó a los sujetos y su/la historia en totalidades omniabarcantes ostentando modos propios de un desarrollo progresivo. Este concepto moderno de proceso penetró por igual la historia y la naturaleza y separó la época moderna con mayor profundidad que cualquier otra idea por sí sola. Los procesos invisibles invadieron todas las cosas concretas reduciéndolas a funciones de un proceso general, que detenta el monopolio de la universalidad y el significado. En esta línea Hegel y Heidegger, identifican, desde la perspectiva arendtiana, “Tiempo y Hombre” (Cuaderno XXV, Mayo de 1967, texto nº 23, Arendt, 2006: 650). Para ellos el tiempo no es eterno, el punto de giro es el presente universalizado por estar fecundado por todos los tiempos.

Con Marx la filosofía de la historia hegeliana se transforma en “ciencia de la historia”. Arendt deja bien en claro que Marx pertenece a la tradición filosófica y se inscribe con menos fracturas en la línea que va desde Aristóteles al siglo XIX que la que va desde él a Stalin (Arendt, [1953f] 2007a), pero entiende la existencia de nexos entre marxismo y totalitarismo. Si la tradición de pensamiento político tuvo un inicio con Platón y la imagen de la caverna subterránea en la que el filósofo no encuentra la verdad, con Marx y su tesis de la vocación transformadora del mundo por parte de la filosofía, tuvo su final. Pero en ese final, primó una reconciliación sintética entre pensamiento y acción que les quitó autonomía en el marco de la visión de la historia como proceso dialéctico y legal. Fue Kafka quien supo diagnosticar la supremacía de los procesos y la anulación de la espontaneidad humana y sus consecuentes peligros. Benjamin sospechó de las posibilidades de una vida auténtica sólo acreditada desde la experiencia casi solipsista de la finitud tanto como del curso progresivo de la historia y la posible redención del materialismo histórico. A estos últimos los convocó Arendt y hoy, con ella, podemos seguir sintiendo la urgencia de oponer una historia y un tiempo diferentes.

En *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro* Arendt desmonta diacrónicamente la moderna conciencia histórica, dominada por una lógica teleológica y procesual (Forti, 2001: 243 y ss). La historia aparece en ella como fabricación humana,

es decir como proceso de construcción con un fin (resultado) determinado (en Marx más que en cualquier otro autor). De aquí la intensa tarea de Arendt por discutir la postulación de un autor y de un resultado definitivo de la historia en el contexto de un proceso visto como totalidad. Ella explora las articulaciones de la vida activa a través de la labor, el trabajo y la acción como diferentes actividades pero también como posibles modalidades del tiempo humano: transitoriedad cíclica (por necesidad), durabilidad (por mediación productiva) y espontaneidad (por libertad), respectivamente. Es el lenguaje lo que caracteriza de forma política a la acción. La acción discursiva funda la convivencia política y lo hace desde la imprevisibilidad y la irreversibilidad, es decir de una forma no determinista, libre e innovadora.

La perspectiva kantiana sobre la historia le ofrece algunas alternativas como podemos leer en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Si bien su historia universal en clave cosmopolita sugiere un sentido cercano a la modalidad hegeliana, Kant no suprime la brecha entre *noumeno* y fenómeno, entre pensamiento y acción y no elimina ni desprecia lo contingente en favor de lo necesario. Su tercera crítica sobre la facultad de discernimiento habilita una reflexión sobre la historia como juicio reflexionante. Es ese juicio que encuentra lo universal contenido en lo singular, el que proyecta sentido sin desligar el acontecimiento y los elementos cristalizados en él. Por supuesto, ya en una interpretación propia, para Arendt, la historia emerge como el espacio o el escenario de acontecimientos en el que las acciones humanas concurren, irrumpen y desarticulan continuidades y decursos progresivos. La historia es el campo denso de acciones que los seres humanos pueden narrar y juzgar, dotar de sentido sin traicionar su singularidad y significatividad. No encontramos una actitud objetivadora ni especulativa respecto de la historia en Arendt, Nietzsche y Heidegger habían alertado respecto de esa inconveniencia. El pasado se reconfigura como comienzo y posibilidad y la narración es la modalidad a través de la cual los acontecimientos y las acciones pueden mostrarse en una trama que los privilegie sin diluciones universalizantes ni inclusión en decursos necesarios. En este contexto los relatos biográficos pueden arrojar luz a periodos oscuros de la historia, pueden dar testimonio de acciones y de circunstancias y decisiones de vida, pueden ayudarnos a comprender nuestra herencia. Se trata de la memoria como ejercicio narrativo-judicativo de reflexión política y de transmisión de significados en un mundo que se vuelve común, en la medida que se comparten para ser repensados, sin ser fijados y ello porque la realidad siempre excede lo narrado.

Arendt necesitó inscribir la posibilidad en la historia en el marco de lo que los seres humanos hacen así la acción nos resulta una apuesta por la natalidad activa y el pensar y el juzgar por una natalidad crítica. Ambas articulan finalmente, una

concepción narrativa de la historia que pone en valor las vidas plurales, de cada quien que sin los espacios garantizados de libertad no pueden gestar lo nuevo.

En la Introducción señalamos que nuestra lectura de la obra arendtiana buscaba configurarse como un recorrido posible, un camino de aprendizaje sostenido en el horizonte fusionado de presentes históricos, de algún modo diferentes y de otros modos, compartidos. Alcanzado este punto, creemos que la misma abundancia de un pensamiento que, contra la impotencia de lo irrevocable, busca excederse en la donación de sentido, nos estimula a seguir transitando esa tercera fuerza que, sin conocer su destino, se sabe deudora del presente histórico. Y es que no podemos concluir la tesis sin dejarla abierta, no podemos cerrar la tarea sin destacar que nuestros interrogantes anteriores aún nos siguen interpelando.

Nuestra tesis no deja de ser ni lo pretende, una lectura desde nuestra situación histórica. La actividad reflexiva y judicativa de Arendt nos interpela para asumirla desde el reconocimiento de nuestra propia condición y lugar en el mundo. Cuando se arrebatara un pasado a una tradición que no nos pertenece para incorporarlo de forma protésica a lo nuestro, corremos el riesgo de hacer propias sus exclusiones y expulsiones. Las preguntas que nos formulamos pueden constituir el pretexto para continuar dialogando con una pensadora que se esforzó por comprender su propio tiempo. Nos legó sus libros, esos con los que fuimos reflexionando y nos volvimos cómplices del esfuerzo por pensar de otro modo, por alterar los estados de normalización, por irrumpir en la soberanía del sujeto fundante y desmontar abordajes totalizadores y teleológicos. Y en esa complicidad, nos permitimos hacer redistribuciones y apropiarnos de los textos desde su articulación con la vida, el tiempo y la historia. Al prologar el *Foucault* de Deleuze, Miguel Morey supo decir que “la escritura, el quehacer teórico, el libro, están para ser probados en el exterior de sí mismos y en conexión múltiple, local y plural, con otros libros, con otros quehaceres teóricos, con otras escrituras” (Morey, 2008: 13). Esto porque los libros no son “un microcosmos” cerrado ni una imagen del mundo que hay que decodificar, esos libros han muerto. En su función liberadora, los libros son sucesos en los que hay mucho que abrir y que experimentar.

Para finalizar, como bien expresa Julio De Zan, Arendt no elaboró “una filosofía política sistemática” (De Zan, 2003: 13), pero es innegable la profundidad y la importancia de sus aportes en este campo. En el mismo sentido su gran amigo Hans Jonas reconoció que “no nos legó ‘una filosofía’ ni tampoco se propuso hacerlo. Sin embargo desde el comienzo hasta el final, su pensamiento está atravesado por una unidad que es de otra índole que la sistemática” (Jonas, Hans, 2000: 24). Jonas destaca el ámbito temático dedicado siempre al ser humano, al animal político mismo y en este sentido, nos encontramos con una vasta producción dotada de una particular unidad articulada por la constante preocupación por comprender la vida y acción humana. Una

vida marcada por el dolor pero también por la protección, por la acción y la libertad tanto como por la contingencia de la vida y la importancia de la memoria. Su amigo Hans Jonas supo describirla cuando la despidió tras su muerte:

Hannah Arendt fue una de las grandes mujeres de este siglo. (...) Su elección decidida de ser lo que el azar o el destino había determinado que fuera: la hija de padres judíos alemanes sobremanera cultos; heredera de una larga tradición intelectual y estética que se remonta a los griegos; observadora y descriptora de la disolución de esta tradición en la Edad Moderna, una pasajera del barco del siglo XX, testigo y víctima de sus violentas sacudidas. (Jonas, 2000: 23)

Una testigo y una víctima, radicada en el mundo y eligiéndose en su condición humana e histórica. Creemos que nuestra autora hubiera dado una respuesta afirmativa a la pregunta de Kant de que si, en caso de ser consultados, estaríamos dispuestos a jugar otra vez con ganas al juego de la vida (Arendt, 2003: 53). Y seguramente, se habría conformado con que la generación de seres humanos que la sucedieran, no se dispusieran a dejar de actuar y de pensar, esta sería la peor forma del olvido.

Me encuentro completamente idéntica conmigo misma, cuando recuerdo cómo, con siete años, apoyando la espalda en la ventana, el día de la muerte de mi padre pensaba: primero, que no hay que molestar a Dios con oraciones; segundo, que no quiero olvidar. Yo sigo siendo todavía esa misma. (Cuaderno XXVII, Julio de 1970, texto nº 72, Arendt, 2006: 766)

Anexo

Reseña de los artículos de *Aufbau*: preludio a *Los orígenes del totalitarismo*

En la compilación que edita Jerome Kohn en *The Jewish writings (Escritos judíos)*, los artículos se encuentran organizados en tres periodos. La agrupación de Kohn atiende al contenido de los mismos y sus preocupaciones comunes las que sugiere con los siguientes títulos: 1) octubre de 1941-1942: “La guerra judía que no está sucediendo”; 2) 1943-marzo de 1944: “Entre el silencio y el enmudecimiento”; 3) abril de 1944- abril de 1945: “La organización política del pueblo judío” (Arendt, 2009: Índice)

Tomamos aquí esta clasificación como criterio de organización. Efectivamente, la conformación de un ejército judío y el reconocimiento del pueblo como una nación libre marcaron los argumentos de los artículos del primer periodo: 1941- 1942. Eran cuestiones complejas y Arendt se dedicó a estudiarlas. Planteó estos temas con un claro llamamiento a la acción política. Inicialmente había incursionado en *Aufbau*, a través de una carta personal como respuesta a una intervención del escritor francés Jules Romains (1885-1972), quien se defendía de la acusación de haber tenido posición conciliadora en la guerra contra Hitler, reclamando gratitud por sus acciones de protección a los judíos en Francia. En su carta, nuestra autora inquirió sobre la alternativa que subyacía en el argumento de Romains entre “enemigos malevolentes” y “amigos condescendientes” y le repuso,

¿No se pueden encontrar en ninguna parte aliados genuinos, aliados que entiendan, no por simpatía ni por sobornos, que nosotros fuimos simplemente la primera nación europea contra la que Hitler declaró la guerra; que en esta guerra nuestra libertad y nuestro honor se hallan en el fiel de la balanza en no menor medida que la libertad y el honor de la nación a la que pertenece Jules Romains; y que los gestos condescendientes, como la exigencia arrogante de gratitud por parte de un protector, hacen más daño que la abierta hostilidad de los antisemitas? (Arendt, [1941, oct.] 2009: 210)

El daño es a la solidaridad política a construir entre los judíos, como reconocimiento mutuo de igualdad entre los que luchan juntos. La actitud de Romains le recordaba claramente a aquellos *parvenue* que leían el mundo político dentro de los márgenes del campo social, en clave del honor personal, reclamando en su cobardía e ignorancia, lo que nunca serían capaces de dar. Para Arendt la desdicha del pueblo judío ha sido, históricamente, conceder mayor importancia a los ideales filántropos de los advenedizos, antes que explorar su identidad a través de Heine, Kafka o Chaplin y

reconocerse como pueblo paria. La situación histórica mundial les da una oportunidad única y clara a los judíos: “situarse entre las filas de las naciones de la humanidad” (Arendt, [1941, nov.] 2009: 216) y batallar junto a las otras por la libertad y la igualdad.

Con el primer artículo, “El ejército judío: ¿el comienzo de una política judía?”, Arendt avanzó en el esfuerzo por dar cuenta de la guerra de Hitler contra los judíos en estos términos políticos. Por esto, entendió que la petición de un ejército judío se legitimaría sólo a través de la voluntad efectiva de una mayoría de su pueblo disperso por el mundo, y en la medida que este adquiriera la conciencia de que la libertad no es un regalo ni un premio al sufrimiento padecido, más bien la conquista como resultado de una lucha política de un pueblo que no escapa del escenario, que cuando es atacado en su calidad de tal, no se defiende como francés o británico (Arendt, [1941, nov.] 2009: 211-213)¹ En el marco de esta lucha y de su emergencia extrema, Arendt avizó el exterminio total y por esto, defendió la idea de construir alianzas y no relaciones asimétricas entre benefactores y protegidos, de buscar caminos políticos y no meras acciones de protectorado (como las frecuentes colectas de ayuda económica) Desde *Aufbau*, Arendt se enfrentó a dos siglos de historia asimilacionista y llamó a “sustituir las reglas del exterminio y de la fuga con las de la batalla” (Arendt, [1942, may.] 2009: 238) Tuvo clara conciencia de que “la protección en ocasiones puede garantizar la supervivencia pero nunca la libertad política” (*Ibidem*, 237) y que su consecuencia no puede sino afianzar “la separación centenaria de la pobreza judía respecto de la riqueza judía, incluyendo las dudosas relaciones entre ellas” como la “peor y más inhumana” (Arendt, [1942, sept.] 2009: 254)

A través de los artículos bisemanales, se fortaleció una lectura política de Arendt respecto del antisemitismo. El pueblo judío fue sólo el primero de Europa en ser declarado paria (es decir, sin derechos) pero no el único y se encuentra, como nación, frente a un movimiento político, sin precedentes, que busca exterminarlos a todos. Ante esto sólo cabía una recuperación nacional del pueblo, no sólo empuñando armas sino, sobre todo, ideas teóricas, como la de entrar en la guerra como pueblo europeo, en el marco de una política judía de mayor alcance que el de proponer a Palestina como asentamiento de judíos y solución de todos los problemas.

¹ Es desde este contexto que es posible comprender cómo Arendt se convenció de que la dignidad es asunto político, que la justicia para un pueblo es justicia nacional y lucha por la libertad. Lo que está en juego es el derecho a defenderse como la persona que está siendo atacada. “Un pueblo que ya no se defiende a sí mismo de sus enemigos ya no es un pueblo sino un cadáver viviente. Un pueblo al que los demás no le permiten defenderse de sus enemigos está condenado a un destino tal vez bastante elevado, humanamente hablando, pero sin ningún valor político: víctima de la historia universal” (Arendt, [1942] 2009: 350)

Resulta triste y vergonzante que haya hecho falta esta guerra para que los judíos tengan claro que no puede haber ni un antisemitismo localmente restringido ni un paraíso judío localmente restringido,... (Arendt, [1942, sept.] 2009: 254)

Arendt se encontró en una lucha con frentes internos y externos. Defendió la participación popular en las decisiones y la necesidad del reconocimiento, en clave de autoemancipación, es decir, de la igualdad y de la libertad como derechos políticos de un pueblo (de sus trabajadores) y no como dones excepcionales de notables o poderosos (Arendt, [1941, dic.] 2009: 217-220). Pero las diferentes organizaciones judías no terminaron de acordar y hacia el interior Arendt denunció la existencia de un fascismo judío que no terminó de comprender qué es un Estado racista y empleó métodos terroristas contra árabes e incluso sionistas².

Hacia fuera, las otras naciones también debían estar dispuestas a reconocer la nación judía como colectivo que no ha renunciado a la vida (y a su derecho político de decidir su destino) para dedicarse a batallar la mera supervivencia. Frente a “la desigualdad fundamental y natural entre los pueblos” y el “dominio del mundo” pretendido por los judíos, retórica infundada sostenida desde la Alemania nazi, Arendt opuso “la igualdad original e inalienable entre todos aquellos que muestran un semblante humano” y la necesidad de “asegurarles la igualdad como un aliado igualmente valioso” (Arendt, [1942, may.] 2009: 234), más aún, cuando esta es reclamada como libertad nacional por el pueblo que sufre la injusticia. Porque la vida en su dimensión política trata de otra cosa: “Los milagros no ocurren en este mundo, pero incluso las tablas más duras pueden ser atravesadas”, nos recuerda Arendt, en referencia a la comparación de Max Weber de la política con la actividad de perforar lentamente una tabla dura (Arendt, [1941, nov.] 2009: 214)

Más allá de estos reclamos, la oposición británica y americana a un ejército judío creció durante el invierno 1941- 1942, y Arendt estimó que las dificultades tenían sus

² En referencia al *Committee for a Jewish Army* (Comité por un Ejército Judío) con base en Nueva York bajo la dirección de Ben Hecht (Arendt, [1942, mar.] 2009: 222 y ss) y al Comité por la Salvación de los Judíos en Europa. En especial al grupo de Peter Bergson (con base en Washington) al que dedica duras críticas en la columna “Dinamita filistea” condenando sus métodos terroristas filo-fascistas de asesinato y suicidio, en vistas a objetivos egoístas de “absoluto desprecio del bienestar público y búsqueda sin piedad del suyo propio” (Arendt, [1944, jun.] 2009: 290 y ss) Este Comité y el grupo Bergson se oponían a la Agencia Judía en Palestina, organismo presidido por Chaim Weizmann entre 1935 y 1946, representativo de los intereses judíos en la zona bajo autoridad británica. Arendt tampoco acordaba con Weizmann pero, por su parte, las organizaciones sionistas como la ZOA (*Zionist Organization of America*) se mostraban cautelosas ante las dificultades que podrían traer para el triunfo de los aliados posiciones contrarias a la intervención de Inglaterra. Junto con Maier y con la activa participación de Blumenfeld, Arendt formó un grupo de debate político con reuniones frecuentes hasta junio de 1942. El grupo se consideraba sionista pero a la vez era crítico del sionismo. La biografía de Arendt, E. Young-Bruehl apunta que la plataforma del grupo se sustentaba en la idea de Palestina como punto de cristalización de la política judía pero no la única salvación de los judíos (Young-Bruehl, 1993: 236)

raíces en los absurdos de la soberanía de los Estados- nación decimonónicos que despojaron de su ciudadanía a grandes porciones de ciudadanos, dando lugar a una categoría nueva de personas: “los apátridas”. Ellos son el producto más importante de la historia reciente³ y “ninguna directriz internacional ha sido capaz de resolver el problema”,

- “excluidos tanto de la vida nacional de sus países como de la lucha de clases de sus sociedades. No son ni minorías ni proletarios. Están fuera de toda ley”, “Naturalizados o no naturalizados, los campos de concentración siempre estaban dispuestos. Rico o pobre, uno pertenecía a las filas en constante crecimiento de los parias europeos” (Arendt, [1941, nov.] 2009: 215),
- “surgen de una tierra de nadie, de la que no pueden ser expulsados y a la que no se les puede deportar. Ningún tratado bilateral (válido durante la guerra) los protege, ni lo hace la tierra a la que llegan” (Arendt [1944, jun.] 2009: 294),
- “los judíos apátridas de Europa... vivimos en cualquier parte por necesidad y nunca por derecho” (Arendt, [1942, ene.] 2009: 221) y “más de un tercio del pueblo judío está cercado por alambrados” (Arendt, [1942, ab.] 2009: 229)

Ante esto, las Naciones Unidas deberían sentarse a la mesa con el paria de todos los pueblos, porque no es un problema de minorías ni debe ser planteado en esos términos, “es una guerra por la libertad de todos los pueblos” (*Ibidem*, 231).

El llamamiento a la acción como lucha por los derechos se inscribía para Arendt, en la oportunidad, abierta históricamente, para que el pueblo judío fuera sólo un pueblo entre otros, uno como los demás⁴, tomara la responsabilidad de su destino político y redefiniera la solidaridad en términos de libertad,

La historia de la humanidad no es un hotel en el que cada cual puede alquilar la habitación que mejor le convenga; ni es un vehículo en el que montarse o del que bajarse arbitrariamente. Nuestro pasado será para nosotros un peso bajo el que solamente podemos hundirnos mientras rehusamos a comprender el presente y luchar por un futuro mejor. Solamente entonces –desde ese

³ Se inicia a partir de 1923-1924 con las emigraciones en masa desde Rusia. Los parias modernos en su condición de seres humanos “sin derecho de residencia ni protección consular de ningún tipo” constituyen un signo de fracaso de las posiciones asimilacionistas o de base meramente jurídica sancionada “desde arriba” para minorías que no actúan de forma directa en aquello que les compete, su propio destino. Los apátridas demuestran el absurdo de la cultura sin política, es decir sin historia, sin un contexto de reconocimiento nacional (Arendt [1940], 2009: 202-203) Para liberar a los oprimidos es necesario “transformar las razas en pueblos” (Arendt, [1942, agos], 2009: 250)

⁴ Arendt insistió en este punto, consideró que cualquier excepcionalidad que se predicara a un pueblo, resultaría una versión de la superstición racista, una monstruosidad que convierte lo sobrenatural en innatural. En el caso de los judíos, ella confrontó con las ideas de ser el “pueblo elegido” de Dios o “la sal de la tierra”, los mejores, los más sabios, los más rebeldes, etc.

momento en adelante- la carga se convertirá en una bendición, es decir, en un arma en la batalla por la libertad. (Arendt, [1942, mar.] 2009: 226)

Arendt siempre se sintió judía y entendió en este contexto, que el camino era claramente el de la resistencia y no el de la aceptación. Se consideró parte de un nosotros, de un pueblo con historia propia, de un estar juntos política y nacionalmente. Por esto, la representación debía ser política con base en decisiones populares, como la de otras naciones del mundo. Debía ser inclusiva al reunir a todos los judíos pero no quedar en los márgenes de lo religioso o lo cultural. Comienza a tomar forma la idea de Arendt de que la amalgama entre nación y Estado, fundada por el siglo XIX, mostró sus terribles consecuencias en el XX y sus víctimas exigen algo más que lamentos, ellos claman por herederos que actúen por los vivos y por los ausentes. La oportunidad era trabajar por un cambio, por una “comunidad de naciones europeas con parlamento propio” que podría ser la alternativa a la búsqueda de una tierra sin pueblo, al folklorismo sin política y a las escapatorias individuales de los advenedizos (Arendt, [1940], 2009: 205- 206). Para los judíos, era la realización del “derecho a ser ‘un pueblo como los demás pueblos y seres humanos entre nuestros compañeros humanos’” (Arendt [1942, jun] 2009: 239) y con la Francia de la Resistencia como ejemplo, era la opción solidaria y responsable para defenderse de los que combatían con las banderas de la superioridad racial y el derecho a dominar, a través del terror y la muerte.

En mayo de 1942, en el Hotel Biltmore de Nueva York, se llevó a cabo una conferencia internacional sionista. Se votó unánimemente por el control de la emigración en Palestina por parte de la Agencia Judía y se declaró a favor de un Estado Judío, opción liderada por David Ben Gurión. Con un artículo “La crisis del sionismo”, entregado en tres partes, Arendt planteó su propia posición. Explicitó su convencimiento de que el antisemitismo como fenómeno político, no era privativo de la Alemania nazi ni de ningún país en particular. Ya no había evacuación posible para los judíos y la única solución era la autodeterminación del pueblo para ser libre sin sustento en declaraciones extranjeras ni en el sufrimiento soportado históricamente (Arendt [1942, oct.- nov] 2009: 262). El sionismo, si deseaba liderar este proceso, debía dirigir su mirada a las bases populares y apoyar todos los esfuerzos a favor de una “Europa federal” (“unión de nacionalidades”), único espacio dentro del cual podría resolverse el problema judío, legitimar Palestina y dar estatus político idéntico a todos los judíos europeos reconociendo su nacionalidad y la pena, bajo ley, del antisemitismo como crimen punible contra la sociedad (*Ibidem*, 265). El antisemitismo tal como había sido concebido por Herzl exigía una revisión. Quizás Lazare podía aportar algo al focalizarse en el pueblo como colectivo que debía enfrentar su situación y no huir del mundo

buscando sólo un territorio propio. Fue el fin de la columna “Esto te afecta” y Arendt se quedó sola con sus argumentos.

El segundo periodo identificado por Kohn, desde febrero de 1943 hasta marzo de 1944, incluye artículos referidos a la literatura política, a los campos de concentración y al curso de las posibilidades de éxito de la meta del sionismo en relación con la creación de un Estado judío. El haber desistido en la creación de un ejército judío era, para Arendt, una causal importante del escaso papel político de los judíos en los debates con el mundo árabe (Irak, Siria, Transjordania, Palestina, Egipto, Arabia Saudí)⁵. Las discusiones se encontraban polarizadas entre la formación de un Estado- nación judío soberano en Palestina y la conformación de una federación árabe, en la que se debería poder resolver la cuestión de las minorías. Los términos del debate fueron cuestionados críticamente por Arendt.

La opción de la federación transitaba la delicada frontera de convertirse en la fachada de un imperio y sumergirse en la constante negociación de la/s mayoría/s para ejercer el poder. Y este es el peligro mayor que ella avizoró. Los panmovimientos tarde o temprano degeneran en políticas imperialistas y destruyen la necesaria convivencia entre pueblos diferentes. Para Arendt, los conflictos nacionales podían resolverse dentro de una federación sólo si se aceptaba que el problema de las mayorías- minorías debía ser saldado en un gobierno conjunto, en un estado que resguarde la igualdad política de las distintas nacionalidades claramente identificables. EEUU, la Unión Soviética luego de la disolución del imperio zarista y la inglesa *Commonwealth*⁶, serían experiencias a considerar. Entre las opciones que plantea se encuentran que Oriente Próximo sea incluido en la *Commonwealth* con reconocimiento del status político de sus pueblos (árabe y judío) y sus derechos o bien, se constituya “algún tipo de federación mediterránea” que incluya también África del Norte, lo que por otra parte, proporcionaría una solución justa y razonable a la cuestión colonial y podría extenderse hacia una “gran federación de países europeos” (Arendt [1943, dic] 2009: 278) Estas últimas opciones, todas respuestas políticas⁷, serían las más ventajosas para los judíos:

⁵ Vale la pena recordar que por esta época, hacia fines de la Segunda Guerra Mundial, concluida la independencia del mundo árabe, la consolidación de la unidad árabe era un asunto en pleno debate. La línea de pensamiento y acción se denominó “panarabismo” y la formación de la “Liga Árabe” en 1945 fue el resultado de estas iniciativas que buscaban sostenerse desde la comunidad de lengua, de tradiciones, de intereses y esperanzas comunes (Huguet, 2001: 704-705).

⁶ En referencia a la *British Commonwealth of Nations* conformada a partir del Estatuto de Westminster en 1931 y que hasta 1946 constituyó una asociación de diversas entidades políticas que, de forma voluntaria, ofrecían una simbólica o real fidelidad a la Corona británica. A pesar de las diferentes dificultades de índole política, cultural y geográfica, la Comunidad sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial como *Commonwealth of Nations*. Pronto se convirtió en un foro de cooperación, reunido en encuentros regulares de jefes de gobierno, y se ocupó en diversas ocasiones, sobre todo a partir de los '60, de servir de cauce de problemas regionales que trascendían su condición de institución británica (Huguet, 2001: 722 y ss)

⁷ Sin citarlo, Arendt parece discurrir por los mismos riesgos políticos que intentó solventar Kant al plantear su idea de instaurar un derecho cosmopolita basado en la paz. La “insociable

Palestina como patria judía en el concierto de una comunidad europea de pueblos y los judíos como sus miembros son, sin duda, las condiciones más favorables para la eliminación radical del antisemitismo.

El tercer periodo, abril de 1944- abril de 1945, “La organización política del pueblo judío”, se inicia con un artículo aniversario del levantamiento del Gueto de Varsovia que interpela el frustrado reconocimiento del pueblo judío como nación aliada y se esfuerza por aportar críticamente a las decisiones políticas de fin de la Segunda Guerra⁸.

Algo que los judíos de todo el mundo (...) habían solicitado durante años –la formación de un ejército judío- fue creado repentinamente por aquellos de quienes menos esperábamos tales hechos, personas destrozadas en cuerpo y espíritu, futuros habitantes de asilos y sanatorios, objeto de la caridad judía mundial. Aquellos que un año atrás clamaban por su salvación, víctimas indefensas de asesinos sanguinarios, (...) de repente decidieron, de un día para otro, ayudarse a sí mismos en la medida de lo posible, (...) salvar ‘el honor y la gloria del pueblo judío’. Y al hacerlo pusieron fin a la existencia como parias del pueblo judío de Europa; y, al reclamar igualdad de derechos, se unieron a las filas de otros pueblos europeos en la lucha por la libertad. (Arendt [1944, abr] 2009: 280)

Durante 1944 se hizo evidente que tanto el III Reich como Japón estaban perdiendo la guerra aérea y marítima y abril de 1945 decreta el fin de la Segunda Guerra Mundial. Aunque nadie sabía cuánto duraría este fin y si el pueblo alemán sobreviviría o cómo lo haría “a la perdición de la raza *aria* organizada”, estaba claro para Arendt que venían “días de cambio” (Arendt [1944, jul] 2009: 297). El levantamiento en Varsovia puso en manos del pueblo judío dos categorías políticas, honor y gloria, que Arendt lee como el lenguaje de un posible y nuevo liderazgo de vanguardia emergente desde los movimientos clandestinos de lucha judía. Desde el gueto lograron desterrar a otro par de conceptos enemigos de la política, utilizados con precisión por los comandantes

sociabilidad” de los hombres y la cuestión de los estados soberanos en situación de conflictos internacionales exigen nuevas respuestas políticas que impulsen la historia, habilitando espacios de acuerdo para que las sucesivas generaciones encuentren una paz que no sea la de los cementerios de guerra o meros pactos transitorios. Un “tratado de paz” puede poner fin a una guerra pero no determina con esto un “estado de paz”, que “no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos: tiene que existir por tanto, una federación de la paz (*foedus pacificum*), que se distinguiría del pacto de paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra mientras que aquella buscaría terminar con todas las guerras para siempre” (Kant [1795] 2005: 155).

⁸ Otros artículos en consonancia con las preocupaciones de este tercer periodo son: “Política judía” (1942); “Nuevos líderes surgen en Europa” (1944); “Un camino hacia la reconstrucción de los pueblos” (1942), todos en Arendt, 2009.

nazis: el miedo, que consume toda posibilidad de resistencia y la esperanza vana, en primer lugar de sobrevivir por piedad o por suerte y en segundo término, de recibir ayuda “desde fuera”, de los judíos del resto del mundo. Ellos se organizaron, se armaron y resistieron casi cinco semanas contra la supuesta eficiencia militar aria que en ocasiones hasta fue expulsada del gueto y tuvo que utilizar lanzallamas y dinamita para atacar. Una batalla honrosa que exigió a los mismos nazis ignorar sus leyes raciales para negociar el cese de la resistencia a cambio de dar a los judíos combatientes el estatus de prisionero de guerra, trato que no fue aceptado (Arendt [1944, sept.] 2009: 307) Fue la última “victoria” nazi, escribe Arendt, pero “no quedó nadie para ser deportado de entre las ruinas del gueto”, muchos murieron empuñando armas y quienes lograron salvarse organizaron unidades de combate judías que “desde entonces han estado rondando por los campos y bosques de Polonia, luchando por la paz, por *nuestra paz*” (*Ibidem*, 300-301).

Unificados bajo una misma bandera, la lucha por la libertad y la justicia como pueblo, los judíos del gueto mostraron el sinsentido de las antiguas distinciones: asimilados- no asimilados, judíos del Este- judíos del Oeste, protectores- protegidos. Por su parte los herederos de ese mensaje deberían reconocer que

la única posición realista sería una política de alianzas con otros pueblos mediterráneos, que fortalecería el estatus judío en Palestina y aseguraría las simpatías activas de sus vecinos. (Arendt [1944, may] 2009: 287)

Un hogar que mi vecino no reconoce ni respeta no es un hogar. Un hogar nacional judío que no sea reconocido ni respetado por sus pueblos vecinos no es un hogar, sino una ilusión (hasta que se convierta en un campo de batalla). (Arendt, [1945, mar] 2009: 321)

Arendt supo que la caída de Hitler no significaría la solución automática de la cuestión judía. Era tarea de acción política consciente por parte del pueblo judío, en cooperación con los demás pueblos. Palestina estaba rodeada de países árabes. Árabes y judíos debían sentarse y establecer un diálogo político serio para lograr un entendimiento. Sin acuerdos con los pueblos árabes, el Estado judío en Palestina sería una estructura muy precaria y dependiente de las decisiones y alianzas con las grandes potencias (Arendt [1944, agos.] 2009: 303). Administración binacional, formas de cooperación local con apoyo de la clase de los trabajadores, decisiones políticas tomadas desde las bases, división consensuada de Palestina son cuestiones por las que Arendt clama para incluir en una agenda política que parece seguir otros derroteros. El viejo papel de “consejeros oficiales” y de practicantes de la “caridad judía organizada” no debe ser re-editado pero desgraciadamente siempre aparece como opción, como

enemigo interior, entre las diferentes posiciones ideológicas de las organizaciones judías. Hacia el final de la Guerra, Arendt observó críticamente que las discusiones al interior del sionismo se radicalizaban en torno de cuál nación poderosa ofrecería mayor protección al nuevo Estado judío y a una política de máximos, es decir de reclamo de “soberanía absoluta”, bajo el liderazgo de David Ben Gurion. En esta línea se inscriben los llamados de atención de la autora, sobre todo a la Organización Sionista de EEUU, en este tercer periodo de *Aufbau*, que finaliza el 20 de abril de 1945 con “Las posibilidades judías: oportunidades exiguas, representación dividida”. En términos concretos, en 1945, los judíos no tienen acreditada representación nacional en las negociaciones de las Naciones Unidas ni reconocimiento por su contribución en la Guerra. La redacción de la Carta de su constitución encontró, sin acuerdo entre árabes y judíos, a las potencias vencedoras definiendo su futuro. El estatus de los apátridas tampoco había alcanzado una solución política y se encontraban ante la absurda posibilidad de vivir nuevas deportaciones (en el caso de los judíos “de ser convertidos nuevamente en ‘alemanes’” y de no ser rescatados por los soldados del propio pueblo sino por los de otros o por “agentes de la caridad”) y sin formas legales de restitución colectiva.

Bibliografía

1- Escritos de Hannah Arendt¹

a- Libros²

- [1929] 2001. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Ediciones Encuentro. Agustín Serrano de Haro. Título original en alemán *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*.
- [1976] 2004. *La tradición oculta*. Buenos Aires, Paidós. Traducción de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Título original en alemán [1948] *Sechs Essays* (Heidelberg, Schneider), ampliada con tres textos y sin “Was ist Existenz-Philosophie?”, también aparece en [1976] como *Die verborgene Tradition: Acht Essays* (Frankfurt, Suhrkamp). Capítulos citados:
- “Dedicatoria a Karl Jaspers”, págs. 9-14.
 - “Sobre el imperialismo”, págs. 15-34.
 - “Culpa organizada”, págs. 35-47
 - “La tradición oculta”, págs. 49-74.
 - “Los judíos en el mundo ayer”, págs. 75–88.
 - “Franz Kafka”, págs. 89-107.
 - “La Ilustración y la cuestión judía”, págs. 109-127.
 - “Sionismo. Una retrospectiva”, págs. 129-169.
- [1948] 2005. “¿Qué es la filosofía de la existencia?, en [2005] *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid, Caparrós Editores. Traducción de Agustín Serrano de Haro, p. 203-231. Título original en alemán “Was ist Existenz-Philosophie?” en [1948] *Sechs Essays*.
- [1951, 1973] 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus. Título original en inglés *The Origins of Totalitarianism*. Segunda edición en 1958, quinta y última edición en 1973.
- [1958a] 1998. *La condición humana*. Barcelona, Paidós. Traducción de Manuel Cruz. Título original en inglés *The human condition*.
- [1958b] 2000. *Rahel Varnhagen: historia de una judía*. Barcelona, Lumen. Traducción de Daniel Najmías. Título original en inglés *Rahel Varnhagen: the life of the Jewish woman*.

¹ Ofrecemos aquí los datos de la bibliografía arendtiana que hemos utilizado efectivamente en el desarrollo de nuestra tesis. Un completo detalle de la obra, clasificada por años y ediciones, se encuentra en: Arendt, [2005] 2010. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid, Trotta. Edición de Urzula Ludz y traducción de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Título original *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*.

² Para la obra publicada, señalamos entre corchetes el año de la primera edición del original (alemán o inglés según corresponda). En el caso de compilaciones editadas por la autora, especificamos el nombre de los capítulos, porque la mayoría se corresponden con nombres de artículos y ensayos publicados separadamente también.

- [1963] 1993. *Sobre la revolución*. Buenos Aires, Alianza Editorial. Traducción de Pedro Bravo. Título original en inglés *On Revolution*.
- [1965] 1999. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Lumen. Traducción de Carlos Ribalta. Edición revisada y ampliada respecto de la primera de 1963. Título original en inglés *Eichmann in Jerusalem*.
- [1968a] 1996. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de pensamiento político*. Barcelona, Península. Edición ampliada con dos ensayos respecto de la primera de 1961. Título original en inglés *Between Past and Future*. Capítulos citados:
- “La tradición y la época moderna” [1954], págs. 23-47.
 - “El concepto de historia antiguo y moderno” (ensayo tripartito que integró artículos escritos en 1957), págs. 49-100.
 - ¿Qué es la autoridad? [1956], págs. 101-153.
 - “¿Qué es la libertad?” [1960], págs. 155-184.
 - “La crisis de la educación” [1958], págs. 185-208.
 - “La crisis en la cultura: su significado político y social” [1960], págs. 209-238.
 - “Verdad y política” [1967], págs. 239-277.
 - “La conquista del espacio y la estatura del hombre” [1963], págs. 279-293.
- [1968b] 2001. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Título original en inglés *Men in Dark Times*. Capítulos citados:
- “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad”, págs. 9-41.
 - “Rosa Luxemburg 1871-1919”, págs. 43-66.
 - “Anjelo Giuseppe Roncalli: un cristiano en la silla de San Pedro de 1958 a 1963”, págs. 67-78.
 - “Karl Jaspers: una *Laudatio*”, págs. 79- 102.
 - “Hermann Broch, 1886-1951”, págs. 119-159.
 - “Walter Benjamin, 1892-1940”, págs. 161-213.
 - “Bertolt Brecht, 1898-1956”, págs. 215-261.
 - “Waldemar Gurian, 1903-1954”, págs. 263-274.
 - “Randall Jarrell, 1914-1965”, págs. 275-280.
- [1972] 1999. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus. Traducción de Guillermo Solana. Título original en inglés *Crisis of the Republic*. Capítulos citados:
- “La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del Pentágono”, págs. 9-56
 - “Desobediencia civil”, págs. 57-108
 - “Sobre la violencia”, págs. 109-186.
 - “Pensamientos sobre política y revolución” (Entrevista con Adalberto Reif, verano de 1970), págs. 201-234.
- [1978] 2002. *La vida del espíritu*. Buenos Aires, Paidós. Edición de Mary McCarthy y traducción de Fina Birulés y Carmen Corral. Título original en inglés *The life of the Mind*. Partes citadas:
- Primera Parte: “El Pensamiento”, págs. 29-236.
 - Segunda Parte: “La Voluntad”, págs. 239-451.

b- Compilaciones de artículos, manuscritos, correspondencia y entrevistas³

1985. *Karl Jaspers- Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969*. Munich, Piper.
1995. *De la historia a la acción* (artículos de 1953-1971). Barcelona, Paidós. Traducción de Fina Birulés.
1997. *¿Qué es la política?*. Barcelona, Paidós. Introducción de Fina Birulés y traducción del alemán de Rosa S. Carbó.
1999. *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy. 1949-1975*. Barcelona, Lumen. Edición, introducción y prólogo de Carol Brighman. Traducción de Ana María Becciu.
2000. Arendt, Hannah- Heidegger, Martín. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona, Herder. Edición de Ursula Ludz. Traducción de Adan Kovacsics.
2002. *The Hannah Arendt Papers*. New York, Manuscript Division Library of Congress. Textos manuscritos digitalizados en www.memory.gov.loc/ammem/arendhtml
2002. *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa. Traducción del alemán Rosa S. Carbó.
2003. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós. Introducción y edición de Ronald Beiner y traducción de Carmen Corral.
- 2005a. *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid, Caparrós Editores. Edición de Jerome Kohn y traducción del inglés de Agustín Serrano de Haro.
- 2005b. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires, Paidós. Traducción de Miguel Candel. Compilado de artículos seleccionados de Arendt, 2009 editados por Jerome Kohn.
2006. *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona, Herder. Edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann y traducción del alemán Raúl Gabás. Tomo I “Diario filosófico 1950-1973”. Tomo II “Diario filosófico: Notas y apéndices”. Paginación continuada.
- 2007a. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, seguido de Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Madrid, Encuentro. Edición de Jerome Kohn. Traducción del inglés Agustín Serrano de Haro.

³ Como se trata de compilaciones no realizadas por Arendt, sólo consignamos el año que corresponde a la edición citada en la tesis. Los capítulos o artículos utilizados de esas compilaciones se especifican en los puntos c), d) y e). Los pormenores de edición, traducción y publicación son detallados en el cuerpo de la tesis en los casos que resulta relevante.

2007b. *Responsabilidad y juicio*. Barcelona, Paidós Básica. Edición de Jerome Kohn y traducción del inglés Miguel Candel y Fina Birulés.

2009. *Escritos judíos*. Barcelona, Paidós Ibérica. Edición a cargo de Jerome Kohn y de Ron H. Feldman y traducción de Miguel Candel, los compilados antes en Arendt, 2005b; los correspondientes a Arendt, [1976] 2004 traducción de Rosa S. Carbó y Gómez Ibáñez y el resto de Eduardo Cañas.

2010. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid, Trotta. Edición de Ursula Ludz y traducción del alemán Manuel Abella y José Luis López de Lizaga.

c- Artículos y capítulos citados de las compilaciones de b)

- [1930a] 2005a. “Agustín de Hipona y el protestantismo”. En: Arendt, 2005a, págs. 41-44.
- [1930b] 2005a. “Filosofía y Sociología. Con motivo de Karl Manheim, Ideología y utopía”. En: Arendt, 2005a, págs. 45-62.
- [1932a] 2005a. “Friedrich von Gentz”. En: Arendt, 2005a, págs. 69-75.
- [1932b] 2005a. “Salón berlinés”. En: Arendt, 2005a, págs. 77-85.
- [1932c] 2005a. “Sören Kierkegaard”. En: Arendt, 2005a, págs. 63-67.
- [1940] 2009. “La cuestión de las minorías. *Reproducido de una carta a Erich Cohn Bendit, verano de 1940*”. En: Arendt, 2009, págs. 199-207.
- [1942] 2009. “Un camino hacia la reconciliación de los pueblos”. En: Arendt, 2009, págs. 346-352.
- [1942] 2005b. “Herzl y Lazare”. En: 2005b, págs. 53-59.
- [1943] 2009. “Nosotros, los refugiados”. En: Arendt, 2009, págs. 353-365. También en Arendt, 2005b.
- [1943] 2009. “La crisis del sionismo”. En: Arendt, 2009, págs. 421-430
- [1943] 2005b. “Retrato de un periodo”. En: Arendt, Hannah. 2005b, págs. 41-52.
- [1945] 2009. “El valor de la personalidad. Una reseña de *Chaim Weizmann: estadista científico, artífice del Estado judío*”. En: Arendt, 2009, págs. 500-503.
- [1945a] 2005a. “Cristianismo y revolución”. En: Arendt, 2005a, págs. 189-194.
- [1945b] 2005a. “Dilthey como filósofo y como historiador”. En: Arendt, 2005a, págs. 170-174.
- [1946a] 2005b. “Las enseñanzas de la Historia”. En: Arendt, Hannah. 2005b, págs. 35-40.
- [1946b] 2005a. “Existencialismo francés”. En: Arendt, 2005a, págs. 233- 239.
- [1946c] 2005a. “La imagen del infierno”. En: Arendt, 2005a, págs. 197-202.
- [1946d] 2005a. “Ya no, todavía no”. En: Arendt, 2005a, págs. 197-202.
- [1946e] 2005a. “La nación”. En: Arendt, 2005a, págs. 255-260.
- [1948] 2009. “Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo”. En: Arendt, 2009, págs. 484-499.
- [1949] 2009. “Vía única hacia Sión. Una reseña de *Ensayo y error: la autobiografía de Chaim Weizmann*”. En: Arendt, 2009, págs. 504-506.
- [1950a] 2002. “Visita a Alemania 1950. Los efectos del Régimen nazi”. En: Arendt, 2002, págs. 342-353.
- [1950b] 2005a. “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”. En: Arendt, 2005a, págs. 283-300.

- [1951 circa] 2005a. “Los huevos rompen a hablar”. En: Arendt, 2005a, págs. 327- 343. Tomado de un manuscrito, probablemente fue una conferencia.
- [1953a] 2005a. “Los ex comunistas”. En: Arendt, 2005a, págs. 471-481.
- [1953b] 2005a. “Los hombres y el terror”. En: Arendt, 2005a, págs. 359- 370. Alocución radial en alemán emitida por RIAS- Radio Universidad, 23 de marzo de 1953.
- [1953c] 2005a. “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”. En: Arendt, 2005a, págs. 371-393. Es una versión ampliada de la publicada como “Understanding and Politics”, en *Partisan Review*, 20/4, 1953, págs. 377-392; traducida por Fina Birulés en Arendt, 1995.
- [1953d] 2005a. “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”. En: Arendt, 2005a, págs. 395-434. Manuscrito grapado a [1953c].
- [1953e] 2005a. “Una réplica a Eric Voegelin”. En: Arendt, 2005a, págs. 483-491. Réplica a la reseña de Voegelin a *Los orígenes del totalitarismo*, publicada en *The Review of Politics*, XV, 1/1953.
- [1953f] 2007a. “Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental”. En: Arendt, 2007a. Conferencias dictadas en Princeton.
- [1954a] 2002. “Europa y América. Sueño y pesadilla”. En: Arendt, 2002, págs. 551-554.
- [1954b] 2005a. “Europa y la bomba atómica”. En: Arendt, 2005a, págs. 503-508.
- [1954c] 2005a. “La amenaza del conformismo”. En: Arendt, 2005a., págs. 509-513.
- [1954d] 2005a. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”. En: Arendt, 2005^a, págs. 515-538. Manuscrito de conferencia, 1954.
- [1958] 2007a. “Reflexiones sobre la Revolución húngara”. En: Arendt, 2007a, págs. 67-120.
- [1959] 2002. “Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la *equality*”. En: Arendt, 2002, págs. 91-112. Traducción del texto alemán de E. Geisel. Incluye réplicas a las críticas.
- [1959] 2007b. “Reflexiones sobre Little Rock”. En: Arendt, 2007b, págs. 187-202. Traducción del texto inglés.
- [1963] 2010. “Carta a Gerard Scholem”. En: Arendt, 2010, págs. 29-35. Otra traducción en Arendt, 2009, págs. 569-575 y en Arendt, 2005b, págs. 143-150.
- [1964a] 2007b. “*El Vicario: ¿silencio culpable?*”. En: Arendt, 2007b, págs. 203-212. Traducción del texto inglés.
- [1964b] 2007b. “Responsabilidad personal bajo dictadura”. En: Arendt, 2007b, págs. 48-74. El año entre corchetes corresponde a la fecha en que fue leída la conferencia. Pero el texto publicado corresponde al manuscrito que es mucho más extenso.
- [1965-1966] 2007b. “Algunas cuestiones de filosofía moral” En: Arendt, 2007b, págs. 75-150.
- [1966] 2007b. “Auschwitz a juicio”. En: Arendt, 2007b, págs. 213-236.
- [1968] 2007b. “Responsabilidad colectiva”. En: Arendt, 2007b, págs. 151-160. El año entre corchetes corresponde a la fecha en que fue leída la conferencia. Pero el texto publicado corresponde al manuscrito que es mucho más extenso.
- [1969] 1970. “Heidegger, octogenario”, en: *Revista de Occidente*. Madrid, págs. 255-271. También en Arendt- Heidegger, 2000, págs. 169-180.
- [1971] 2007b. “El pensar y las reflexiones morales”. En: Arendt, 2007b, págs. 161-184.
- [1975] 2007b. “Prólogo” (Discurso pronunciado en ocasión del Premio *Sonning*). En: Arendt, 2007b, págs. 37-46.

d- Columnas de *Aufbau* citadas.

Todas las entradas y su paginación corresponden a Arendt, 2009.

- [1941, oct.] 2009. “¿La casa de la gratitud de Judá? Carta abierta a Jules Romains”, págs. 208-211. Original *Aufbau*, 24 de octubre de 1941.
- [1941, nov.] 2009. “El ejército judío: ¿el comienzo de una política judía?”, págs. 211-213. Original *Aufbau*, 14 de noviembre de 1941.
- [1941, nov.] 2009. “Paciencia activa”, págs. 214-217. Original *Aufbau*, 28 de noviembre de 1941.
- [1941, dic.] 2009. “Ceterum censeo...”, págs. 217-220. Original *Aufbau*, 26 de diciembre de 1941.
- [1942, ene.] 2009. “Un primer paso”, págs. 220-222. Original *Aufbau*, 30 de enero de 1942.
- [1942, mar.] 2009. “Moisés o Washington”, págs. 225-226. Original *Aufbau*, 27 de marzo de 1942.
- [1942, ab.] 2009. “Papel y realidad”, págs. 229-231. Original *Aufbau*, 10 de abril de 1942.
- [1942, may.] 2009. “La retórica del diablo”, págs. 233-234. Original *Aufbau*, 8 de mayo de 1942.
- [1942, may.] 2009. “El ‘así llamado’ ejército judío”, págs. 235-238. Original *Aufbau*, 22 de mayo de 1942.
- [1942, jun.] 2009. “Una palabra cristiana sobre la cuestión judía”, págs. 238-240. Original *Aufbau*, 5 de junio de 1942.
- [1942, jun.] 2009. “No se entonará ni un Kaddish”, págs. 240-242. Original *Aufbau*, 19 de junio de 1942.
- [1942, agos.] 2009. “Confusión”, págs. 249-251. Original *Aufbau*, 14 de agosto de 1942.
- [1942, sept.] 2009. “El regreso de los judíos rusos: II parte”, págs. 253-255. Original *Aufbau*, 11 de septiembre de 1942.
- [1942, oct.-nov.] 2009. “La crisis del sionismo”, págs. 249-251, págs. 258-265. Original *Aufbau*, Iª parte, 22 de octubre, IIª parte, 6 de noviembre y IIIª parte, 20 de noviembre de 1942.
- [1943, dic.] 2009. “¿Puede resolverse el problema árabe-judío?”, págs. 273-279. Original *Aufbau*, Iª parte, 17 de diciembre, IIª parte, 31 de diciembre de 1943.
- [1944, may.] 2009. “Por el honor y la gloria del pueblo judío”, págs. 280-282. Original *Aufbau*, 21 de abril de 1944.
- [1944, may.] 2009. “Estados Unidos- Petróleo- Palestina”, págs. 282-285. Original *Aufbau*, 5 de mayo de 1944.
- [1944, may.] 2009. “Declaración de Balfour y el Mandato en Palestina”, págs. 285-288. Original *Aufbau*, 19 de mayo de 1944.
- [1944, jun.] 2009. “Dinamita filistea”, págs. 290-293. Original *Aufbau*, 16 de junio de 1944.
- [1944, jun.] 2009. “Huéspedes de la tierra de nadie”, págs. 293-295. Original *Aufbau*, 30 de junio de 1944.
- [1944, jul.] 2009. “Días de cambio”, págs. 297-301. Original *Aufbau*, 28 de julio de 1944.
- [1944, agos.] 2009. “Nuevas propuestas para un entendimiento entre árabes y judíos”, págs. 303-305. Original *Aufbau*, 25 de agosto de 1944.
- [1944, sept.] 2009. “Partisanos judíos en el levantamiento europeo”, págs. 305-308. Original *Aufbau*, 8 de septiembre de 1944.

[1945, abr.] 2009. “Las posibilidades judías: oportunidades exiguas, representación dividida”, págs. 324-327. Original *Aufbau*, 20 de abril de 1945.

e- Entrevistas y diálogos utilizados (entre corchetes citamos el año de realización de la entrevista)

[1964a] 2010. “Entrevista con Thilo Koch”. En Arendt, 2010, págs. 36- 41. Entrevista grabada el 24 de enero de 1964, Nueva York, EEUU.

[1964b] 2005a. “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. En Arendt, 2005a, págs. 17-40. Entrevista con Günter Gauss televisada el 28 de octubre de 1964 por la cadena ZDF, República Federal Alemana. También aparece en Arendt, 2010 como “Entrevista con Günter Gauss”, págs. 42- 65.

[1970] 1999. “Pensamientos sobre política y revolución”. En Arendt, [1972] 1999, págs. 201-234. Entrevista con Adelbert Reif, verano de 1970.

[1972] 2010. “Discusión con amigos y colegas en Toronto”. En Arendt, 2010, págs. 66-100. Tomado del Congreso sobre la obra de Hannah Arendt celebrado en Toronto en noviembre de 1972, por Melvyn Hill, 1979.

[1973] 2010. “Entrevista televisiva con Roger Errera”. En: Arendt, 2010, págs. 101-115.

2- Bibliografía complementaria

AAVV. 2001. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid, Sequitur. Corresponde a *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1999, nº 208 dedicado a Arendt. Traducción de Javier Eraso Cevallos.

Amin, Samir. 2010. “El imperialismo de EEUU en Oriente Medio”. En: *Revista Alif Nûn*, Madrid, Nº 80, Marzo de 2010, Kálamo Libros. Traducción a cargo de la Dirección de la Revista. On line:

<http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA80%20Mar.10/AlifNun80.htm>

Anders, Günther. 2008. “Heidegger, esteta de la inacción”, en Anders; Arendt; Jonas; Löwith; Strauss. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial. Introducción de Franco Volpi. Traducción de Bernardo Ainbinder.

Anders; Arendt; Jonas; Löwith; Strauss. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial. Introducción de Franco Volpi. Traducción de Bernardo Ainbinder.

Aristóteles. 2000a. *Ética nicomáquea*. Barcelona, Gredos. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet.

Aristóteles. 2000b. *Política*. Barcelona, Gredos. Traducción y notas de Manuela García Valdés.

Aristóteles. 2000c. *Metafísica*. Barcelona, Gredos. Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

Arpini, Adriana (compiladora). 1997a. *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudio sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*. Mendoza, EDIUNC.

Arpini, Adriana. 1997b. “Consideraciones a propósito de la controversia sobre Heidegger”. En: *Philosophia*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo, 1997, págs. 11-33.

- Arpini, Adriana. 2004. "Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericanas- Teoría del texto y semiótica". En: Arpini, Adriana (compiladora). 2004. *Otros discursos*. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales- Universidad Nacional de Cuyo.
- Beiner, Ronald. 2003. "Prefacio" y "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En: Arendt, Hannah. 2003. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós. Introducción y edición de Ronald Beiner y traducción de Carmen Corral, págs. 9-19 y 157-270, respectivamente.
- Belaval, Ivon (director) 1981. *Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX*. Madrid, Siglo XXI de España Editores. Colección Historia de la Filosofía, Vol. 9. Traducción de José Miguel Marinas y Eduardo Bustos.
- Benhabid, Sheyla. 2000. "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en Birulés, Fina (compiladora). 2000. *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa. Traducción del capítulo Martha Hernández.
- Benjamin, Walter. [1921/22] 1995. "«Fragmento teológico-político»", en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS- LOM Ediciones. Págs. 179-183. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles.
- Benjamin, Walter. 1986. *Sobre el programa de una filosofía futura*. Barcelona: Planeta- Agostini. Traducción de Roberto Vernengo.
- Benjamin, Walter. 2008. *El Narrador*. Santiago de Chile, Ediciones/ Metales pesados. Introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzún R.
- Benjamin, Walter; Scholem, Gershom. 1987. *Correspondencia 1933- 1940*. Madrid, Taurus.
- Bergson, Henri. 1985. *La evolución creadora*. Barcelona, Planeta-Agostini. Traducción de María Luisa Pérez Torres.
- Bernstein, Richard J. 2000. ¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal". En: Birulés, Fina (compiladora). 2000. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa. Traducción de Javier Calvo Perales.
- Bernstein, Richard J. 2004. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires, Tusquets Editores. Traducción de Marcelo Burello.
- Birulés, Fina. 1997. "Introducción a Hannah Arendt". En: Arendt, Hannah. 1997. *¿Qué es la política?*. Barcelona, Paidós.
- Birulés, Fina. 2006. "El totalitarismo: una realidad que desafía la comprensión". En: Cruz, Manuel (compilador). 2006. *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós.
- Birulés, Fina. 2007. *Una herencia sin testamento*. Barcelona, Herder.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama. Traducción de Thomas Kauf.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, J.C.; Passeron, J.C. 1975. *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, L. 1995. "La objetivación del sujeto objetivante". En: 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.
- Bourke, Joanna. 2002. *La Segunda Guerra Mundial. Una historia de las víctimas*. Barcelona, Paidós. Historia Contemporánea. Traducción de Víctor Pozanco.
- Brightman, Carol. [1995] 1999. "Introducción: una novela epistolar". En: [1995] 1999. *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary Mc Carthy. 1949-1975*. Barcelona, Lumen, págs. 7-20
- Buchrucker, Cristian, Dawbarn, Susana, Saborido, Jorge; Ferraris, Carolina. 2001. "Un siglo de guerras y revoluciones". En: Aróstegui, Julio; Buchrucker, Cristian;

- Saborido, Jorge (Directores). 2001. *El mundo contemporáneo: historia y problemas*. Buenos Aires: Biblos- Crítica, págs. 475-546.
- Buchrucker, Cristian. 2008. *El fascismo en el siglo XX. Una historia comparada*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Camps, Victoria. 2006. "Hannah Arendt: la moral como integridad". En: Cruz, Manuel (compilador). 2006. *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós.
- Canovan, Margaret. 1974. *The Political Thought of Hannah Arendt*. Nueva York, Harcourt-Brace, Jovanovich.
- Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt. A reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, C. University Press.
- Canovan, Margaret. 2000. "Hannah Arendt como pensadora conservadora". En: Birulés, Fina (compiladora). 2000. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa. Traducción de Javier Calvo Perales.
- Canovan, Margaret. 2001. "Terribles verdades". En: AAVV. 2001. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid, Sequitur. Corresponde a *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1999, nº 208 dedicado a Arendt. Traducción de Javier Eraso Cevallos.
- Carr, Edward Hallet. 1998. *La revolución rusa de Lenin a Stalin, 1917- 1929*. Madrid, Altaya. Traducción de Ludulfo Paramio.
- Cohen, Jean L.; Arato, Andrew. 2000. "La crítica normativa: Hannah Arendt". En: *Sociedad Civil y Teoría Política*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Collin, Françoise. 2000. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano", en Birulés, Fina (compiladora). 2000. *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa. Traducción del capítulo Ángela Ackermann.
- Cortina, Adela. 1992. *Crítica y utopía. La Escuela de Francfort*. Madrid, Cincel.
- Cruz, Manuel y Birulés, Fina (compiladores). 1994. *En torno a Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Cruz, Manuel (compilador). 2006. *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. 1994. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama. Traducción de Thomas Kauf.
- Deleuze, Gilles. 2000. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama. Traducción de Carmen Artal.
- Deleuze, Gilles. 2006. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece.
- De Zan, Julio. 2003. "Filosofía y política en Hannah Arendt". En: *Cuadernos del Sur*. 31-32, 2001-2003, págs. 11-36.
- Duque, Félix. 2005. "Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica", en Mate, Reyes (comp.). 2005. *Filosofía de la historia*. Madrid, Trotta. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, CSIC, 5.
- Escoto Duns Juan. 1981. *Tratado del Primer Principio*. Buenos Aires, Aguilar. Traducción, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñán.
- Espósito, Roberto. 1999. *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Barcelona, Paidós Studio. Traducción de Rosa Riuss Gatell.
- Espósito, Roberto. 2009. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu. Traducción de Carlo Molinari Maroto.
- Elías, Norbert. 2002. *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona, Península.
- Engel, David. 2006. *El Holocausto. El Tercer Reich y los judíos*. Buenos Aires: Nueva Visión. Traducción de Elena Marengo.
- Fanon, Frantz. 1983. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica. Traducción de Julieta Campos. Prólogo de Jean Paul Sartre.

- Fernández Buey, Francisco. 2000. *Ética y filosofía política*. Barcelona, Bellaterra.
- Ferrari, Oward. 2004. *Filosofía o barbarie. La Europa de la razón (del lógos) y la Europa de la traición. Una introducción a la filosofía*. Mendoza, EDIUNC.
- Ferrarotti, Franco. 2007. "Las historias de vida como método", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, nº 44, mayo-agosto 2007, México, UAEM. Traducción de José Manuel Recillas, págs. 15- 40.
- Forti, Simona. 1999. *Hannah Arendt*. Milán, Mondadori.
- Forti, Simona. 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt: entre filosofía y política*. Madrid, Cátedra.
- Foucault, Michel. 1991. *Arqueología del saber*. México, Siglo XXI. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.
- Foucault, Michel. 1992. "Nietzsche, la genealogía y la historia", en Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, Traducción de Julia Varela y Fernández Álvarez-Uría, págs. 7-29.
- Foucault, Michel. 1992. "Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze", en Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, Traducción de Julia Varela y Fernández Álvarez-Uría, págs. 77-86.
- Foucault, Michel. 1996. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa. Traducción de Enrique Lynch.
- Foucault, Michel. 2009. *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción de Horacio Pons.
- Fustel de Coulanges, N. D. 2000. *La ciudad antigua*. México, Porrúa.
- Gabriele, Alejandra. 2007. "Notas sobre los fundamentos epistemológicos y metodológicos de posibles prácticas dialógicas y plurales en la enseñanza de la filosofía y las ciencias sociales". En: Jalif de Bertranou, Clara A. (coordinación y compilación) *Actas del III Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos. Políticas de la diversidad y políticas de la integración*. Instituto de Filosofía Argentina y Americana, UNCuyo, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996a. *Verdad y Método I*. Salamanca, Sígueme. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- Gadamer, Hans-Georg. 1996b. *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- Gaos, José. 1980. *En torno a la filosofía mexicana*. México D.F., Alianza.
- Gilson, Etienne. 1946. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Pegaso. Traducción de Teodoro Izarría.
- Goldhagen, Daniel. 2010. *Peor que la guerra. Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*. Madrid, Taurus. Traducción de Alejandro Pradera.
- Habermas, Jürgen. 1989. "Heidegger: obra y visión de mundo. Contribución a la controversia sobre Heidegger desde una perspectiva alemana". En: 1989. *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid, Tecnos. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- Habermas, Jürgen. 2000a. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- Habermas, Jürgen. 2000b. "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social". En: 2000. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1817] 1997. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid, Alianza.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1806] 1991. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1806] 2009. *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-Textos: Filosofía Clásicos. Edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Segunda edición ampliada.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1833] 1995. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces.
- Heidegger, Martín [1929]. 1984. “De la esencia del fundamento” En: Heidegger, Martín. 1984. *¿Qué es metafísica y otros ensayos*. Buenos Aires, Siglo veinte. Traducción directa de Xavier Zubiri.
- Heidegger, Martin. [1927] 1980. *El ser y el tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Traducción de José Gaos.
- Heidegger, Martín [1943] 1984. “De la esencia de la verdad” En: Heidegger, Martín. 1984. *¿Qué es metafísica y otros ensayos*. Buenos Aires, Siglo veinte. Traducción directa de Xavier Zubiri.
- Heidegger, Martin. [1946] 2000. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza. Traducción de Helena Crtés y Arturo Leyte.
- Heidegger, Martín [1946] 1997. “La sentencia de Anaximandro”. En: *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza. Traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte.
- Heidegger, Martin. [1953] 1998. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa. Traducción de Ángela Ackermann Pilári.
- Heidegger, Martín. [1989] 2006. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos. Traducción de Dina Picotti.
- Heidegger, Martín. 1996. *La autoafirmación de la Universidad alemana. Discurso del Rectorado*. Madrid, Tecnos. Traducción de Ramón Rodríguez.
- Heidegger, Martin. 2002. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicaciones sobre la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid, Trotta. Edición, traducción y prólogo a cargo de Jesús Adrián Escudero.
- Hernández Sandoica, Elena. 2001. “La expansión de los europeos en el mundo”. En: Aróstegui, Julio; Buchrucker, Cristian; Saborido, Jorge (Directores). 2001. *El mundo contemporáneo: historia y problemas*. Buenos Aires: Biblos- Crítica, págs. 327-368.
- Heyden-Rynsch von der, Verena, 1998. *Los salones europeos. Las cimas de una cultura femenina desaparecida*. Barcelona, Península.
- Hill, Melvyn (editora). 1979. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Nueva York, St Martin’s.
- Horkheimer, Max. [1937] 1998. “Teoría tradicional y teoría crítica”. En: Horkheimer, Max. 1998. *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrurtu.
- Huguet, Montserrat. 2001. “El proceso de descolonización y los nuevos protagonistas”. En: Aróstegui, Julio; Buchrucker, Cristian; Saborido, Jorge (Directores). 2001. *El mundo contemporáneo: historia y problemas*. Buenos Aires: Biblos- Crítica. Págs. 697-746.
- Jaspers, Karl. [1937] 1985. *Filosofía de la existencia*. Barcelona, Planeta- Agostini. Traducción de Luis Rodríguez Aranda.
- Jaspers, Karl. [1949] 1957. *La filosofía*. México, FCE. Traducción de José Gaos.
- Jaspers, Karl. [1949] 1968. *Origen y meta de la historia*. Madrid, Revista de Occidente. Traducción de Fernando Vela.
- Jaspers, Karl. [1958] 1964. *Autobiografía filosófica*. Buenos Aires, SUR. Traducción Pablo Simón.

- Jaspers, Karl. 1995. *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid, Tecnos. Traducción de Pablo Simón.
- Jay, Martín. 2000. “El existencialismo político de Hannah Arendt”. En: Birulés, Fina (compiladora). 2000. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa. Traducción de Javier Calvo Perales.
- Jonas, Hans. 2000. “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”. En: Birulés, Fina (compiladora). 2000. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa. Traducción de Angela Ackermann.
- Kafka, Franz. [1912] 2000. *El desaparecido [América]*. Madrid, Cátedra. Traducción e introducción de Luis Acosta.
- Kafka, Franz. [1914] 1995. *En la colonia penitenciaria*. Madrid, Alianza.
- Kafka, Franz. [1914] 2000. *El proceso*. Buenos Aires, Longseller. Traducción de F. J. Guinter.
- Kafka, Franz. [1922] 2002. *El castillo*. Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. Traducción Andrés Sánchez Pascual.
- Kant, Immanuel. [1738] 1991. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. México, Porrúa. Traducción de Francisco Larroyo.
- Kant, Immanuel. [1764] 1991. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México, Porrúa. Traducción de Francisco Larroyo.
- Kant, Immanuel. [1784] 2005. “¿Qué es la Ilustración?”. En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid, Cátedra. Prólogo de Manuel Garrido. Traducción de Joaquín Abellay, págs. 21-31.
- Kant, Immanuel. [1785] 1990. *Antropología práctica*. Madrid, Tecnos. Edición preparada por Roberto Rodrugez Aramayo, según manuscrito inédito de C. C. Mrongovius.
- Kant, Immanuel. [1787] 1998. *Crítica de la Razón pura*. Madrid, Alfaguara. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas.
- Kant, Immanuel. [1790] 2003. *Crítica del discernimiento*. Madrid, Mínimo Tránsito/ A. Machado Libros. Edición y traducción de la edición de 1793 de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas.
- Kant, Immanuel. [1793] 1991. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza. Traducción de Felipe Martínez Marzoa.
- Kant, Immanuel. [1795] 2005. “Sobre la paz perpetua”. En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid, Cátedra. Prólogo de Manuel Garrido. Traducción de Joaquín Abellay, págs. 141-187.
- Kant, Immanuel. [1784] 2005. “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”. En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid, Cátedra. Prólogo de Manuel Garrido. Traducción de Joaquín Abellay, págs. 33-50.
- Kant, Immanuel. [1797] 1989. *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho.
- Karady, Víctor. 2000. *Los judíos en la modernidad europea. Experiencia de la violencia y utopía*. Madrid, Siglo XXI de España Editores. Traducción de Carlos Martín Ramírez.
- Kateb, George. 2001. “Arendt y el juicio”. En: AAVV. 2001. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid, Sequitur. Traducción de Javier Eraso Cevallos.
- Kierkegaard, Soren. 1982. *El concepto de angustia*. Madrid, Espasa- Calpe.
- Kohler, Lotte. Carta de lector en *The New York Review of Books*, 21 de marzo de 1996.
- Kohn, Jerome. 2001. “Three Essays: The Role of Experience in Hannah Arendt’s Political Thought”. En: *The Hannah Arendt Papers*. New York, Manuscript Division Library of Congress, www.memory.gov.loc/ammem/arendthtml

- Kohn, Jerome. 2009. "Prefacio: una vida judía, 1906-1975". En: Arendt, Hannah. 2009. *Escritos judíos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. Edición a cargo de Jerome Kohn y de Ron H. Feldman, págs. 11-42.
- Kristeva, Julia. 2000. *El genio femenino: 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires, Paidós. Traducción de Jorge Piatigorsky.
- Laqueur, Walter (1980) 2004. "El Holocausto de Hitler ¿Quién sabía qué, cuándo y cómo?", en Bankier, David (Compilador) 2004. *El Holocausto. Perpetradores, víctimas y testigos*. Buenos Aires, Distal- Biblioteca Fundación Memoria del Holocausto. Traducción de Leo Mames, págs. 383- 440
- Lenk, Kurt. [1961, 1971] 2001. *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Lins Ribeiro, Gustavo. "Descotidianizar : extrañamiento y conciencia práctica: un ensayo de la perspectiva antropológica", en *Cuadernos de Antropología social*, FFyL, UBA, Vol. 2, n° 1, 1989.
- Löwith, Karl. 2008. "La pregunta heideggeriana por el ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza", en Anders; Arendt; Jonas; Löwith; Strauss. 2008. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. Buenos Aires, Manantial. Introducción de Franco Volpi. Traducción de Bernardo Aibinder.
- Löwy, Michael. [2001] 2005. *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Horacio Pons.
- Liotard, Jean-François. [1988] 1995. *Heidegger y "los judíos"*. Buenos Aires, La Marca. Prefacio de Alejandro Kaufmann. Traducción de Alejandro Kaufmann y Verónica Weiss. Colección Biblioteca de Los Confines dirigida por Nicolás Casullo.
- Liotard, Jean-François. 1997. "Sobreviviente". En: 1997. *Lecturas de infancia*. Buenos Aires, Eudeba. Traducción de Irene Ago.
- Mannheim, Karl. [1929] 1958. *Ideología y utopía*. Madrid, Aguilar.
- Martínez, Elena. 1994. "La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final". En: Cruz, Manuel y Birulés, Fina (comp.) 1994. *En torno a Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, págs. 95-128.
- Marx, Karl; Engels, F. 1985. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes poetas*. Buenos Aires, Pueblos Unidos y Editorial Cartago. Traducción de Wenceslao Roces.
- Marx, Karl. 2008. *El capital: crítica de la economía política. Libro I*. México, Siglo XXI Editores. Traducción de Pedro Scaron.
- Marx, Karl. 1995. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial. Traducción y notas de Francisco Rubio Llorente.
- Mate, Reyes. 2005. "Introducción", en Mate, Reyes (comp.). 2005. *Filosofía de la historia*. Madrid, Trotta. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, CSIC, 5.
- Mate, Reyes. 2006. *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid, Trotta.
- Montesquieu, Charles-Louis. 1984. *Del espíritu de las leyes I*. Barcelona, Ediciones Orbis -Tecnos. Traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega.
- Morey, Miguel. 2008. "Prólogo a la edición española". En: Deleuze, Gilles. 2008. *Foucault*. Buenos Aires, Paidós. Traducción de José Vásquez Pérez.
- Nietzsche, Friedrich. [1892] 2003. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza. Traducción y notas de Sánchez Pascual.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Altaya. Traducción y notas de Sánchez Pascual.

- Nietzsche, Friedrich. 1999. *La ciencia jovial. «La gaya scienza»*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericanos. Traducción, introducción y notas de José Jara.
- Novo, Rita. 2011. “Hannah Arendt: la historia, las historias”. En: Novo, Rita (compiladora). 2011. *Filosofía e Historia. Problemas y perspectivas*. Mar del Plata, EUDEM.
- Oyarzún Robles, Pablo. 1995. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción”. En: Benjamin, Walter. 1995. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: Universidad ARCIS- LOM Ediciones, págs. 6-44
- Pascal, Blaise. 1971. *Pensamientos*. Buenos Aires, Sudamericana. Tomo I. Traducción de Oscar Andrieu de la edición de León Brunschvicg (París, 1912, 1946)
- Platón. 2000a. “Gorgias”. En: 2000. *Diálogos II: Gorgias- Menéxeno- Eutidemo- Menón- Crátilo*. Madrid, Biblioteca Básica Gredos. Traducción de J. Calonge.
- Platón. 2000b. “Sofista”. En: 2000. *Diálogos V: Parménides- Teeteto- Sofista- Político*. Madrid, Biblioteca Básica Gredos. Traducción de N. L. Cordero.
- Prinz, Alois. 2001. *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Barcelona, Herder. Traducción de María Belén Ibarra de Diego.
- Quintana, Laura. 2012. “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida. En: *Revista de Estudios Sociales* N° 43, Universidad de Los Andes, Agosto de 2012; págs. 50-62 .
- Ricoeur, Paul. 1991. “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”. En: *Debats*, 37, Valencia, 1991.
- Ricoeur, Paul. 1991. “De la filosofía a lo político”, en *Debats* n° 37, septiembre de 1991, págs. 3-7.
- Ripamonti, Paula. 2010. “El conflicto causalidad natural- libertad en la *Crítica de la razón pura*”, en *Revista Philosophia*. Mendoza, Anuario de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, N° 70, Año 2010, págs. 69-70.
- Rivero, Silvia. 1998. “La influencia del giro lingüístico en la problemática de las ciencias sociales”. En: Díaz, Esther (editora). 1998. *La ciencia y el imaginario social*. Buenos Aires, Biblos., págs. 203-216.
- Roig, Arturo. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo. 1987. “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”. En: Roig, Arturo. 1987. *La utopía en el Ecuador*. Quito, Banco Central y Corporación Editora Nacional.
- Roig, Arturo. 1988. “Eticidad, conflictividad y categorías sociales en Juan Montalvo”. En: 1993. *Rostro y Filosofía en América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo. 1993. “¿Cómo leer un texto?”. En: Roig, Arturo. 1993. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Santa Fe de Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Said, Edward. 2010. “Israel, Palesina y la solución de un Estado único”. En: *Revista Alif Nûn*, Madrid, N° 84, Marzo de 2010, Kálamo Libros. Traducción a cargo de la Dirección de la Revista. On line: <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%ba84%20Jul.10/AlifNun84.htm>

- San Agustín. 1958. *La Ciudad de Dios*. En: *Obras de San Agustín*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo XVI-XVII. Edición bilingüe. Edición preparada por Fr. José Morán.
- San Agustín. 1958. *Las confesiones*. En: *Obras de San Agustín*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo II. Edición bilingüe. Edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega.
- San Agustín. 1965. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*. En: *Obras de San Agustín*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo XIV. Edición bilingüe. Edición preparada por Vicente Rabanal.
- Sánchez Muñoz, Cristina. 2003. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos Constitucionales.
- Scholem, Gershom. [1938] 1996. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela. Traducción Beatriz Obberländer.
- Serrano de Haro, Agustín. 1996. "Hannah Arendt y la cuestión del mal radical". En: *Diálogo Filosófico* 36, págs. 421-430.
- Serrano de Haro, Agustín. 1998. "Acotaciones a la correspondencia entre Gerschom Scholem y Hannah Arendt". En: Revista *Raíces* 36, págs. 21-28.
- Serrano de Haro, Agustín. 2000. *Singularidad del totalitarismo e "inocencia" de la filosofía: la perspectiva de Hannah Arendt*. Madrid, Instituto de Filosofía. CSIC.
- Serrano de Haro, Agustín. 2007. "Presentación". En: Arendt, Hannah. 2007. *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental, seguido de Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Madrid, Encuentro, págs. 7-12.
- Spinoza, Baruch de. [1677] 1985. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México, Fondo de Cultura Económica. Traducción de Oscar Cohan.
- Taminiaux, Jacques. 2001. "¿'Performatividad' y 'grecomanía'?". En: AAVV. 2001. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid, Sequitur. Corresponde a *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1999, nº 208 dedicado a Arendt. Traducción de Javier Eraso Cevallos.
- Tassin, Etienne. 2007. "«... sed victa Catoni»: the defeated cause of revolutions". En: *Social Research*, Vol. 74, n. 4, Part II, Winter, 2007.
- Tassin, Etienne. 2012. "De la subjetivación política. Althusser/ Rancière/ Foucault/ Arendt/ Deleuze". En: *Revista de Estudios Sociales* Nº 43, Universidad de Los Andes, Agosto de 2012; págs.36-49.
- Tilley, Virginia. 2007. *Palestina/ Israel: un país, un Estado*. Madrid, Akal.
- Traverso, Enzo. 2012. *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires, FCE. Traducción de Laura Fóllica.
- Villa, Dana. 1999. *Politics, philosophy, terror. Essays of the thought of Hannah Arendt*. New Jersey, Princeton University Press.
- Villa, Dana. 2001. "Arendt y Sócrates". En: AAVV. 2001. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid, Sequitur. Traducción del Capítulo nº 9 de Villa, 1999.
- Weiss, Aharón. (1984) 2004. "Categorías de campos. Su carácter y papel en la ejecución de la 'solución final de la cuestión judía'". En: Bankier, David (Compilador) 2004. *El Holocausto. Perpetradores, víctimas y testigos*. Buenos Aires: Distal- Biblioteca Fundación Memoria del Holocausto. Traducción de Leo Mames, págs. 24- 47.
- Wellmer, Albrecht. 1996. "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón". En: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Frónesis-Cátedra.
- Wellmer, Albrecht. 2001. "Hannah Arendt y la revolución". En: AAVV. 2001. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid, Sequitur. Corresponde a *Revue*

Internationale de Philosophie, 2/1999, nº 208 dedicado a Arendt. Traducción de Javier Eraso Cevallos.

Wellmer, Albrecht. 2000. "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón" En: Birulés, Fina (comp.). 2000. *Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa.

Young-Bruehl, Elizabeth. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia, Edicions Alfons, el Magnànim. Traducción de Manuel Lloris Valdés.

Imagen de tapa: Escena de la película *La vida es bella*, Italia, 1997.