

# e d i t o r i a l



*Hannah Arendt*

---

*Pensar de nuevo la contemporaneidad  
como un proyecto excluyente de la experiencia  
histórica del sufrimiento y su actualidad.  
La formulación de una filosofía política más allá  
de las tradiciones culturales negadas*

■ En los capítulos precedentes hemos recalcado repetidas veces que no sólo los medios de dominación total son más drásticos, sino que el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Allí donde se alzó con el poder; desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país. Fuera cual fuera la tradición específicamente nacional o la fuente espiritual específica de su ideología, el gobierno totalitario siempre transformó a las clases en masas, suplantó el sistema de partidos no por la dictadura de un partido, sino por un movimiento de masas, desplazó el centro del poder del ejército a la policía y estableció una política exterior abiertamente encaminada a la dominación mundial. Los gobiernos totalitarios conocidos se han desarrollado a partir de un sistema unipartidista; allí donde estos sistemas se tornaron verdaderamente totalitarios comenzaron a operar según un sistema de valores tan radicalmente diferente de todos los demás que ninguna de nuestras categorías tradicionales legales, morales o utilitarias conforme al sentido común pueden ya ayudarnos a entenderlos, o a juzgar o predecir el curso de sus acciones.

Si es cierto que pueden hallarse elementos de totalitarismo remontándose en la historia y analizando las implicaciones políticas de lo que habitualmente denominamos la crisis de nuestro siglo, entonces es inevitable la conclusión de que esta crisis no es una simple amenaza del exterior; bien de Alemania o de Rusia, y que no desaparecerá con la muerte de Stalin más de lo que desapareció con la caída de la Alemania nazi. Puede ser incluso que los verdaderos problemas de nuestro tiempo sólo asuman su forma auténtica —aunque no necesariamente la más cruel— sólo cuando el totalitarismo se haya convertido en algo del pasado.

Es en la línea de tales reflexiones donde cabe suscitar la cuestión de si el gobierno totalitario, nacido de esta crisis y, al mismo tiempo, su más claro y único síntoma inequívoco, es simplemente un arreglo temporal que toma sus métodos de intimidación, sus medios de organización y sus instrumentos de violencia del bien conocido arsenal político de la tiranía, el despotismo y las dictaduras, y debe su existencia sólo al fallo deplorable, pero quizás accidental, de las fuerzas políticas tradicionales-liberales o conservadoras, nacionalistas o socialistas, republicanas o monárquicas, autoritarias o democráticas. O si, por lo contrario, existe algo tal

como la *naturaleza* del gobierno totalitario, si posee su propia esencia y puede ser comparado con otras formas de gobierno, que el pensamiento occidental ha conocido y reconocido desde los tiempos de la filosofía antigua, y definido como ellas. Si esto es cierto, entonces las formas enteramente nuevas y sin precedentes de la organización totalitaria y su curso de acción deben descansar en una de las pocas experiencias básicas que los hombres pueden tener allí donde viven juntos y se hallan ocupados por los asuntos públicos. Si existe una experiencia básica que halla su expresión política en la dominación totalitaria, entonces, a la vista de la novedad de la forma totalitaria del gobierno, debe ser ésta una experiencia que, por la razón que fuere, nunca ha servido anteriormente para la fundación de un cuerpo político y cuyo talante general —aunque pueda resultar familiar en cualquier otro aspecto— nunca ha penetrado y dirigido el tratamiento de los asuntos públicos. [...]

En la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se convierten en leyes de movimiento. Cuando los nazis hablaban sobre la ley de la naturaleza o cuando los bolcheviques hablaban sobre la ley de la historia, ni la naturaleza ni la historia son ya la fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimientos en sí mismas. Subyacente a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene necesariamente en la especie actual de seres humanos, de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que discurre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo. [...]

Todas las ideologías contienen elementos totalitarios, pero éstos sólo se encuentran desarrollados completamente por los movimientos totalitarios y ello crea la impresión engañosa de que sólo el racismo y el comunismo son totalitarios en su carácter. La verdad es, más bien, que la verdadera naturaleza de todas las ideologías se revelaba sólo en el papel que la ideología desempeña en el aparato de dominación totalitaria. Vistos desde este aspecto, aparecen tres elementos específicamente totalitarios que son peculiares a todo el pensamiento ideológico.

En primer lugar, en su reivindicación de una explicación total, las ideologías muestran una tendencia a explicar no lo que es, sino lo que ha llegado a ser, lo que nace y perece. En todos los casos se ocupan exclusivamente de los elementos en movimiento, es decir, de la historia en el sentido habitual de la palabra. Las ideologías se hallan siempre orientadas hacia la historia, incluso cuando, como en el caso del racismo, parten aparentemente de la premisa de la naturaleza; aquí la naturaleza sirve simplemente para explicar cuestiones históricas y para reducirlas a cuestiones de naturaleza. La reivindicación de explicación total promete explicar todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro. En segundo lugar, en esta capacidad, el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia de la que no puede aprender nada nuevo incluso si se refiere a algo que acaba de suceder. Por eso, el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad «más verdadera», oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde este escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permita ser conscientes de ella. [...]

En tercer lugar, como las ideologías no tienen poder para transformar la realidad, logran la emancipación del pensamiento con respecto a la experiencia a través de ciertos métodos de demostración. El pensamiento ideológico ordena los hechos en un procedimiento absolutamente lógico que comienza en una premisa axiomáticamente aceptada, deduciendo todo a partir de ahí; es decir, procede con una consistencia que no existe en ninguna parte del ámbito de la realidad. La deducción puede proceder lógica o dialécticamente; en cualquier caso supone un proceso consistente de argumentación que, porque lo considera en términos de un proceso, se supone ser capaz de comprender el movimiento de procesos suprahumanos naturales o históricos. La comprensión se logra imitando mentalmente, bien lógica o bien dialécticamente, las leyes de los movimientos «científicamente» establecidos, con los que se integra a través del proceso de imitación. La argumentación, siempre un tipo de deducción lógica, corresponde a los dos elementos de las ideologías ya mencionados —el elemento de

movimiento y el de emancipación de la realidad y de la experiencia—, primero, porque su pensamiento sobre el movimiento no procede de la experiencia, sino que es autogenerado, y segundo, porque transforma el único y exclusivo punto que es tomado y aceptado de la realidad experimentada en una premisa axiomática, dejando a partir de entonces el subsiguiente proceso de argumentación completamente inalterado por cualquier experiencia ulterior. Una vez establecida su premisa, su punto de partida, la experiencia ya no se injiere en el pensamiento ideológico, ni puede ser éste modificado por la realidad. [...]

Las condiciones bajo las cuales existimos hoy en el campo de la política se hallan, desde luego, amenazadas por estas devastadoras tormentas de arena. Su peligro no es que puedan establecer un mundo permanente. La dominación totalitaria, como la tiranía, porta los gérmenes de su propia destrucción. De la misma manera que el miedo y la impotencia de la que surge el miedo son principios antipolíticos y lanzan a los hombres a una situación contraria a la acción política, así la soledad y la deducción lógico-ideológica de lo peor que procede de ella representan una situación antisocial y albergan un principio destructivo para toda la vida humana en común. Sin embargo, la soledad organizada es considerablemente más poderosa que la impotencia desorganizada de todos aquellos que son regidos por la voluntad tiránica y arbitraria de un solo hombre. Su peligro estriba en que amenaza asolar al mundo tal como nosotros lo conocemos —un mundo que en todas partes parece haber llegado a un final— antes de que un nuevo comienzo surja de ese final y tenga tiempo para afirmarse por sí mismo.

Al margen de tales consideraciones —que como predicciones son de escasa utilidad y de menor consuelo—, queda el hecho de que la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora, de la misma manera que otras formas de gobierno —monarquía, república, tiranía, dictadura, despotismo— que surgieron en diferentes momentos históricos y se basan en experiencias fundamentalmente diferentes han permanecido con la humanidad al margen de sus derrotas temporales.

Pero también permanece la verdad de que cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único «mensaje» que el fin puede producir. 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 Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo lo constituye, desde luego, cada hombre.

[Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, «Prólogo» de Salvador Giner, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 617-618, 621, 630, 631, 639-640.]

\* \* \*

Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra.

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es

específicamente *la* condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política. [...]

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. Labor y trabajo, así como la acción, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar —prever y contar con— el constante aflujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. [...]

La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. El mundo en el que la *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos. Además, de las condiciones bajo las que se da la vida del hombre en la Tierra, y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y autoproducidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales. Cualquiera cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser parte de la condición humana. El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora. La objetividad del mundo —su carácter de objeto o cosa— y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no-mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana.

Para evitar el malentendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana... «El cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra hasta otro planeta. Tal acontecimiento, ya no totalmente imposible, llevaría consigo que el hombre habría de vivir bajo condiciones hechas por el hombre, radicalmente diferentes de las que le ofrece la Tierra. Ni labor, ni trabajo, ni acción, ni pensamiento, tendrían sentido tal como los conocemos. No obstante, incluso estos hipotéticos vagabundos seguirían siendo humanos; pero el único juicio que podemos hacer con respecto a su «naturaleza» es que continuarían siendo seres condicionados, si bien su condición sería, en gran parte, autofabricada. [...]

Las condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra— nunca pueden «explicar» lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente. Ésta ha sido desde siempre la opinión de la filosofía, a diferencia de las ciencias —antropología, psicología, biología, etc.— que también se preocupan del hombre. Pero en la actualidad casi cabe decir que hemos demostrado incluso científicamente que, si bien vivimos ahora, y probablemente seguiremos viviendo, bajo las condiciones terrenas, no somos simples criaturas sujetas a la Tierra. La moderna ciencia natural debe sus grandes triunfos al hecho de haber considerado y tratado a la naturaleza sujeta a la Tierra desde un punto de vista verdaderamente universal, es decir, desde el de Arquímedes, voluntaria y explícitamente considerado fuera de la Tierra. [...]

*Theoria* o «contemplación» es la palabra dada a la experiencia de lo eterno, para distinguirla de las demás actitudes, que como máximo pueden atañer a la inmortalidad. Cabe que el descubrimiento de lo eterno por parte de los filósofos se viera ayudado por su muy justificada duda sobre las posibilidades de la *polis* en cuanto a inmortalidad o incluso permanen-

cia, y cabe que el choque sufrido por este descubrimiento fuera tan enorme que les llevara a despreciar toda lucha por la inmortalidad como si se tratara de vanidad y vanagloria, situándose en abierta oposición a la antigua ciudad-estado y a la religión que había inspirado. Sin embargo, la victoria final de la preocupación por la eternidad sobre toda clase de aspiraciones hacia la inmortalidad no se debe al pensamiento filosófico. La caída del Imperio Romano demostró visiblemente que ninguna obra salida de manos mortales puede ser inmortal, y dicha caída fue acompañada del crecimiento del evangelio cristiano, que predicaba una vida individual imperecedera y que pasó a ocupar el puesto de religión exclusiva de la humanidad occidental. Ambos hicieron fútil e innecesaria toda lucha por una inmortalidad terrena. Y lograron tan eficazmente convertir a la *vita activa* y al *bios politikos* en asistentes de la contemplación, que ni siquiera el surgimiento de lo secular en la Edad Moderna y la concomitante inversión de la jerarquía tradicional entre acción y contemplación bastó para salvar del olvido la lucha por la inmortalidad, que originalmente había sido fuente y centro de la *vita activa*. [...]

[Hannah Arendt, *La condición humana*, «Introducción» de Manuel Cruz, Editorial Paidós, Barcelona, 1993, pp. 21-24, 25, 33.]

\* \* \*

Al comienzo de estas consideraciones, previene de un defecto característico de todos los análisis críticos de la facultad de la voluntad. Se trata de un defecto obvio, pero fácil de pasar por alto cuando se discuten los argumentos y contraargumentos concretos: simplemente que toda *filosofía* de la Voluntad es concebida y articulada no por hombre de acción sino por filósofos [...] De todos los filósofos y teólogos examinados, sólo Duns Escoto 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 que igual podría no ser. Sin duda, los filósofos se han sentido más «satisfechos» con la necesidad que con la libertad porque para tratar sus asuntos necesitan una *tranquillitas animae* (Leibniz), una paz de espíritu que —fundada en la *aquiescencia sibi* de Spinoza, el acuerdo consigo mismo— sólo puede ser garantizada de manera efectiva por un consentimiento con el orden del mundo. El sí mismo que la actividad de pensar descuida al retirarse del mundo de las apariencias es afirmado y garantizado por la reflexividad de la Voluntad. Del mismo modo que el pensamiento prepara el sí mismo para el rol de espectador; la voluntad lo modela en un «yo duradero» que dirige todos los actos particulares de volición; crea el *carácter* del sí mismo y por ello ha sido interpretada a veces como el *principium individuationis*, la fuente de la identidad específica de la persona.

Con todo, precisamente esta individuación originada por la Voluntad es la que da lugar a nuevos y serios problemas relativos a la idea de libertad. [...]

A diferencia del poder espiritual de la voluntad para afirmar o negar y cuya última garantía práctica es el suicidio, el poder político, incluso si los partidarios del tirano consienten el terror —es decir, el uso de la violencia— es siempre un poder limitado, y dado que el poder y la libertad en la esfera de la pluralidad humana son, de hecho, sinónimos, esto significa también que la libertad política es siempre una libertad limitada.

La pluralidad humana, el «ellos» sin rostro del que el Sí mismo individual se separa para estar solo, se divide en un gran número de unidades, y únicamente en tanto que miembros de tal unidad, esto es, de una comunidad, los hombres están listos para la acción. La multiplicidad de estas comunidades se muestra en muchas formas y configuraciones, cada una de ellas obedeciendo a leyes diferentes, teniendo distintos hábitos y costumbres y acogiendo recuerdos diversos del pasado, es decir, un amplio abanico de tradiciones. [...]

El único rasgo común a todas estas formas y configuraciones de la pluralidad humana es el simple hecho de su génesis, es decir, que en algún momento y por alguna razón un grupo de gente tiene que haber llegado a pensar en sí mismo en términos de un «Nosotros». Al margen de cómo se experimente y articule este «Nosotros», parece que siempre se necesita un comienzo, y nada parece más envuelto en la oscuridad y en el misterio que aquel «En el principio»; no sólo el de la especie humana en tanto que distinta de los demás organismos vivos, sino también el de la enorme variedad de sociedades indudablemente humanas. [...]

Como sabemos, según Agustín de Hipona, Dios creó al hombre como una criatura temporal, *homo temporalis*; el tiempo y el hombre fueron creados conjuntamente, y esta tempo-

ralidad quedaba afirmada por el hecho de que todos debían su existencia no sólo a la multiplicación de la especie, sino al nacimiento, la llegada de una criatura nueva que hace su aparición en medio del *continuum* temporal del mundo *en tanto que* algo enteramente nuevo. El propósito de la creación del hombre era hacer posible un *comienzo*: «Con el fin de que éste (un principio) existiera fue creado el hombre, anterior al cual no existió ninguno» (*Initium [...] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*). La capacidad misma de comenzar se enraiza en la *natalidad*, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento.

Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos «complace» o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o deshecho apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad del juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y disgustos. [...]

Sabemos, gracias al propio testimonio del filósofo, que el momento decisivo de su vida fue el descubrimiento (en 1770) de las facultades cognitivas del espíritu humano y de sus limitaciones, cuya elaboración le llevó más de diez años y que publicó como *Crítica de la razón pura*. A través de su correspondencia sabemos también lo que esa inmensa labor de tantos años supuso para el resto de sus planes o ideas. Dice, refiriéndose a este «tema primordial», que le aplazó y obstruyó como «una presa» todas las demás materias que había esperado concluir y publicar; que fue como «una piedra que le cerraba el camino», que sólo quedaría libre una vez que hubiera sido apartada. [...] Antes del acontecimiento de 1770, Kant había proyectado escribir y publicar de inmediato, *La metafísica de las costumbres*, obra que sería escrita y publicada treinta años después. Sin embargo, en esa fecha temprana, el libro se anunció bajo el título de «Crítica del gusto moral». Cuando Kant volvió a trabajar en la tercera crítica, siguió llamándola al principio «Crítica del gusto». Sucedieron, así, dos cosas: tras la cuestión del gusto, tema predilecto del siglo XVIII, Kant había descubierto una facultad humana completamente nueva, el juicio. Y, al mismo tiempo, sustrajo las proposiciones morales de la competencia de esta nueva facultad. En otras palabras: ahora es algo más que el gusto lo que va a discernir entre lo bello y lo feo; pero la cuestión (moral) del bien y del mal no será resuelta ni por el gusto ni por el juicio, sino sólo por la razón.

[Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002, pp. 428-429, 435-436, 450-451, 453.]

\* \* \*

Por lo que respecta a sus poetas en lengua no judía, el pueblo judío ha sido tan generoso como irreflexivo. Se los ha dejado quitar sin protestar y los ha donado a la apología de otros pueblos, sin haber podido evitar con ello que se cargara escrupulosamente en su cuenta ser el origen de falsificadores de cheques y comerciantes. Sin duda, los últimos intentos de reunir y catalogar a todas las celebridades de origen judío imaginables han sido útiles para los filosemitas o antisemitas profesionales, pero en la historia del pueblo figuran más como fosas comunes en las que enterrar a los olvidados que como monumentos erigidos a aquellos a los que se recuerda y quiere. [...]

De la desmembración del pueblo judío (en realidad un único cuerpo) los peor parados fueron los que, viviendo en los países de la emancipación, en vez de ceder a la tentación del mimetismo estúpido o de la carrera de *parvenu*, intentaron tomarse el gozoso mensaje de la emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca y ser —en su condición de judíos— seres humanos. [...]

Cualquiera que experimentara la ambigua libertad de la emancipación y la aún más ambigua igualdad de la asimilación tenía clara conciencia de que el destino del pueblo judío en Europa no sólo era el de un pueblo oprimido, sino también el de un pueblo paria (Max Weber). La existencia política como pueblo se reflejaba en la condición socialmente paria, fuera de la sociedad, de sus individuos. Por eso los poetas, escritores y artistas

judíos crearon la figura del paria, una nueva idea del ser humano muy importante para la humanidad moderna. La influencia de esta figura en el mundo no judío contrasta grotescamente con el silenciamiento espiritual y político al que su propio pueblo ha condenado a estos grandes judíos. Sin embargo, para el historiador que mire retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones, básicamente las mismas, a las que se ha respondido con un concepto, fundamentalmente el mismo, pero cada vez más extenso. Puede que la base sobre la que la figura del paria se creó y se fue renovando con cada generación fuera reducida, pero precisamente entre los judíos asimilados era más grande de lo que podría suponerse por la historia judía oficial. En las páginas que siguen queremos destacar, de una evolución que empieza con Salomon Maimon y termina con Franz Kafka, sólo cuatro conceptos esenciales del paria como figura popular judía. Nos parece que entre el «Schlemihl» y el «Señor del mundo de los sueños» de Heine, el «paria conciente» de Bernard Lazare, la representación grotesca del sospechoso de Charlie Chaplin y la recreación poética del destino de un ser humano, que no es sino alguien de buena voluntad, de Kafka, existe una relación plena de sentido que caracteriza a todos los conceptos genuinos y todas las ideas esenciales, una vez que los alumbró la historia. [...]

Mientras los judíos europeos sólo fueron parias sociales, gran parte de ellos pudo salvarse gracias a la «servidumbre interior de la libertad exterior» (Achad Haam), a una existencia de *parvenu* constantemente amenazada. Pero la parte restante, los que creyeron que éste era un precio demasiado alto a pagar, pudieron gozar con relativa tranquilidad de la libertad e invulnerabilidad de una existencia de paria; un paria que, si bien no pintaba nada en la realidad política efectiva, al menos conservaba —aunque fuera en una pequeña esquina perdida del mundo— la conciencia de la libertad y la humanidad. En este sentido, la existencia de paria, a pesar de su inesencialidad política, no era absurda.

No lo fue hasta que en el transcurso del siglo XX el suelo se abrió bajo los pies de los judíos y los cimientos de la política se hundieron en el vacío, convirtiendo al paria social y al *parvenu* social en *outlaws* políticos en todas partes. En la lengua de nuestra tradición oculta esto significa que la protección del cielo y la tierra no protege del asesinato y que a uno se le puede ahuyentar de calles y plazas antaño abiertas a todo el mundo. Sólo ahora resulta claramente comprensible para todos que la «libertad absurda», la temeraria «invulnerabilidad» del individuo sólo habían sido el comienzo del absurdo sufrimiento de todo un pueblo.

En este mundo del siglo XX nadie puede arreglárselas fuera de la sociedad, ni como Schlemihl ni como Señor del mundo de los sueños. Ya no hay «salidas individuales»: ni para el *parvenu* que firma por su cuenta la paz con un mundo en el que no se puede ser humano siendo judío, ni para el paria que cree poder renunciar individualmente a este mundo. El realismo del uno no es menos utópico que el idealismo del otro.

El tercer camino, el señalado por Kafka, el camino por el que uno intenta con la mayor modestia y renunciando a la libertad y a la invulnerabilidad alcanzar su pequeño propósito, no es utópico pero como mucho —cosa que el mismo Kafka deja bien clara— conduce a aleccionar al mundo, no a cambiarlo (y además sobrepasa las fuerzas del ser humano). En efecto, este propósito mínimo, hacer realidad los derechos del ser humano, es, precisamente por su sencilla elementalidad, el más grande y difícil que puede hacerse el ser humano. 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. [...]

Lo que en Kafka resulta tan moderno y al mismo tiempo es tan inusual entre sus contemporáneos y en su círculo de escritores de Praga y de Viena es precisamente el hecho de que él jamás se presentó a sí mismo como un genio ni como la encarnación de ninguna grandeza objetiva, y que por otra parte se negó radicalmente a someterse a todo tipo de destino. Él no estaba enamorado del mundo tal como es, y de la naturaleza decía que su superioridad sobre el hombre sólo duraría «mientras yo os deje en paz». Lo que de verdad le importaba era la posibilidad de un mundo construido por los hombres, un mundo en el que la acción del hombre no dependiese de otra cosa más que de él mismo, de su propia espon-

taneidad, y en el que la sociedad humana se rigiese por las leyes instituidas por los hombres, y no por fuerzas ocultas, fuesen éstas buenas o malas. Y en este mundo, que no era un simple sueño, sino un mundo que había que empezar a construir inmediatamente, Kafka no quería en modo alguno ser alguien excepcional, sino un ciudadano más, un «miembro de la comunidad».

[Hannah Arendt, *La tradición oculta*, Editorial Paidós, Barcelona, 2004, pp. 49-51, 73-74, 106.]

\* \* \*

1. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre (*Mensch*), los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre —tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay *el* león. Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones.

En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada.

2. La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras.

En esta forma de organización, efectivamente, tanto se disuelve la variedad originaria, como se destruye la igualdad esencial de todos los hombres. En ambos casos, la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. Con esto ya se da a entender lo que en la imagen de la Sagrada Familia es simbólico, la opinión de que Dios ha creado no tanto al hombre como a la familia.

3. Cuando se ve en la familia más que la participación, esto es, la participación activa, en la pluralidad, se empieza a jugar a ser Dios, es decir, a hacer como si *naturaliter* se pudiera escapar del principio de la diversidad. En vez de engendrar a un hombre, se intenta, a imagen fiel de sí mismo, crear *al* hombre.

Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos. Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad.

4. *El* hombre, tal como filosofía y teología lo entienden, sólo existe —o se realiza— en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan. En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica, se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente a sí mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación *del* hombre.

5. La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es:

a) *Zoon politikon*: como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.



b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado *el hombre*, los hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido —sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios...

6. Es tan difícil darse cuenta de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiarnos en la «necesidad» de la historia. Una absurdidad espantosa.

7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo-cristiano esto significaría: *el hombre*, creado a imagen de Dios, ha recibido una fuerza generadora para organizar *al* hombre a semejanza de la creación divina. Esto probablemente es un disparate. Pero sería la única demostración y justificación posible de la idea de una ley natural.

En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas; en la pluralidad, está contenida la creación *del* hombre por Dios. Ahí, sin embargo, la política no tiene nada que hacer: Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos.

[Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, «Introducción» de Fina Birulés, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, pp. 45-47.]

\* \* \*

*Los orígenes del totalitarismo* y su naturaleza ideológica. Se refiere la autora, en este primer texto, al concepto de *totalitarismo* respecto a otras formas históricas de *opresión política*. Una de sus funciones más señaladas ha sido la eliminación de todas las *instituciones sociales, legales y políticas del país*. Otro aspecto, no menos importante, fue la transformación de «las clases en masas». En este sistema de poder, éste pasó del ejército a la policía y, asimismo, la política exterior se orientó siempre «a la dominación mundial». Por otra parte, sus valores son siempre de constante intimidación. Y así todas las leyes de esta teoría política pasan a ser constantemente leyes del movimiento ideológico.

La ideología se muestra únicamente en la función que desempeña «en el aparato de dominación totalitaria». Lo cual se concreta en tres elementos *peculiares*. En el primero, dice relación a una explicación total, a aquella que ha llegado a ser, *lo que nace y perece*. En segundo lugar, «el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia». Por último, las ideologías, logran la emancipación del pensamiento con respecto a la realidad social. Con todo, hemos de tener en cuenta que «*la dominación totalitaria...*, porta los gérmenes de su propia destrucción».

Ahora bien, la teoría política y antropológica de Hannah Arendt, se funda en el siguiente pensamiento que ilumina e innova todo el sentido de su obra: «cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo» que configura una *promesa*. Lo cual constituye, a su vez, la suprema capacidad del hombre y políticamente «se identifica» con su libertad.

La condición humana y sus tareas fundamentales: *labor, trabajo y acción* corresponden a las condiciones bajo las que el hombre vive actualmente en la tierra. Las tres tareas forman parte de la estructura del ser humano desde matices y actividades diferentes: el proceso biológico; el surgimiento y creación de lo *artificial* y, finalmente, la acción correspondiente —sin otras mediaciones— a la condición humana de la *pluralidad*. Por consiguiente, dichas actividades básicas de la condición humana están «íntimamente relacionadas...» con el nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad.

Importante en su teoría, especialmente política, es tener en cuenta que el *hombre* es siempre un *ser condicionado*, pese a su capacidad de creación y producción de cosas. Con todo, nos advierte la autora algo muy preciso: «la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana». Por eso mismo «las condiciones de la existencia humana... nunca pueden *explicar lo que somos*» y menos todavía «quiénes somos». Pero no estamos condicionados de forma absoluta y, en consecuencia, nos hallamos abiertos a lo eterno. No podemos olvidar que en otra época, tanto la *acción* como la *contemplación* nos enfrentaron con la inmortalidad, «fuente y centro de la *vita activa*».

*La vida del espíritu* y la función filosófica de las facultades cognitivas y experienciales. Generalmente, carecemos de voluntad para pagar el precio que se nos exige por el ejercicio de la libertad y asumir así *la contingencia* como una forma adecuada de decidir o proyectar la vida en el ámbito del tiempo histórico. Todo lo cual se expresa en la *capacidad espiritual* «que tenemos de iniciar algo nuevo», algo que podría «*no ser*». Pese a todo, el *poder* político es «siempre un poder limitado». De este modo, «poder y libertad en la esfera de la pluralidad humana son, de hecho, sinónimos».

De todas formas, los hombres estarían listos para la acción, únicamente como miembros de una unidad, de una comunidad. «La multiplicidad de estas comunidades» se muestra en infinidad de configuraciones. El elemento común es su génesis que culmina en un *nosotros*. Esta tesis que formula aquí la autora es sumamente importante.

Hannah Arendt dice: «el propósito de la creación del hombre era hacer posible un *comienzo*» y esta facultad o potencia aparece intrínsecamente en la *natalidad*. Y así «los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento», no de la creatividad, ¿estaremos «condenados a ser libres»? La lectura de los textos de Hannah Arendt nos lleva a ciertos descubrimientos cognitivos elaborados y meditados por Kant.

*La tradición oculta* y la experiencia del pueblo judío, su creación intelectual y aportación cultural a un contexto social e histórico determinado. El pueblo judío en las circunstancias del holocausto y exterminio de su grupo étnico y cultural actúa generosamente con su entorno, pero, a pesar de todo es excluido y rechazado, desmembrado como pueblo y etnia hasta aceptar sobre sí el nombre de *paria*.

Y así «cualquiera que experimentara la ambigua libertad de la emancipación y la aún más ambigua igualdad de la asimilación tenía clara conciencia de que el destino del pueblo judío en Europa, no sólo era el de un pueblo oprimido, sino también de un pueblo *paria*». Y esta condición se refleja en su «existencia política».

El silencio ha acompañado a las grandes figuras intelectuales judías. Kafka fue el intérprete y configurador de la conciencia y el espíritu judío de esa época. Y «lo que de verdad le importaba era la posibilidad de un mundo constituido por hombres, un mundo en el que la acción del hombre no dependiese de otra cosa más que de él mismo, de su propia espontaneidad». Y en definitiva, el hombre pudiese vivir responsablemente según sus propias leyes y no sometido a *fuerzas ocultas*. En este clima cultural y valorativo Kafka únicamente quiere ser «un ciudadano más».

\* \* \*

¿*Qué es la política?*, se pregunta Hannah Arendt. Una cuestión que se despliega en el contenido y en la naturaleza *de la pluralidad de hombres*. Su fundamento se asienta, «en el hecho de la pluralidad de hombres». La política, así, es la vinculación activa «de los diversos». En la pluralidad «está contenida la creación *del hombre*».

De esta forma «la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos».

## 1. Hannah Arendt: una mirada nueva acerca de un pensar revelador de las ideas ocultas de la historia

Nos parece que esta formulación epigráfica ofrece una visión panorámica y sucinta del contenido de este número de la *Revista Anthropos*.

Una peculiaridad de Hannah Arendt es que ella investiga y elige aquellos ámbitos cognitivos y textos donde otros han dado por finalizado su mensaje y revelación histórica. Su mirada nueva y limpia descubre argumentos que se ocultan tras algunas ideas.

El primer estudio de Celso Sánchez-Capdequi nos sitúa frente al texto de la biografía de Hannah Arendt en el ámbito de la modernidad. Parte el autor del hecho de que en dicho entorno ideativo se tenía un concepto del conocimiento y de los saberes muy determinado y propio de ese momento histórico. En ese tiempo el proyecto intelectual carecía del sentido de la *contingencia* y de *límites*. Entonces la modernidad presentaba una visión integral y totalitaria de los saberes. Por lo cual hoy, debido a una diferente *sensibilidad social* y a una distinta función del *conocimiento* le interesaba más a la pedagogía la búsqueda de *competencias, habilidades y destrezas* profesionales que las virtualidades positivas del conocimiento y el saber. Ahora lo que importa es el sentido del saber en su totalidad. El pensamiento del que se parte para el análisis de la modernidad, es la idea del «saber como un valor y fin en sí mismo», ya sea éste como un control de la experiencia o bien como *supervivencia* en medio del desorden de la *información*. El conocimiento fluía desde la lógica coherente de los grandes sistemas o desde las nefastas experiencias motivadas por los sueños y cegueras del hombre moderno.

Con todo, ha habido quienes han tomado otro camino y una nueva forma de pensar. Se han centrado «en el nuevo acontecer de los hechos sociales y en su curso errático e imprevisible». Investigaron la naturaleza de su entorno con el fin de «desentrañar sus claves y sus causas». Son ellas personas que han pensado el mundo desde otra posibilidad y dimensión cognitiva y vital.

Ciertamente que en los acontecimientos de los últimos tiempos ha habido hechos incomprensibles para la «*mente humana*». Y esto es precisamente lo que ha querido presentar y estudiar Hannah Arendt en su abrumada existencia (1906-1975).

Su trabajo intelectual e investigativo se centró en buscar respuesta y explicación a *las inconsistencias* de su entorno social. El cual le afectaba personalmente de forma cruenta. Se sentía *paria* en su propio país y sólo pudo considerar su condición histórica desde una perceptible distancia y así pudo asumir su proyecto vital como un verdadero testimonio frente a la «degradación moral» del proyecto ilustrado, nacido «para liberar al género humano». Lo que ella se propone, pues, es entender «las razones ocultas de sus trágicas actuaciones». Percibe perfectamente la incoherencia de fenómenos sociales tan significativos como el imperialismo, el colonialismo, las guerras mundiales, etc.; pero, sobre todo, los totalitarismos tanto nazis como comunistas. Lo cual configura todo eso que ella llama «*tiempos de oscuridad*». Y la lleva a entender con toda claridad que comprender, además de ser una experiencia es, ante todo, «una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa, en el mundo», dice en sus *Ensayos de comprensión (1930-1945)*.

Su producción intelectual muestra una altísima preparación académica y el contacto directo con maestros singulares que la han acompañado en su devenir teórico «hacia la comprensión de lo incomprensible, hacia acontecimientos de tamaña gravedad que dejaba sin referente a la sociedad del momento». Celso Sánchez-Capdequí, plantea en el propio eje de su biografía cómo «la reflexión parte de una *crisis* que le hace replantear de nuevo alguna de las tesis de la modernidad». Entre otros argumentos, «la hegemonía del

yo moral». Y de este modo, la experiencia del nazismo la obliga a pensar más allá del proyecto ilustrado. Tiene que indagar el mundo sin «los presupuestos ilustrados del hombre autónomo, racional y juicioso», capaz de llevar las riendas «de la evolución histórica». En consecuencia, de la percepción de todos estos hechos «se abrió paso en su vida la necesidad de la filosofía, de pensar despojándose de lo conocido y aventurándose a lo desconocido». Hannah Arendt nombra esta experiencia como «*un pensar sin barandillas*». De repente en este proceso y experiencia, se le revela «su peor versión». Los agentes de la modernidad no sólo no eran portadores de un «destino liberador», sino «de un proceso degenerativo» que anunciaba *tragedia, terror y muerte*. Ahora bien, ella era plenamente consciente de que el sentido de esta degeneración histórica provenía de la propia *civilización moderna*. Y entiende que *los actos humanos* están en el origen de *la banalidad del mal*. Sus análisis de esta versión práctica y operativa la llevan a formular que «*vivir es convivir*», de aquí surge la importancia del estudio y reflexión sobre la *acción*. Y así es como pretende formular que en la *sociedad de masas*, que alcanzó a experimentar en su «estancia americana —dice— se actuaba sin noticia del Otro», sin tener en cuenta *la pluralidad*, como «un *a priori* de la estancia de los hombres en el mundo». Los actores se han quedado sin *juicio* y, entonces, siguen los pasos marcados «por las normas legales, el Führer y el *canon científico*». Como contrapartida aparece en su pensamiento lo *político* y lo *público*. Con este planteamiento trata de superar la ausencia que advierte en su mundo común y compartido. Según ella estamos en una época, en la que se perdió el potencial singular «para iniciar inéditos cursos de acción que residen en cada uno de los seres humanos». Se olvidó *ese tesoro de sorpresas humanas*. No se deja arrastrar por los cantos de sirena que la llaman hacia la *metafísica*. Ella se concentra en la acción histórica. Y frente a Heidegger formula su idea de la vida «tal y como ésta surge de nuestra facultad de comenzar. Porque si los seres humanos se igualan en la muerte, al mismo tiempo es la evidencia del nacimiento lo que permite *singularizarnos*».

Una ampliación y profundización de este pensamiento y formulación pueden encontrarse en el libro de Fernando Baena, *Una filosofía de la natalidad*. Cada vez redescubrimos con mayor hondura que lo fundamental del ser humano es el hecho de *ser dado a y dador de inicios*. De ahí surgirá posteriormente su *antropología política*, la convivencia en el seno de una realidad transida de *contingencia*. Comprender que los totalitarismos logran socializar «el terror, la desconfianza, la estigmatización del Otro, el amedrentamiento generalizado, la quiebra del juicio personal, la ignominia moral». En definitiva, vivimos en una sociedad en la que nos está prohibido practicar uno de los elementos más peculiares del ser humano: *iniciar, comenzar*. En consecuencia la historia sólo se puede entender como «desarrollo tecnológico». Los accidentes que acontecen en la historia y en las cosas, hacen imposible la legitimidad de una *única narración* y un *único narrador atemporal*. La historia entiende el tiempo como una realidad siempre abierta a la novedad y, las «*brechas* en el tiempo que ligan y separan *el aún no y todavía no*».

El pensamiento de Hannah Arnedt no tiene miedo de la refundación del mundo. Así «*los otros y la accidentalidad derivada de la pluralidad social*» afirman el protagonismo actual de la historia y trasladan toda su fuerza «a la acción y a los actores reconociendo en ellos a los protagonistas de un relato, el del mundo humano, que no deja de iniciar y comenzar a cada momento».

Es muy interesante el planteamiento de la biografía que el autor de este estudio nos ofrece de Hannah Arendt, porque se centra en el contenido de su obra y pensamiento. Con lo cual abre una nueva perspectiva a toda la filosofía occidental.

Lorena Fuster piensa que es una maravilla comprender una vida sin entristecerse. Y esto es lo que admira precisamente de la relación de Mary McCarthy con su amiga

Hannah Arendt en sus últimos días de vida. Con suma delicadeza le expresa todo su amor por ella con la intensidad de su deseo de *resucitarla*. Formula un adiós desde la permanencia y la presencia. Recuerda sus gestos y acciones; valora de ella la audacia de todo su pensamiento por transitorio que pueda ser.

Pero el deseo más profundo de Mary McCarthy es que previamente, como señala la autora de este estudio, a «resucitarla como ser físico que se mostraba radiante en medio de lo que llamaba mundo de apariencias», la consideraba una *pasajera solitaria* «en su tren de pensamiento». En algún sentido consideraba a Hannah Arendt como conservadora, porque tendía a conservar todo aquello que en algún momento pudiera tener algún valor. Y, en consecuencia, «fue una entusiasta del *reciclaje*».

Ella entiende con esta idea de *reciclaje* «el proceso por el cual se da un nuevo “ciclo” de vida a los materiales y objetos», los cuales suelen estar destinados y transidos de temporalidad: «a la destrucción o a la inutilidad». De este modo, consideraba un delito *tirar las cosas*. Mary McCarthy piensa que los textos de Hannah Arendt «son retazos de pensamientos sedimentados en el fondo de esa tradición truncada que sólo se puede recuperar a fragmentos». Destaca su capacidad para «realumbrar sentidos nuevos». El resultado final de su escritura es la producción de textos «tan heterodoxos como polifónicos». Así, es posible leer, en cada fragmento o tejido de realidad, la pluralidad.

Un punto de vista importante sería leer toda su obra desde esta intención plural, ya que este concepto atraviesa continuamente sus textos. De este modo, las ideas secretas de su investigación salen a la luz en los conceptos de *juicio* y *pluralidad*. Para ella pensar es habitar el presente.

Lo que pretende Lorena Fuster es «ensayar una breve topografía que nos introduzca en uno de los movimientos de reciclaje más originales llevados a cabo por Hannah Arendt: el reciclaje de la imaginación». Lo cual le conduce, a través de la *excentricidad*, a «ser fiel a la experiencia, a la complejidad y a su impacto». De esta manera los elementos de la imaginación se encuentran vinculados «con esa tarea de revalorización de las apariencias». Así, la noción de imaginación dice relación con el concepto de *mundanidad*, «como espacio de apariencias» o «como ámbito común de la pluralidad y la diferencia». Pero sobre todo con «la noción de juicio».

Me parece de sumo interés destacar la siguiente tesis que nos presenta en su estudio Lorena Fuster: «la noción de juicio es la piedra de toque de un haz conceptual que atestigua la unidad interna del proyecto» que significa todo el quehacer intelectual de Hannah Arendt. Esta tesis actúa como bisagra «entre las esferas de la *praxis* y la *theorein*», esto es, «entre las vocaciones de la teoría política y de la filosofía». Ahora bien, «la imaginación [...] aparece como actividad indisociable de ese proceso de restitución del pensamiento al mundo de los asuntos humanos» que «descansa sobre el juicio». Lo que supone tener en cuenta que «la interdependencia del juicio y la imaginación es tardía», en la elaboración de su pensamiento. Lo cual supone recordar que «la imaginación tenía mucho que ver con el ejercicio de una racionalidad adecuada, para afrontar los acontecimientos» de quienes «están comprometidos con ella».

La profesora e investigadora Lorena Fuster intenta «mostrar la audacia de su noción de imaginación». Y dibuja «grandes trazos», el panorama con que se encontró Arendt.

Desarrolla el estudio de su génesis del cuerpo a través de la historia de la cultura y de su coincidencia con el *juicio*.

Me parece importante destacar lo que Arendt considera «la cifra constitutiva de la realidad», que no es otra que «la novedad, lo inesperado». Por lo cual viene a decir que «todo acontecimiento de la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades». Y de esta forma, «sus signos son precisamente *las*

*diferencias fenoménicas* que constituyen la evidencia de la novedad esencial que significa en la historia la dominación total: esa realidad inhumana con la que el totalitarismo ha sustituido una realidad constitutivamente contingente y frágil». La realidad del totalitarismo se nos aparece «inimaginable» e «indecible». Y este silencio amenaza con anular el *diálogo* todavía necesario si queremos convivir en un hogar «para la existencia en plural de los seres humanos». Sería éste el único lugar a donde nos podríamos *exiliar*. De esta forma, surge «la posibilidad misma de superar el sinsentido y de generar sentido mediante el ejercicio de capacidades que, aunque podrían ser adecuadas, se han revelado en pésimas condiciones, para afrontar la bruma que envuelve lo real».

No cabe duda que su diagnóstico es muy desalentador. Pero ella lo que hace es confirmar el pensamiento de Paul Valéry que dice: «*somos testigos, por tanto de una suerte de insolvencia de la imaginación y de bancarrota de la comprensión*» y, así, «la ausencia de sentido delata un pasado y un presente que se han de traer a la presencia». De esta manera le hemos de dar la razón de cuanto se nos presenta «como ruina, como ausencia».

Me parece sumamente clarificador el siguiente texto: «el ejercicio del pensamiento no es reductible al conocimiento como actividad del entendimiento, tampoco al uso de una racionalidad instrumental para conseguir ciertos propósitos según cálculos y, mucho menos, al logicismo al que se condena la vida del espíritu cuando lo único autorizado es sacar consecuencias y resolver ecuaciones a partir de principios autoevidentes, característica de los puntales desde los que se levantan y legitiman las ideologías totalitarias».

Algo fundamental es la idea de Hannah Arendt cuando afirma que «el corazón de la realidad es plural e imprevisible, indómito al concepto en tanto que su totalidad es irrepresentable en una unidad sintética, el pensamiento ha de ser algo más que estas miras estrechas del objetivismo, el instrumentalismo y el logicismo».

Su originalidad, pues, consiste en la capacidad de iniciar una acción, «en la praxis política» y así «el reto del pensamiento es afrontar la complejidad de nuestra existencia en el mundo común y soportar la extrañeza de lo imprevisible y de lo nuevo, la oscuridad ínsita en esa diversidad de acontecimientos y en la pluralidad de seres en que la existencia está siempre envuelta». El diálogo se convierte, entonces, en fuente «de historias, pero aún así nunca satisfará *la inagotable literalidad de ese todo*». Únicamente «*un corazón comprensivo*, como el mayor don que un hombre pueda recibir y desear, está a la altura *de captar al menos un destello de la siempre temible luz de la verdad*». La imaginación es sinónimo de visión y de poder. Por lo cual, «la imaginación ha de garantizar la libertad suficiente y necesaria para que la comprensión sea válida, es decir, asegurar una representación respetuosa con la estructura imprevisible y plural de la realidad. Esta es la actividad que habría de situarnos en un punto de imparcialidad, distanciado pero arraigado en el mundo, desde el que afrontar una elaboración racional de la experiencia [...] sin tener que renunciar a una voz propia, es decir, evitando la identificación sentimental con ninguna de las partes o sin dejarse arrastrar por una efectiva implicación emocional». En síntesis afirma: «De la potencia de nuestra imaginación depende la amplitud y la comunicabilidad de nuestro mundo». Así, «imaginar de este modo es el ejercicio que nos autoriza a decir *nuestro y nosotros*, incluso cuando esta relación de pertenencia mutua está en peligro, *es la única brújula interna con que contamos* cuando no quedan normas vigentes con las que poder contar».

Sólo la imaginación es capaz de garantizar las dos opciones de validez del juicio: ofrecer la mayor cantidad de puntos de vista que avala la comunicabilidad de los juicios y proponer los ejemplos que se hallan en el poso de cultura común que une a los que enjuician un mismo

acontecimiento. [...] *Sin repetir la vida en la imaginación no se puede estar del todo vivo, la falta de imaginación impide que las personas existan*. Imaginar para existir plenamente, repetir la vida sin sucumbir a la tristeza como hacen los grandes narradores y los poetas, pero hablar de esto abriría otro rastro de la historia, otra deriva *oculta* de esta topografía de la imaginación reciclada que alguna vez tendrá que ser contada.

Un estudio e investigación magníficos, capaz de adentrarnos en las ideas, a veces oscuras, del pensamiento de Hannah Arendt. Este estudio nos abre huecos de luz y de absorbente claridad respecto a cuál es el nervio del pensamiento de H. Arendt.

Una breve cronología nos sitúa en el tiempo su tarea intelectual e igualmente la bibliografía nos marca las etapas más significativas de su creatividad vital.

La sección «Argumento» se abre con un tema clave: «De la banalidad a la *licuefacción del mal*: relectura actual del totalitarismo».

El autor de este estudio, Celso Sánchez-Capdequí parte, para la estructuración de este trabajo de esta afirmación: «los materiales del pasado perduran». Y esto a pesar de los cambios que pueden producirse tanto en los acontecimientos como en las experiencias históricas.

Dada la velocidad enorme con que todo sucede en este contexto de fluidez líquida «el olvido constituye hoy [...] un producto de rabiosa actualidad», debido a la suma hiperactividad y combate «contra una complejidad desmesurada». Sin embargo, como ya nos lo advertía W. Benjamin, que «nada de lo inventado por el hombre a lo largo de la historia caía definitivamente en el olvido. Sus productos perseveran en el fondo oculto de cada presente». Ciertamente que las huellas del pasado dejan su marca «en la memoria dormida» de los actores actuales ocupados en «gestionar la complejidad cotidiana». Con todo, nos advierte el autor del estudio que «no todo es novedad en el imperio de la aceleración». No todo cambia. Hay cosas que permanecen en el transcurrir del tiempo. Celso Sánchez-Capdequí formula la siguiente tesis de extraordinaria importancia, debido a su actualidad y a las nuevas perspectivas intelectuales e ideativas que nos abre. Dice así: «la indeterminación congénita que preside el destino abierto y en apertura de la circunstancia humana ha sido borrada por modelos de comportamientos deterministas que abocan a los actores a caminar cómodamente por una sola avenida».

Esta es una de las ideas más valoradas y trabajadas por H. Arendt al estudiar en *profundidad* «las raíces y causas» del totalitarismo. El cometido central de esta propuesta fue «desactivar» la creatividad posible de todo individuo y convertirlo en «un ser superfluo», prescindible. De esta forma, uno de los secretos del totalitarismo fue convertir a toda la sociedad alemana en una masa disponible frente a la fuerza emotiva de la propaganda ideológica del partido único. En consecuencia, la población quedó inerme frente a la «incertidumbre económica y espiritual y necesitada de certezas y seguridades sólidas». Y así, «las masas seguían al líder carismático», muy inconscientes e irresponsables. En esta situación la única herramienta válida era, para el logro de estos objetivos, «la propaganda como instrumento de adoctrinamiento de las masas». De tal forma que el *totalitarismo*, no sólo trataba de eliminar físicamente a sus enemigos, sino también de captar seguidores de su doctrina.

El profesor Celso Sánchez-Capdequí formula una advertencia muy precisa en su estudio al referirse a la actualidad del modelo totalitario, a su presencia sutil en nuestras sociedades. El paradigma de este hecho lo constituye «el carácter superfluo del individuo y [...] la domesticación de su espontaneidad». Bajo este aspecto hemos de tener en cuenta que «los gestores políticos y, buena parte de la sociedad», necesitan ser liberados de «la dimensión contingente y provisional de todo lo tocado por el hombre». El *totalitarismo* insiste en que «no por eso el proceso de promoción de ese elemento de lo superfluo en la biografía de los actores deja de estar presente».

Y así, de lo que se trata es, «de la *fabricación* del proceso social con arreglo a fines de control y dominio», con la idea de alcanzar «una *irresponsabilidad organizada* y un caos orquestado y deliberado». En este punto formula el autor una de las tesis más centrales y originales de H. Arendt. Dice: «el agente malvado que busca el exterminio del otro no es una expresión ruda, primaria y demente de la condición humana, sino alguien que se muestra incapaz de hacerse un juicio propio de su experiencia y cuyos actos son llevados por automatismos despojados de lucidez y raciocinio».

Lo que el autor intenta poner de manifiesto en su artículo es la modificación que se ha operado en la *desactivación de la espontaneidad* en la sociedad actual. En razón de ello, investiga tres momentos: «*el ocultamiento de la verdad, la simulación y el simulacro*». Los tres casos comparten un mismo suelo propiciatorio: la existencia de estructuras sociales autonomizadas que alivian a los actores en su tarea y destino contemporáneos de decidir y hacer juicios en un horizonte cargado de contingencia». No podemos olvidar que, en verdad, el fenómeno totalitario prohíbe y modifica *la capacidad de decidir y de hacer juicios singulares*.

Después de esta lúcida y esencial presentación de su investigación, discurre el autor por los siguientes temas: «La incómoda presencia de la verdad en la vida social», «La contingencia de los inicios», «Las distorsiones de la verdad», «La peligrosa presencia de la *banalidad del mal*» y «Epílogo. *De de la banalidad a licuefacción del mal*».

Resaltamos algunas ideas que nos parecen fundamentales en el pensamiento de H. Arendt, y así, nos dice que «actuar políticamente es hacerse cargo de este todavía no y realizarlo en un contexto plural y compartido. La imaginación hace posible una distancia específicamente humana frente a lo fáctico: y tal distancia tiene algo que ver con la mentira y con la libertad al mismo tiempo». No cabe duda que «la incorporación de la verdad a la convivencia social tiene algo de catarsis». Con todo, quizás el pensamiento más central de su propuesta sea entender al ser humano como alguien que *inicia y comienza* un curso de acción, que no sólo le conduce a la muerte, sino, más importante, «a la experiencia fundamental y recurrente [...] de iniciar y comenzar proyectos y empresas varios».

La siguiente tesis nos parece fundamental: «la imaginación es la facultad de hacernos presente lo que está ausente». Por lo cual es importante su existencia en la idea de la *contingencia*. Y así ésta «ocupa un papel central en la obra de H. Arendt». No menos importante es igualmente tener presente el siguiente hecho: «el acontecimiento desafía al pensamiento».

Pero siempre hemos de tener en cuenta que las inercias sociales pueden vencer al individuo y sus capacidades creativas. Por eso, H. Arendt piensa que «sin acción política tendente a iniciar y sentar nuevas bases de la convivencia, lo que espera es la pérdida de la espontaneidad, la refutación y, en el extremo, la banalidad de unos automatismos ciegos ante el dolor y la injusticia».

Este artículo está muy bien escrito y elaborado. Nos presenta con suma lucidez los trazos fundamentales y más originales del pensamiento de Hannah Arendt.

Otros temas seleccionados para este número de la *Revista Anthropos* se nos ofrecen como muy actuales y en gran parte novedosos. Entre ellos el de Jesús Casquete que se titula «*Emocracia, propaganda y martirio en el nacionalsocialismo*», donde se refiere en su investigación a los siguientes temas: irracionalismo de la masa; mártires en la propaganda nazi: la muerte domesticada y retórica de los pocos contra los muchos, lustrado del muerto; y por último, a hombros del legado judío-cristiano.

Un artículo muy bien trabajado y fundamentado documentalmente.

Manuel Cruz se refiere en el siguiente estudio al problema de la política que abre con una pregunta muy incisiva: «¿Qué hacemos con la política?». Un asunto sumamente importante en el contexto del pensamiento de H. Arendt.



Finalmente, cierra este apartado Daniel H. Cabrera con un tema igualmente importante que titula «Pensar la política y la comunicación desde la apariencia». Un artículo complementario y en el que elabora los siguientes aspectos: para pensar en una filosofía de la comunicación; la necesidad de pensar; acción y pensamiento; lo político y la comunicación; el espacio de aparición, pensamiento y comunicación y por último, la comunicación desde una fenomenología política.

Quizás sea bueno finalizar con un pensamiento muy querido de Hannah Arendt que dice: «una teoría de la política implica a la vez una teoría de la acción y una teoría de la apariencia». Todo esto es lo que el autor ha nombrado como fenomenología política.

En la sección «Análisis temático» se destacan los siguientes argumentos con los que se termina de perfilar la investigación y pensamiento crítico y novedoso de la personalidad intelectual de Hannah Arendt: «Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt», de Fernando Bárcena; «La desconfianza de Hannah Arendt: consideraciones críticas respecto a su pensamiento educativo», de José María Pérez-Agote; «Notas sobre Hannah Arendt y los feminismos», de Fina Birulés y «La eutanasia a través del pensamiento de H. Arendt», de Javier Gil Gimeno.

Nuestro agradecimiento más sincero al coordinador de este número de la *Revista Anthropos*, Celso Sánchez-Capdequí, por su trabajo personal y la singular selección de autores y temas. Entendemos que ha llevado a cabo una labor extraordinaria al presentarnos una estructura muy coherente, novedosa y original del pensamiento de Hannah Arendt. Gracias por su esfuerzo e inteligencia.

## 2. Algunas ideas y comentarios acerca del pensamiento de Hannah Arendt

Iniciamos un recorrido, un tanto laberíntico, por la trama del pensamiento de Hannah Arendt con un texto biográfico, en que nos narra, en apretada síntesis, su estado de ánimo y su posición intelectual frente a determinados eventos y acontecimientos que marcan su vida de una forma definitiva y estimulante. En este texto se nos describe, entre otras cosas, el paso dramático e intenso de un *entonces* —su infancia— a un *ahora* —la adultez— que le impone experiencialmente la historia política que va a iluminar su vida. Señala también este texto algunos de los *quienes* fundamentales que han contribuido a su formación intelectual y al posible devenir de sus ideas más queridas, guía y testimonio de un compromiso político y personal. Su biógrafa Elisabeth dice lo siguiente:

Durante los años que vivió en los Estados Unidos, Hannah Arendt se refirió en contadas ocasiones a su niñez. Mucho antes de que el último de sus parientes hubiera abandonado la casa familiar en Königsberg (Prusia Oriental), y de que la ciudad fuera destruida por los bombardeos y reconstruida con el nombre Kaliningrado, URSS, Arendt había trazado varias veces una frontera en su vida, había dividido ésta repetidamente entre un *entonces* y un *ahora*. Con cada nueva división, el primer *entonces*, la niñez, quedaba convertida en una cuestión más secreta, más privada. Cuando Arendt tenía dieciocho años y era estudiante de teología en la Universidad de Marburgo, trazaba las divisiones temporales utilizando el poético lenguaje de su profesor, Martin Heidegger: *ya no y aún no*. Terminados sus estudios académicos y su tesis doctoral, delimitó un *Entonces de Razón*, divorciada de los asuntos públicos y un *Ahora* en que la *Razón* exigía una *praxis*. El año de 1933 dio a esta división un contenido político: Hannah Arendt había sido una judía alemana y ahora se convertía en una apátrida, en una refugiada judía.

Cuando el *Entonces* de su niñez se alzó tras la gran línea divisoria de la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt se refirió a él como una cuestión de *Mutterspache*, de *lengua materna*. La lengua significaba la continuidad. A un entrevistador le dijo en 1964: *después de todo, no fue el idioma alemán el que se volvió loco*. Que el alemán fuera el *Heimat* (el hogar) de

Hannah Arendt hasta el fin de su vida era, por decirlo así, un hecho político. Pero recordar los poemas alemanes que siendo muchacha había aprendido de memoria, era también un modo de no recordar, o de recordar sólo indirectamente, cómo se había escindido su niñez con la muerte de su padre, víctima de la sífilis. Este episodio transcurrió sin un clímax, pues el deceso de Paul Arendt se produjo después de cinco años agónicos, entre el segundo y el séptimo de la vida de su hija. Pero la muerte del padre puso también fin lentamente a una niñez bella y feliz.

Arendt habló con muy pocos de la muerte de su padre. Y muy pocos —entre los que no se contaba siquiera su primer marido— sabían que ella escribía poesía. Sus poemas constituían la zona más íntima de su vida. Hannah Arendt rechazaba lo que ella denominaba introspección: para el análisis psicológico tuvo palabras muy ásperas. Fue en la poesía y por medio de la poesía como llegó al conocimiento de sí misma. En sus poemas de adolescencia, se había cuestionado si saldría triunfante de su temprana pérdida, su sentimiento de ser *unheimlich*, rara o extraña...

La poesía no le devolvió lo que la muerte de su padre le había arrebatado: un sentimiento de confianza. Este sentimiento no lo pudo recuperar tampoco con la ayuda de Martin Heidegger, quien sin embargo le dio el principio de una brillante formación y un amor a la tradición de la poesía romántica alemana. El talento filosófico de Arendt es ciertamente obvio en la tesis doctoral que redactó en Heidelberg con Karl Jaspers. Sin embargo, lo más llamativo de su trabajo es su anhelo, su visión de ese sentimiento comunitario que San Agustín llamara *amor al prójimo*. Tal amor lo experimentó Hannah Arendt por primera vez en París, entre su *tribu* de emigrados y con su segundo esposo, Heinrich Blücher.

Pero los cimientos de este sentimiento datan de los comienzos de su edad adulta, en Alemania, cuando, poco a poco, tuvo lugar en su ánimo la transición de la filosofía a la política, en compañía de Kurt Blumenfeld y con el apoyo de Karl Jaspers...

Tanto para Hannah Arendt como para Karl Jaspers sus discusiones mejores, más profundas y confiadas fueron las de después de la guerra, cuando ella regresaba de visita a Europa. Ambos habían alcanzado entonces una concepción nueva y compartida de la filosofía. *La filosofía debe convertirse en concreta y práctica, sin perder por ello de vista, ni un solo momento, su origen*, escribió Jaspers en una carta de 1946. Pero esta concepción se inició en el ánimo de los dos en 1933, cuando Hitler se alzó con el poder en Alemania y ambos se dieron cuenta de que también *el amor al prójimo* debía convertirse en concreto y práctico.

[Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Biografía*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1993, pp. 31-32, 33.]

De este modo, el lenguaje poético del *ya no y aún no* acompañan sus sentimientos y memoria, como un punto de referencia siempre abierto al porvenir. Es en la estructura significativa del poema donde alcanza el nivel de mayor intimidad y el *conocimiento de sí mismo*. Con todo, la poesía nunca le devolvió aquello que con la muerte de su padre le había arrebatado: *su sentimiento de confianza*. Con este bagaje humano e intelectual aborda Hannah Arendt su vida de *apátrida* y la elaboración de su pensamiento que desarrolla con sumo vigor y novedad.

### a) *Fina Birulés y su acercamiento al pensamiento de Hannah Arendt, desde el legado de su propia mirada y del orgullo de pensar*

Partimos de dos hechos muy significativos y expresivos de las ideas que configuran el pensar de Hannah Arendt, los cuales dan contenido e iluminan toda su obra. Dice así: *pensar siempre significa pensar críticamente*. Pero esta misma dinámica intelectual la expresa a través del arte y su significación antropológica y así mismo por medio del concepto de libertad que queda siempre orientada a la idea de apertura y decisión.

Por lo que se refiere al arte dice lo siguiente: «las obras de arte son la expresión de una capacidad específicamente humana: hacer algo nuevo, creativo, inesperado, algo

que irrumpe e interrumpe las percepciones y las respuestas rutinarias». Y así el arte «es mucho más que norma y disciplina: el arte es la libertad de la humanidad». Y en consecuencia piensa Hannah Arendt *que los seres humanos son capaces de desviarse y transgredir, de apartarse y trascender, de liberarse de la determinación y realizar actos de espontaneidad*. Piensa igualmente la autora que la política, al igual que el arte *significan... libertad*. Por lo mismo, la dignidad humana estaría totalmente implicada con el arte y con la política. Y así ella concibe la acción política como un fenómeno estético. De todas maneras Fina Birulés elabora en esta obra unas notas *sobre el mal como supresión de la pluralidad*. De este modo, ya en 1945, escribía Hannah Arendt: *el problema del mal será la cuestión clave de la vida intelectual de la Europa de la postguerra*. Y se refiere a continuación a unas reflexiones acerca *de la especificidad del mal en el siglo XX*. Y de esta manera entiende el mal como *aquello que amenaza nuestra condición humana*.

En sus notas Fina Birulés se refiere especialmente a un tema notable: *al totalitarismo y su superfluidad*.

Señala, muy acertadamente Hannah Arendt, que habitualmente la estructura del mal, en el pensamiento occidental, ha incluido en su concepto *la idea de intención maligna*, sea en su expresión filosófica, teológica o simplemente literaria o estética. Hannah Arendt difiere de esta tradición de pensamiento. Ella se refiere a lo ocurrido en los regímenes totalitarios del siglo XX y ciertamente que los califica de *actos atroces sin motivos monstruosos*. El mal en los casos más normales surge de la experiencia de una exageración del propio interés y con la ruptura de la alteridad que todo acto humano comporta. Es claro que H. Arendt tiene una idea del *totalitarismo más allá de la comprensión humana*. Piensa que los sentimientos como aquellos que se expresan en *la bestialidad, el resentimiento, el sadismo y la humillación* tienen una larga historia, pero lo importante es que todos ellos siguen siendo categorías propiamente humanas y comprensibles. *Los totalitarismos constituyen una historia difícil de contar*. En definitiva, *son una nueva forma de pensar hasta ahora desconocida*. La función básica de todo régimen totalitario es convertir a los hombres en superfluos. Su idea, muy original, es que los totalitarismos constituyen *una monstruosa máquina de masacre administrativa... que funcionó a la perfección... gracias a la participación directa de un grupo de personas normales, simples empleados y, a la complicidad pasiva de un pueblo entero*. La clave de todo este armazón exterminador no es otro que la ideología y su constante adoctrinamiento.

Me parece importante destacar el contenido del siguiente texto: «los seres humanos son capaces de dar a luz algo tan nuevo que nadie hubiere podido predecir». Y así insiste Fina Birulés en sus acotaciones y comentarios al pensamiento de Hannah Arendt: el ser humano es por una parte *espontaneidad* y, por otra, lo que importa es su *capacidad para dar inicio, para comenzar algo nuevo que no se puede explicar como simple reacción al medio ambiente*.

En resumen, Fina Birulés dice lo siguiente:

La dominación total se alcanza cuando la persona humana, que de algún modo es siempre una mixtura particular de espontaneidad y condicionamiento, ha sido transformada en un ser totalmente condicionado cuyas reacciones pueden calcularse incluso en el momento de ser llevadas a una muerte segura. [...]

La ideología no es, pues, la mentira de las apariencias, sino más bien la sospecha proyectada sobre las apariencias, la presentación sistemática de la realidad, que tenemos ante los ojos, como una pantalla superficial y engañosa; la característica de la ideología es la incredulidad y nunca la fe perceptiva. De este modo, ni el nazi ni el comunista convencidos son el sujeto ideal del régimen totalitario, sino el individuo para el que ya no existen la

realidad de la experiencia ni la distinción entre hecho y ficción, entre lo verdadero y lo falso. El propósito de la educación totalitaria nunca ha sido inculcar convicciones, sino destruir la capacidad para formar alguna.

[Fina Birulés, compiladora, *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Editorial Sequitur, Madrid, 2008, pp. 170, 171.]

Desde el punto de vista del sistema totalitario, el ser humano es considerado un sujeto inútil y superfluo. Importa despojarle de todo atributo de calidad y humanidad. Se le considera una masa amorfa apta para cualquier tipo de *destrucción*. Es así como *los campos de concentración, son el ideal social de la dominación total: el horror real y presente*. La dominación totalitaria necesita convertir al ser humano en un *instrumento*, negarle su capacidad de juzgar. Y así este régimen lo viene a despojar de su condición humana, para ser, en verdad, *ejecutores y víctimas*. Y esta doble *función es lo que define a la ideología*. Y esa forma de pensar desde la ideología se independiza de cualquier experiencia por lo cual el sistema totalitario no distingue entre *hecho y ficción*. Entendemos que el propósito fundamental de la educación totalitaria *nunca ha sido inculcar convicciones sino, todo lo contrario, destruir la capacidad de decidir*. Y así todo se nos muestra con total claridad como lo viene a afirmar el siguiente texto:

Los campos desvelan verdades elementales sobre el ejercicio totalitario del saber, sobre la ideología totalitaria: los hechos pueden cambiar, lo que hoy es verdadero mañana puede ser falso, de modo que se habita en un mundo donde la verdad y la moral han perdido cualquier expresión reconocible. Son laboratorios vivos en los que se manifiesta que *todo es posible*, que las viejas distinciones entre vivos y muertos, verdugos y víctimas pueden difuminarse de modo permanente, creándose de este modo un universo por completo autoconsciente, vacío de realidad e impermeable a toda refutación fáctica.

[*Ibid.*, p. 171.]

En consecuencia, la labor que lleva a cabo el totalitarismo como sistema ideológico consiste en eliminar *el factor político y público* con la finalidad de destruir la realidad humana, tanto en su concepción de la libertad, como en su percepción de la realidad y sus hechos. Lo que pretende imponer dicho sistema ideológico es, nada más y nada menos, que *una humanidad sin mundo* y una realidad exterior inverificable. Y es de esta forma que *el mundo totalitario nos ofrece una realidad paralela a aquella propia de la experiencia y de la percepción*. En definitiva, un mundo paralelo, con el fin de dominar la realidad objetiva. En esta situación quien es incluido en el ámbito del sistema es incapaz de diferenciar entre *ideología y realidad*.

De esta manera el concepto de *juicio y responsabilidad* quedan limitados *a los de obediencia y obligación*. Se entiende perfectamente la lectura que Hannah Arendt hace del juicio que se establece contra Eichmann:

[...] el acusado, además, no presentaba signos de convicciones ideológicas sólidas y quizás por ello, en su libro *Eichmann en Jerusalén*, en lugar de poner el acento en la importancia de las ficciones ideológicas [...] enfatiza la característica protección contra la realidad de Eichmann, su incapacidad para el juicio; *cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona*.

[*Ibid.*, pp. 173-174.]

Hannah Arendt se pregunta en su intimidad: ¿cómo se puede juzgar a alguien condenado a muerte cuando su capacidad de pensar y decidir está totalmente anulada?

La política es, para Arendt, el ámbito de lo contingente, esto es, el ámbito donde las cosas pueden ser de otra forma, pero no habría que olvidar que se trata de una contingencia dada. De modo que lo político se movería *entre una frágil contingencia y una obstinada facticidad* o, dicho en otros términos, actuar políticamente significa poner en juego lo dado, cambiar o negar lo existente, en aras a su transformación; la acción como capacidad de inicio, de interrupción, supone siempre la facultad de imaginar que las cosas podrían ser distintas, pero ello no tiene nada que ver con la fabricación de una realidad ficticia dirigida a sustituir la verdadera, ni con reemplazar la contingencia por una implausible coherencia.

No somos libres sin la libertad mental de decir *sí o no* a lo que es; la imaginación es la facultad de hacernos presente lo que está ausente, nos permite la experiencia del tiempo, nos permite pensar más allá de lo que es, el por-venir. Actuar políticamente es hacerse cargo de este todavía no y realizarlo en un contexto plural y compartido. La imaginación hace posible una distancia específicamente humana frente a lo fáctico; y tal distancia tiene algo que ver con la mentira y con la libertad al mismo tiempo. De este modo, Arendt reconoce una afinidad esencial entre la mentira y la acción y afirma, en los primeros años de la década de 1960, que *en la mentira está envuelta la libertad*. [...]

Lejos de juzgar la mentira desde un punto de vista moral, Arendt trata de diferenciar, en el ámbito de la política, entre la mentira tradicional y la contemporánea con el fin de dar cuenta de la moderna indiferencia hacia la realidad y hacia el mundo. [...]

Nunca como en la modernidad se ha dado una hostilidad mayor hacia la verdad fáctica y una tan gran tolerancia hacia la diversidad de opiniones en asuntos religiosos o filosóficos. Así, refiriéndose a los regímenes totalitarios escribe: *era más peligroso hablar de campos de concentración y de exterminio, cuya existencia no era un secreto, que sostener y aplicar puntos de vista heréticos sobre antisemitismo, racismo y comunismo*. Ahora bien, este deseo de inmunizarse frente a la fuerza de la realidad y la ceguera voluntaria para no ver la estructura desnuda de los acontecimientos, no sólo es propio de los regímenes totalitarios, sino también de las sociedades de la segunda mitad del siglo XX.

[*Ibíd.*, pp. 174, 175, 176.]

No podemos olvidar, en esta circunstancia, que la *política* para Hannah Arendt es el *ámbito de lo contingente*, es decir, donde todo puede suceder de otra forma. La autora no concibe la mentira como un *hecho moral*. Diferenciar su concepto de verdad de la idea tradicional y contemporánea es lo que le permite «dar cuenta de la moderna indiferencia hacia la verdad y hacia el mundo». Arendt reflexiona detenidamente acerca de la relación que ella descubre sobre *verdad y política*. Entonces, desde su pensamiento y análisis puede afirmar que Eichmann, «sencillamente, no supo jamás lo que se hacía», al igual que Hitler o las propias víctimas nunca creyeron en lo que les esperaba realmente. Esta misma situación se da en otras circunstancias igualmente. Y así «su crítica a los expertos del Pentágono no es realizada en términos morales, sino de preceptos políticos: los juzga por su desprecio a la realidad, por considerarla superflua en tanto que radical contingencia y pluralidad; en definitiva, por su violación ontológica de la realidad humana». Y de este modo,

[...] la auténtica actitud política es la que se preocupa por la estabilidad en la realidad común, que, por ello, ha de recorrer el estrecho camino entre el peligro de considerar los hechos como resultado necesario inevitable y el de ignorarlos, borrarlos del mundo.

A lo largo de su vida, la preocupación de Arendt fue comprender y encarar las experiencias que le tocó vivir. Y comprender no es *negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar los fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el impacto de la experiencia*. Significa, más bien, *examinar y soportar concientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros, y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso*. La comprensión es un *enfrentamiento atento y resistente con la realidad, cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta*. De ahí que afirme que el signo más seguro del carácter factual de los hechos y acontecimientos es precisamente una tozuda presencia que desafía cualquier explicación concluyente.

[*Ibíd.*, pp. 179-180.]

Y así,

[...] no basta con recordar Auschwitz con un fácil *nunca más*: tenemos que encontrar vías para juzgar nuestro presente, para evitar caer en la tentación de convertir lo ocurrido en una especie de modelo para nuestro tiempo de lo políticamente inaceptable que nos permita bendecir cualquier situación como un mal menor, como sabemos, quienes elijen un mal olvidan rápidamente que han elegido un mal. Es como si Arendt afirmara que lo que conviene a este *siglo terrible* es una tarea modesta de ir hacia lo que ella denomina *los hechos brutos*, de resistirse a las concepciones que nos permiten escapar de la realidad del presente. Dado que una fuga de la realidad es al mismo tiempo una huída de la responsabilidad hacia la indiferencia.

[*Ibid.*, pp. 180-181.]

Todo este planteamiento es el que lleva a Fina Birulés a calificar la tarea intelectual y analítica de Hannah Arendt como *el orgullo de pensar*. Se da un cambio significativo en su vida: *emigró de Alemania a los Estados Unidos*, tal como expresa con riqueza de detalles el siguiente texto:

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

[Fina Birulés, compiladora, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 9-10.]

En síntesis, aprende en este trayecto lo que significa la importancia de la contingencia como factor de la historia humana. De ahí surge la entraña de su pensamiento, especialmente su concepto de la política. Fina Birulés la presenta así como «una teórica de la política difícil de clasificar». De esta manera dice su comentarista que nunca...

[...] conocerá en nada la moderación [...] y una de las cosas que, en el panorama de la filosofía contemporánea, distingue y hace único su pensamiento es la implacable crítica a la ineptitud de los intelectuales, en todas sus variantes, académica y antiacadémica, conservadora y progresista; *nadie puede ser sobornado con tanta facilidad, atemorizado y sometido como los académicos, los escritores, los artistas*. Palabras como éstas no apuntan hacia una crítica hecha sobre bases ideológicas, ni hacia una superación o inversión de la filosofía, sino hacia una llamada a hombres y mujeres a *responder* de sus propios actos y de su presente.

[*Ibid.*, p. 11.]

De este modo,

Arendt no entiende la contingencia como una deficiencia, sino como una forma positiva de ser; la forma de ser de la política.

De ahí que, en sus reflexiones partiera del supuesto de que el pensamiento nace de los acontecimientos, de la experiencia viva, de que a ellos debe mantenerse vinculados como a los únicos indicadores para poder orientarse. Así, esta teoría de la política hace arrancar sus

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

[*Ibid.*, pp. 11-12.]

Y así afirma con toda contundencia Hannah Arendt: «pensar y estar vivo son una misma cosa...». Y de ese modo, su obra intelectual se caracteriza por una fervorosa independencia. Todo ello implica una fuerte pasión que la lleva a pensar de forma libre, autónoma y original. Se da en ella una búsqueda continua de nuevas herramientas *para comprender mejor los problemas y experiencias que la circundan*.

En consecuencia, Hans Jonas en su artículo «Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt», detecta en ella un pensamiento muy vivo y firme. Y así dice:

[...] la verdadera morada humana, construida para durar y abarcar, interpuesta no sólo entre ser humano y naturaleza, sino también entre uno y otro ser humano, pero en este último caso de una manera que al mismo tiempo separa y une, tal como nos encontramos alrededor de una mesa puesta. Todo el conjunto de este mundo de cosas en el que vivimos es un artificio humano. La común participación en su carácter de ser cosas es la garantía de su objetividad; su consistencia es la garantía de su continuidad más allá de la vida singular.

Ahora bien, si lo esencial de producir es hacer obras que duren, que se conviertan en partes del mundo, y si el provecho y la utilidad no son el único significado de lo producido, entonces también la *obra de arte* pertenece a los resultados del producido.

[*Ibid.*, p. 31.]

El profesor Hans Jonas descubre en ella con suma precisión una distinción muy concreta entre *pensar* y *conocer*. Dice: «El pensar es la *fuerza* para la actividad artística, mientras que el conocer es la fuerza para la producción de cosas de uso». Y así el pensar implica dos búsquedas: sentido y retirada.

Mary McCarthy fue amiga muy personal de Hannah Arendt y en el siguiente texto le comenta algunos detalles que suponen un profundo conocimiento de su obra y de su trabajo intelectual. Dice:

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

Digo *su último libro*, y es así como lo consideraba: como su tarea final o cumbre de sus esfuerzos [...] no sólo para llenar la otra cara de la moneda de las capacidades humanas, sino para rendir un homenaje a la capacidad más elevada y menos visible: la actividad del espíritu.

[*Ibid.*, p. 41.]

Destaca esta autora, muy conocedora del trabajo intelectual de Hannah Arendt, dos de sus actividades: *expresarse* y *reflexionar*. Pero sobre todo, su respeto por «la vida íntima, la individualidad, la suya propia y la de los demás». Finalmente, en el siguiente texto nos hace una descripción de su modo de estar frente a su *ataúd* en un momento de máxima privacidad:

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

[*Ibid.*, p. 48.]

La amistad siempre encuentra un detalle para encarnar su afecto.

## b) «*La esfinge muda*»

Fernando Bárcena nos plantea en el conjunto de su obra —*La esfinge muda*— una *teoría posible* de la educación, a partir de la elaboración intelectual de la obra de Hannah Arendt. Sólo vamos a destacar alguna idea acerca de su precisa e importante *filosofía de la natalidad*. Para una mayor profundización del tema, remitimos a la lectura integral de su obra.

Me parece interesante destacar uno de sus puntos de partida: *poética de la verdad como memoria*.

La verdad de la poesía no es [...], la verdad que busca adecuarse a una realidad, sino la verdad que nunca se dijo, que no se nombró. La verdad que no se somete a la sentencia: «todo lo racional es real». La verdad, en suma, que, de otra manera, se sitúa detrás o más allá de cualquier realidad supuestamente dada. No se trata, así, de la verdad que busca confirmar la realidad, que se dirige a ella argumentativamente, atrapándola en conceptos firmes, o que pide al afirmarse poder ser archivada o documentada, sino de la otra cara de la verdad, *la verdad trágica* de la experiencia [...], la verdad de una acción imposible o interrumpida que reclama ser narrada o relatada. Es la verdad de los que, naciendo para poder comenzar algo nuevo, vieron interrumpida caprichosamente su existencia en manos de una barbarie nacida del corazón mismo de la civilización occidental.

[Fernando Bárcena, *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2001, p. 9.]

Se pregunta y formula el autor *cuál es la verdad de la poesía*. De este modo se nos ofrece siempre la verdad poética como *denuncia*.

Por eso la verdad del poeta es siempre una *denuncia*, una palabra cargada de memoria [...], un lenguaje incómodo que busca expresarse de otro modo, y que se desespera tanto más cuanto lo que tiene que denunciar no encuentra las palabras justas ni el lenguaje apropiado. Cuando lo que tiene que decir, en suma, es *indecible*. Porque no hay forma de nombrar lo *innombrable*. Y es que en relación a lo que se tiene que recordar y no se puede, o no se quiere, o no nos dejan, por imposición, se manifiesta con total crudeza tanto el valor curativo de la palabra como el rotundo *fracaso del lenguaje*. Toda una paradoja que sólo se resuelve buscando la verdad en lo profundo, en lo oculto, en lo velado.

[*Ibid.*, p. 10.]

Podemos pasar desde aquí, a destacar algunas ideas sobre la *filosofía de la natalidad*. Ciertas frases constituyen el nervio de su pensamiento respecto a este tema. Señalamos algunas como inicio de su formulación: «Hemos venido a este mundo a iniciar algo nuevo. [...] Nacer es estar en proceso de llegar a ser». De esta forma, vemos que el nacimiento requiere una comunidad de acogida, que nos espera, nombra y significa.



Antes de haber nacido, todo ser humano es nombrado, es llamado de algún modo. Es llamado como se llaman o se mandan venir las palabras con las que nombramos el mundo y lo verbalizamos. Antes de cada nacimiento biológico, el nacido es esperado, imaginado, y en esa espera, es ya sobrevenido. Por el nacer, el hombre es, no sólo un poder de comienzo, sino el *comienzo* mismo, inicio y radical origen. Por eso, el recién nacido [...] no puede tener una vida, no debe tener una vida que precise ser justificada ante otro. La pregunta que al recién nacido, como al recién llegado, se le formula no es: ¿qué haces tú aquí?, o ¿por qué has venido?, sino esta otra: ¿quién eres tú? El nacimiento es originario, y por eso una vida nacida no puede ni debe ser justificada, es decir, a una vida no se le puede pedir explicaciones de su mismo vivir y existir. Programada o no, cada nacimiento es así un *hiato* en la cadena, un *initium* y un radical comienzo de todo: un momento de pura libertad. Nacer, [...] es tiempo. Es necesitar disponer de tiempo. Tiempo que contar para poder vivir; tiempo que vivir, para poder contar: *Nacer es tener que vivir una vida relatada.*

[*Ibid.*, pp. 39-40.]

Bajo este aspecto, el sentido de la acción no es otro que expresar la idea de *inicio*, *comienzo* y *novedad*. La acción responde siempre a la pregunta: «¿quién eres tú?». «La acción... es la actividad a través de la cual revelamos nuestra única y singular identidad a través del discurso y la palabra ante los demás en el seno de una esfera pública asentada en la pluralidad. Por la acción mostramos quiénes somos y damos así respuesta a la pregunta que se le formula a todo recién llegado: ¿quién eres tú?». Por la acción revelamos nuestra identidad. «Indudablemente se trata de tres actividades enraizadas en la natalidad, o lo que es lo mismo, en lo que expresa el origen, el lugar o punto de donde se proviene: porque hemos nacido y deseamos mantener la vida y llenarla de un mundo de cosas, laboramos y fabricamos. Pero ni la labor ni la fabricación precisan de la presencia de los otros. No ocurre lo mismo con la acción: estar solo es lo mismo que estar incapacitado para actuar». Señala el autor una relación entre política y natalidad. En tanto que la política se fundamenta «en el hecho de la pluralidad de los hombres...».

### c) *El pensar poético*

El profesor Bernardo Correa trata de leer, de forma muy erudita y analíticamente, el conjunto de la obra y del pensamiento de Hannah Arendt, desde la idea del *pensar poético*. Destacamos algunas de sus aportaciones.

El punto de partida de su artículo es una sentencia de W. Benjamin interpretada por la lectura, muy cercana, de Hannah Arendt que dice: «pensaba poéticamente», pero, a su vez, éste ni era filósofo ni poeta. Sencillamente era un pensador, y su manera de pensar es poética. Así, lo que el profesor Bernardo Correa se propone en este texto es «entender el sentido y alcance que tiene para ella la expresión *pensar poético*».

Adentrarse en este tema supone descubrir la naturaleza paradójica del ser humano, *iguales* y *distintos*. Y simultáneamente...

La existencia de los hombres es paradójica porque, si han de necesitar del lenguaje y quieren, mediante sus acciones, proyectarse en el futuro, deben ser, simultáneamente iguales y distintos. Una diferencia radical, absoluta, entre cada uno de ellos, implicaría la dispersión total, es decir, la incomunicación definitiva. Serían tan distintos que no podrían llegar a reconocerse. Pero la igualdad en la que piensa Hannah Arendt no es la fusión en una masa uniforme. De ahí su reivindicación de la distinción. Si ya fuéramos, desde siempre, totalmente iguales, como salidos del mismo e inmodificable molde, los hombres no necesitarían del discurso y de la acción para distinguirnos los unos de los otros: gestos y sonidos bastarían para atender a nuestras necesidades que serían ellas mismas *inmediatas e idénticas*.

[Bernardo Correa, «Arendt y el pensar poético», en revista *Al Margen*, n.º 21-22, marzo-junio, 2007 (pp. 304-317), p. 305.]

Por otra parte, viene a afirmar cuáles son las condiciones de su proceso para *llegar a ser un quien*.

Para que su vida sea una historia, tenga un comienzo y un final, el hombre necesita actuar, y su acción requiere del acompañamiento del discurso, pues de no ocurrir así sólo sería captada *en su cruda apariencia física*, porque sólo a través de la palabra hablada se identifica como autor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.

[Art. cit., p. 306]

Lo cierto es que somos «únicos en la pluralidad». «Además [...] de existir en la pluralidad, donde somos a la vez actores y espectadores, nuestra vida es humana por el afán de comprensión que despierta en nosotros el hecho de haber aparecido en el mundo».

En los siguientes textos se clarifica el sentido de la expresión *pensar poético*. En este sentido dice el profesor Bernardo Correa en su artículo:

Intentemos ahora aproximarnos a los que quiso decir Arendt con la expresión *pensar poético*. Sabemos ya por qué, según ella, es necesario, para preservar nuestra capacidad de comprensión y de asombro, alejarse del lenguaje cotidiano; sabemos también cuáles son los peligros que corremos, tanto desde el punto de vista del pensamiento como desde el punto de vista político, si este alejamiento se convierte en ruptura, es decir, si el lenguaje cotidiano es reemplazado por el estereotipo del clisé o por la lógica o el razonamiento científico. Es en este contexto donde nos preguntamos si con la expresión *pensar poético* Arendt está haciendo referencia a un rasgo particular de Benjamin o más bien se trata para ella de la forma por excelencia de estar en el lenguaje cotidiano al tiempo que se toma distancia con relación a él. [...]

A lo que Arendt se refiere cuando habla de un *pensar poético*, no es a un tono y elevación del lenguaje que lo sustraería de las experiencias corrientes; por el contrario, siguiendo el hilo conductor de esa admirable conjunción de pensamiento y metáfora que es el ensayo sobre [...] Benjamin, contraponen a la pérdida de *la capacidad de intercambiar experiencias* [...] El pensar poético, entonces, es aquel que se mantiene cerca de la realidad, y busca dar cuenta del pasado cuando la tradición se ha roto y cuando la capacidad de tener experiencias se ha atrofiado. Esta manera de tratar con el pasado no se abandona a la añoranza, no proyecta en él sentidos unificadores y consoladores. Al contrario, asume que sólo nos han llegado restos, fragmentos de un naufragio, pero intenta reunirlos, *a pedacitos*, para con ellos poder descifrar el presente. El pensar poético es, entonces, un acto lúcido de confianza en el lenguaje, en la capacidad de encontrar y producir sentido allí donde todo parece estar perdido, y eso es justamente lo que Arendt ha designado como el carácter *milagroso* de la condición humana: la capacidad de poner en marcha, gracias a la acción y a la libertad, un nuevo comienzo. Para ello, es necesario despojarse de la *paz mental*, *de la paz sin sentido de la complacencia*.

[Art. cit., pp. 312, 315-316.]

### 3. Breve antología

#### 1. «Eichmann en Jerusalén»

Hannah Arendt precisa en el inicio de este texto el sentido de su lectura de un juicio penal. Dice:

Las revisiones efectuadas en la presente edición se centran en unos cuantos errores técnicos, ninguno de los cuales altera el análisis efectuado en el texto primitivo, ni tampoco los hechos en él contenidos. El relato objetivo de los acontecimientos relatados en la presente obra todavía no ha sido fijado en todos sus detalles, y existen algunos puntos sobre los que jamás se conseguirá información fidedigna que pueda sustituir las actuales conjeturas de las

personas mejor informadas al respecto. Así vemos que el número de judíos víctimas de la *solución final* no es más que una conjetura [...] que no ha podido ser comprobada, y lo mismo ocurre con el número de víctimas judías correspondientes a cada uno de los diferentes países en que fueron sacrificadas. Tras la publicación de esta obra, se descubrieron nuevos datos, especialmente en Holanda, pero en realidad no alteran los hechos fundamentales, considerados de un modo global.

[Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Editorial Lumen, Debolsillo, Barcelona, 2008, pp. 9-10.]

Seleccionamos algunos fragmentos del texto escrito por Hannah Arendt y que en su momento despertó una agria polémica acerca del mismo. Sin embargo, este es un texto muy importante y significativo debido al hecho de la lectura que la autora hace de la aplicación del derecho penal respecto del reo Eichmann y su teoría del victimario.

*Beth Hamishpath*, audiencia pública, estas palabras que el ujier gritó a todo pulmón, para anunciar la llegada de los tres magistrados, nos impulsaron a ponernos en pie de un salto, en el mismo instante en que los jueces, con la cabeza descubierta, ataviados con negras togas, penetraron por una puerta lateral en la sala y se sentaron tras la mesa situada en el alto estrado. La mesa es larga, a uno y otro extremo se sientan los taquígrafos oficiales y, dentro de poco, quedará cubierta por innumerables libros y más de quinientos documentos. A un nivel inmediato inferior al del tribunal se encuentran los traductores, cuyos servicios se emplearán para permitir la directa comunicación entre el acusado, o su defensor, y el tribunal. Además, el acusado y su defensor, que hablan el alemán, al igual que casi todos los presentes, seguirán las incidencias del juicio en lengua hebrea a través de la traducción simultánea por radio, que es excelente en francés, aceptable en inglés, y desastrosa, a veces incomprensible, en alemán. (Si tenemos en cuenta que el juicio ha sido organizado, y sus procedimientos regulados, con especial atención encaminada a evitar todo género de parcialidad, es preciso reconocer que constituye uno de los misterios de menor importancia el que la administración de justicia del nuevo Estado de Israel, en el que un alto porcentaje de su población nació en Alemania, no pudiera hallar un traductor competente que tradujera las declaraciones y los informes al único idioma que el acusado y su defensor podían comprender. Además, es preciso también hacer constar que el viejo prejuicio contra los judíos alemanes, que en otros tiempos era muy fuerte en el Estado de Israel, ahora carece ya de la fuerza suficiente para explicar aquel hecho. La única explicación que nos queda es la existencia de la todavía más antigua, y aún poderosa, «Vitamina P», como los israelitas suelen denominar a la protección burocrática de que la administración se rodea.) A un nivel inferior a los traductores, frente a frente, y, por tanto, de perfil con respecto al público, vemos, a un lado, al acusado en la cabina de cristal, y, al otro, el estrado en que los testigos declararán. Finalmente, en el último nivel, de espaldas al público, están el fiscal, con sus cuatro ayudantes, y el defensor, quien se sirvió de un ayudante durante las primeras semanas del juicio.

En momento alguno adoptaron los jueces actitudes teatrales. Entraron y salieron de la sala caminando sin afectación, escucharon atentamente, y acusaron, como es natural, la emoción que experimentaron al escuchar los relatos de las atrocidades cometidas. Su impaciencia ante los intentos del fiscal para prolongar indefinidamente el juicio fue espontánea, su comportamiento para con el defensor quizá resultó excesivamente cortés, como si en momento alguno olvidaran que «el doctor Servatius libraba casi solo una agotadora batalla, en un ambiente que le era desconocido» y su actitud con respecto al acusado fue siempre irreprochable. Tan evidente era su buena fe y sinceridad que el público no se sorprendió de que ninguno de los tres cediera a la poderosa tentación de fingir lo que les ofrecía el escenario en que se encontraban, es decir, la tentación de simular que, pese a haber nacido y haber sido educados en Alemania, se veían obligados a esperar a que las declaraciones en alemán fueran traducidas al hebreo. Moshe Landau, el presidente, casi nunca esperó a que el traductor hubiera cumplido su misión, y a menudo intervino a fin de corregir o mejorar una traducción imprecisa, en tal caso se advertía que ello le proporcionaba un breve descanso en la ingrata tarea de dirigir aquel triste juicio. Meses más tarde, cuando se celebró el interro-

gatorio del acusado, el presidente dialogaría en alemán con Eichmann, tal como, siguiendo su ejemplo, harían los otros dos magistrados, lo cual demuestra, a mayor abundancia, su independencia con respecto a la opinión pública dominante en Israel. [...]

Este libro contiene el *informe sobre un proceso*, cuya principal fuente es la transcripción de las actuaciones judiciales que fue distribuida a los representantes de la prensa que se hallaban en Jerusalén. Con la salvedad del discurso inicial de la acusación, y del informe general de la defensa, las actas del proceso no han sido publicadas y es difícil tener acceso a ellas. La lengua empleada en la sala de justicia fue la hebrea; según se hizo constar, los textos entregados a la prensa eran «transcripción no revisada ni corregida de las traducciones simultáneas», que «no cabe esperar sean estilísticamente perfectas, ni que carezcan de errores lingüísticos». Me he servido de la versión inglesa, salvo en aquellos casos en que el procedimiento siguió su curso en alemán; cuando la transcripción alemana contenía las palabras originariamente pronunciadas en alemán, yo misma he efectuado la traducción al inglés.

Ninguno de los textos a que me he referido debe considerarse absolutamente digno de confianza, con la excepción del discurso inicial de la acusación y el veredicto final, cuyas traducciones fueron efectuadas fuera de la sala de justicia, con entera independencia de las simultáneas. La única versión fidedigna es la de las actas oficiales en hebreo, que yo no he utilizado. Sin embargo, los textos por mí utilizados fueron entregados oficialmente a los informadores para que en ellos se basaran, y, en cuanto yo sé, no hay importantes discrepancias con respecto a las actas oficiales en hebreo o, por lo menos, tales discrepancias no han sido alegadas. La traducción simultánea al alemán fue muy deficiente, pero podemos dar por sentado que las traducciones al inglés y al francés fueron dignas de confianza.

[*Ibid.*, pp. 13-15, 407-408.]

## 2. «De la historia a la acción»

En el final de su trabajada introducción, sintetiza Manuel Cruz todo el sentido de este texto.

La categoría de sujeto resulta indispensable, tras tantas revisiones críticas, para acceder a alguna forma de inteligibilidad acerca de lo que nos pasa, especialmente acerca de esa parte de lo que nos pasa que solemos llamar historia. Pero nos compete hacer crecer las enseñanzas recibidas. Me atrevería a defender que, hoy, es no sólo el conocimiento sino también, y sobre todo, *la posibilidad misma de la acción humana* en el seno del mundo lo que se halla comprometido en esa específica reivindicación del sujeto que viene indisolublemente ligada al concepto de responsabilidad. Acaso sea éste el resumen más veraz de todo lo que he intentado exponer.

[Manuel Cruz en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Editorial Paidós, Barcelona, 2008, p. 27.]

Hablar acerca del pensar me parece tan presuntuoso que les debo, creo, una justificación. Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de «la banalidad del mal», y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. Funcionaba en su papel de prominente criminal de guerra, del mismo modo que lo había hecho bajo el régimen nazi: no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta. A su ya limitada provisión de estereotipos había añadido algunas frases nuevas y solamente se

vio totalmente desvalido al ser enfrentado a una situación en la que ninguna de éstas era aplicable como, en el caso más grotesco, cuando tuvo que hacer un discurso bajo el patíbulo y se vio obligado a recurrir a los *clichés* usados en las oraciones fúnebres, inaplicables en su caso, porque el superviviente no era él. No se le había ocurrido pensar en cómo deberían ser sus últimas palabras, en caso de una sentencia de muerte que siempre había esperado, del mismo modo que sus incoherencias y flagrantes contradicciones a lo largo del juicio no lo habían incomodado. *Clichés*, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia. Si siempre fuéramos sensibles a este requerimiento, pronto estaríamos exhaustos; Eichmann se distinguía únicamente en que pasó por alto todas estas solicitudes.

Esta total ausencia de pensamiento atrajo mi atención. ¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y también los de comisión, cuando faltan no ya sólo los «motivos reprobables» (como los denomina la ley) sino también cualquier otro tipo de motivo, el más mínimo destello de interés o volición? La maldad, comoquiera que la definamos, «este estar resuelto a ser un villano», ¿no es una condición necesaria para hacer el mal? Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar? ¿Hay coincidencia entre la incapacidad para pensar y el fracaso desastroso de lo que comúnmente denominamos conciencia? Se imponía la siguiente pregunta: la actividad de pensar, en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que «condicione» a los hombres contra el mal (la misma palabra *con-ciencia*, en cualquier caso, apunta en esta dirección, en la medida en que significa «conocer conmigo y por mí mismo», un tipo de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento). Por último, ¿no se refuerza la urgencia de estas cuestiones por el hecho bien conocido y alarmante de que sólo la buena gente es capaz de tener mala conciencia, mientras que ésta es un fenómeno muy extraño entre los auténticos criminales? Una buena conciencia no existe sino como ausencia de una mala.

Tales eran los problemas. Por ponerlo en otros términos y usando un lenguaje kantiano, después de que me llamara la atención un fenómeno —la *questio facti*— que, quisiera o no, «me puso en posesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio juris* y preguntarme «con qué derecho lo poseía y lo usaba». [...]

La propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado. Ello ha permitido grandes cosas, pero ha conllevado también algunas desagradables: hemos olvidado que *todo* ser humano tiene necesidad de pensar; no de un pensar abstracto, ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive. Cosa que hace constantemente. [...]

No conozco otra reconciliación que el pensamiento. Esta necesidad de comprender es mucho más fuerte en mí de lo que, por supuesto, es habitual entre los teóricos de la política, con su necesidad de unir acción y pensamiento. Porque ellos quieren actuar. Pero precisamente creo que entendí algo acerca de la acción porque la contemplé, más o menos, desde fuera.

He actuado pocas veces en mi vida, y cuando no pude evitarlo. Pero no constituye mi impulso principal. Y todas las lagunas que se puedan derivar de este hecho las aceptaré casi sin discutir, porque pienso que es muy probable que existan.

[Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, op. cit., pp. 109-110, 139, 140.]

### 3. Correspondencia entre amigas

Nueva York, 30 de septiembre de 1973

Queridísima Mary:

Tu llamada fue un auténtico *Lichtblick*, y tanto me sorprendió que me olvidé de agradecerle las maravillosas flores que desde cada rincón de este apartamento siguen dándome la bienvenida. No puedo dejar de pensar en Wylan, 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. Helena, en la *Ilíada*, afirma que Zeus los incitó al mal, a ella y a Paris, «para que en días venideros seamos un canto para los hombres que aún no han nacido», y Hécuba (en Eurípides), cuando están por llevársela como esclava, dice —¿para consolarse?—: sin este desastre «no tendríamos fama, nadie nos cantaría, y los mortales del futuro no podrían recordarnos». Bueno, él fue a la vez el cantor y la fábula. Pero Dios sabe que el precio es demasiado alto y nadie en su sano juicio, a sabiendas, querría pagarlo. Pero lo peor, acaso, al menos para mí, fue esta tentativa desesperada de los últimos años de pretender que había tenido «suerte».

Watergate: Hunt actuó como Eichmann y se le parece mucho; hasta en los menores detalles, la misma nariz y cosas así. Buchaman: tremendamente agresivo, seguro de sí mismo, el más inteligente de todos los integrantes de la Comisión, atacó los cimientos de la desgravación fiscal e insistió en que no había ocurrido nada que no tuviera precedentes.

En el ínterin: llamó Bob, pregunta si deseo escribir algo sobre Wytan; y llamó Shawn, de puro amable, que si pienso escribir algo sobre Watergate, ellos podrían «considerarlo». Me dio la impresión de que esto último lo dijo con muchísimo menos entusiasmo (no es la palabra adecuada) del que acostumbra cuando llama para proponerme algo. Además: estuve leyendo algunas de las últimas «comidillas de la ciudad» sobre Watergate: muy flojas y dubitativas. No veo la hora en que llegue el día de Acción de Gracias. Una cosita más: cuando le comuniqué a Morgenthay la muerte de Auden, me replicó: ¿quién es el próximo? ¿Qué decidiste hacer?

Muchos besos, tu

Hannah

[*Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Editorial Lumen, Barcelona, 2006, pp. 512-513.]

141 rue de Rennes

París 75006

4 de octubre de 1973

Queridísima Hannah:

Como puedes ver, en esta ciudad se habla de tus ideas. Lee lo que te adjunto (Jacques Thibau). El artículo de Marcelle Auclair también merece la pena leerse: chismoso y *mondain*, pero, como todo chisme, alude a aspectos muy reveladores que los periodistas «serios» no conocen o no juzgan oportuno mencionar. Lo que ella dice del bajo nivel social del ejército (chileno) aclara en realidad la tesis de Thibau: que es una empresa de ambiciones totalitarias. Pero ¿lo es? Ciertamente se dan algunos criterios; sin embargo, desde tu punto de vista, ¿no es Chile un país demasiado pequeño para transformarse en un Estado totalitario? Todo esto es horrible y uno de sus aspectos deprimentes es la impotencia de los liberales y de la gente de izquierda para hacer algo, aunque sólo sea salvar las vidas en peligro. Aquí hay reuniones todo el tiempo, en la Mutualité, y en todas partes «Soutien pour le peuple chilien!», pero dan ganas de llorar, o de reírse (o ambas cosas a la vez), porque, ¿cuál es el apoyo que podrían brindar? Si fuera una guerra civil, al menos podrían enviar armas o medicamentos, pero no es el caso.

En el mismo periódico, en otra rúbrica, se informa de que algunos católicos franceses se han dirigido al cardenal chileno para pedirle, en nombre de Cristo y de la Iglesia, que haga algo por salvar la vida del jefe del PC chileno. Pero no creo que vaya a servir de algo. El Partido Laborista británico también ha pedido al (primer ministro) Heath que intervenga a favor de este mismo dirigente comunista. Pero Chile y esos generales están tan lejos que, me imagino, la «opinión mundial» no les llega, ni tampoco les debe de importar demasiado. Los Estados Unidos podrían hacer algo, desde luego, y lo hubieran hecho seguramente en la época de Johnson, hubieran presionado a la junta para que modere un poco la masacre, preserve la vida de personalidades importantes, y demás. La idea de mostrar preocupación por los derechos humanos, aunque no fuera sincera, era una actitud típicamente estadounidense, pero no entra en la cabeza de Nixon. Él jamás oyó hablar de esa clase de sentimientos.

Recibí una carta de una activista local, una norteamericana bastante estúpida, a mi modo de ver, que me pide ayuda para reunir 10.000 dólares con el fin de prestar apoyo a una red clandestina en Chile que ayudaría a la gente a salir con documentos falsos, etc. Me pide que lo mantenga en secreto, de manera que no diré nada más. Dije que sí y trato de hacer

algo, pero no tengo demasiada confianza en el tino de esta mujer; no obstante, supongo que las conexiones que tiene allí no han de ser gente que pueda perjudicar y, si los arrestan, no se agravará necesariamente la situación de aquellos a quienes trataba de ayudar. ¿O me equivoco? Ojalá estuvieras aquí para aconsejarme. Todo esto me desgarrar. Es la historia de siempre, ¿y si mi contribución pudiera salvar una vida, aunque sólo una?

¡Oh, querida, qué hermosa carta recibí ayer de ti! Tan bellas, esas palabras de Homero, y tan aterradoras. Espero que no estés maltratándote por no haber acogido a Wystan, no está en tu carácter sentir esa clase de arrepentimientos o de crisis de conciencia. Sospecho que un arrepentimiento de ese orden siempre es falso, yo misma lo he sentido a veces, a sabiendas de que, si tuviera que volver a hacerlo, lo haría. En el caso de Auden, desear que las cosas hubieran sido distintas es como desear que él hubiera sido otra persona. No sólo tú. Él.

Acabo de tomar una decisión acerca de Watergate: tratar de hacer el Anuario de Watergate en el que había pensado; comenzaría el 17 de junio de 1972 (fecha de la efracción) hasta el 17 de junio de 1973 (veo que coincide con el día en que salió mi primer artículo sobre Watergate), haría una suerte de montaje con los episodios de mi vida privada (y pública), los acontecimientos internacionales y los hechos de Watergate. Como los mapas de Historia que los chicos preparaban en el colegio en la época de Reuel, en los que trazaban rayas paralelas de distintos colores —amarillo para Egipto, rosa para Grecia— que mostraban las corrientes históricas y que se angostaban o ensanchaban según el auge o caída de cada civilización. Si llevara un diario, sería distinto. Debo consultar mi agenda del año pasado, porque no tengo la menor idea de lo que estuve haciendo aquel 17 de junio. Aparte de que me encontraba en París, de que al cabo de unos días iba a festejar mis sesenta años y de que Jim daría una fiesta gigantesca en Prunier. Por algún motivo pensaba en McGovern.

La idea es terriblemente ambiciosa y no estoy segura de tener la energía necesaria. Pero no me preocupa la falta de modestia de colocar a un mismo nivel los hechos de mi pequeña vida y los grandes acontecimientos del mundo, muchos de los cuales fueron ciertamente pequeños y miserables. La primera frase estaría dirigida al lector: «¿Dónde estaba usted el 17 de junio de 1972?». Esta clase de pregunta efectivamente fue formulada durante el testimonio de (John Dean). Un senador — tal vez Baker— afirmó que ni al precio de su vida podría saber qué era lo que había estado haciendo en esa fecha. Se maravilló de la capacidad de memoria de *Dean*.

Es indudable que, a través de esta yuxtaposición, mi intención es decir otra cosa. Todavía no estoy segura. Veo destellos, pero no la verdadera claridad. No es la idea cristiana: «Somos miembros uno del otro». ¿O sí lo es? Aplicado al cuerpo político (como al cuerpo de Cristo), podría ser cierto, más de lo que puedo imaginarme.

Bueno, dejémoslo para otro momento. Debo salir a caminar. He tomado la resolución de caminar media hora como mínimo todos los días. A menos que llueva torrencialmente. Ayer el jardín de Luxemburgo estaba hermosísimo. Había flores tardías, hombres jugando a las *boules*, olor a césped recién cortado, las hojas de los árboles que empiezan a cambiar de color, y perales y manzanos en espaldera, las peras y las manzanas envueltas en papel o en plástico les daban un aspecto de árbol de Navidad. Contemplé el busto de Baudelaire.

Gracias por decir que sí para Acción de Gracias. Y por mi estancia en tu casa, que me levantó la moral.

Todo mi cariño,  
Mary

Hannah Arendt sufrió otro ataque al corazón el 4 de diciembre de 1975 y murió instantáneamente en su apartamento de Riverside Drive. Había regresado extenuada de su verano en Europa y había decidido aplazar hasta la primavera siguiente las últimas conferencias Gifford que le quedaban por dar. Retirada de sus actividades en la New School, había vuelto a participar en las cenas y excursiones con amigos y ex alumnos, que tenían lugar con más frecuencia desde la muerte de Heinrich Blücher. De vez en cuando, los domingos, seguía hablando por teléfono con Mary McCarthy, que estaba en París. La noche en que murió había invitado a cenar a Jeannette y Salo Baron, dos viejos amigos con quienes había trabajado por la Reconstrucción de la cultura judía después de la guerra.

En los días previos a su fallecimiento, Arendt había finalizado «La voluntad», segunda parte de *La vida del espíritu*. Sobre su escritorio había notas para la redacción del «Juicio», y la

primera página estaba colocada en la máquina de escribir. Estaba en blanco, salvo el título y dos citas. La primera —«Los dioses preferían las causas victoriosas, pero Catón prefiere las vencidas»— ya había sido empleada al final del manuscrito del «Pensamiento». Proviene de la *Farsalia* de Lucano, la relación épica de la guerra civil entre César y Pompeyo que celebra la fe republicana y anticesariana de Catón el Joven (Arendt, erróneamente, la atribuyó a Catón el Viejo). La segunda cita proviene de la segunda parte del *Fausto* de Goethe, y habría podido servirle (cambiando el pronombre) de epitafio: «Si pudiera apartar de mi camino la magia, olvidarme por completo de todos sus sortilegios; si pudiera mostrarme ante ti, ¡oh Naturaleza!, como un hombre nada más, cierto que valdría la pena ser un hombre».

La facultad de Juicio, para Arendt, era el eje de la tríada de la mente: sin ella, el Pensamiento y la Voluntad no podrían desembocar en una acción moral. El juicio informa a la voluntad con la sabiduría del pensamiento; más precisamente, de la imaginación, pues es la participación compasiva en la experiencia de los otros lo que hace posible el juicio. El juicio es el corazón de la oscuridad de la mente, cuyo mapa empezó a trazar Arendt, acaso la única entre los pensadores contemporáneos.

El funeral de Arendt, como el de Blücher, fue una sencilla ceremonia de evocación. Tras llegar a un compromiso sobre si debían o no decirse plegarias judías, su sobrina de Israel leyó un salmo en hebreo, que después fue leído en inglés por Daniel, el hijo de Lotte y Chanan Klenbort. Hubo varias evocaciones, entre ellas el conmovedor retrato que Hans Jonas hizo de la estudiante de Marburgo que había sido Arendt cincuenta años antes; el tributo de Jerome Kohn, su ayudante de investigaciones en la New School for Social Research, y estas palabras de William Jovanovich, su editor y amigo: «Era apasionada de la manera que pueden llegar a serlo los que creen en la justicia, y que deben seguir siéndolo los que creen en la misericordia... No se amilanó ante lo que podían revelar las investigaciones serias, y si tuvo enemigos, jamás fue por miedo. [...] En cuanto a mí —dijo con voz entrecortada—, yo la amaba con locura».

La alocución de despedida de Mary McCarthy, «Adiós a Hannah Arendt» publicada en la *New York Time Review of Books*, y recogida en *Occasional Prose*, constituyó una pieza notable de evocación vívida del ser físico. Ante cientos de personas reunidas para llorar la muerte de Arendt, entre los que se contaba un grupo de personas en indumentaria de trabajo con insignias de los Trabajadores agrícolas [...]

Cuando Arendt murió, McCarthy abandonó el manuscrito de *Caníbales y misioneros* que estaba a medio terminar y se abocó a la ardua tarea de editar y anotar las conferencias de Gifford para *La vida del espíritu*. Le llevó tres años, y fue un «trabajo duro», afirma en su Posfacio, «pero mantenía un diálogo imaginario con ella, que a veces, como en la vida, se tornaba debate. [...] Creo que la echaré de menos de verdad, que sentiré el dolor en el lugar del miembro amputado, cuando lo haya terminado. Sé que está muerta, pero a la vez sé que está aquí, en este cuarto, escuchando estas palabras mientras las escribo, asistiendo acaso con su mohín reflexivo, acaso ahogando un bostezo».

Es lo que yo misma siento, al llegar al final de estas cartas entre dos amigas. Mary McCarthy murió en 1989. Un año antes me había encomendado la tarea de reunir las en este libro. Una tarea que también para mí significó mantener vivo un diálogo. Pero hay algo más que eso, como comprendió Nietzsche: «Nadie más que yo mismo conversa conmigo y mi voz me llega como la voz de alguien que se está muriendo».

[*Ibid.*, pp. 575-578.]

#### 4. Correspondencia con Martin Heidegger

Friburgo en Brisgovia, 8 de febr. 1959

Querida Hannah:

Una quieta luz matutina quedó en mi cuarto después de que te marcharas. Mi mujer la invocó. Tú contribuiste a traerla. Tu «tal vez» fue el rayo reflejante que respondía y desenredaba. Pero a la claridad de esta luz matutina acudió *mi* culpa del ocultamiento. Esta culpa quedará.

No obstante, la luz matutina ha retirado ahora algo oscuro que se cernía sobre nuestro temprano encuentro y sobre la espera en la lejanía.



«La claridad es bella». Esta frase de Jaspers, que me dijiste ayer por la noche, no dejó de agitarme mientras el diálogo entre mi mujer y tú creció desde el malentendido y el tanteo hasta la sintonía de los corazones que se esforzaban.

El diálogo sólo había de procurar que el encuentro *de nosotros dos* y su carácter duradero llegara, por ti y por mí, al elemento puro de la confianza consciente entre nosotros tres. Las palabras de mi mujer sólo insistían *en ello*, no en exigirte que le confesaras tu culpa.

Mi mujer no deseaba en absoluto tocar el sino de nuestro amor. Sólo estaba interesada en liberar este regalo de la mancha que llevaba adherida por mi ocultamiento. Este ocultamiento no sólo suponía abusar de su confianza. Precisamente porque yo sabía que mi mujer no sólo comprendería el regocijo y la riqueza de nuestro amor, sino que además lo aceptaría como un regalo del destino, aparté su confianza.

En general hablamos demasiado: a veces, sin embargo, demasiado poco. Yo, desde la confianza hacia mi mujer, debería haber hablado con ella y contigo. Entonces no sólo se habría mantenido la confianza, sino que tú habrías entendido la manera de ser de mi mujer y todo esto nos habría ayudado.

Ahora ha llegado, sin embargo, el momento en que ha quedado reparada esa grave negligencia y la sintonía se ha tornado viva en un verdadero conocimiento mutuo.

Así como la casa, también mi taller con su vista surgió de un largo y reflexivo proyecto de mi mujer.

Así, la sintonía que se ha hecho realidad podrá adaptarse en el futuro al tono cálido de las paredes de madera de este cuarto.

Me alegra que tus pensamientos dirigidos hacia aquí puedan moverse ahora por la mirada a este taller y por su vista a los prados y montañas.

Queda lo imprevisto de la hermosa velada de ayer y de esta mañana Regocijante. Lo esencial siempre ocurre de modo súbito. En nuestra lengua, rayo (*Blitz*) quiere decir: mirada (*Blick*). Pero lo súbito requiere, tanto en lo bueno como en lo malo, de un largo tiempo de gestación. Por eso me entristece que las horas fueran tan breves. Por eso confío con más alegría aún en tu retorno, querida Hannah. Será lo más hermoso; pues ahora lo temprano y lo tardío han sido llevados con igual pureza a lo abierto. Sé que tú también te alegras con más alegría a partir de esta pureza y que perteneces a nosotros.

Te saludo cordialmente y te doy otra vez las gracias por haber venido. Mi mujer te saluda cordialmente.

Tu Martin

*Hannah Arendt a Martin Heidegger*

Wiesbaden

Alexandrastrasse 6-8

9 de febrero de 1950

Escribo esta carta desde que salí de la casa y me subí al coche. Y, sin embargo, no puedo escribirla ahora, ya entrada la noche...

Esta velada y esta mañana son la confirmación de toda una vida. Una confirmación en el fondo nunca esperada. Cuando el camarero pronunció tu nombre (de hecho, no te esperaba, pues no había recibido la carta), fue como si de pronto se detuviera el tiempo. Entonces tomé conciencia de manera fulminante de algo que antes no había confesado ni a mí misma ni a ti ni a nadie: que la presión del impulso, después de que Friedrich me diera la dirección, tuvo la clemencia de preservarme de cometer la única infidelidad realmente imperdonable y de hacerme indigna de mi vida. Pero una cosa debes saber (ya que no nos tratamos demasiado ni con excesiva franqueza): si lo hubiera hecho, habría sido por orgullo, es decir, por una estupidéz pura y simple y loca. No por ciertos motivos.

He venido a saber lo que tu mujer esperaba de mí. Había leído la carta en el coche, semi dormida. Si lo hubiera sabido no me habría negado ni un solo instante. Mi negativa inicial sólo se basaba en lo que luego se insinuó con aquello de la «mujer alemana» y en lo que me habían contado esa misma tarde durante el té. Por favor, no malinterpretes; a mí, personalmente, me resulta del todo indiferente. Nunca me he sentido como mujer alemana y desde hace tiempo he dejado de sentirme como mujer judía. Me siento como aquello que soy, sin más ni más: como la muchacha de tierra extraña.

Estaba y estoy conmocionada por la sinceridad y el énfasis del reproche. Pero sólo dije «tal vez» desde un repentino sentimiento de solidaridad con ella; y desde una profunda simpatía también surgida de manera repentina. Podría añadir, siendo objetiva, que desde luego no sólo callé por discreción, sino también por orgullo. Pero también por amor a ti —para no hacer nada más difícil de lo que debe ser. Sólo me marché de Marburgo por ti.

Los *Caminos del bosque* están sobre la mesita de noche. He empezado el Heráclito con gran alegría. Me siento feliz, con el *pollá ta deiná...* ha salido perfecto. He tenido suerte en cierta medida: cuando llegué aquí debí enviar de vuelta el coche y también al chófer, de modo que ahora dispongo de dos días de tranquilidad aquí. Puedo aplazarlo todo y asegurar plenamente los días 4 y 5 de marzo. El sábado vuelvo a Berlín, donde me quedaré hasta el viernes... luego estaré aquí el sábado y el domingo y luego iré a la zona británica. Si pudieras venir el sábado/domingo... y ser mi huésped...

Ya que no lees revistas y los libros sólo de atrás hacia delante, te envío unas cuantas hojas arrancadas, de hecho no sólo a ti, sino también a tu mujer.

Hannah

[Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Editorial Herder, Barcelona, 2000, pp. 69-72.]

## 5. «Diario filosófico de Hannah Arendt (1950-1973)». El testimonio de su elaboración intelectual a través del tiempo

Fina Birulés valora de este modo los siguientes apuntes de la autora. Dice:

Arendt (1906-1975) vivió y conoció duros acontecimientos y tuvo razones para el desaliento, pero, para tratar de comprenderlos evitó siempre la tentación de confiar en nuevas verdades o en el retorno de certezas lejanas, como si éstas fueran monedas con las que saldar cualquier experiencia. Los acontecimientos que le tocó vivir la llevaron a dar cuenta, *logon didonai*, de la tragedia sin apelar a un posible mensaje redentor ni al melodrama, sino intentando comprender, pensar por sí misma... lo nuevo, lo sin precedentes. *Era realmente como si el abismo se abriese... Esto no tenía que haber ocurrido... Ocurrió algo con lo que no podemos reconciliarnos, comenta con relación a Auschwitz; a partir de este momento, el pensar tendrá que ver para ella con la posibilidad de juzgar sin la pretensión de tener el todo en las manos, e incluso sin condenar algo que está detrás, escondido, asumiendo con responsabilidad los riesgos que suelen acompañar este gesto: la posibilidad de equivocarse o de ser incomprendido.*

[Fina Birulés en Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Editorial Herder, Barcelona, 2006, pp. XVII-XVIII.]

De su diario filosófico extraemos los siguientes pensamientos:

La verdad frente a la ideología. Esto comienza con: es justo o verdad lo que resulta provechoso para el pueblo alemán, etc. La ideología es utilizada como un arma; pero la verdad no es ningún arma. Si se utiliza como tal, queda truncada o se convierte en mentira. Todo lo verdadero en una ideología se ha convertido en mentira. Esto puede demostrarse en el marxismo: la lucha de clases, que se da, es generalizada para convertirse en un fenómeno que pasa a ser mentiroso en países y tiempos en que esa lucha no se da. Quien quiere decir la verdad se ve confrontado con personas que dicen: no andes con distinguos, ¿estás a favor o en contra de nosotros? Dos mentiras. [...]

La gran debilidad de la verdad de los hechos está en que se apoya en testigos, y los testigos parecen ser mucho menos fiables que la razón en su condición falible. Pero lo peor es que aquí no hay posibilidad de un intercambio de opiniones; la fuerza puede oprimir de forma más fiable la verdad de los hechos. No vale el consuelo; lo que me dice mi razón no puede aniquilarse por completo mientras haya razón humana.

[Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, op. cit., pp. 603, 613.]

## Conclusión. *Responsabilidad y juicio*, una divisa importante en el conjunto de su obra

Jerome Kohn nos recuerda en la introducción de una de sus obras, un pensamiento central de la investigación de Hannah Arendt: «no hay pautas generales para determinar nuestros juicios de manera infalible». Es una forma precisa de afirmar el poder de la concreción y la singularidad de los hechos. O también es una manera de establecer una relación del «pensamiento con la acción».

*A preguntas concretas hay que dar respuestas concretas*; y si la serie de crisis en que hemos vivido desde el comienzo del siglo puede enseñarnos algo, ello es [...] el simple hecho de que no hay pautas generales para determinar nuestros juicios de manera infalible, reglas generales en las que subsumir los casos particulares con un mínimo grado de certeza. Con estas palabras, Hannah Arendt [...] sintetizaba lo que durante toda su vida vio como la naturaleza problemática de la relación de la filosofía con la política o de la teoría con la práctica.

[Jerome Kohn en Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007, p. 17.]

Al referirse H. Arendt a la responsabilidad colectiva dice: «existe una responsabilidad por las cosas que uno no ha hecho; a uno le pueden pedir cuentas por ello. Pero no existe algo así como el sentirse culpable por cosas que han ocurrido sin que uno participase activamente en ellas». Profundiza la autora igualmente en la idea de compasión:

Llamamos compasión a lo que sentimos cuando otra persona sufre, y ese sentimiento es auténtico únicamente mientras nos demos cuenta de que, a fin de cuentas, es otro, no yo, quien sufre. Pero es verdad, pienso, que la solidaridad es una condición necesaria de dichas emociones; lo cual, en nuestro caso de sentimientos de culpa colectiva, significaría que el grito *todos somos culpables* es en realidad una declaración de solidaridad con los malhechores.

[Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, p. 151.]

Dos aspectos se destacan en estos textos. Por una parte, la responsabilidad por aquello que no hemos hecho en tanto que participamos de una manera explícita o implícita de una acción colectiva bien contextualizada; por otra, la solidaridad con el sufrimiento del otro que viene marcada por la conciencia emotiva de la otredad. Con todo, deben darse ciertas condiciones, para que exista esa dimensión de la responsabilidad colectiva. En el siguiente texto se precisa más su pensamiento y su aplicación al área de lo político.

Saber hasta qué punto esa facultad de pensar, que se ejerce en solicitud, se extiende a la esfera estrictamente política, en la que uno está siempre en compañía de otros, es ya otra cuestión. Pero cualquiera que sea nuestra respuesta a esta pregunta, que esperamos sea respondida por la filosofía política, no hay ninguna norma moral, individual y personal de conducta que pueda nunca excusarnos de la responsabilidad colectiva. Esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo, la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana.

[*Ibid.*, p. 159.]

Hay tres conceptos que son importantes en la elaboración de su pensamiento: responsabilidad, actuar y comunidad humana.

Otro de los temas recurrentes, en la elaboración de su pensamiento, se refiere a *Hombres en tiempos de oscuridad*. Lo que la autora nos presenta en este texto es cómo determinados personajes «se movían en el mundo y cómo les afectó el tiempo histórico». Se trata de un conjunto dispar que nos muestra la diversidad de la vida humana y su diferente lectura de las situaciones sociales. La siguiente tesis nos parece importante para matizar y enriquecer la originalidad de su pensamiento. «Las personas reunidas aquí difícilmente podían ser más diferentes entre sí, y no cuesta mucho imaginar hasta qué punto habrían protestado contra su ubicación en tal espacio común si se les hubiera dado un voto en el asunto». La lectura que hace Hannah Arendt de la realidad de los otros nos conduce a un nivel de visión y profundidad muy diferente en el que podemos observar su originalidad. Pero, sí hay entre todos ellos un elemento que pueden compartir y es la época que les tocó vivir: «el mundo durante la primera mitad del siglo XX, con sus catástrofes políticas, sus desastres en el terreno moral y su asombroso desarrollo en las artes y en las ciencias». Y así, a partir del análisis de estos hechos se puede entender cómo a este tiempo histórico se le puede llamar «*los tiempos de oscuridad*».

De este modo, su pensamiento se muestra con toda claridad, al igual que lo expresa el siguiente texto:

Cuando pensamos en tiempos oscuros y en la gente que vivía y se movía en ellos, hemos de tener también en cuenta este camuflaje por parte del [...] sistema [...]. Si la función del ámbito público consiste en iluminar los asuntos de los hombres ofreciendo un espacio a las apariciones donde pueden mostrar en actos y palabras, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad se extiende en el momento en que esta luz se extingue por *las lagunas en la credibilidad* y por un *gobierno invisible*, por un discurso que no descubre lo que es, sino lo que esconde debajo de la alfombra mediante exhortaciones de tipo moral y otras que, con el pretexto de defender antiguas verdades, degrada toda la verdad a trivialidades carentes de significado.

[Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2008, p. 10.]

Y refiriéndose a Bertolt Brecht, como un paradigma de su pensamiento:

Cada juicio está abierto al perdón, cada acto de juicio puede convertirse en un acto de perdonar; juzgar y perdonar son dos caras de la misma moneda, pero cada una de las caras sigue reglas diferentes. La majestad de la ley requiere que seamos equitativos, que sólo cuenten nuestros actos y no las personas que los cometen. El acto de perdonar, por el contrario, toma en cuenta a la persona; ningún perdón exime el asesinato o el robo sino sólo al asesino o al ladrón. Siempre perdonamos a alguien, nunca a algo, y esa es la razón por la cual la gente piensa que sólo el amor puede perdonar. Pero, con o sin amor, perdonamos por el bien de la persona, y mientras que la justicia exige que todos seamos iguales, la piedad insiste en la desigualdad, una desigualdad que implica que cada hombre es, o debe ser, más de aquello que hizo o logró. En su juventud, antes de adoptar la utilidad como norma más importante para juzgar a las personas, Brecht sabía esto mejor que nadie. Hay una *Balada sobre los secretos de todos y cada uno de los hombres* en el *Manual de la piedad*, cuya primera estrofa dice lo siguiente: *Todos saben qué es un hombre. Tiene un nombre. Camina por la calle. Se sienta en un bar. Todos pueden ver su rostro. Todos pueden oír su voz. Y una mujer le lavó la camisa y una mujer le peina el cabello.*

¡Pero mátalos! Por qué no hacerlo si nunca fue nada más que el hacedor de su mala acción o el hacedor de su buena acción.

La norma que gobierna en este ámbito de la desigualdad sigue estando contenida en un viejo dicho romano: «*Quod licet iovi non licet bovi* (lo que se le permite a Júpiter, no se le permite a un buey)».

[*Ibid.*, pp. 259-260.]

No cabe duda, de que se trata de un análisis muy certero y, a su vez, una perfecta distinción entre *perdón y justicia*. Se puede advertir en este caso, la positiva afirmación de la desigualdad que implican justicia y piedad y la negativa significación del término igualdad. Por último, es importante lo que Hannah Arendt percibe de la actitud muy personal de Bertolt Brecht cuando afirma:

Nunca gastó una décima de piedad en sí mismo, puede enseñarnos qué difícil es ser poeta en este siglo o en cualquier otra época.

[*Ibid.*, p. 261.]

Nada mejor, para finalizar este editorial, que recordar una de las ideas más propias y novedosas de Hannah Arendt: *pensar la pluralidad* y su significado en la interpretación de la política. Toda su obra se encuentra atravesada «por una sugestiva reivindicación de la pluralidad». De este modo, puede definirla con absoluta claridad: «el hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo, es la condición básica de la acción política». Es ésta una nueva manera de entender *la teoría y la praxis* de su concepción tan peculiar de la política. En este artículo Diego Felipe Paredes desarrolla los siguientes temas: el mundo de las apariencias y la pluralidad, la sensibilidad en la vida pública; fuera del orden y la pluralidad en la solitud del pensamiento.

La siguiente cita expresa una de sus ideas más significativas:

[...] actuar significa comenzar o poner algo en movimiento. El nacimiento, en la medida en que es un inicio sin precedentes, también tiene esa cualidad de tomar una iniciativa y ocasionar la aparición de algo inesperado e impredecible. Por eso cada nacimiento es un nuevo comienzo, es la puesta en marcha de algo único.

[Diego Felipe Paredes, «Pensar la pluralidad», en revista *Al Margen*, n.º 21-22 (pp. 174-187), Bogotá, marzo-junio 2007. Número dedicado a Hannah Arendt bajo el título «Pensadora en tiempos de oscuridad», p. 179.]

No menos importante es ese pensamiento en que define al ser humano por el sentido y la realidad de sus actos: «la pluralidad, entonces, no sólo alude a la presencia de los muchos, sino, fundamentalmente, al estar entre seres humanos únicos e irrepetibles. Por eso el énfasis de Arendt en el carácter revelador de la acción y el discurso reside en la afirmación de la cualidad humana de la distinción. Esta distinción se logra respondiendo a la pregunta, *¿quién eres tú?*, y no indagando por el *¿qué es x?* platónico que ha hecho carrera en la tradición metafísica». A partir de este discurso la pregunta clave no puede ser otra que interrogarse por *¿quién eres tú?*

La reivindicación que Arendt hace de la pluralidad humana depende en gran medida de la afirmación de un mundo de apariencias. Sin este mundo común, sin este *inter-est* visible en el que actúan los seres humanos, no hay forma de que las personas se presenten como individuos distintos y singulares. En pocas palabras, sólo la mundana esfera pública permite la revelación del *quién* que implica la existencia de la pluralidad. Pero, si la pluralidad humana sólo es posible en un mundo de apariencias, ¿en qué sentido puede hablarse de ella en el ámbito del pensamiento? [...] La respuesta a esta pregunta no es del todo evidente. [...]

El centro de la noción arendtiana de la pluralidad se encuentra en el reconocimiento de la radical singularidad de cada ser humano. No es suficiente con que haya muchos, sino que es indispensable que se viva entre seres únicos. En efecto, la pluralidad está implícita en la revelación del *quién* en un mundo compartido. Por esto la diferencia se entiende como la capacidad de distinción que un individuo logra a través de sus actos y palabras en la esfera pública. Empero, si en el pensamiento no hay tal esfera, si en la solitud no hay espectadores frente a los cuales exhibirse y no se contempla la posibilidad de aparecer frente a otros, ¿cómo es posible hablar de diferencia? Ciertamente, concebir la pluralidad fuera del mundo

de las apariencias genera una tensión que sugiere que Arendt utiliza en el ámbito del pensamiento una noción distinta de la diferencia y de la pluralidad. Esta tensión, que por lo demás muestra el carácter siempre experimental y contingente del pensar, tal vez pueda contribuir a problematizar la comprensión del complejo proyecto arendtiano de reivindicar la pluralidad humana.

[*Ibid.*, pp. 181, 185-186.]

En la concepción política y pluralista de la visión de Hannah Arendt, tan importante es el elemento común como el diferencial y único de su singularidad.

Todo el desarrollo intelectual de la obra de Hannah Arendt, está muy vinculado a su encuentro en Jerusalén con Eichmann, cuyo juicio le obligó a replantearse el sentido de su elaboración. Por lo cual, ha tenido que analizar de nuevo «la actividad del pensar». No cabe duda que el pensar para ella «siempre surge de la experiencia y permanece de alguna forma conectado a los sucesos mundanos». Pero, sobre todo, *pensar* es estar fuera del orden establecido y oficial. Esta actividad mental siempre se ha de enfrentar a la dimensión de un *novum* inesperado e imprevisto, esto es, pensar de nuevo la contemporaneidad, como un proyecto excluyente de la experiencia histórica del sufrimiento y de su actualidad. Todo lo cual le ha llevado a la formulación de una filosofía política más allá de las tradiciones culturales frecuentemente negadas del devenir histórico de occidente. La obra de Hannah Arendt nos abre perspectivas muy diferentes y nos aboca a descubrir en la secuencia de su pensamiento vetas y argumentos de novedad y originalidad.

---