UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Católica Argentina

Goyenechea, Elisa

Tiempo kairológico y tradición oculta. La recepción de Walter Benjamin por parte de Hannah Arendt

Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas
Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Goyenechea, E. (2015). *Tiempo kairológico y tradición oculta : la recepción de Walter Benjamin por parte de Hannah Arendt* [en línea]. Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas, Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/tiempo-kairologico-tradicion-oculta.pdf [Fecha de consulta: …..]

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación

Doctorado en Ciencias Políticas

Título de la tesis: ***Tiempo kairológico y tradición oculta. La recepción de Walter Benjamin por parte de Hannah Arendt***

Director: Dr. Jorge Dotti

Fecha: 18 de agosto de 2015

ÍNDICE

Introducción_____1 – 14

I-Walter Benjamin y Hannah Arendt, en su tiempo y en contexto_____15 - 80

A. Walter Benjamin_____ 15 - 51

A.1. Fama póstuma y espacio público_____17 – 33

A.2. La imagen dialéctica_____33 – 53

B. Hannah Arendt_____53 - 79

B.1. La deuda con Heidegger: el concepto de mundo_____65 - 76

B.2. Arendt y lo político: ¿naturaleza o constructo?_____76 – 80

II-Acerca de la apreciación de los particulares y la comunicación. *Urphänomen* y juicio estético-político_____81 – 256

A.1. Walter Benjamin, la comunicación y el aforismo_____81 - 88

A.2. Walter Benjamin y la expresividad de las vanguardias estéticas_____88 - 95

A.3. Verdad como *Urphänomen*(fenómeno originario)_____ 95 –108

B.1. Arendt y los juicios políticos. La comunicabilidad_____108 – 112

B.2. Arendt y Kant sobre el progreso y la dignidad del individuo-_____112 – 126

B.3. ¿Cómo proceden los juicios estético-reflexivos?_____126 – 132

B.4. Juicio, ejemplaridad y comunicación_____132 – 138

B.5. Juicio estético, *Urphänomen* y totalitarismo_____138 – 147

B.6. Juicio, *Urphänomen*y la banalidad del mal_____147 – 157

C. Benjamin. *Ursprung* como origen en el arte y en la historia_____157 – 188

D. El juicio estético-reflexivo y la incompatibilidad con la dimensión deliberativa y finalista de la praxis_____188 - 201

D.1. La cuestión de la Nueva Izquierda. Grupos de interés y grupos de opinión calificada_____ 201 -209

D. 2. Libertad y liberación_____209 – 217

D. 3. Balance. La elite política y el *gusto* como principio aristocrático_____217 – 223

E- Arendt y Benjamin sobre las asociaciones naturales y las organizaciones políticas: masa, multitud y populacho_____223 – 256

E.1. La *Bohéme* y el *mob*_____227– 240

E. 2. Imperialismo y populacho_____240 – 244

E. 3. Masa y multitud_____ 244 – 256

III. TRADICIÓN NO VINCULANTE Y RECUPERACIÓN DEL PASADO_____257 - 394

A-Arendt y la tradición del pensamiento político occidental: el pasado como herencia sin testamento_____257 – 287

A.1. Platón y la aparición del experto en política_____260 - 285

A.1.a. La acción en analogía con las artes representativas_____277 – 287

B. Arendt y Tocqueville sobre las *mores*_____ 287 – 301

C. Arendt, pensadora antimoderna_____301 – 349

C.1. Arendt sobre Rousseau: voluntad, soberanía y constructo vs. poder, *mutual contract* y espacio público_____306 – 315

C.2. El auto-interés, el auto-interés ilustrado y el interés público_____315 – 323

C. 3. El círculo cuadrado: la cuestión de la autoridad fundacional_____323 –337

C. 4. El pacto fundacional y el ejemplo del Mayflower_____337 – 349

D. El espíritu revolucionario: el cambio y la estabilidad_____349 – 374

D.1. La ambigüedad de la acción_____351 – 376

E- Praxis, memoria y narración_____376 – 392

E. 1. Praxis, historia y mundo_____376 – 382

E. 2. Pensar es recordar (*Denken* es *Nachdenken*)_____382 – 391

E. 3. Recolección y mímesis: la apropiación del pasado_____391 –394

Conclusiones_____395 - 408

Bibliografía ---------- 409 - 422

Introducción

1- La investigación titulada *Tiempo k airológico y t radición oc ulta. L a r ecepción de l pensamiento de Walter Benjamin por parte de Hannah Arendt* propone el esclarecimiento de las cuestiones y de las actitudes teóricas que Hannah Arendt tomó, selectivamente, de Walter Benjamin. Ambos comparten la conciencia del colapso moral y político de la Europa de entreguerras, no menos que la desconfianza ante las categorías de juicio transmitidas por una tradición, a la que no juzgaban vinculante. Discuten los mecanismos compulsivos de la lógica y los juzgan estériles e impropios para comprender y valorar. Impugnan un concepto de historia al que consideran obsoleto e indebido para discernir el significado de las acciones e inadecuado para dar cuenta de la novedad y el acontecimiento. En consecuencia, ambos recalan en "el fragmento y la ruina", y enaltecen eventos olvidados y des-asidos del contexto referencial habitual. Así, presentan una historiografía fragmentada, compatible con una concepción del tiempo como origen y acontecimiento o, también, como disrupción de la linealidad cronológica. A esta noción llamamos *tiempo kairológico*.

Entendemos que las nociones de *Urphänomen* y *Ursprung* en Walter Benjamin constituyen el concepto maestro –origen- que explica, en gran medida, la recepción arendtiana de estas nociones. Clave en ella son los tópicos benjaminianos que desarrollaremos en el capítulo dos. La riqueza de esta recepción consiste en proveer las herramientas teóricas para destacar sucesos significativos con los que urde otra tradición, ejemplar de lo político; presentar la noción de acontecimiento y elevar la noción de historia como *story*, es decir, como narración. Aunque perteneciente a Goethe y sus observaciones botánicas, Benjamin dio con el concepto de *Urphänomen* o *fenómeno primario* a través de Georg Simmel, y lo traspuso a la historia como *Ursprung*, es decir, origen. Así, halló una noción de verdad, que creyó apropiada para el arte y para la historia. En una época en la que el positivismo y el cientificismo habían copado todas las áreas, la verdad migró, por así decirlo, de la filosofía al arte. *Ursprung* no se corresponde con génesis –*Entstehung*- y remite a un corte o salto originador, que pone en evidencia una esencia, una verdad o –como dirá Arendt- un sentido, que se hace presente en sus manifestaciones, a quien juzga *hoy*. Esta noción permite pasar de lo conocido a la novedad, y habilitó a Benjamin, por

ejemplo, a destacar el *origen* (la verdad) del drama luctuoso alemán -*Trauerspiel*- como novedad y distinguirlo de la apreciación prevaleciente, que lo hacía una copia bastarda de la tragedia griega. Esta estrategia cognitiva pasó de arte a la historia; en esta circunstancia, Benjamin hablo de "dialéctica en suspenso" o "en reposo" y el *ahora* del conocimiento lo denominó *Erwachen* o *despertar*. El instante de conocimiento o de verdad carece de mediaciones conceptuales y de argumentaciones, de allí que fuese atraído por el movimiento surrealista y su "iluminación profana". Tal iluminación (o el momento del *despertar* de la tesis "On the Concept of History") no es comunicable, en virtud de lo cual Benjamin terminó siendo víctima de la situación que él mismo describe y deplora. Creemos que es crucial examinar este aspecto en Arendt a propósito de su lectura de la *Crítica del juicio* de Kant.

Observamos esta misma posición en Hannah Arendt, quien tituló su primera obra importante *The* Origins *of Totalitarianism*, precisamente para eludir las categorías de causa-efecto, antecedente-consecuente, en su opinión ruinosas para la comprensión de los hechos. El concepto de *Ursprung* le permitió identificar la novedad y acuñar la fórmula "la banalidad del mal", como fenómeno irreductible al "mal radical". Asimismo, creyó improcedente juzgar el mal burocratizado o rutinizado con las categorías del crimen perverso o sádico y, en la misma línea, proclamó que los conceptos de tiranía, fascismo o dictadura no le servían para estimar rigurosamente el totalitarismo. Mostraremos, en consecuencia, que la noción de *Ursprung* –origen- recibida de Benjamin, es decisiva para comprender la actitud teórica de Hannah Arendt hacia el pasado y hacia las acciones de quienes nos precedieron en el tiempo. La ruptura de la tradición exige una estrategia teórica, que habilite al pensador vincularse con una herencia sin testamento, con la riqueza del pasado sin testar. El cometido de Arendt como pensadora política es presentar un sentido originario de lo político, que pretende eludir las interpretaciones prevalecientes y habituales arrastradas sin reparo desde su comienzo, con la Filosofía Política platónica. Nuestra posición es que Arendt asume como propia una estrategia cognitiva que hereda –con enmiendas- de Benjamin, la cual le permite restaurar una ligazón con el pasado y, en consecuencia, presentar otra tradición que evidencia el sentido de lo político, a la que juzga vinculante.

Creemos que Arendt es tributaria de Benjamin, pero que enriqueció esta apropiación a través de la lectura de la tercera y última *Crítica* de Kant. Ésta le proporcionó la clave para dotar de comunicabilidad sus intuiciones, aspecto que no encontramos en Benjamin. A través de su interpretación de la *Crítica del jui cio*, la pensadora encontró un valioso instrumento para teorizar sobre el estatuto de nuestras opiniones y apreciaciones políticas. En esa circunstancia, destacaremos tres aspectos. Uno, que la facultad de juzgar produce sus propios principios de juicio. Dos, que son estimaciones intersubjetivas, por lo tanto no arbitrarias ni caprichosas; es decir, no se trata de gusto empírico, sino de gusto público. O sea, son comunicables. Esta perspectiva enriquece y suma comunicabilidad, cosa que en Benjamin no hallamos. Tres, que los juicios estético-políticos son más adecuados para teorizar sobre los juicios retrospectivos (los del analista político, el teórico o el historiador), que sobre los práctico-políticos (el juicio práctico del agente).

Las escansiones del tiempo que Arendt nomina "nuevo origen" y que son perfectamente compatibles con su noción de praxis, son las aludidas por Benjamin en sus últimas tesis "On the Concept of History" como *cesura* e *interrupción* ("*Jetztzeit*"[1] o el tiempo-ahora), y también como *resistencia.* En el último Benjamin, elusivo y metafórico, el acontecimiento recibe el nombre de *Mesías* y de *Revolución*. En Hannah Arendt, *praxis* es sinónimo de espontaneidad y praxis mancomunada; en todos los casos, alude a la posibilidad de sentar nuevos comienzos. En términos antropológicos, la matriz de la praxis remite al concepto ontológico de "natalidad", desarrollado por la pensadora en *The Human Condition*. Creemos que en el plano político, la natalidad tiene su correlato en el concepto de Revolución y fundación (entendido menos como liberación, que como *constitución de la libertad*, tal como Arendt lo esclarece en *On Revolution*).

La tradición errática, que nuestros pensadores identifican en las cesuras del tiempo reclama, como veremos, una hermenéutica novedosa de las acciones que resista los preconceptos habituales, honre el valor de lo particular y sea receptivo al acontecimiento. Esta estrategia cognitiva, que Benjamin centra en la noción de *Ursprung* fue tomada discrecionalmente por Arendt. Sin embargo, ella sustrajo el *conocimiento* y la *verdad* de las Ciencias Sociales, en general, y de lo político, en particular, y les asignó la *comprensión y*

[1] Cf. Walter Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2006; cf. p. 395 (Translated by Edmund Jephcott and Others. Edited by Howard Eiland & and Michael Jennings).

el *sentido*. Creemos que pese a la reluctancia de la autora en esclarecer cuestiones metodológicas, es lícito adscribirle la hermenéutica del fenómeno político, y afirmar que recibió esta actitud teórica de Walter Benjamin.

Nuestros autores experimentaron el derrumbe de la cosmovisión moderna, criticaron el positivismo que invadía todos los ámbitos y discutieron el concepto moderno de historia como entidad autónoma. Entendieron que el hilo de la tradición estaba roto; aún así consideraron inexcusable la inserción en una tradición. Creyeron que la *transmisibilidad* ya no era posible; con otras palabras, para ellos, la tradición, que le compete *testar* y decidir qué transmitir y qué no, permaneció muda. Es decir, la fragmentación de la tradición hizo inviable establecer una narrativa unificada e irrecuperable la noción de una historia universal. La cuestión fue formulada en los siguientes términos: habida cuenta de que "el hilo de Ariadna se ha roto", ¿cómo hemos de orientarnos hacia el pasado? Porque si no podemos señalar nuestra procedencia y rastrear nuestra herencia, tampoco podremos evaluar el presente ni proyectarnos al futuro. Así, juzgaron imprescindible enhebrar otra tradición y creyeron que los hombres poseían las facultades para hacerlo.

La tradición de los vencidos de Benjamin rescata del olvido sucesos fracasados de hombres asociados y concernidos por la liberación de la opresión. En Hannah Arendt, la tradición oculta comprende acontecimientos signados menos por la liberación, que por el modo en que se constituye la libertad recién conquistada, es decir, alude a acciones mancomunadas concernidas por un nuevo diseño de las instituciones, un diseño republicano peculiar basado en el sistema de consejos y receloso de la representación. Habida cuenta del *grado c ero* de politicidad de los totalitarismos, Arendt busca hilar otra tradición, ejemplar de lo político. Entendemos que la polis griega es elevada como arquetipo, en el que verifica un sentido performativo, agonístico, expresivo de lo político, también destacado en otros sucesos ejemplares señalados en *On R evolution*. Asimismo, evoca la Roma pagana y republicana para elevar la *civitas* romana como ejemplo de solidez institucional y al Senado romano como ejemplo de *auctoritas*. Arendt verifica el *Urphänomen* de lo político en situaciones dispares que ofrece el pasado que, en su calidad de acontecimientos y con independencia de su efectiva realización, son casos concretos y ejemplares, que ponen en evidencia el sentido de lo político. La pensadora identifica en ellos otra tradición, es decir, no la prevaleciente trazada desde Platón hasta Marx. Esta

tradición oculta y diversa de la predominante –defiende la autora- manifiesta el tesoro de la "tradición revolucionaria perdida" y alberga la plena significación de lo político. Clave para su elucidación será indagar las notas y presentar la ambigüedad de su concepto de praxis. Su tesis, que defiende los dos rostros de esta categoría clave en su pensamiento (acción) –el aspecto revolucionario y el talante conservador- es tributaria del pensamiento político de los *Founding Fathers* de la República de los EEUU, en especial de Thomas Jefferson.

La perspectiva peculiar proveniente de su recepción de Walter Benjamin, le permitió identificar en los intersticios de la tradición canónica, otra tradición ejemplar. Dicha circunstancia condicionó sensiblemente su posición para dialogar con los grandes pensadores políticos de la tradición. Nosotros hemos tomado su interpretación de Platón y su lectura de *El contrato social*, de J. J. Rousseau. Entendemos que en el contexto de su confrontación con los autores, Arendt va perfilando su propia posición acerca del fenómeno de lo político. Así, su comprensión del pensamiento *político* de Platón, como algo distinto de su pensamiento filosófico, le permite profundizar la distancia entre *poiesis* y praxis y señalar *in situ* el reemplazo de la acción por la fabricación, y la introducción de la figura del experto en política. Su exégesis de *El contrato social* está centrada en su crítica al concepto moderno de soberanía. Arendt cuestiona también la noción de "voluntad general" y la idea del pacto que la secunda. A propósito de esta indagación distinguiremos entre auto-interés, auto-interés ilustrado e interés público. Si bien a primera vista, Arendt destaca la incompatibilidad entre auto interés ilustrado e interés común, y es -por lo tanto- cercana a Rousseau, creemos que su concepto de "felicidad pública" admite la conformidad entre ambos. Esta posición la acerca a Tocqueville y sus fórmulas de "interés cultivado" y de "sensato egoísmo". A propósito del examen de la cuestión del pacto en Rousseau, Arendt eleva el *Mayflower Compact* a caso ejemplar. Mostraremos las razones por la que Arendt encumbra el concepto puritano de pacto, la más importante de las cuales es que en él encuentra un asidero histórico para su categoría de praxis.

2- Dos intérpretes de Hannah Arendt han señalado la cuestión que presentamos como tesis de investigación. Seyla Benhabib, en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* y Maurizio Passerin d'Entrèves, en *The Political Philosophy of Hannah Arendt* reconocen la

deuda de la pensadora judeo-americana con el crítico de la cultura[2]. La historiografía fragmentada y el apremio por pergeñar un método que habilite al pensador a establecer un nuevo lazo con el pasado es un motivo común, que –repetimos- Arendt tomó de Benjamin. Nos proponemos examinar con detalle esta deuda, que consideramos decisiva para comprender tópicos centrales del pensamiento político de Arendt. Benhabib y d´Entrèves señalan también el papel de la narración (*storytelling*) y de la memoria -vehículos de comprensión y redención- como cuestión decisiva en ambos autores. Buscar un legado no testado, inquirir lo político en los eventos excepcionales acecidos en las hendiduras de la historia, es la tarea que se impone Arendt en vistas del empobrecimiento de las actividades políticas y del eclipse de mundo que registra en las modernas sociedades democráticas. Asimismo, la evocación de acciones no cumplidas y la rememoración de hechos dolorosos son una tarea compartida por nuestros autores. Central en su pensamiento es inquirir una estrategia cognitiva (o un modo de comprensión) que habilite la redención (*Erlösung*) -en Benjamin- y la reconciliación (*come into terms*), en Arendt.

La crítica al concepto moderno de historia, presente en ambos, involucra la discusión del progreso y de la Historia hipostasiada[3]. En Hannah Arendt, empero, la impugnación de la historia tanto como desarrollo progresivo, como también de la historia *científica,* exigirá desarrollar la categoría de acción (praxis), en general, y de acción política, en particular. Que la historia tiene una naturaleza *política* (que no tiene nada que ver con lo que un lector a-crítico podría suponer), significa que el *material* del que está hecha es tan volátil y efímero (*praxis* y *lexis*, las acciones y las palabras de los agentes pretéritos), que requiere del esfuerzo del narrador que hila los hechos y trama *hoy,* en una historia con sentido, el drama de las acciones y de los padecimientos de los actores. En otras palabras, la acción tiene una estructura narrativa. *Lexis* y *praxis,* discurso y acción, son las actividades con las que respondemos a la condición humana de la pluralidad.

---

[2] Seyla Benhabib, *The R eluctant M odernism of H annah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham-Boulder- New York-Toronto-Oxford, 2000; cf. pp. 86-101. Maurizio Passerin d´Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London and New York, 1994; pp. cf. 29-34.

[3] Empleamos el término griego hipóstasis (ὑπόστασις) para referirnos al concepto moderno de historia, para indicar un estatuto ontológico superior e independiente de las acciones y padecimientos humanos, los cuales cumplen un rol instrumental y funcional a designios ajenos e impersonales. Hipóstasis, suele utilizarse como equivalente de *ser* o de *sustancia*, indicándose con ello, una realidad en sí misma. También podría traducirse como “ser de un modo verdadero” o “verdadera realidad”.

Como contribución personal y prolongación de las posiciones de Benhabib y de Passerin d´Entrèves, nos gustaría proponer la siguiente tesis: que el método peculiar con el que Hannah Arendt pretende recuperar el vínculo con el pasado, habida cuenta de su reluctancia hacia la tradición de pensamiento político occidental, es tributario del pensamiento de Walter Benjamin y se centra en las nociones de *Urphänomen* y *Ursprung*. En consecuencia, pondremos en evidencia que el interés selectivo que la pensadora manifiesta por determinados sucesos pretéritos, y que señala como cesuras históricas altamente significativas y cargadas de sentido, que ponen en evidencia el *sentido de lo político,* es una actitud teórica que le adeuda a Walter Benjamin. Tal recepción depurada y discrecional involucra la preeminencia del *acontecimiento* (como evento significativo en detrimento de la linealidad y del contínuo temporal), al que hemos denominado tiempo *kairológico*, para distinguirlo del tiempo *cronológico* o tiempo espacializado[4]. Tal posición teórica resulta en una historiografía escandida, compatible con su noción de praxis. En otras palabras, la selección discrecional de eventos en los que el significado de lo político irrumpe -transitoriamente- en el tiempo, resulta en la identificación de una tradición oculta ejemplar, en virtud de la cual podemos apreciar la calidad de la acción política y el valor las instituciones. Esta estrategia de destacar un particular, des-asiéndolo del contexto interpretativo predominante y liberándolo de interpretaciones tradicionales prevalecientes encontró justificación –también- en la *Crítica del juicio* kantiana, a la que Benjamin –creemos- no accedió.

Tal tradición señala mayoritariamente eventos no exitosos en los que lo político como acto fundacional no encontró cumplimiento. El peculiar interés en los sucesos no consumados de praxis mancomunada es –también- el afán de Walter Benjamin por rescatar del olvido los significados dormidos de la causa de los olvidados o de la tradición de los oprimidos y vencidos. Según nuestra interpretación, sin embargo, reconocemos que estas similitudes no son exactas y lo que nuestros autores buscan evidenciar no coincide. En Benjamin los motivos de la tradición judía -la razón *anamnética*, como la nomina

[4] La expresión remite a la comprensión del fenómeno del tiempo como si se tratara de una entidad espacial en la que se insertan, según un orden causal y encadenadamente, los sucesos.

Habermas[5]- se entremezclan, a partir de mediados de la década del 20, con algunos tópicos del pensamiento de Marx, por lo que el acento de tales sucesos olvidados está puesto en la significación que adquieren para la liberación de la opresión. En Hannah Arendt, la distancia entre *liberación* y *libertad* es demasiado explícita y, aunque admite la presencia del momento de liberación, el acento está puesto en el evento de la fundación y en la subsiguiente constitución de un ámbito propicio, en el que la libertad sea ejercida.

En esta fenomenología de lo político, la discípula de Heidegger confronta la tradición de la filosofía política occidental e hilvana una nueva tradición erráticamente manifestada en la historia. A la tradición canónica (la comprensión prevaleciente de lo político) le corresponden afirmaciones como las siguientes: la política es una ciencia práctica; es un saber práctico-técnico que provee las normas imprescindibles de la convivencia y asegura la paz y la seguridad; es una *techne* que ordena la convivencia y evita que los hombres se maten entre sí; es un *know how* depositado en manos de expertos, los más diestros en el arte de gobernar; a la política le es inherente el binomio gobernados y gobernante o "mando y obediencia"; a la política le concierne la implementación de los instrumentos de violencia; la política, finalmente, se ubica en el ámbito de los medios e instrumentos, mientras que lo realmente decisivo en la vida de los hombres: la paz, la seguridad, el autoabastecimiento, la felicidad y la libertad, o sea, sus fines, se ubican *fuera* de la política. Como ya observamos, Arendt discute esta tradición, cuyo inicio verifica en la filosofía política platónica y eleva otra tradición -la oculta-, intermitentemente *publicitada* en acontecimiento históricos ejemplares, casi todos manifestaciones, no de liberación, sino de libertad o, en palabras de la autora, momentos discontinuos en los que "la constitución de la libertad recién conquistada" aparece en escena pública. Mostraremos que lo político no alude a una específica cualidad de la naturaleza humana, pero tampoco remite a la versión moderna de lo político como constructo producto de una técnica. Arendt entiende por *lo político* un ámbito restringido, un espacio acotado producto de la organización y que se extiende *entre los hom bres*. A dicho ámbito, en el que los hombres -en calidad de únicos y distintos- pueden exhibir su celo por lo público, lo denomina *inter-esse*, *espacio público* y *mundo*, en sentido amplio. En sentido restringido, lo denomina *República*. Lo político, insistimos, no

[5] Cf. Jürgen Habermas, "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y Política*, número 10, Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 1994; pp. 107-116.

alude ni a un arte, técnica o estrategia, pero tampoco a una sabiduría práctica, sino a un ámbito de acción o -en palabras de la autora- a un "espacio de aparición", más próximo a lo aludido por John Adams en sus *Discourses on Dávila* (la fórmula *spectemur agendo*[6]), que a una *techne* organizativa para proveer calidad de vida o a un modo de institucionalizar la violencia tendiente a conseguir que los hombres puedan convivir.

Recapitulando, creemos que las nociones de *Urphänomen* y *Ursprung* son la clave de la recepción que Hannah Arendt realizó del pensamiento de Walter Benjamin. Nuestro propósito es conducir al lector hacia los motivos recurrentes en ambos autores, que se explican a partir de las dos nociones. Así, la noción de acontecimiento; la impugnación de la temporalidad espacializada y el tiempo cronológico; la elevación de la noción kairológica de tiempo y la carga de imprevisibilidad, irrupción y cesura del concepto de praxis son los tópicos que resultan en la identificación de una tradición novedosa. Para Arendt tal tradición revela un sentido ejemplar de lo político En su caso, estos tópicos se hallan reunidos en el concepto de *revolución-fundación*. Nos proponemos, además, poner en evidencia las diferencias entre ambos planteos, más allá de la lectura que hace Arendt de los textos benjaminianos.

3- Hemos dividido la exposición en cinco secciones: una introducción, una conclusión y tres capítulos. La "Introducción" presenta el tema de la investigación y explica brevemente el título de la tesis, señalando los tópicos más salientes. Asimismo, indicamos los motivos comunes a ambos pensadores, y anticipamos los ejes temáticos a desarrollar en los capítulos sucesivos.

El primer capítulo, "Walter Benjamin y Hannah Arendt, en su tiempo y en contexto", pretende ser una aproximación detallada a los autores. Se indicarán sus principales fuentes y sus intereses. Situarlos en el contexto de su tiempo permite poner en evidencia la permanencia de los motivos centrales y la variación de perspectiva o de énfasis, conforme la experiencia los enfrentaba con los sucesos dramáticos del siglo XX. Presentaremos dos cuestiones que juzgamos imprescindibles para el desarrollo de la investigación en los

[6] John Adams, *The Work of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams* (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 6. Chapter: Discourses on Davila. Accesed from http://oll.libertyfund.org/title/2104/159898 on 2014-02-28.

capítulos siguientes. Nos referimos a la noción de *imagen dialéctica* o de *dialéctica en reposo*, que pertenece a Benjamin, y la noción de *mundo*, en Hannah Arendt, a propósito de la cual señalaremos un aspecto de su deuda con Heidegger. Por último, presentaremos la dificultad de comprender el pensamiento político de Hannah Arendt a partir de su inclusión en las tradicionales corrientes *naturalista* o *contractualista* de lo político. Con Passerin d´Entrèves, la ubicaremos en la, así llamada, Tradición Republicana en compañía de pensadores como Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville y los *Founding Fathers*. Volveremos sobre esta calificación conforme avancemos en la argumentación.

El segundo capítulo se titula "Sobre la apreciación de los particulares y la comunicación. La noción de *Urphänomen* y el juicio estético-político". Presentamos la deuda de Arendt con Benjamin y examinamos el valioso aspecto de los juicios estéticos kantianos, que le permitió a Arendt dotar de comunicabilidad a juicios y opiniones. Ciertamente, este capítulo contiene el corazón de la tesis, y debe considerarse preparatorio para comprender la perspectiva asumida por Arendt para interpretar los pensadores políticos clásicos, cuestión que abordaremos en el capítulo tres. Es decir, examinar su método de comprensión y de generación de sentido, permite explicar su lectura de los pensadores de la gran tradición del pensamiento político. La deuda de Hannah Arendt con Walter Benjamin -aludida en las dos nociones antedichas- consiste en una estrategia cognitiva, que les permite una hermenéutica de los hechos, que honre su valor con independencia de su inserción en una tradición historiográfica canónica y de explicaciones prevalecientes. Señalaremos, también, la crítica de ambos pensadores a la sola argumentación silogística y el recurso a otras estrategias de comprensión y comunicación. Cierto es que Benjamin discute y pretende prolongar el concepto kantiano de experiencia hacia otros ámbitos, para –de ese modo- poder designar una verdad en la obra de arte o en la historia. Creemos -sin embargo- que no logró comunicar sus intuiciones en un discurso razonado. Si bien encuentra en el concepto goethiano de *Urphänomen* la clave para poder hablar de *verdad* en la historia o en el arte (en cuyo caso, cabe insistir, verdad es *Ursprung*, es decir, verdad como salto y cesura), Benjamin no logra pergeñar un modo de discurso adecuado para evidenciar a los demás el valor de lo particular, ya sea de una acción, de un hecho pretérito o de un objeto cultural. Aunque forjó la fórmula de *imagen dialéctica* y de *dialéctica en reposo* para dar cuenta del instante en el que acaece la *verdad*, sostenemos

que no pudo dotar de comunicabilidad a sus pensamientos. De allí su discurso escandido, rico en aforismos e imágenes teológicas, que asumió -aconfesionalmente- de la mística judía.

Examinaremos el tópico que hemos denominado –con Habermas- "crítica redentora", como motivo constante en el pensamiento de Walter Benjamin. Mostraremos que la posición teórica respecto de las obras de arte literarias, que se constata especialmente en sus estudios sobre el lenguaje y en su obra sobre el *Trauerspiel* (*The Origin of German Tragic Drama*), subsiste en la ambición por activar una potencia semántica en la *praxis* del pasado. Esta estrategia rescata tales acciones frustradas, precisamente porque despliegan, ante la mirada de quien los examina *hoy*, significados latentes y ocultos para los agentes del pasado o para sus receptores inmediatos. Hannah Arendt asume la misma actitud teórica, aunque su crítica al formalismo es menos radical y estima imprescindible la comunicación de las opiniones. En suma, afirma su deuda con Benjamin respecto de la noción de *Ursprung*, pero recurre a los juicios estéticos de Kant como modelo de evaluación de la acción política. Su beneficio reside en que no están condicionados por conceptos prevalecientes y fundan su validez en la intersubjetividad; la clave de su validez es que deben ser *comunicables*. La extensión de los juicios estéticos hacia los juicios políticos le permitió teorizar sobre la figura del pensador político y del historiador y, en consecuencia, dar una base teórica a la valoración política. Mostraremos que en los juicios estéticos halló la herramienta propicia para concederle a los juicios políticos una peculiar validez, no apodíctica ni universal, que yace en su comunicabilidad. Esta estrategia permite sacar a la luz eventos reveladores para quien piensa *hoy*, aunque insospechados para sus mismos actores.

Nos proponemos mostrar que el *sentido*, por ejemplo, de lo que sea la autoridad, la libertad, o lo político, que Arendt le demandó al juicio, es aquello mentado por Benjamin como *Urphänomen* (fenómeno originario) o *Ursprung* (origen). Verdad como *origen* alude a la habilidad humana de generar significación con independencia de concepciones prevalecientes y reglas operativas trasmitidas. Por esa razón, Arendt insiste en que el hombre es, él mismo, *origen* y *comienzo* y esta condición le concede estimar un suceso como novedoso –el juicio-, pero también actuar en mancomunión con otros, en forma impredecible. Asimismo, sentido como *Ursprung* (origen), le permitió teorizar sobre el

estatuto de las Ciencias Sociales en general y la política en particular, y el concepto de verdad (o, en sus términos, de sentido) que les compete. Como categoría cognitiva compatible con estas ciencias, Arendt eleva la "comprensión", y desdeña tanto la información como la explicación causal.

Si bien el juicio kantiano le proporcionó una herramienta operativa para fundar el juicio retrospectivo, que atañe al analista o al historiador, creemos que el marco teórico formalista que le ofreció la tercera *Crítica* le impidió extender tales juicios hacia las apreciaciones prácticas, que orientarían la praxis política de los agentes (es decir, el discernimiento de los fines). En este punto, desarrollaremos nuestra posición cuestionando la interpretación de Seyla Benhabib, quien defiende la posibilidad de que los juicios estético-políticos sean también juicios prácticos acerca de los fines deseables de una comunidad. Cerraremos el capítulo con un tema común a nuestros dos pensadores. A propósito de la distinción entre las asociaciones naturales y las organizaciones políticas, mostraremos que algunas notas de los movimientos totalitarios fueron previstas y anticipadas por Benjamin en sus estudios sobre Baudelaire, y desarrolladas por Arendt en la década del 50.

El tercer y último capítulo, "Tradición no vinculante y la recuperación del pasado", examina la relación ambivalente de Hannah Arendt con los pensadores políticos tradicionales. Mostraremos la interpretación de Arendt de la filosofía política platónica y la elevación de la figura del político experto. La tesis que desplaza al tecnócrata o al experto en cuestiones públicas y le endosa el *buen sentido* o el *gusto* público a cualquier ciudadano, es un corolario de la distinción arendtiana entre *poiesis* y praxis. La primera, que alude al manejo diestro de una técnica, es compatible con las manufacturas y reclama la figura del técnico y especialisra, que trabaja en aislamiento. Arendt expulsa esta categoría de lo político. La praxis, en cambio, reclama la pluralidad de hombres que actúan conjuntamente y que, aunque persigan cada uno sus fines o compartan cometidos, no pueden controlar las consecuencias de sus acciones. Porque se inserta siempre en una red de relaciones, la acción impacta de manera insospechada e impredecible; genera implicancias imprevistas sólo asequibles a los observadores del futuro.

Esta sección incluye, también, la discusión crítica de Hannah Arendt del concepto de soberanía, tal como lo desarrolla Jean-Jaques Rousseau en *El Contrato Social*. Decisiva en su interpretación es la sospecha respecto del concepto de *voluntad ge neral*, a la que

considera una “ficción legal” o una “articulación automática del auto-interés”. En el marco de estas reflexiones, examinaremos la diferencia entre auto-interés, interés ilustrado y el interés público. Si bien, a primera vista, la posición de Arendt asemeja la de Rousseau, con su enaltecimiento de la virtud republicana y el desdén por los intereses privados, entendemos que su noción de “felicidad pública” alude a la posible convergencia entre intereses y conveniencias privadas –por un lado- y el cuidado por la cosa pública -por otro-, que Arendt identifica con el *bien c omún*. En consecuencia, hemos ubicado a Hannah Arendt, más próxima a Alexis de Tocqueville y a su concepto de interés ilustrado o de egoísmo sensato. Aún así, referiremos los fragmentos, en donde Arendt muestra la distancia –en apariencia infranqueable- entre interés ilustrado e interés público o común.

La sección que presenta la interpretación de Arendt del *Mayflower C ompact*, busca explicitar las razones por las que Arendt recurre al concepto puritano de pacto. Creemos que es perfectamente compatible con su noción de praxis y de fundación como *nuevo origen* o, como dice la autora en alusión a Virgilio, “*novus ordo saeclorum*”. Decisivo para la comprensión de su categoría de acción será presentarla como una noción ambigua, en cuyo seno admite la tensión entre el aspecto conservador –solidez institucional, perdurabilidad, estabilidad, y el talante revolucionario: el cambio, la renovación o la desobediencia civil.

Explicitar la índole de lo político en Hannah Arendt nos exigirá volver sobre la deuda de Arendt con Benjamin, al concluir este capítulo. Este es el hilo conductor de nuestra tesis. Mostraremos que su deuda se aprecia en la identificación de eventos selectos y ejemplares, disruptivos respecto de la historia prevaleciente, en los que el fenómeno político se revela. Su cometido, empero, no es una pedagogía de la praxis, como si pudieran copiarse como modelos de la acción. Clave para esta hermenéutica de lo político es que tales acontecimientos no son juzgados en función de su éxito, razón por la cual, muchos de ellos no fueron causas vencedoras. Aún así, la pensadora los selecciona y los encumbra como tipos ejemplares. En la sección titulada “Praxis, memoria y narración”, se propone volver a la problemática noción de praxis en el pensamiento de la autora y el concepto de historia compatible con ella. Una historia no lineal sino desarticulada en sucesos prominentes, demanda una noción de tiempo como *kairós*, cesura y acontecimiento. El rol de la memoria o la remembranza como matriz de redención o de reconciliación revela, en Benjamin como

en Arendt, una tradición errática, susceptible de ser narrada en una historia (*story*). Arendt alude a la función purificadora de la narración y de la repetición, que -como imitación de la acción- urde la trama de la historia al tiempo que provee la reconciliación. Cierto es que Benjamin refiere solamente la tradición expulsada de la historia de los vencedores - la de los vencidos- y, por ende, defiende una noción de libertad como liberación. Arendt, por su parte, glorifica sucesos, cuya especificidad no es el fracaso, ni la opresión *per se*, sino que con independencia de sus "resultados", merecen elevarse a *status* ejemplar.

Cerraremos nuestro trabajo con una "Conclusión", en la que expondremos en detalle los resultados de nuestra investigación y de la tesis interpretativa que nos ha guiado.

* * *

I-Hannah Arendt y Walter Benjamin en su tiempo y en contexto.

En este capítulo, presentamos a los autores describiendo sus facetas e intereses y situándolos en contexto. Examinamos sus fuentes y la tradición en la que se insertan. Asimismo, se anticipan al lector sus preocupaciones comunes y se indican las perplejidades que suscita el afán de subsumirlos en categorías fijas.

A. Walter Benjamin

4- Walter Benjamin nació en Berlín en la última década del siglo XIX y tomó su vida en 1940 en la localidad fronteriza española de Port Bou, durante su frustrada ruta de escape desde la Alemania nazi hacia América[7]. El multívoco impacto que la recepción de su

[7] Walter Benjamin murió el 26 o 27 de septiembre de 1940 en España, bajo circunstancias aún no completamente esclarecidas, luego de que el grupo de refugiados judíos que integraba fuera interceptado por soldados franquistas, que lo deportarían de vuelta a la Francia colaboracionista de Vichy. Adorno lo esperaba en Nueva York. Arendt y Adorno aceptan la hipótesis del suicidio (Hannah Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1982-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007; cf. p. 18) y Scholem indica en su *The St ory of a F riendship,* que Benjamin le había manifestado sus intenciones de quitarse la vida. Véase: Gershom Scholem, *Walter B enjamin: The Story of a F riendship*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1981; pp. 67, 187-188 y 224: "Así es como por primera vez noté la básica melancolía de Benjamin, los incipientes rasgos depresivos, que más tarde se intensificarían. […] Habló de la desintegración que constantemente amenazaba su pensamiento y, en algunos de sus escritos, de las «pequeñas victorias» que eran balanceadas por sus «grandes derrotas» [aludía a los no publicados]. De aquí hay sólo un paso a la carta de despedida a Egon Wissing […], junto con su testamento [la carta data de 1926 y fue hallada por Scholen en 1966 en el Archivo Central de la República Democrática Alemana, en Postdam], en la que atribuía a su desesperanza la decisión de morir en la habitación del hotel en Niza. […] He señalado que, repetidamente, Benjamin consideró la posibilidad del suicidio y se preparó para ello. Estaba convencido que otra guerra mundial significaría una guerra de gas y traería consigo el fin de la civilización". Sus biógrafos, Howard Eiland y Michael Jennings, señalan también la naturaleza melancólica del crítico y confirman que tanto en sus diarios, como en conversaciones con amigos, había cavilado sobre el suicidio. Benjamin sufría de taquicardia, hipertensión y tenía el corazón agrandado, y el peregrinaje a través de los Pirineos que le permitiría llegar a Portugal, empeoró su condición. Si bien tenía visa de ingreso a los EEUU y de tránsito a España y a Portugal, no tenía el permiso para abandonar Francia. Por esta razón, el escape fue a través de las montañas para evadir la guardia fronteriza. (Recuérdese que en septiembre de 1940, el mariscal Pétain lideraba el gobierno colaboracionista). Al llegar a la aldea pesquera de Port Bou, el gobierno español había cerrado sus fronteras a refugiados ilegales de Francia y se le informó que sería enviado de regreso a Alemania al día siguiente. Tanto Scholem como Eiland y Jennings indican la existencia de una carta de despedida para ser enviada a Adorno, entregada por Benjamin a uno de sus compañeros, en donde señala su determinación de no regresar. La biografía mencionada transcribe el testimonio de otro integrante del grupo, Birman, quien encontró a Benjamin anímicamente en estado de desolación y físicamente exhausto. Me dijo

pensamiento tuvo a partir del 1955, año en el que Theodor Adorno publicó sus escritos, hace de Benjamin una verdadera *imagen dialéctica*[8]. Es decir, no un objeto de conocimiento independiente respecto del sujeto y susceptible de ser tipificado conforme a conceptos clasificatorios, sino una imagen, elástica, sugerente e históricamente mediada, que alberga tensiones y ambigüedades, cuya potencial superación se paga al alto precio de conciliar los puntos ciegos de su pensamiento y los atolladeros teóricos a los que lo condujo la amalgama de elementos metafísico-teológicos con el marxismo, adaptado a gusto a partir de 1924, por razones sobre las que sus estudiosos no son unánimes. Tales atolladeros, empero, no indicarían deficiencia en la capacidad conceptualizadora del estudioso, sino la tensión producida por la mutua imbricación entre los dos extremos del arco entre los que transitan sus cavilaciones.

Las tensiones y oposiciones inherentes a su pensamiento son evidencia de intereses y preocupaciones que se entretejieron y, eventualmente, se fusionaron -según Gershom

---

que de ninguna manera retornaría a la frontera o saldría de ese cuarto de hotel". A continuación, se confirma la ingesta de una dosis masiva de morfina (pp. 673 y 674). El certificado municipal de defunción, empero, indica "hemorragia cerebral". véase: Howard Eiland y Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2014; pp. 5, 663, 667-675.

[8] La edición alemana (Suhrkamp Verlag) en dos volúmenes de textos seleccionados de Walter Benjamin, data de 1955 y fue dirigida por Theodor Adorno. Gary Smith es el editor de una relevante colección de ensayos sobre el Benjamin filósofo, que incluye la traducción al inglés de *Über das Programm der kommenden Philosophie -On the Program of the Comming Philosophy-* (1917-18) y las notas de su inconcluso *The Arcades Project*, publicadas como *N* [*Re The Theory of Knowledge, The Theory of Progress*] (1927-1940). Para esta investigación, hemos consultado la traducción publicada por Gary Smith de la serie de notas tituladas como *N. The Arcades Project* fue editado y publicado como *Das Passagen-Werk*, por Rolf Tiedemann en el Vol. V de las *Gesammelte Schriften*, (Suhrkamp, Frankfurt am Main: 1982; pp. 570-611). En la obra antedicha, Smith considera la "Introduction" de Adorno a los Benjamin´s *Schriften* "[…] la más resuelta e influyente lectura de Benjamin como filósofo […]", véase Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics,* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989; p. viii. A la primera edición de Adorno le siguió la de su obra completa: *Gesammelte Schriften*, en siete volúmenes, editada por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhaüser, con la cooperación de Theodor Adorno y de Gershom Scholem, (Suhrkamp, Frankfurt am Main: 1972-1989). La "Introduction to Benjamin's *Schriften*" de Adorno de 1955 se encuentra, traducida al ingles, en Gary Smith (ed.), *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1988; cf. pp. 2-17. Para esta investigación, hemos empleado la traducción inglesa de la Universidad de Harvard, *Selected Writings,* en cinco volúmenes. Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926* (Edited by Marcus Bullock & Michael Jennings), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1996; W. Benjamin, *Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927-1930; part 2, 1931-1934*, (Translated by Rodney Livingstone and Others. Edited by Michael Jennings, Howard Eiland and Gary Smith), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1999; W. Benjamin, *Selected Writings. Volume 3, 1935-1938* (Translated by Edmund Jephcott, Howard Eiland, and Others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002; W. Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940,* (Translated by Edmund Jephcott and Others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2003.

Scholem- infructuosamente. Al estudio de Benjamin se aplicaría, entonces, la máxima hegeliana según la cual las contradicciones no indican necesariamente deficiencia en la discursividad del sujeto, sino que "son reflejo de las tensiones inherentes al objeto mismo"[9]. Benjamin en su polifacética actividad de crítico literario, de filólogo, de historiador, de pensador poético, de hombre de letras, de marxista *sui generis*.

A. 1. Fama póstuma y espacio público

5- Hannah Arendt, cuya recepción del pensamiento de Benjamin indagaremos en esta investigación, ha empleado sus propias categorías de pensamiento en lo concerniente a la *vita activa*, para indicar el tenor inclasificable de Benjamin. Como consigna en *The Human Condition*, la revelación del agente o del orador en su unicidad y distinción[10], es decir, distinto respecto de los que vivieron antes y de los que vendrán después, acaece en un "espacio de apariciones"[11] (una de las acepciones de mundo, o espacio público[12]) poblado por muchos que miran, escuchan y recuerdan, para testimoniar quién fue alguien. Tales testigos, por nombrar algunos, Gershom Scholem, Theodor Adorno y Hannah Arendt, fueron sus contemporáneos o, en otros casos, como R. Tiedemann, S. Buck-Morss, o H. Eiland y M. Jennings abordaron su vida y sus ideas sobre la base de la documentación provista por los primeros. Quienes lo conocieron de primera mano, trazaron el perfil de Benjamin a partir de sus experiencias directas y erigieron el *quién* sin pretensiones de monopolio exegético: Benjamin, el crítico de arte; el hombre de letras; el último intelectual[13]; el metafísico; el materialista dialéctico; el marxista por compromiso. El segundo grupo de intérpretes tiene la ventaja de la distancia del tiempo transcurrido, de manera que el enfoque involucra la imaginación, que trae a la presencia lo que está

[9] Cf. Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York, 1982; p. xii.
[10] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998; pp. 175-181.
[11] Cf. *idem*; p. 199.
[12] Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit.; cf. pp. 126-130.
[13] Cf. Susan Sontag, "Under the Sign of Saturn", en Susan Sontag, *Under the Sign of Saturn*, Vintage Books. A Division of Random House, New York, 1981; pp. 109-136; p. 133.

demasiado alejado o pone distancia a lo excesivamente próximo. Este distanciamiento crítico concedido por la mediación del tiempo, no menos que por el afán de imparcialidad, erige *quién fue* Benjamin, engrosado por la apreciación de las consecuencias de sus actos y palabras. En otras palabras, enriquece y completa su identidad porque puede dar cuenta de las implicancias de su praxis, no previstas ni controladas de antemano: su impacto y recepción en ámbitos académicos, políticos, filosóficos. O sea, no sus contemporáneos, sino sus sucesores o herederos, pueden trazar una historia de la recepción.

El *quién es* alguien, distinto de sus cualidades morales, aptitudes y destrezas de variado tipo, que constituyen el *qué* al que se abocan las distintas antropologías filosóficas, surge en sus actos y en sus palabras, las cuales, lejos de poseer consistencia *per se,* adquieren sustancia, y son, eventualmente, *reificados* por los testigos de su vida[14]. Por esta razón, Arendt evoca quién fue Benjamin, tildando su quehacer como "absolutamente incomparable"[15] y, ante la imposibilidad de subsumirlo en tipologías asevera que "su erudición era grande, pero no fue un académico; su *métier* incluía los textos y su interpretación, pero no fue un filólogo; fue intensamente atraído no por la religión, sino por la teología y la hermenéutica teológica, para la que el texto en sí mismo es sagrado, pero no fue teólogo y no estaba particularmente interesado en la Biblia; era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra consistente enteramente en citas; fue el primer alemán en traducir a Proust [...] y a Baudelaire, pero no fue traductor; reseñó libros y escribió numerosos ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no fue crítico literario; escribió un libro sobre el barroco alemán y [...] sobre el siglo XIX francés, pero no fue historiador [...]"[16]. Hannah Arendt desestima la relevancia del componente marxista, al que sitúa más en el contexto de su amistad con Bertold Brecht, que con la pertenencia al Instituto para la Investigación Social, donde el marxismo era la doctrina prevaleciente[17]. La

[14] Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition, op. cit.*; p. 181 y pp. 167-170. Allí, el término empleado es "reificación".

[15] Véase, Hannah Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007, pp. 1-58; cf. p. 3 (Arendt editó e introdujo la obra en ingles. La traducción de los textos de Benjamin en ella incluidos le fue confiada a Harry Zohn. Todas las traducciones de los fragmentos transcriptos de las obras de Hannah Arendt son nuestras). En origen, "Walter Benjamin", apareció en *New Yorker*, 19 October 1968; pp. 65-156. Reimpreso en Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 1983; pp. 153-206.

[16] Cf. *idem*; pp. 3-4.

[17] El *Institut für Sozialforschung*, del que serían co-directores Theodor Adorno y Max Horkheimer, fue fundado en Frankfurt por el argentino Félix Weil y por Friedrich Pollock en 1923. Entre los años 1924 y 1927, bajo la dirección de Carl Grünberg, el instituto era reconocidamente *marxista* en sentido ortodoxo,

pensadora despacha rápidamente la posibilidad de rotular a su amigo tanto de *marxista* como de *dialéctico*, no sin justificación, como veremos.

6- Benjamin, cuya herencia fue, proclama Arendt, la fama póstuma, la especie menos frecuente de fama, no rentable, ni comercial, rehuyó las conveniencias y los imperativos sociales, por cuya mediación se configuran tipos, conforme a los cuales medir a sus integrantes. Al respecto, señala en la "Introducción" a *Illuminations*: "el sólo hecho de ser

---

aunque independiente de afiliación partidaria. Se interesaba especialmente en la investigación histórica y social sobre el movimiento obrero y las condiciones económicas. Adorno y Horkheimer estaban más interesados en cuestiones teóricas filosóficas y estéticas. En 1931, Horkheimer llegó a director e introdujo, como contribución original, una aproximación freudiana a la psicología social. Durante su dirección, hasta 1950, comienza a publicarse la revista del instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung*, que incluiría algunas contribuciones de Walter Benjamin. Adorno, por su parte, permaneció ligado a problemas filosóficos y estéticos, y pretendía emplear el marxismo como método para el análisis estético. En este punto, la influencia de Benjamin fue decisiva. En opinión de Susan Buck Morss, la "teoría crítica" del Instituto de Frankfurt es un término que carece de precisión sustantiva y nunca constituyó una filosofía articulada, ni un *corpus* de doctrinas o ideas incorporadas a un sistema. Se trató más de "un conjunto de presupuestos compartidos que distinguían su enfoque de la teoría burguesa o «tradicional»". (Véase, Susan Buck-Morss, *El origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011; p.170). La "teoría crítica", fórmula empleada por primera vez por Horkheimer en una conferencia de 1937 titulada "Teoría tradicional y teoría crítica", pretendía aplicar el marxismo como método de análisis crítico de la sociedad. Para decirlo suscintamente, por "teoría tradicional" ha entenderse una interpretación de la ciencia como saber objetivo y neutral, guiado por la sola búsqueda desinteresada de la verdad. Tal interpretación positivista, fustigan los pensadores de Frankfurt, encubre una ideología que pretende perpetuar los poderes establecidos y legitimar las diversas formas de dominación. En consecuencia, tal razón positivista –la teoría tradicional- es una razón instrumental que se concentra en los medios en detrimento de los fines ético-racionales y, por extensión, considera a los hombres como medios. La teoría crítica, entonces, entiende que la razón ha de ser *crítica*, es decir, debe poder discriminar y poner en evidencia una ideología que, pretendiendo dominar a la naturaleza, ha terminado por dominar a los hombres, como se observa en los regímenes totalitarios. La teoría crítica tiene un objetivo emancipador, pues la razón debe liberar al hombre, no sojuzgarlo. En 1947, año de la aparición de *Dialéctica del Iluminismo*, escrita por Horkheimer y Adorno, se evidencia un cambio de posición y una toma de distancia respecto del marxismo, cuyo nombre se evita. Con Eric Fromm y Herbert Marcuse, el psicoanálisis es incorporado a la teoría crítica. El Instituto fue cerrado en 1934, al año siguiente de la elevación de Hitler al poder, y Horkheimer trasladó la actividad de la escuela a Ginebra y luego a París. Finalmente, en ese mismo año, el grupo de intelectuales exiliados se instaló en la Universidad de Columbia, en Nueva York. El contacto con la sociedad norteamericana introduce el estudio de la sociedad post-industrial y sus notas sociales, políticas y culturales. Luego del exilio, Max Horkheimer, Friedrich Pollock y Theodor Adorno reabrieron el Instituto en Frankfurt, en 1950. Tras la muerte de Adorno y Horkheimer, Jürgen Habermas es considerado el intelectual más representativo de la -así llamada- *Escuela de Frankfurt*. Una investigación pormenorizada sobre la historia académica del Instituto fue realizada por Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1996. Según su criterio, el "círculo interno" del Instituto, incluía a Theodor Adorno, Walter Benjamin, Eric From y Herbert Marcuse, entre otros. Otros importantes intelectuales y académicos se comprometieron con el instituto como colaboradores o amigos, entre los que menciona a Hannah Arendt, Raymond Aron, Bertold Brecht, Ernst Bloch, Georg Lukács, Thomas Mann, Friedrich Pollock, Gershom Scholem y Paul Tillich.

un miembro útil para la sociedad le hubiera repelido"[18]. Así como a la sociedad le es inherente la discriminación[19] y la posterior inserción de los individuos en clases y grupos afines, la esfera política incluye indiscriminadamente a todos los ciudadanos. Si al ámbito de lo social, configurado por los usos y las *mores*, le corresponde la desigualdad y la diversidad, el dominio de lo público, en cambio, crece bajo la égida de la igualdad, sustentada en leyes e instituciones. En *Was ist Politik?*, sostiene la pensadora:

> "Siempre que los hombres se reúnen –sea privada, socialmente o público-políticamente [*öffentlich-politisch*]- surge un espacio, que los une, al tiempo que los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se manifiesta en las necesidades, en lo privado, en las convenciones, en lo social, y en leyes, constituciones y estatutos, en lo público. Donde sea que los hombres estén juntos, se desliza entre ellos mundo [*schiebt sich Welt zwischen sie*] y es en este "espacio-entre" [*Zwischen-Raum*], donde acontecen todos los asuntos humanos [*menschlichen Angelegenheiten*]" (Arendt, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass* (Hg. Von Ursula Lutz), Pieper GmbH & Co. KG, München, 2003; cf. p. 25).

La igualdad que domina lo público-político no es, empero, sinónimo de uniformidad e indiferenciación, sino que acoge a los absolutamente distintos[20], que se vuelven iguales entre sí mediante el acto fundante en el que se garantizan recíprocamente sus derechos, o, en los términos de la discusión en torno a los derechos humanos naturales, "el derecho a tener derechos" (*Das Recht, Rechte zu haben*[21]). En su interesante discusión sobre las

[18] Cf. Arendt, "Introduction", en Walter Benjamin, *Illuminations, op. cit.*; cf. pp. 1-4.
[19] Cf. *Ibidem*, p. 3.
[20] Cf. Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit.*; cf. pp. 9, 12. En la p. 12, dice: "La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales[...], a partir de un caos absoluto de las diferencias. [...] Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos". (Énfasis en el original).
[21] Hannah Arendt, "Es gibt nur ein einziges Menschenrecht [Hay un único derecho humano]", en *Die Wandlung*, Heidelberg.4, 1949, 8 (Dezember), S. 754-770, cf. p. 760. Al respecto, dice: "que algo así como un derecho a tener derechos existe (y esto significa: vivir en un sistema de relaciones, donde uno sea juzgado por sus acciones y opiniones), o un derecho a pertenecer a una comunidad políticamente organizada, de esto somos conscientes recién, desde que aparecieron millones de personas que habían perdido tales derechos y que a causa de la nueva situación política global, no los podían recobrar". Arendt se refiere aquí a las

aporías de los Derechos del Hombre, contenida en las últimas páginas del segundo tomo de *The Origins of Totalitarianism*, sentencia Arendt respecto de la igualdad:

> "La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales. Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales" (Arendt, *The Origins of Totalitarianism. New Edition with added Prefaces*, A Harvest Book. Harcourt, Inc., Orlando. Austin. New York. San Diego. London, Copyright 1951, 1979 [e-book]; cf. *position* 6424)

Cuando Arendt describe a Benjamin en términos enteramente negativos, indicando, no lo que lo caracteriza esencialmente, sino todo aquello que no fue, lo sustrae de los tipos clasificatorios y lo aísla. Puesto que desea poner en evidencia quién fue Benjamin, propone una narración de su vida, que incluye como sus características más destacables -a propósito de una línea cronológica jalonada por hitos para ella significativos-, su consustancial mala suerte en todos sus emprendimientos y la convicción de que eso era un destino para él; su inutilidad e ineficacia en todos los aspectos prácticos de la vida; la adopción del marxismo a contramano de sus previas convicciones; su habilidad, por último, para pergeñar un vínculo con el pasado, que se emancipe de los imperativos de la tradición, cuya sanción ya no creía vinculante (el buscador de perlas, el heredero y el coleccionista[22]). Si la *fama póstuma* es anti-social en el sentido de que los cánones sociales operan clasificando

perplejidades que el concepto de derechos humanos naturales y universales suscitaba en el período de entreguerras, con las minorías nacionales que surgieron a partir de la disolución de los imperios otomano, austro-húngaro y el segundo Reich, y el consecuente surgimiento de Estados nacionales, cuya población estaba compuesta por distintas minorías que necesitaron de la protección de un organismo internacional para custodiar sus derechos: la Liga de Naciones. Arendt remite, además, a la paulatina y constante serie de medidas que culminaron en la revocación de las cartas de ciudadanía de los ciudadanos alemanes de origen judío y la final deportación en campos de exterminio, en el marco de la Segunda Guerra Mundial.

[22] Hannah Arendt, "Introduction", en Benjamin, *Illuminations*, *op. cit.*, cf. pp. 38-45.

conforme a criterios habituales y a-críticos de juicio, entonces, ella también es atribuible a quien es juzgado retrospectivamente, ponderando los efectos y consecuencias de sus actos y palabras, inasibles e incontrolables para él. Si la fama póstuma señala el *quién* fue alguien, en perjuicio del *qué*, que emerge de su inclusión en tipos ya conocidos, entonces, su lugar natural es el ámbito estético-político, porque el juicio estético-político concierne al particular.

Mientras que el ámbito privado crece y se desarrolla bajo el mandato de las necesidades vitales, el híbrido llamado por Arendt *lo social*, comprende individuos que se nuclean conforme a patrones compartidos de conducta, costumbres, hábitos de todo tipo[23]. Lo social admite también la colonización del ámbito público por materias y preocupaciones otrora sólo admisibles en el dominio privado del *oikos*, donde las reglas son la de la antigua *oikonomía* en vista de la administración de los recursos escasos. Su cometido es el mantenimiento de la vida de la especie, principio rector de la sociedad. Para decirlo con Arendt: "La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica [*housekeeping*], sus actividades, problemas y recursos organizativos, que salen desde el oscuro interior de la casa a la luz de la esfera pública". O también, lo social es una esfera acotada de la vida de los humanos, que ha asumido hoy proporciones desmesuradas, permeando toda actividad y modos de existencia. Así, Arendt deplora que la esfera público-política haya sido copada por los imperativos sociales y que los hombres abandonen su unicidad como si fuera una anomalía y se comporten -siempre adaptados a usos y modales- como laborantes, productores o consumidores:

> "la más clara indicación de que la sociedad constituye la organización pública del proceso vital, se encuentra en el hecho de que, en relativamente poco tiempo, el nuevo dominio social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de laborantes y empleados [*laborers and j obholders*]; en otras palabras, se centraron en la única actividad necesaria para la vida [...]. La sociedad es la forma donde el hecho de la mutua dependencia en beneficio de la vida, y de nada más, asume significación pública y donde se permite la aparición pública de las

[23] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 38-49.

actividades vinculadas a la mera supervivencia" (Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 46).

Por último, la esfera pública o el mundo de lo público admite a los humanos en su unicidad y distinción, bajo la condición de que actúen, hablen y juzguen, con independencia tanto de las exigencias vitales, que constriñen con violencia, como de las conveniencias e intereses sociales, que compelen a adecuarse a un mandato social de comportamiento o a servir a los intereses de facción. Las necesidades del cuerpo y los apremios vitales son a la esfera privada, lo que los comportamientos reglados y los estereotipos son a la sociedad, y lo que los principios de acción, la libertad y la igualdad son al dominio público. A diferencia de la moderna igualdad social, la antigua *isonomía* o *isegoría* griega consistía en "pertenecer a los pocos «iguales» (*homoioi*) [...], [y en poder] vivir entre los propios pares[...]. El dominio público […] estaba reservado a la individualidad; era el único lugar donde los hombres podían mostrar, real e incambiablemente, quiénes eran"[24]. Era "en el nombre [*for the sake of*]"[25] de esta posibilidad, y por amor al cuerpo político que cada uno deseaba, en mayor o menor medida compartir el peso de la jurisdicción, defensa, y la administración de los asuntos públicos[26].

[24] Arendt, *Was ist Politik?, op. cit.*; cf. p. 40.

[25] "*For the sake of*" y "*in order to*", son las dos fórmulas con las que Arendt expresa los criterios de juicio y de acción del orador y del agente, y el *homo faber*, respectivamente. Acceder al ámbito público *for the sake of,* en el nombre de (o *en beneficio de*, como reza la traducción española. Arendt, *La condición humana* [traducción de Ramón Gil Novales], Buenos Aires, Paidós, 2003; cf. p.172) la libertad, o de la justicia, significa habitar un espacio en el que los hombres no están espoleados por sus necesidades básicas de vida, ni por los intereses y conveniencias de bando, o por las propias condiciones subjetivas de juicio y de acción (Cf. *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 153-155). Actuar y hablar conforme a principios iluminadores de la praxis, invita a la emulación de hombres o mujeres del pasado a los que consideramos modélicos. Son ejemplares, en el sentido en que Aristóteles invoca la rectitud del hombre honrado, o prudente como parámetro de juicio práctico en su definición de virtud, y son *del pasado*, en el sentido en que Arendt interpreta el fragmento en que Aristóteles le atribuye la eudaimonía a quien, ya muerto, es juzgado conforme a las consecuencias tardías de sus acciones, por ejemplo, en la calidad personal de sus hijos y nietos (Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 193). Lo decisivo, sostiene Arendt, es que queda intacta la libertad de juicio del orador y de acción, del actor. Actuar *in order to,* o con el fin de instaurar el reino de la libertad y de la igualdad contiene el peligro de rebajar la *praxis* a la *poiesis*, lo que significa adaptar la praxis a las necesidades de la fabricación: linealidad, previsibilidad, la primacía del fin, cuya realización justifica, eventualmente, los actos de violencia. Esta perspectiva, además, le impone a la historia un fin que completa la historia, y esto, en opinión de Arendt, es inadmisible.

[26] Véase Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 41.

7- Resumimos las consideraciones precedentes. La inclusión de Benjamin entre los merecedores de la fama póstuma, nos condujo a una primera explicitación de la esfera público-política. La delimitación de las tres esferas, privada, social y público-política que emergen cuando los hombres se reúnen, y que admiten en su seno actividades que son inherentes, como la labor, en la privada, el trabajo en la social y la acción en la pública, nos permitirá adentrarnos en la cuestión del sentido de lo político en el pensamiento de Arendt.

A propósito del fragmento antedicho, que pone en línea la igualdad y la libertad, pueden comprenderse las reflexiones de la pensadora sobre la isonomía griega en *Was ist Politik?,* donde posiciona la igualdad griega bajo la égida de la libertad, y las considera las dos caras del mismo fenómeno. Arendt busca en las experiencias antiguas de la polis griegas el origen, el sentido oculto en la palabra que aún hoy empleamos para designar un ámbito acotado de la existencia humana: lo político. El modo antiguo de comprender lo que acontecía en la polis suponía que sólo los libres de las cargas de la vida y de la opresión de otros podían considerarse iguales. Como tales, podían acceder a un espacio de privilegio en donde podían mostrar que les importaba algo más que su seguridad personal y el mantenimiento de su vida. La igualdad moderna, en cambio, es igualdad social, y guarda más afinidad con la justicia, que con la libertad. El igualitarismo democrático y universalista es tan viejo como las revoluciones burguesas del XVIII, que proclamaron derechos naturales y universales para todo hombre, con independencia de su situación social o política. Así, entiende la pensadora: "La idea de igualdad, según la entendemos hoy, es decir, la igualdad de los seres humanos en virtud del nacimiento, y la consideración de la misma como un derecho innato, fue completamente desconocida hasta la Edad Moderna"[27]. La isonomía griega, enseña Arendt, es una cualidad de la polis[28], no del

[27] Arendt, *On Revolution* (with an Introduction by Jonathan Schell), Penguin Books, New York, 2006; cf. p. 30. Arendt no parece conocer los escritos de Francisco de Vittoria, el dominico que desde la Universidad de Salamanca, y a mediados del XVI, advertía en su escrito *De i ndis* sobre los abusos y denunciaba la expoliación de los indígenas perpetrados por los colonizadores españoles. Tal denuncia yace sobre la presuposición de una dignidad intocable universalmente compartida. Según el dominico, si se esclavizaba a los nativos de las indias, los colonos españoles violaban el derecho natural, pues se les negaba la potestad de auto regularse y la autonomía.Véase: Francisco De Vitoria, *Relectio de Indis*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967; cf. pp 17-20, 31-36.

[28] Cf. Arendt, *Was ist Politik?, op. cit*.; cf. pp. 37-38. Dice: "Aristóteles para quien la palabra "*politikón*" era sobre todo un adjetivo de la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia [*Zusammenleben*] humana, de ningún modo indicaba que todos los hombres fuesen políticos o que lo político, a saber, una polis, existiera donde sea que vivieran hombres. De su definición quedaban excluidos no solamente los esclavos, sino también los reinos bárbaros asiáticos, gobernados despóticamente, de cuya

individuo, por lo que su relación a un espacio es ineludible; objeta nuestras modernas y universalistas presuposiciones de justicia, porque se basa en el axioma antiguo de que los hombres no nacen iguales, y que el funcionamiento de la polis reclama con necesidad la sujeción de los no libres a la labor y al esfuerzo, circunstancia que -otrora- justificaba la esclavitud y la violencia. El fragmento a continuación muestra la cercanía entre libertad e igualdad, que la pensadora entiende como *isonomía* y la compatibilidad de esta circunstancia con la elevación de una elite con acceso al espacio en el que acontecían las actividades exclusivamente *políticas*. Más adelante, mostraremos que Arendt busca reactivar este espacio de privilegio destinado para actividades libres en las que los hombres demuestran su amor por la cosa pública. Tales sucesos especiales en las que lo político como espacio y acontecimiento se puso en evidencia, aunque sólo sea efímeramente, son identificados y seleccionados por la autora conforme a la circunstancia ejemplar de la polis griega.

> "Se necesita, entonces, para la libertad no una democracia igualitaria en sentido moderno, sino una esfera estrecha, restringida oligárquica o aristocráticamente, en la que al menos unos pocos, o los mejores, traten entre sí como iguales entre iguales. Naturalmente, esta libertad no tiene en lo más mínimo que ver con la justicia. Lo decisivo de esta libertad política es que está ligada a un espacio [*dass sie raümlich gebunden ist*]. Quien abandona su polis o es desterrado, no pierde solamente su hogar [*Heimat*] o su patria [*Vaterland*], sino que pierde el único espacio en el que podía ser libre y la compañía [*Gesellschaft*] de los que eran sus iguales" (*Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. pp. 40-41).

El fragmento precedente señala la proximidad entre los libres e iguales, que Arendt halla en estado ejemplar en la polis. En tal circunstancia, nadie podía considerarse libre, si esta libertad no se ejercía en la compañía de los propios pares; se descontaba la presencia de otros, quienes, estando en la misma situación de emancipación respecto de las cargas

---

humanidad él no dudaba en absoluto. Lo que opinaba, simplemente, es que es una particularidad del hombre el hecho de que pueda vivir en una polis, y que esta organización de la polis representa la forma más alta de convivencia humana y que, en consecuencia, es humana, en el sentido más específico, igualmente distante de la de lo divino, que por sí solo puede mantenerse en total libertad y autonomía, que de la de lo animal, cuya convivencia, cuando se da, es una forma de vida signada por la necesidad".

que impone el cuerpo -la labor- y gozando de relativa riqueza y ociosidad, ingresaban al ágora, el ámbito signado por las preocupaciones y el cuidado del mundo común, en detrimento de los desvelos hacia la propia conservación de la vida, o del posterior afán por la salvación del alma[29]. Hannah Arendt encumbra el espacio de la polis como un ámbito,

[29] Cf. Arendt, *Was ist Politik?, op. cit*.; cf. pp. 61-61; *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 33-35, 73-78. La incompetencia de la mentalidad cristiana, más precisamente del hombre de fe, o del hombre que rige su vida conforme al principio de la caridad, para comprender radicalmente el sentido griego de la política, se pone de manifiesto, presume Arendt, en la actitud anti-política de la primera comunidad cristiana y su postura expectante ante la inminencia del *éschaton*. Esta circunstancia inhabilitaba para experienciar lo gravoso de todo lo mundano, y explica la cualidad general anti-mundana del cristianismo. Téngase presente que mundo, luz, gloria y publicitación conforman un campo semántico que confronta el anonimato, la humildad, la intimidad y el calor de la fraternidad. En opinión de Arendt, mundo y hermandad son términos contrapuestos; luz, distancia y amistad política, le son tan inherente al espacio público, como la tibieza del vínculo, y la intimidad, le competen a la hermandad. Cuando la pensadora evoca al hombre cuyo principio rector es la caridad, describe casi con las mismas palabras de Rousseau en el *Manuscrito de Ginebra* (en la sección sobre la religión civil), que el imperativo de devolver bien por mal, la exigencia de ofrecer la otra mejilla y, sobre todo, el reclamo inherente a la caridad, a saber, que ha de ser anónima, es decir, que no debe aparecer ni brillar en público, inhabilita al cristiano, digamos, para el *spectemur age ndo* de J. Adams, o el *αἰέν ἀριστεύ eiv* de Fénix, el maestro de Aquiles. (Cf. Rousseau, "Manuscrito de Ginebra", en *Deus M ortalis*, número 3, 2004, pp. 548-608; cf. pp. 601-603). Lo decisivo es que *tu mano derecha no debe ser testigo de lo que hace la izquierda*, lo que significa que ni siquiera debe acaecer el desdoblamiento del "dos en uno", que Arendt puso como condición del desarrollo de la conciencia moral y que explica el hecho de que el yo se observa a sí mismo. (Véase la descripción de Ricardo III, del drama homónimo de Shakespeare, en "Thinking and Moral Considerations, A Lecture", en *Responsibility and Judgment* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 2003, pp. 159-189; cf. pp. 185-188). La caridad resiste la condición elemental de todo lo público, a saber, la luminosidad que se activa en presencia del público de espectadores. Una actitud incondicionalmente comprometida con los asuntos públicos tiene dos exigencias: su principio rector es el *amor m undi*, el deseo de permanecer como parte y parcela del mundo, y con independencia de la vida futura de premios y castigos. Además, los concernidos exclusivamente por el mundo común, o quienes consumen sus afanes en el ciudado de lo público, no sólo llegan despreciar su propia vida, sino que viven con la convicción de que la valentía o el arrojo, y no la caridad indiscriminada, son las virtudes políticas cardinales. El cristiano, fustiga Arendt, no puede silenciar momentáneamente sus imperativos morales, para dar paso a la astucia, la negociación, la cesión de intereses, y la gloria personal (el vicio de la vanagloria), inherentes a la esfera pública. Sus ansias más profundas están allende todos los afanes mundanos, y el desborde del ágape (la caridad cristiana) lo inhabilita para el mundo y lo retiene en la intimidad de la fraternidad. En *The Human Condition*, por ejemplo, leemos: "Ha sido correctamente afirmado que después de la caída del Imperio Romano, fue la Iglesia Católica la que ofreció a los hombres un sustituto de la ciudadanía que, con anterioridad, había sido prerrogativa del gobierno municipal. [...] La diferencia, empero, es evidente, porque no importa cuan "mundana" pueda llegar a ser la Iglesia, fue siempre una preocupación ultramundana [*an otherwordly concern*] la que mantenía unida a la comunidad de creyentes" (Cf. *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 34). También en *The Human Condition*: "El consabido antagonismo entre el Cristianismo temprano y la *res publica*, tan admirablemente resumido en la fórmula de Tertuliano: *nec ulla magis res aliena quam publica* ("ningun asunto es más ajeno a nosotros que lo asuntos públicos"), es usual y correctamente comprendida como una consecuencia de las tempranas esperanzas escatológicas, que perdieron su significación inmediata sólo después de que la experiencia enseñara que incluso la caída del Imperio Romano no significaba el fin del mundo. Pero la ultramundanidad del Cristianismo tiene otra raíz[....]. La única actividad enseñada por Jesús, en hechos y palabras, es la actividad de la bondad, y la bondad obviamente alberga una tendencia a evitar ser vista u oída. [...] La hostilidad cristiana hacia el dominio público[...] puede ser también comprendida como una consecuencia auto-evidente de la devoción por las buenas obras[...]. Por que es manifiesto que en el momento en que una buena obra se hace pública y conocida, pierde su específico carácter de bondad, es decir, de haber sido hecha sólo en el nombre de la caridad [*for nothing but goodness´*

cuya preeminencia supera tanto las exigencias vitales (Arendt piensa no sólo en la *philopsychia*[30] del esclavo, sino en las sociedades consumistas modernas), como la autarquía del yo moral (Arendt tiene en mente en cortocircuito entre la segunda *Crítica*, la Razón Práctica, que habla en imperativos y que es válida para todo hombre, y la tercera *Crítica* kantiana -según Arendt más próxima a las exigencias de la política- en la que el juicio descansa en la intersubjetividad y la comunicabilidad), y la salvación del alma (es decir, las demandas del cristianismo dificultan la concepción de la política como fin en sí mismo).

Lo crucial de la noción espacializada e incluso fenomenal de la política es que exigía del recién llegado (los *newcomers*[31], o *die Neu[an]kömmningle*[32]) la valentía de

---

sake]. Cuando la bondad aparece abiertamente, ya no es más bondad, aunque aún pueda ser útil como caridad organizada o como un acto de solidaridad. [...] La bondad puede existir sólo cuando no es percibida, ni siquiera por su propio autor; quienquiera que se percibe a sí mismo realizando una obra de caridad, ya no es bueno, sino a lo sumo un miembro útil de la sociedad o un miembro obediente de una iglesia" (Cf. *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 73-74). Estas apreciaciones de Arendt tienen mucho de verdad y no es el primer pensador que registra cierta incompatibilidad entre la virtud republicana (la *areté*, la excelencia política griega y la *virtus* romana), digamos, y el ejericio de la caridad y la búsqueda de la santidad que reclama el amor a los enemigos, busca siempre y en todos los casos el bien del prójimo, y confía en que sus méritos serán, eventualmente, reconocidos y recompensados. En nuestra opinión, empero, Arendt (y también Rousseau, cuando embiste al ciudadano cristiano por inoperante), confunden mansedumbre con pusilanimidad, y olvidan que el hombre de fe, de cualquier confesión, puede dejar de ser un cordero entre lobos, aunque deba pagar algún precio por ello. Si los creyentes fuesen incapaces del compromiso por la cosa pública y supeditaran siempre sus obligaciones públicas a una futura ciudadanía celestial, Marx estaría en lo cierto y la religión tendría la misma función alienante que el opio. Arendt no cree que esto sea así, pero lo que sí indaga (sobre todo literariamente) es el carácter anti-mundano e incluso nocivo para el ámbito público de la bondad absoluta. Calificada también como "bondad natural", se trata se una virtud ilimitada, que también, como todos los aspectos de la praxis, ha de ser contenida y tutelada por las convenciones públicas. La ilimitación de la virtud, entonces, puede significar, también, la perdición del mundo. Observa esto en la figura de *Billy Bud*, el marinero, por ejemplo (de la narración de Melville), o también en la indignación extrema que suscitan la injusticia y el crimen, a propósito del examen sobre la compasión y el celo revolucionario como virtud política. El manso y bondadoso, irrumpe en escena pública con una modalidad de justicia que quiebra el ordenamiento jurídico habitual y pretende acelerar con un acto de violencia los largos procedimientos de la justicia (Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 72-78). Su crimen, entiende Arendt, busca restablecer la justicia y procede de la indignación del manso y el justo; no debe quedar impune, y el perpetrador debe someterse a la justicia, aunque los espectadores del acto puedan consentir secretamente y guarden piadosamente silencio. Sin embargo, no debe expresarse el consentimiento públicamente, porque el proceder del justo no es universalizable. Este tipo de bondad, la *bondad absoluta*, o *bondad natural*, y la justicia que le es inherente son -entiende Arendt- destructoras de mundo; ruinosas para el ámbito político; están allende al mundo y dan cuenta de crímenes vergonzantes, cuyo castigo –en algunos casos- escapa la tipificación jurídica.

[30] *Philopsychia* o el excesivo apego a la vida, presume Arendt, era el vicio que se imputaba a los esclavos, o a los que, no teniendo su condición, se comportaban como si lo fuesen. Véase Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. p. 204 (Véase la nota n°8. Las notas figuran al final el texto, bajo el título: "Anmerkungen zu den Texten von Hannah Arendt").

[31] Arendt, "The Crisis in Education", en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1993, cf. pp. 177, 185, 188.

[32] Cf. Arendt, *Was ist Politik?, op. cit*.; cf. p. 50.

abandonar la protección del hogar, en donde el principio rector de sus quehaceres era el cuidado y la protección de la vida. Arendt emplea estos neologismos para nombrar a quienes, ya sea porque superaron los apremios de la subsistencia, o porque escogen una vida dedicada a la función pública en perjuicio de la dedicada a la productividad y al consumo, o quienes han alcanzado la mayoría de edad y salen de la protección y oscuridad de la casa familiar, para ingresar e impactar en el ámbito público para cambiar lo indeseable. No es superfluo recalar en el afán por las distinciones, que conduce a la autora a diferenciar con radicalidad las esferas de competencia de valores tan dispares como la vida, la producción del artificio humano, y el *amor m undi*, a los que les corresponde respectivamente, la oscuridad y la tibieza de la casa familiar, el mundo de los objetos manufacturados -los útiles y los bellos- "armoniosamente" dispuestos y destinados a durar potencialmente para siempre. Por último, el intangible espacio de las interacciones humanas, que no por inasible es inexistente. Los productos, mejor dicho los *cumplimientos* de la acción y el discurso, tan fútiles y efímeros, pero también tan merecedores de evocación, constituyen mundo en la medida en que son recordados y establecidos en una narración. En *The Promise of Politics*, dice al respecto: "Estrictamente hablando, la política no es tanto acerca de los seres humanos, como acerca del mundo que viene a la existencia entre ellos, y que permanece más allá de ellos"[33]. Lo crucial es que contribuyen a la solidez y estabilidad del mundo en la medida en que las historias de quienes nos precedieron confieren identidad. Tal identidad es constituida por el gesto de traer el pasado a la presencia del hoy, interpretarlo, comprenderlo, y entretejerlo con otras acciones y padecimientos. Este mundo, espacio público-político, cuyo origen concentra la polis griega, garantiza permanencia a lo que, de otro modo, se pierde en el tiempo; en los términos de *The H uman C ondition*, la polis o el espacio público es el "recuerdo organizado"[34].

> "Este espacio público [*dieser öffentlicher R aum*] se vuelve político, cuando es asegurado en una ciudad, cuando está vinculado a un determinado lugar, que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de los agentes

[33] Véase Arendt, *The Promise of Politics* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 2005; p.175.
[34] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 198.

> merecedores de recuerdo y los pueda transmitir a las generaciones por venir. Esta ciudad, que ofrece a los hombres mortales y a sus huidizas acciones y palabras un estado permanente, es la polis, y ella es política, es decir, distinta de otros asentamientos, porque sólo ella está exclusivamente erigida alrededor del espacio público, en torno a la plaza del mercado, en la que, en adelante, los libres e iguales pueden encontrarse (Arendt, *Was ist Politik, op. cit*.; cf. p. 46).

En el párrafo precedente hemos dicho "armoniosamente" situados para indicar que el criterio con arreglo al cual ajustamos y disponernos los objetos culturales, en sentido amplio, no sólo no es azaroso ni arbitrario, sino que supera los parámetros de la funcionalidad y la utilidad. Alcanza el principio de la belleza, que concede al mundo humano una posición allende toda valoración práctico-técnica. Preguntarse por el *fin* de los objetos bellos o de las obras de arte, es una interrogación fuera de lugar, salvo que los miremos con actitud filistea o con el puro afán de consumir cultura, propio de la mal llamada *cultura* de masas[35]. Preguntarse por la *razón de ser* de los objetos bellos es análogo a la pregunta por la *razón de ser* de las acciones y las palabras humanas; preguntarse por su fin es desatinado en la medida en que se desdibuja su especificidad, aunque seguramente uno puede ingresar a un museo movido por la ignorancia y con el afán nada despreciable de informarse, o puede un artista plástico producir para vender. En los casos de esta clase -para decirlo en palabras de Platón- al arte de pintar se le agrega el arte de educarse o se le añade el arte de ganar dinero. Análogamente, pueden concebirse los hechos históricos como variables funcionales a un proceso, en función del cual asumen significado, o articularse como premisas de la armazón lógica del relato único, útil para fines propagandísticos, por ejemplo. Es importante poner de manifiesto la connaturalidad entre los objetos bellos y las acciones, a los efectos de aprehender su inherente mundanidad, y el hecho de que su recta apreciación demanda un desinterés tal, que activa el placer puro suscitado por su existencia, y que excluye todo interés[36]. En palabras de Kant, el filósofo del que Arendt siempre se fue

[35] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, op. cit., pp. 211.

[36] Kant*, Crítica del juicio* (Traducción de José Rovira Armengol. Edición cuidada por Ansgar Klein), Buenos Aires, Losada, 1993; cf. pp. 46-47: "Llamamos interés al placer que asociamos a la representación de la existencia de un objeto; de ahí que […] ese placer esté relacionado con la facultad de apetecer [...]. Ahora bien, en la cuestión de si algo es bello, no pretendemos saber si -para nosotros o para cualquier otro- tiene […], algún interés la existencia del objeto, antes bien cómo la juzgamos en la mera contemplación. [...] Se ve fácilmente que para decir que un objeto es bello y para demostrar que tengo gusto [...] [no importa] […] la

deudora: “Gusto es la facultad de juzgar un objeto o modo de representación por un agrado o desagrado ajeno a todo interés. El objeto de semejante agrado se califica bello”[37].

> “sólo las obras de arte están hechas con el solo propósito de la apariencia. El criterio apropiado con arreglo al cual juzgamos las apariencias es la belleza; si tuviésemos que juzgar objetos, incluso los ordinarios objetos de uso, sólo por su valor de uso y no también por su apariencia, esto es, por el hecho de que son bellos, o feos, o algo intermedio, tendríamos que arrancarnos los ojos. Pero en orden a tomar conciencia de las apariencias, en primer lugar debemos ser libres de establecer cierta distancia entre nosotros y el objeto[...]. Esta distancia no surge a menos de que estemos en posición de olvidarnos de nosotros mismos, los cuidados, intereses y urgencias de nuestras vidas, de manera que no nos apoderaremos de lo que admiramos[...], sino que lo dejaremos ser tal como es, en su aparecer. Esta actitud de placer desinteresado [...] puede ser experimentada sólo después de que han sido satisfechas las necesidades del organismo vivo, de manera que, liberado de los apremios de la vida, los hombres pueden ser libres para el mundo” (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 210).

El párrafo precedente ayuda a comprender las razones por las que Hannah Arendt apeló a la tercera *Crítica* kantiana, alineó el juicio estético con el juicio político y elevó la grandeza y la belleza de las acciones, en perjuicio de su *bondad*. Por la misma razón, tuvo dificultades en justificar teóricamente los juicios práctico-políticos. Así, comprendemos también la predilección de la pensadora por un concepto de praxis como acción iniciadora y heroica; como acción *performativa*, que se exhibe ante los muchos que pueblan el espacio de apariciones. Esta noción defendida por Arendt confronta una noción participativa ingenua, limitada al consensualismo, con fines comunicables y útil porque puede orientar propósitos definidos taxativamente, y que resulta compatible con los reclamos de las actuales democracias deliberativas. La implicancia inmediata de esta otra concepción de

---

eventual dependencia mía de la existencia del objeto. Nadie podrá discutir que un juicio de belleza que vaya unido a un interés, por mínimo que sea, resultará parcial y no será un puro juicio de gusto. Para hacer de juez en cosas de gusto, se requiere no tener la menor preocupación por la existencia de la cosa.”

[37] Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit*.; cf. p. 53.

acción es que lo político resulta ser una actividad agonística en perjuicio del aspecto deliberativo y comunicativo. Volveremos sobre esta cuestión.

8- Mientras que Arendt encumbró a Walter Benjamin como crítico literario y hombre de letras, y con el bello homenaje que introduce *Illuminations* instaló este perfil en el mundo académico anglo-americano[38], Gershom Scholem y Theodor Adorno celebran el alcance metafísico de las meditaciones de Benjamin, el rescate de la filosofía de las "tierras heladas de la abstracción" y el fijar su inspección a nivel del fenómeno concreto. En palabras de Theodor Adorno, lo que distinguió a Benjamin de otros pensadores, que también fueron convocados por la relevancia de lo particular concreto, es "la específica gravedad de los concreto en su filosofía. Jamás degradó lo concreto a [mero] ejemplo del concepto, ni siquiera a una «intención simbólica»*;* [no lo degradó] a [mero] rastro de lo mesiánico en el irremediablemente perdido mundo natural"[39]. A párrafo seguido, pondera Adorno la pasión de su maestro por los fenómenos, aspectos u acontecimientos en los que con mayor intensidad y consistencia "lo concreto está más densa e inextricablemente anudado"[40]. Susan Buck-Morss entiende la posición teórica de ceñirse a lo particular concreto como "materialismo en sentido pre-kantiano"[41], y aclara que debía reconocerse como *materia* no sólo a los objetos naturales, sino también a los fenómenos del pensamiento: las ideas, las teorías, novelas y composiciones musicales, acciones y narraciones. Hannah Arendt pone en palabras esta actitud, que también es la propia, como la ambición de capturar la "estampa de la historia en las más insignificantes representaciones de la realidad, en sus desechos"[42]. La exaltación de fenómenos cuyo peso específico condensa significación hace que la quintaesencia del pensamiento benjaminiano sea filosófica. Por esa razón, Arendt lo caracteriza como un "pensar poético" y lo emparenta con Heidegger[43].

La pensadora remite el *modus operandi* del pensamiento de Benjamin a la actitud teórica del Heidegger posterior a "Ser y Tiempo", donde el pensador extiende el horizonte último

[38] Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, *op. cit*.; cf. pp. vii –viii.
[39] *Ibidem*.
[40] Theodor Adorno, "Introduction to Benjamin´s *Schriften*", en Gary Smith (ed.), *On W alter B enjamin. Critical Essays and Recollections*, *op. cit*.; cf. pp. 7, 8
[41] Susan Buck-Morss, *El origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011; cf. p. 191.
[42] Cf. Hannah Arendt, "Introduction", en Walter Benjamin, *Illuminations, op. cit*.; p. 11.
[43] Cf. *idem*, pp. 4, 14.

del *ser* hacia *el cuarteto* (*Das Geviert*) que involucra el cielo, la tierra, los divinos y los humanos mortales. Lo que le permite a Heidegger la prolongación de un horizonte de sentido hacia el otro es la incursión en la *poesía.* La verdad, propone Heidegger, no está sólo en la proposición enunciativa objetiva, sino que yace, también y ante todo, en el ritmo de la poesía. Aquí, sin embargo, ya no habría filosofía, sino pensamiento. Se trata de la experiencia más originaria del horizonte último que califica toda vida humana, cuya inmediata y posterior conceptualización viene dada por el *ser*, en cuyo radio se mueven la filosofía y las ciencias. Para Heidegger, el pensamiento y el lenguaje poético abandonan el marco abstracto de los conceptos rígidos y mientan de las cosas y de nosotros mismos, a la vez. Su principal vehículo son las imágenes, que permiten –"en su *concretez*"- activar la afectividad como elemento revelador. Así, las construcciones conceptuales de la filosofía, de los sistemas abstractos y de las cosmovisiones científicas reduccionistas, son siempre manifestaciones segundas, sucedáneos osificados de una palabra primordial cargada de sentido, que es la palabra poética[44]. En este sentido califica Arendt como *poético* el pensamiento de su amigo, quien pretendiendo capturar y condensar significado, recurrió a los aforismos y las metáforas; despreció -en gran medida- la argumentación razonada, y -a nuestro entender- pagó el precio de la incomunicación.

En la "Introducción" de 1955, Adorno intenta reconciliar los motivos filosóficos de Benjamin, con sus posteriores intereses literarios e históricos, para cuya inspección adoptó el materialismo. En otras palabras, el intelectual de Frankfurt procura armonizar el proyecto filosófico de Walter Benjamin con el hecho patente de que su mente filosófica no se aplicaba a los temas de la metafísica tradicional, sino que se orientaba a cuestiones literarias e históricas. En un intercambio epistolar no publicado entre Arendt y Adorno, al que hace referencia Gary Smith[45], la editora de *Illuminations* manifiesta su distancia respecto de la posición de Adorno en su "Introduction to Benjamin´s *Schriften*", a sabiendas del malestar que su propia visión de Benjamin había suscitado en el discípulo. En otras palabras, para Arendt el *materialismo* de Benjamin fue a tal punto discrecional, que el calificativo no era aplicable. (Tanto Hannah Arendt como Gershom Scholem consideran a

[44] Néstor Corona, "La filosofía como autoexplicitación de la vida" [en línea]. *Tábano,* 6 (2010). Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofía-como-autoexplicitacion-corona.pdf [Fecha de consulta: 4/05/2014], pp. 10-30; cf. pp. 28-30.
[45] Gary Smith, *Benjamin. Aesthetics, History, Philosophy*, *op. cit*.; cf. pp. viii, ix.

Theodor Adorno discípulo de Benjamin. Para Arendt, "su primer y único discípulo"[46]; para Scholem "[Benjamin] encontró en Adorno una especie de discípulo en materia estética"[47]).

Cierto es que en Walter Benjamin, la motivación subyacente a esta actitud era teórica y lo que buscaba era desembarazarse de las exigencias científico-positivas de acceso a las cosas. En el caso de la discípula de Karl Jaspers, la exigencia de atenerse a lo particular *qua* particular proviene de motivaciones más prácticas y políticas que estrictamente teóricas: la habilidad de juzgar sin categorías previas presupone la atestación, por un lado, de una misteriosa capacidad "que sólo puede ser practicada, nunca enseñada"[48], y que, siguiendo a Kant, consignó más como un don que como un hábito resultante del aprendizaje. La pensadora atribuye este especial talento al crítico de arte, y la exige tanto al historiador como al ciudadano común.

A.2. La imagen dialéctica

9- La noción de *imagen dialéctica* mencionada inicialmente, para cuya elucidación hemos recurrido a la interpretación de Rolf Tiedemann en su "Introducción" al *Libro de los pasajes*[49], remite a la tarea del crítico de arte, pero también a la del historiador. En ambos casos, se trata de una categoría cognitiva. Los biógrafos y responsables de la edición inglesa de la obra de Benjamin -Howard Eiland y Michael Jennings- sostienen que las nociones de *imagen dialéctica*, *constelación* y *dialéctica en reposo* o *en suspenso* son

[46] Cf. Walter Benjamin, *Illuminations*, *op.cit*; p. 2.
[47] Véase Gershom Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, *op. cit*.; p. 179.
[48] Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy* (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), The University of Chicago Press, Chicago, 1992; p. 4 (Primera edición, 1982). Las conferencias, editadas por Beiner póstumamente fueron, en origen, parte del último proyecto filosófico de Arendt, *The Life of the Mind*, del que pudo concluir las dos primeras partes, "Thinking" y "Willing". De la tercera "Judging", sólo escribió el título de la primera página y dos epígrafes, uno de Catón y otro de Goethe. Mientras comenzó a trabajar en la redacción de *The Life of the Mind,* Arendt impartió, en *The New School for Social Research*, una serie de conferencias sobre la Filosofía Política de Kant, cuya principal fuente era la *Crítica del Juicio*. El volumen editado por Beiner es una compilación de dichas conferencias acompañado de un estudio interpretativo. Incluye también el *Post-Scriptum* a "Thinking" (que intenta ser un nexo entre "Thinking" y "Willing", amén anticipar, brevemente, "Judging") y un pequeño escrito titulado "Imagination". La obra intenta esclarecer lo que Hannah Arendt hubiera escrito sobre la facultad del juicio, si hubiera vivido lo suficiente.
[49] Rolf Tiedemann, "La dialéctica en reposo. Una Introducción al *Libro de los pasajes*", en Alejandra Uslenghi, (comp.), *Walter Benjamin, Culturas de la imagen*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.; cf. pp. 283-321.

términos intercambiables e incluso sinónimos, aunque Benjamin los emplee en circunstancias dispares[50]. Dicha noción, nunca completamente esclarecida[51] por el crítico de la cultura, concierne a una relación con los objetos culturales, en general, y con las obras de arte y los hechos históricos, en particular. Tal vínculo los concierne, al mismo tiempo, como fragmentos y ruinas de un pasado (como las obras del barroco, en la representación de la naturaleza caída, o como los objetos industriales que la moda vende como ilusiones, o como las acciones frustradas y olvidadas del pasado), pero también como portadores de significación latente para los agentes y observadores de hoy. Esta relación cognitiva con los objetos de la cultura, que admite que todo sentido depende del cruce entre lo que fue y el ahora, y que Benjamin nombra como el momento de despertar –*Erwachen*- impugna un modelo de vínculo ilusorio, que afecta tanto las obras de arte como los sucesos de la historia. Por ejemplo, cuando consideramos las obras de arte unilateralmente como mercancías, o los objetos de uso en general como bienes descartables de consumo; también cuando, adhiriendo sin escrúpulo a la máxima de "el arte por el arte", accedemos al uso de la estética para fines políticos, e inclusive violentos. Otro tanto ocurre cuando descartamos -complacientemente- como infructuosos y perdidos, acontecimientos altamente significativos del pasado. En todos estos casos, el velo de la indolencia nubla la vista y la aceptación a-crítica adormece el juicio independiente y el impulso a la praxis; en términos benjaminianos, nos encontramos frente a una realidad establecida como indiscutible e inamovible: como *fantasmagoría*[52].

---

[50] Howard Eiland and Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2014; cf. p. 43. Dice: "[…] imagen dialéctica como constelación momentánea de tensiones históricas, un campo de fuerza emergente en el que el ahora del reconocimiento despierta de y hacia «ese sueño que llamamos pasado»".

[51] Rolf Tiedemann, "La dialéctica en reposo. Una Introducción al *Libro de los pasajes*", en Alejandra Uslenghi, (comp.), *Walter Benjamin, Culturas de la imagen*, *op. cit*.; cf. p. 312. Dice: "Su significado siguió siendo ambiguo; no alcanzó consistencia terminológica".

[52] *Fantasmagoría*, el término empleado por Benjamin en *The Arcades Project* (Walter Benjamin, *The Arcades Project*, [Edited by Rolf Tiedemann. Translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin], The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002) y utilizado por Marx en *La ideología alemana*, remite a un concepto de experiencia defectiva e inhumana, que abarca diversos dominios de la existencia humana. Así se expresa Benjamin en el *Exposé* de 1935, "Paris, the Capital of the Nineteenth Century", en las páginas 7, 8, 10, 11 y 12; también en el *Exposé* de 1939, "Paris, Capital of the Nineteenth Century", pp. 14-15. Los dos *Exposés* se hallan en el volumen III de las *Selected Writings*, empleadas para esta investigación. Para una indagación del concepto de fantasmagoría en Walter Benjamin pueden consultarse: María Belén Ciancio, "Benjamin y otras miradas: sobre algunas mutaciones del concepto de fantasmagoría, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* número 2 (diciembre 2010), ISSN 2172.9506; pp. 206-218. También, Margaret Cohen, "La fantasmagoría de Walter Benjamin", en Alejandra Uslenghi

A comienzos del XIX, y como otros artefactos técnicos creadores de ilusiones ópticas (como la linterna mágica y el fantoscopio), la fantasmagoría es invención de Etienne Gaspar Robert, conocido como *Robertson*. Las fantasmagorías se difunden durante la década posterior a la Revolución Francesa y lejos de ser sólo ilusiones ópticas fabulosas, dan cuenta de la experiencia social y política tumultuosa y violenta, que las precedía. Se proyectaban personajes revolucionarios, filósofos o, incluso, multitudes. Se pretendía escenificar los muertos célebres o anónimos que dicho acontecimiento había provocado, pero su intención no era neutral, sino que pretendía generar respuestas motoras o afectivas en el auditorio. Es decir, estos fantasmas no eran meras visualizaciones ópticas distantes e inocuas y los espectadores "se levantaban de sus sillas, salían corriendo, desenvainaban espadas o se acercaban a las sombras". Estas ilusiones proyectadas por medio de instrumentos, que precedieron la cinematografía, se difundieron por Europa y, en algunos países, fueron prohibidas por el contenido político o revolucionario que exhibían. Según las autoras, no sólo se habrían producido en París durante el XVIII, sino durante el siglo XIX en la ciudad que inspira el inconcluso *The Arcades Project* de Walter Benjamin. Las tres acepciones de fantasmagoría registradas en él adquieren un nuevo significado, prácticamente opuesto, a la significación originaria del término. En primer lugar, *fantasmagoría* mienta los objetos culturales fetichizados como fantasmagoría (ilusión) en las sociedades industrializadas, sus espacios de consumo y de circulación de los valores de intercambio. París ya no es la ciudad y el ágora de los fantasmas revolucionarios, sino la ciudad "escaparate mágico que muestra sus fetiches sacralizados […], sus mercancías […] intocables en las exposiciones universales, las personas, las cosas y la cultura en un mismo nivel de alienación"[53]. Según sus biógrafos, Eiland y Jennings, Walter Benjamin toma de G. Lukács la visión extensiva de toda la sociedad como "segunda naturaleza", reveladora de un aparato social construido por el gigantesco proceso de intercambio de mercancías, la producción y el consumo, en el que los humanos se mueven como si fuese algo dado y "natural". Benjamin prolonga la noción de "segunda naturaleza" y la define como *fantasmagoría,* empleando el nombre del dispositivo óptico del siglo XVIII. Según esta perspectiva y bajo la mirada crítica de Benjamin, el todo social es una gran maquinaria que proyecta imágenes de sí misma, como un todo inherentemente significativo y coherente[54]. En el contexto de

(comp.), *Walter Benjamin: Culturas de la imagen, op. cit*.; pp. 207-236. Por otra parte, en su ensayo "Aesthetics and Anaesthetic: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", Susan Buck-Morss ha estudiado la relación de la categoría de la fantasmagoría –elemento clave de *The Arcades Project* para entender la crisis del concepto moderno de experiencia en el siglo XIX - en relación con el texto sobre la obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica (Véase, Susan Buck-Morss, "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered", en *October*, Vol. 62, Autumn, 1992, pp. 3-41). Las autoras señalan el origen del concepto en los orígenes de la cinematografía y lo vinculan a una serie de acontecimientos históricos que transforman la mera materialidad de las imágenes.

[53] María Belén Ciancio, "Benjamin y otras miradas: sobre algunas mutaciones del concepto de fantasmagoría", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, *op. cit*.; cf. pp. 213-215.

[54] Howard Eiland and Michael Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. pp. 9-10.

las sociedades modernas, industrializadas, productivas y de consumo generalizado, el reconocimiento de la fantasmagoría obliga a tomar conciencia de cierta indecibilidad a la hora de señalar lo que entendemos por "lo humano", con independencia de la *segunda naturaleza*, que constituiría el dominio social. La índole propia de "lo humano", según las reflexiones de Benjamin, ha sido progresivamente desnaturalizada.

En segundo lugar, designa como fantasmagórica la idea de progreso en la historia, el ensueño de la linealidad progresiva predeterminada y teleológica. Una tercera dimensión del concepto (indicada en especial por Buck-Morss) señala el momento en que una imagen dialéctica puede activar el despertar del ensueño que desenmascara la ilusión del *continuum* de la historia. Benjamin lo nomina como el momento del *Erwachen*[55]. La "filosofía del recuerdo" de Walter Benjamin se abre aquí a una dimensión mesiánica que detecta entre las ruinas del pasado, el indicador de una promesa incumplida que se activa hoy y que involucra "hacer la historia" de los que no la tienen. En este sentido, recordar es redimir y liberar. Lo que captura el "historiador materialista" de la tesis *On the Concept of History* es, paradójicamente, lo que no ha sido escrito en los anales de la historia de los grandes hombres, filósofos y sucesos. Se trata, si es que esto es posible, de vincularse con el pasado como si éste fuera un texto que jamás fue escrito. Volveremos sobre esto.

Fantasmagoría, entonces, remite también a un concepto de experiencia empobrecida, generadora de automatismos en los comportamientos, que el crítico observa en las grandes urbes modernas como consecuencia de la industrialización, el auge de la productividad y el consumo. Una experiencia producida por el *shock*, a la que, en sus escritos sobre Baudelaire, denomina "*Chock-Erlebnis*", entendiendo por tal una vivencia o experiencia producida por el trauma y no incorporada al flujo de la conciencia que constituye el yo[56]. El concepto alternativo de experiencia acoge el discurrir del tiempo recogido en el recuerdo y materializado en la trama del discurso que narra lo sucedido: la crónica. Este tipo de experiencia, que Benjamin considera en vías de extinción a causa de la vida moderna, es *Erfahrung.* Ésta involucra la función de la memoria que reúne en torno al yo, constituyéndolo, un pasado significativo y, en consecuencia, reclama como connatural un modo narrativo de discurso, al que la organicidad de la trama le es inherente. La narración, fustiga Benjamin –equivocadamente, creemos- está en desuso. Al primer concepto de experiencia, "*Chock-Erlebnis"*, en cambio, le corresponde un modo de discurso tan puntualizado y atomizado, -es decir, sin organicidad- como la experiencia de la que procede. Este modo de discurso es la información. La información, denuncia Benjamin, con sus datos atomizados e inconexos ha reemplazado a la narración, con su flujo significativo. (Véase al respecto el ensayo sobre Nicolai Leskov, incluido en

[55] Susan Buck-Morss, "Aesthetics and Anaesthics: Walter Benjamin´s Artwork Essay Reconsidered", en *October*, *op. cit*.; cf. pp. 21-26, 32-36, 38-41.
[56] Walter, Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; p. 329.

> *Illuminations,* "The Storyteller"[57]). Eiland y Jennings ofrecen una definición comprehensiva del término a partir de los escritos benjaminianos sobre Baudelaire, "The Paris of the Second Empire in Baudelaire" y la "fantasmagoría de la vida parisina", en los dos ensayos sobre París, la capital del siglo XIX. El término enfatiza la cualidad ilusoria de la atmósfera urbana moderna que tiene el efecto de debilitar la capacidad para las decisiones razonadas y, en definitiva, para comprender el mundo e insertarse en él. El *velo* de la fantasmagoría, que puede darse tanto en la literatura, el arte, como en la sociedad de consumo o en la concepción de la historia, "favorece la complacencia" atribuyendo al lector o al observador o al ciudadano "una experiencia y una razonabilidad [*expertise*] que no necesariamente tienen"[58].

Además que en su obra maestra inconclusa (*The Arcades Project*), Benjamin también emplea el término en el marco de su apreciación de las acciones fracasadas de los actores políticos, que la gran historia entierra como sucesos agotados y vacíos[59]. Sin embargo, pertrechado con el método adecuado, el observador que inquiere hoy, está habilitado para capturar, en una imagen, la verdad. Tal aprehensión no es el producto al que desemboca un proceso discursivo lógico, y el *contenido* de verdad, que le atribuye a la obra de arte tiene su correlato en el *contenido* de redención que le confiere a las acciones truncas del pasado. En palabras de Tiedemann, "para hacer visibles tales huellas, reuniendo los «desechos de la historia» y «rescatándolos» para su final, concibió la dialéctica en reposo: emprendió la tarea [...] paradójica [...] de presentar la historia [...] como «aquietamiento mesiánico del acontecer»"[60]. Dicho de otro modo, el novedoso vínculo con el pasado pergeñado por

[57] Cf. Walter Benjamin, "The Storyteller. Reflections on the Work of Nicolai Leskov", en *Illuminations*, *op. cit*.; pp. 83-110.
[58] H. Eiland and M. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life, op. cit*.; cf. pp. 614-615.
[59] Así lo consigna en su última obra, las tesis *On the Concept of History*. La crítica al concepto moderno de historia como progreso, que Walter Benjamin y Hannah Arendt impugnan, incluye la idea de que tal progreso es fantasmagoría de la Historia. El cenit del carácter ilusorio de la modernidad, que el pensador encuentra condensada en el siglo XIX y su afán por presentar "lo mismo o lo siempre igual", como lo "novedoso", se halla en la idea de progreso. Así lo indica Tiedemann en su "Dialéctica en suspenso. Una Introducción al *Libro de los pasajes*" señalando la deuda de Benjamin con Blanqui, en cuya obra *La eternidad por los astros*, halla la idea de progreso como la "fantasmagoría de la historia misma", y citando a Benjamin, prosigue: "[…] algo antiquísimo e inmemorial que revestido de última novedad, se acerca pavoneando […]", como un eterno retorno de lo mismo, donde "[…] la humanidad aparece como una condenada […]". La fantasmagoría transfigura, cubre con un velo de *naturalidad* el aspecto de las cosas, adormece el juicio y "[…] es la crítica más amarga, la acusación más terrible contra la sociedad […]". Cf. Rolf Tiedemann "La dialéctica en suspenso. Una introducción al Libro de los pasajes", en Alejandra Uslenghi (comp.), *Walter B enjamin. Culturas de la imagen*, *op. cit*.; pp. 304-305.
[60] Rolf Tiedemann "Dialéctica en suspenso. Una introducción al Libro de los pasajes", en Uslenghi, Alejandra (comp.), *Walter Benjamin, Culturas de la imagen*, *op. cit*.; cf. p. 318.

Walter Benjamin (cuyos conceptos clave son *imagen dialéctica* y *dialéctica en reposo*), trata de aquietar y aprehender el instante del entrecruzamiento entre lo que fue y el ahora, y de capturarlo en una imagen que, en su carácter dialéctico, se tensa en direcciones opuestas. Tiende hacia el pasado (en tanto ruina, fragmento o naturaleza caída, como cuando indaga la naturaleza del *Trauerspiel*[61], el drama *luctuoso* alemán) rescatándolo como portador de promesa futura, la cual, sin embargo, nunca es por completo consumada.

No se trata, en rigor, del cruce entre pasado y presente, o entre lo que fue y el ahora, porque la historiografía escandida de Benjamin consiste, precisamente, en impugnar la linealidad de la historia, discutir el progreso y convertirlo en "resistencia"[62]. El hecho de que los sucesos simplemente sigan su apacible curso *natural* -el progreso- es la catástrofe: "El progreso no reside en la continuidad de la sucesión temporal, sino en los momentos de interferencia […]"[63]. Tal obstinada tirantez sale al encuentro del progreso moderno e historiza el mito: "lo importante aquí es la disolución de la mitología en el espacio de la historia"[64]. La estrategia de Benjamin, en otras palabras, es disolver el *continuum* en sus interrupciones significativas, cesuras cuya realidad depende enteramente del cruce del *entonces* que demanda cumplimiento (ya no hay pasado, propiamente hablando) y el *ahora*, cruce que es operado por la dialéctica en suspenso, o en reposo, coagulando en una imagen que mantiene la tensión: la imagen dialéctica.

La filosofía del recuerdo de Benjamin impugna el positivismo que coloniza la historia imprimiéndole la neutralidad que beneficia a los vencedores. De allí que el pensador judío recale en los vencidos y olvidados, porque su recuperación, que es -*a una*- recuerdo y redención, permite confrontar el conformismo y la neutralidad de una visión de la historia prevaleciente, que perpetúa el *status quo* y recoge sólo a los victoriosos y dominadores. Asimismo, Benjamin discute el historicismo, que concibe el tiempo como transcurso homogéneo y vacío, como receptáculo (tiempo espacializado) que contiene las épocas

[61] Véase, Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, London, and New York, Verso, 2009. (Translated by John Osborne and with an Introduction by George Steiner)

[62] Theodor Adorno, "Progress", en Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 84-101; cf. p. 31. La crítica al progreso es, en opinion de Gary Smith, una cuestión que evidencia la deuda de Adorno con Benjamin (*Idem*, cf. p. xxvi). "Progreso" es el tema de la conocida conferencia impartida por Adorno en octubre de 1962. Adorno expresa su deuda con Benjamin en la segunda página.

[63] Cf. Walter Benjamin, "N [Re The Theory of Knowledge, The Theory of Progress]", en Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics, op. cit.*; p. 65.

[64] Cf. *idem;* p. 45.

históricas y los hechos, incapaz, empero, de asignar significación e identificar un suceso como *acontecimiento.* Esta presentación del tiempo, asesta Benjamin, perpetúa históricamente la sensación de que las cosas siempre han sido como deben ser, sin interrupciones significativas –sin revoluciones- , en un constante fluir homogéneo y vacío: la *fantasmagoría* de la historia. Si el historicismo pretende narrar la historia como totalidad y como *continuum*, una historia sin sobresaltos, la historiografía benjaminiana recalará precisamente en las acciones frustradas del pasado, de cuyo recuerdo depende su redención y su operatividad para el presente.

Como indica Hannah Arendt, el método de Benjamin guarda afinidad con la tarea del *coleccionista* de objetos olvidados e inútiles o con la del *buscador de perlas* que desentierra lo viejo y lo perdido, lo que ha sido escindido del criterio de utilidad y de funcionalidad, según el cual fueron inicialmente descartados. Desgajados del contexto prevaleciente, iluminan con luz propia, se vuelven sucesos ejemplares para los agentes del presente. La historiografía benjaminiana, *a contrapelo* de la gran historia que pretende forjar la victoria de los vencedores, estaría más cerca del revolucionario que del historiador erudito, más emparentada con el agente comprometido en la praxis, que con el historiador que *hace* la historia, porque *fragua* la crónica. La tarea de activar los significados dormidos y potenciales de *sucesos únicos* usualmente descartados exige desterrar de la historiografía la categoría de causa-efecto y sustituirla por la relación dialéctica entre lo que fue y el ahora. El *acontecimiento*, más que el *continuo*, es la categoría central de la historiografía fragmentada de Benjamin, el cual es indetectable en el contexto de una historia espacializada y de un tiempo lineal y neutro. La *dialéctica en suspenso*, enseña Benjamin, es el método que habilita a los agentes de hoy a recoger lo que, para la historia prevaleciente, son sólo los escombros olvidados del pasado, y revestirlos de consistencia modélica o ejemplar. Esta actitud impide que la historia *fluya* neutralmente y permite la cesura y la tensión entre lo que fue y el hoy. En palabras del crítico: "[…] una imagen es dialéctica en reposo [*dialectics at a standstill*]"[65]. Según Rolf Tiedemann, el autor de la "Introducción" a *The A rcades P roject,* la imagen dialéctica clausura el tiempo lineal, aprehende el cruce del *entonces* y el *ahora,* y aquieta la síntesis, que en el último Benjamin

[65] Véase, Walter Benjamin, "N [RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress", en Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, *op.cit*.; p. 50.

se presenta tanto como *Mesías* o en clave materialista, como *Revolución*. Se trata del "instante místico en el cual lo que ha sido y lo que es convergen «a modo de relámpago» en una constelación, en el instante (*Jeztzeit*) en el cual la imagen de lo que ha sido «relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad»"[66].

Para decirlo de otro modo, en vez de situar el pasado como algo desde el vamos constituido y disponible, hacia el cual el historiador o el analista político deben retornar para recuperarlo o reconstruirlo *como realmente fue* y, en sentido inverso, en vez de hipostasiar el presente como aquello que ha sido ineluctablemente predeterminado por el pasado, como si los hechos fuesen enteramente explicables por sus causas y la espontaneidad fuese anomalía, el pensador crítico procede de otra manera. En palabras de Benjamin, *a contrapelo* de la historia, en palabras de Arendt, elevando las grandes acciones a expensas de los procesos omniabarcantes. Para ambos, todo conocimiento (para Arendt, toda *comprensión*) que se tenga del pasado o del presente resulta del intercambio que acaece cuando estos dos se encuentran. El *lugar* del encuentro es lo que Benjamin llama *despertar* (*awakening*, *Erwachen*)[67] o también *recuerdo, memoria* o *evocación* (*Erinnerung*)[68], el cual provee una síntesis precaria e iluminadora: la imagen dialéctica o la dialéctica en suspenso.

Al flujo homogéneo, al tiempo espacializado y a la historia como tribunal el mundo que acoge las causas victoriosas, nuestros pensadores oponen la línea escandida, en la que cuentan los puntos de inflexión significativamente densos: el acontecimiento o, también, el tiempo kairológico. Lo decisivo es que el criterio de selección y apreciación para la hermenéutica de tales eventos que permite su elevación a ejemplos, lo constituye la específica circunstancia y la peculiar perspectiva de quienes inquieren hoy, ya sea espoleados por la necesidad de actuar (Benjamin) o por la necesidad de comprender y sentirse a gusto en el mundo (Arendt).

---

[66] Rolf Tiedemann, "La dialéctica en reposo. Una introducción al *Libro de los pasajes*", en Alejandra Uslenghi (comp.), *Walter Benjamin. Culturas de la imagen*, *op. cit*.; cf. p. 317. Según Susan Buck-Morss, Benjamin emplea el término "constelación" en el sentido de un "racimo de conceptos". Cf. Susan Buck-Morss, *El origen de la dialéctica negativa*, *op. cit*.; p. 225: "Tal *racimo de conceptos* admite permanentes combinaciones y arreglos de palabras. Como tal, el término admite una proximidad mayor al particular que se desea más presentar que re-presentar conceptualmente, aludiendo, de este modo a la capacidad mimética, -imitación, similitud-, de la experiencia y el lenguaje".

[67] Cf. Walter Benjamin, "N [RE The Theory of Knowledge, The Theory of Progres]", en Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics, op. cit*.; pp. 44, 52.

[68] Cf. *idem*, p. 49.

Adviértase que Benjamin, al igual que Arendt, desconfía de la capacidad silogística y de la sola argumentación lógica para evidenciar sus posiciones. Ambos impugnan la eficacia del sistema y del entramado conceptual tanto para aprehender la novedad y los aspectos extraordinarios del mundo, como para hacerlos ostensibles a los demás. Precisamente porque creen que la novedad es posible, confrontaron el conformismo y los comportamientos estandarizados pasibles de inclusión y de definición con arreglo a categorías ya provistas. Capturan lo anómalo y lo residual (el *detritus* de la historia), para lo que los métodos cognitivos estándares y usualmente operativos son mudos. Pretenden, en consecuencia, teorizar sobre nuevas vías de acceso a lo particular que habiliten a aprehender y, eventualmente, comunicar su sentido y su valor. La justificación teórica de este vínculo renovado -la hermenéutica de los acontecimientos significativos del pasado o, también, la hermenéutica del fenómeno político- es una tarea ardua. Hannah Arendt recurrió a la tercera *Crítica* de Kant y encontró una estrategia: el juicio estético-reflexivo que opera sin conceptos que lo determinen *a priori*. Veremos que el recurso a la *Crítica del juicio* suscita perplejidades. Puesto que Arendt busca una modalidad intersubjetiva del juicio valorativo que permita la comunicación para evadir el mero capricho, recurre al juicio reflexivo *estético* y procura extenderlo hacia el juicio político. Pero no alude al juicio *teleológico*, que le permitiría –creemos- dar una justificación teórica de la praxis mancomunada de una comunidad concreta y de la conquista de fines deseables (es decir, la dimensión práctico-política del juicio).

El proceder de Benjamin, creemos, es más radical porque pretender abdicar a todo mecanismo lógico de expresión y de comunicación, de allí su afición a los aforismos, el lenguaje metafórico y el empleo de imágenes en los que, en su ambición por mostrar más que demostrar, suele clausurar toda posible comunicación. La "iluminación profana" tiene más de la incomunicabilidad de la mística que de la comunicabilidad del discurso sensato o razonado. Así lo expresa el siguiente fragmento del Convoluto N, de *The Arcades Project*:

> "No es que el pasado arroje su luz sobre el presente o que el presente arroje su luz sobre el pasado: sino que una imagen es aquello en donde el entonces [*Then (das Gewesene)*] y el ahora [*Now (das Jetzt)*] se encuentran en una constelación como un relámpago de luz. En otras palabras: imagen es dialéctica en reposo. Porque

> mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la relación del entonces con el ahora es dialéctica, no desarrollo, sino imagen" (Walter Benjamin, "N [RE The Theory of Knowledege, The Theory of Progress", en Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, *op. cit*.; cf. p. 49).

10- Cuando se emplea la fórmula de la *imagen dialéctica* para referirnos a la representación de Benjamin, empleando sus propias categorías de juicio, no sólo se indica la ineficacia de los conceptos clasificatorios, que son útiles en una primera aproximación, porque lo sitúan en una ambiente familiar, sino también que, precisamente por tratarse de principios operativos para clasificar, dejan escapar la peculiaridad del pensador. En otras palabras, decir que Benjamin fue un metafísico o un teólogo peculiar en su juventud y que se hizo marxista en su madurez no es incorrecto, como tampoco lo es decir que se dedicó a la crítica literaria en los primeros años, que luego empleó la teoría crítica para indagar los objetos culturales -en sentido amplio- y que sus últimas preocupaciones lo condujeron hacia una crítica del concepto moderno de historia. Pero si se mira la cuestión más de cerca, todos estos motivos se hallan imbricados mutuamente a punto tal, que no pueden ser quirúrgicamente separados (lícito sólo en una análisis clasificatorio inicial) sin pagar el precio de esfumar el pulso que late en su pensamiento. Pese a sus intereses variados y a su empecinada asistematicidad, sus ideas evidencian una coherencia sutil y frágil desde su temprano *On the Program of the Coming Philosophy* (1917-1918) lleno de entusiasmo juvenil y proyectado al futuro, hasta sus últimas tesis *On the Concept of History* (1940)[69], en las que, precisamente, porque no halla consuelo en el futuro y signado por la desesperanza, clama por el "umbral", el resquicio por donde se filtre la figura del Mesías, la Redención y la restauración de todas las cosas (sea cual fuere el significado que este aspecto tuvo para Benjamin: volveremos sobre esto)[70].

---

[69] Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, The Belknap Press of Harvard University Press, Chicago, Massachusetts & London England, 2003 (Translated by Edmund Jephcott and Others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings); cf. pp. 389-411.

[70] He traducido "restauración" el término griego *ἀποκατάστασις,* que Benjamin emplea en el Convoluto N de *The Arcades Project*, la serie de notas incluida, también, en el volumen de Gary Smith, empleado para esta investigación. El término es estoico y paulino y literalmente significa "vuelta al origen". Cf. Walter

En la década del 60, la Nueva Izquierda, tanto europea como norteamericana, se apoderó del tardío *giro marxista* de Benjamin y lo elevó como el genuino precursor de sus propias tesis sobre las raíces ideológicas de las expresiones culturales. El texto clave para esta lectura sesgada de Benjamin es el ensayo sobre la obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica, *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility*, en la que el crítico declara muerto al arte en manos de la mercantilización burguesa: la pérdida del "aura". En las últimas páginas, empero, lo revive como *locus* crítico para exponer las *ilusiones* burguesas. Los intelectuales de la *New Left* invocaban su devoción y amistad con Bertold Brecht como prueba fehaciente de su compromiso político. Con esta interpretación polemiza la obra de Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (a la que hemos recurrido tanto para datos biográficos como para la interpretación), que apareció en Alemania en 1975. Se trata, en gran medida, de una respuesta a lo que Scholem creía un escandaloso ocultamiento e incluso una tergiversación de Benjamin, pero también la apasionada comunicación de su propia visión. El *affaire* con el marxismo metódico o las simpatías de Benjamin con el comunismo como sistema, habría tenido un efecto auto-destructivo sobre su amigo. El investigador de la mística judía asume una posición firme e inflexible al presentar a Benjamin como un pensador impulsado principalmente por motivos religiosos y fustiga, no sin ironía, que el origen *materialista* de su materialismo dialéctico eran sus apremios financieros. Siempre vivió muy pobremente y el *Institute for Social Research* podía proveerle un ingreso más o menos seguro, a cambio de sus ensayos.

Gershom Scholem, cuya amistad permaneció inalterada por más de 20 años, expresa con estas palabras las ambigüedades de su amigo: "aparecía ahora una desconcertante yuxtaposición de dos modos de pensamiento, el metafísico-teológico y el materialista, de manera que los dos se entrelazaron. Este ensamble de dos elementos que por naturaleza son imposibles de balancear conduce precisamente a […] esa profunda luminosidad que distingue [su obra] de la mayoría de los productos del pensamiento materialista"[71]. En el contexto de sus reflexiones sobre las tesis "On the Concept of History", Tiedemann, discípulo de Adorno y editor del fragmentario *The Arcades Project,* señala la abdicación de

---

Benjamin, "N [RE The Theory of Knowledge, The Theory of Progress]", en Gary Smith (ed.), *Benjamin, Philosophy, History, Aesthetics*, *op. cit.*; p. 46.

[71] Gershom Scholem *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, *op. cit.*; cf. p. 124.

Benjamin a la nomenclatura marxista en 1940, y la re-adopción de la escritura aforística de contenido teológico y mesiánico. En opinión de Tiedemann, la improbable amalgama entre materialismo y teología, que el crítico literario devenido marxista propone simbólicamente en la primera tesis, conlleva el riesgo de diluir ambos: "la retraslación del materialismo en teología no puede evitar el riesgo de perder a los dos: el contenido secularizado puede disolverse mientras que la idea teológica se evapora"[72].

En *Walter Benjamin. The Story of a Friendship,* Scholem evidencia tanto la irresolución y la ambigüedad que marcaron el derrotero de Benjamin, "el doble rostro de Jano"[73], como el pesimismo respecto del rumbo errante y la inestabilidad de su propia vida. En 1920, Benjamin expresa "cierto sentimiento de desasosiego, que puede ser atribuido a mi persistente mala suerte y la incertidumbre del futuro"[74]. Respecto de su actitud hacia el judaísmo, cuya indeterminación Scholem le reprocha, Benjamin admite "esa extrema y tensa vacilación que es mi naturaleza en todas la situaciones importantes de mi vida"[75]. El autor refiere, también, sus discusiones en torno al giro materialista dialéctico evidenciado en sus escritos de la década del 30: "sus últimas obras probaron que era incapaz de tomar una decisión entre metafísica y materialismo […]. La actitud de Benjamin hacia el materialismo dialéctico, más como principio heurístico que como dogma […], despejó el camino para un continuo desarrollo de una fuente metafísica […] que nada tenía que ver con las categorías del materialismo"[76]. Respecto de la discutida relación con el pensamiento de Marx, también Adorno señala en "Introduction to Benjamin´s *Schriften*", la apropiación idiosincrática del materialismo dialéctico, cuyo contenido teórico Benjamin rechazó, para asumirlo exclusivamente como un andamiaje conceptual autorizado: "sin duda, no era el contenido teorético del materialismo dialéctico lo que lo atraía, sino la esperanza que ofrecía de un discurso autorizado y colectivamente autenticado"[77]. Si bien Benjamin no adoptó la tesis de la lucha de clases como motor de la historia, como axioma para interpretarla, sí elevó la clase obrera como su protagonista principal, precisamente en

[72] Véase, Rolf Tiedemann, "Historical Materialism or Political Messianism", en Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics, op. cit*.; p. 201.
[73] Gershom Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, *op. cit*.; véanse, pp. 197, 201.
[74] Cf. *idem*; p. 86.
[75] *Idem*; véase p. 161.
[76] Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, *op. cit*.; cf. p.169.
[77] Theodor Adorno, "Introduction to Benjamin´s *Schriften*", en Gary Smith (ed.), *On W alter B enjamin. Critical Essays and R ecollection*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1988; p. 14.

su calidad de desplazados u oprimidos. En Benjamin no hay una dialéctica de la historia que avanza hacia un futuro promisorio y salvador, sino que tiende hacia el pasado, rescatándolo como potencial nunca consumado. La redención, por así decirlo, no se halla en un paraíso futuro, que cancele todas las contradicciones, sino en el pasado, en cuyo seno reclaman cumplimiento las anomalías que resisten la norma histórica.

Amén de la situación de ruptura general que caracteriza la centuria llamada por Hobsbawm *siglo corto*, y que el recientemente fallecido historiador ubica entre 1914 y 1991[78], la vida de Benjamin estuvo signada por la progresiva acumulación de desencuentros y situaciones ruinosas que la jalonaron. Gershom Scholem y Hannah Arendt[79] refieren tales circunstancias desfavorables y la incapacidad del crítico literario para torcer su destino: el fracaso en la vida académica y las dificultades para publicar; las

[78] Eric Hobsbawm, el historiador británico, autor de *A History of the World 1914-1991. The Age of extremes* (Vintage Books. A Division of Random House, Inc., New York, 1996), ha descrito el corto siglo XX como una centuria que no coincide con el tiempo calendario, sino como una etapa histórica coherente y lo conceptualiza en una periodización que comprende: "La era de las catástrofes", de 1914 a 1945; "La edad de oro" de 1945 a 1973 y "El derrumbamiento", de 1973 a 1991. La era de las catástrofes comprende las dos guerras mundiales, el derrumbe de las democracias liberales en las primeras décadas del siglo, la aparición de los movimientos fascistas, la consolidación del stalinismo y la división del movimiento obrero internacional. En el análisis de esta etapa, Hobsbawm contrasta el optimismo antropológico que aún se extendía en el XIX con su prognosis del progreso moral e institucional para el siglo XX, por un lado, con la violenta regresión de las dos guerras totales, los genocidios, los regímenes de terror, por el otro. "La edad de oro" incluye tres décadas aproximadamente: desde la derrota de los estados fascistas y sus aliados hasta el final del ciclo de expansión económica de la posguerra. Entre los sucesos destacados de la edad de oro, incluye Hobsbawm el desarrollo de los programas de protección social en los países capitalistas avanzados; el final del colonialismo; el equilibrio entre superpotencias, nominado la guerra fría; los avances tecnológicos. El aspecto más saliente es que el auge demográfico y el poder de acumulación posibilitan una importante transformación de las condiciones de vida de los habitantes del mundo. El derrumbamiento indica el final del precario equilibrio internacional nacido en 1945 y mantenido mediante la guerra fría. Por medio de tal concepto el historiador británico procura dar cuenta unificadamente de una serie de acontecimientos: la desaparición de los estados comunistas europeos, el final de la guerra fría, la crisis de la economía mixta y el surgimiento neoliberal; la mundialización de la economía, la crisis de identidad de la nación-estado. Walter Benjamin se inserta en la primera etapa de esta periodización, aunque –como indica Arendt en la "Introducción" a *Illuminations*- pertenece también al siglo XIX.

[79] Cf. G. Scholem, *Walter Benjamin…*, *op. cit.*; p. 53: "Las ideas de Benjamin tenían para mí una radiante aura moral […], podia empatizar intelectualmente con ellas, tenían una moralidad propia. […] Yuxtapuesto con esto, sin embargo, existía un elemento estrictamente amoral en su relación con las cosas de la vida cotidiana, […], él intentaba justificar esta actitud con su desprecio al mundo burgués. […] La vida de Benjamin no tenía esa enorme medida de pureza que distinguía su pensamiento". En la página 129, leemos: "Así, el comienzo de mi carrera universitaria, […] coincidió con el fracaso de la carrera que Benjamin había perseguido por seis años. Simplemente, fui más afortunado […]". También, en la p. 187: "Hablaba de la desintegración que constantemente amenazaba su pensamiento y de las «pequeñas victorias» en algunos escritos que eran balanceadas por las «grandes derrotas»". Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit.*; véanse, pp. 6-11, 16-18, 24-27. Por ejemplo, en la página 7: "la historia de la vida de Benjamin puede ser ahora presentada a grandes rasgos; y sería verdaderamente tentador narrarla como una pila de escombros. […] Visto en retrospectiva, puede detectarse la inextricable red entretejida de méritos, grandes talentos, torpeza, y desgracia en la que su vida quedó atrapada".

desavenencias con Adorno sobre su peculiar adopción de marxismo metódico[80]; la continuadas decepciones de su amigo Scholem ante los infructuosos intentos de llevar a Benjamin a Palestina[81]; la mala relación con sus padres de quienes, no obstante, dependía económicamente[82]; el divorcio de su esposa, Dora, y, como remate, el pacto germano soviético. Este acontecimiento esfumó las esperanzas que Benjamin y su amigo B. Brecht habían depositado en la Unión Soviética, a la que veían como un aliado en la lucha contra el fascismo. Las tesis "On the Concept of History" son, en palabras de Scholem: "el remate final del despertar de Benjamin del *shock* del pacto Hitler-Stalin" y constituyen la reacción a una situación política progresivamente desesperante [83].

11- Sus intérpretes han advertido sobre la imprudencia de señalar dos etapas en su derrotero intelectual, que permitirían hablar de un primer Benjamin, de orientación metafísica y des-afectado de las exigencias de la acción, en el que se funden elementos de la mística judía, la filosofía del lenguaje y la extensión del concepto kantiano de experiencia[84]. A este período pertenece también su estudio sobre el *Trauerspiel*, que designa como un género literario novedoso, cuya especificidad se diluye al rotularlo como copia bastarda de la tragedia griega. El segundo Benjamin, compelido a adoptar una postura práctico-política, como consecuencia del desasosiego social y el derrumbe institucional de su patria, se compromete con el marxismo, sin afiliación partidaria. Mientras que Gershom Scholem, deploró este giro marxista y las dudosas amistades consecuentes, a partir de mediados de la década del 20, Adorno señaló que la cuestionable fusión entre surrealismo y marxismo, restaba seriedad a sus estudios sobre Baudelaire y sobre París, *capital del siglo XIX*, con la introducción (demasiado contemplativa para su gusto) de la *iluminación profana* que, al tiempo que clausuraba la tensión dialéctica, evitaba el penoso trabajo de la argumentación

[80] Véase al respecto el intercambio epistolar que evidencia las discusiones en: Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit.*; cf. pp. 99-115, 200-214 También en el capítulo VI de Wolin, Richard, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, *op. cit.*; cf. pp. 163-207. Allí se explicitan pormenorizadamente los temas sujetos a disputa entre Benjamin y Adorno.
[81] Cf. G. Scholem, *Walter Benjamin…*, *op. cit.*; pp. 143-156.
[82] Howard Eiland and Michael Jennings, *Walter Benjamin. A critical Life*, *op. cit.*; cf. pp. 120 - 121, 126, 134, 141, 154.
[83] Cf. G. Scholem, *Walter Benjamin…*, *op. cit.*; p. 121.
[84] Cf. Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption, op. cit.*; pp. xii- xvi.

razonada, que en dichos estudios brillan por su ausencia [85]. La incierta tarea de mantener intacta la dimensión mística de la teología perteneciente al primer período, en la fase materialista y dialéctica, en su forma secularizada y a-confesional, imprime a su última filosofía "una profundidad dolorosamente frágil"[86].

Si se ensayara, con el solo afán clasificatorio, una delimitación de intereses y motivaciones, que impactó en la orientación de sus reflexiones, podríamos hablar de una primera fase del desarrollo intelectual de Walter Benjamin, entre los años 1916-1925, compatible con el período teológico o metafísico, seguido por otra fase, desde *The Author as Producer* (1934)[87] hasta su muerte. En este segundo período, los motivos teológicos pulsan subyacentes en el controversial abordaje de los objetos culturales conforme al método materialista y dialéctico, actitud que extiende a los hechos de la historia, como se pone en evidencia en su última obra, *On the Concept of History* (1940), que Benjamin estimó preferible no publicar. La primera fase, que incluye el ensayo de 1916, *On Lenguaje as Such and on the Lenguaje of Man* y *The Origin of the German Tragic Drama*[88], con la que buscó –infructuosamente- iniciar una carrera académica, puede ser caracterizada por una peculiar metodología en el abordaje de las obras de arte literarias y que Jürgen Habermas nomina "crítica redentora [*rettende Kritik*]" para distinguirla de la crítica ideológica, que caracterizaba la línea de pensamiento del Instituto para la Investigación Social[89]. (Volveremos sobre esto).

---

[85] Walter Benjamin, "Exchange with Adorno on «Paris of the Second Empire in Baudelaire»", en Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*., pp. 99-115; cf. p. 102.

[86] Theodor Adorno, "Introduction to Benjamin´s *Schriften*", en Gary Smith (ed.), *Walter Benjamin. Essays and Recollections, op. cit*.; cf. p. 14.

[87] Walter Benjamin, "The Author as Producer", en *Selected Writings. Volume 2, part 2, 1931-1934, op. cit*.; pp. 768-782. Escrito para el "Instituto para el estudio del fascismo" (una organización comunista), el 27 de abril de 1934.

[88] Walter Benjamin, *The Origin of the German tragic Drama*, Verso, London & New York, 2009 (Translated by John Osborne and with an Introduciton by George Steiner). Primera publicación: Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1963.

[89] La interpretación del *modus operandi* de la reflexión activa sobre la obra de arte literaria, como *rettende Kritik,* le permite a Wolin, trazar un audaz paralelo con el método de aproximación a las acciones del pasado (compatible con las preocupaciones del mal llamado "segundo período"), que el propio Benjamin nomina "*Dialektik im Stillstand"* (*Dialectic in a standstill*, en inglés, y *dialéctica en suspenso* o *reposo*, en castellano). Este paralelo en la actitud teórica de Benjamin, señalado por Wolin, sobre la exégesis de Jürgen Habermas, amén de proveer evidencia sobre la continuidad en el pensamiento de Benjamin, resultó productivo para esta investigación, por cuanto permite enlazar los objetos culturales y los hechos del pasado, modalidad teórica también asumida por Hannah Arendt. El artículo de Habermas en donde aparece la distinción es: Jürgen Habermas, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism. The Contemporaneity of Walter Benjamin", *New German Critic. An Interdisciplinary Journal of German Studies*, Number 17, Spring 1979; cf. pp. 30-59.

Entre los escritos tempranos merece mencionarse *On t he P rogram of t he C oming Philosophy* (1918), en donde discute la escueta noción de experiencia heredada de Kant. La revalorización del concepto y su extensión hacia áreas de la existencia humana es una tarea que Benjamin emprende y que se compatible con una atmósfera intelectual compartida con otros pensadores, que pugnan por devolverle a la filosofía un estatuto perdido con el auge de la ciencia positiva moderna. Walter Benjamin fue introducido en la obra de Kant por el neokantiano Heinrich Rickert, que pretendía reforzar o profundizar la noción de "experiencia" kantiana[90]. Más precisamente, buscaba fundamentar el conocimiento histórico en su especificidad, para lo cual la posición de Kant acerca de cómo fundar rigurosamente el conocimiento científico (o sea, el conocimiento de la naturaleza), le era insuficiente. En otras palabras, si bien el conocimiento histórico exige categorías científicas, éstas no son las propuestas por Kant para el conocimiento de la naturaleza. Según la apreciación de Scholem, el marco filosófico en el que Benjamin se instala, pero al mismo tiempo discute, es la recepción de Kant en la Escuela de Marburgo, particularmente en la obra de Hermann Cohen, de quien fue un asiduo lector[91]. *El concepto de experiencia en K ant* ubica al filósofo alemán en una línea de pensamiento que recorre desde Platón, Leibniz y Descartes; acentúa el tenor matematizante y mecanicista compatible con el auge de las ciencias físico-matemáticas, el cual admite la virtual reducción de la ciencia a la matemática, en detrimento de una potencial ampliación del campo cognitivo y experiencial hacia otras áreas del quehacer humano.

On the Program of the Coming Philosophy, conferencia pronunciada por Benjamin en la Universidad de Berlín en calidad de presidente del grupo estudiantil que presidía Gustav Wyneken, formula la tarea de la filosofía venidera aun en el marco del sistema del criticismo. Enuncia el cometido de la filosofía futura como "el establecimiento epistemológico de un concepto superior de experiencia de acuerdo a la tipología del pensamiento kantiano"[92]. Si Kant había logrado fundar trascendentalmente el carácter universal y necesario del conocimiento, respecto de la naturaleza en general frente a la

[90] Howard Eiland & Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. p. 33.
[91] Cf. G. Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, *op. cit.*; pp. 58-59.
[92] Cf. Walter Benjamin, "On the Program of the Coming Philosophy", Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926, op. cit*., pp. 100-110; cf. p. 102.

particularidad de los objetos contingentes, Benjamin denunciaba precisamente la estrechez del ámbito cognitivo establecido por el uso teórico de la razón pura.

Es posible que Benjamin haya interpretado a Kant a través de la obra de Cohen y haya examinado el concepto de experiencia consustancial a los juicios determinantes, considerándolo defectivo. En tales juicios, el concepto universal bajo el cual subsumir los particulares -la unidad de enlace- está provisto por los conceptos puros del entendimiento. Este proceder del juicio, asestó Benjamin, no es operativo para discriminar la especificidad de cada individuo particular, en su diversidad, en ámbitos como el de la historia o la política. Tal discriminación, tanto entre los distintos géneros, como también de los miembros particulares de cada especie es realizada por la operación del juicio, tal como lo examina Kant en la tercera *Crítica*. Se trata del juicio reflexionante, en el que el sujeto procede mediante un acto de reflexión: el juicio tiene el aspecto de predicar algo del objeto, precisamente lo particular y distintivo del mismo más allá de los rasgos que comparte con todos los otros objetos; esto es, más allá de la objetividad común a todos ellos. Lo decisivo es que no expresa algo *del* objeto, sino que hace ostensible a los demás lo que el sujeto opina sobre las particularidades del mismo, y lo hace de manera tal, que su apreciación –su juicio- pueda ser compartido por aquellos ante los cuales juzga. Lo importante es que estos juicios expresan una opinión y están sujetos a discusión; son juicios contenciosos y hermenéuticos, en los que lo que se juega no es la objetividad general de todos los fenómenos, sino la habilidad para comunicar un *gusto* o una tesis científica, con el cometido de persuadir a un público, al que se pretende convencer de que comparta la misma opinión. Creemos que Walter Benjamin no accedió a la tercera *Crítica*.

El crítico de la cultura problematizó el concepto kantiano de experiencia cognoscitiva en sentido estricto, porque advirtió que tal noción sancionaba un estado general de experiencia empobrecida, sobre la que da cuenta en sus escritos sobre Baudelaire, por ejemplo. El sucedáneo moderno de una experiencia originaria -que el autor no logra precisar, salvo por vía negativa (es decir, todo aquello que no es)- involucra la devaluación del mundo a sus hechos mensurables (su desacralización), y la reducción del conocimiento a la rigurosidad científica (con la subsiguiente destitución de la filosofía como epistemología de las ciencias) y, eventualmente, el concomitante demérito de las cosas en general y los humanos, en particular, a objetos de uso, funcionales a un proceso de

producción y de consumo. Este último aspecto, empero, no remite a la discusión con Kant y al planteo gnoseológico-hermenéutico, sino a la crítica marxista (del peculiar marxismo de Benjamin) del capitalismo y de las modernas sociedades productivas y de consumo. La postura crítica de Benjamin comprende el esfuerzo teórico por extender y profundizar la significación del mundo, de los objetos culturales y de las relaciones humanas para que sean capaces de revelar significación allende el consabido valor instrumental o funcional. Tal empresa avanza sobre la reducción de las cosas a útiles, y, por extensión, discute su clausura final en valores de intercambio. La mercancía, el fetiche, el mito, la fantasmagoría, establecen un campo semántico, que indica la circunstancia ruinosa de la máxima estrechez significativa de la experiencia e imprimen sanción definitiva al *status quo*. Adormecen la responsabilidad y el juicio crítico porque arrojan un manto de ensueño sobre los entes, sus relaciones y las relaciones interpersonales haciéndoles parecer inamovibles y concluyentes.

La denuncia de Hannah Arendt de la "victoria del *homo laborans*"[93] (o *consumens*) en el capítulo final de *The Human Condition* es afín a las preocupaciones de Benjamin. Indica la situación ruinosa de la expansión de las actividades más básicas y elementales –las que buscan el mantenimiento de la vida en abundancia- hacia todos los ámbitos de quehacer humano. Estar *atado a l a necesidad*, que la autora verifica en la figura del esclavo, en el paradigma griego antiguo, tiene su correspondencia actual en la prolongación desmesurada del ámbito del entretenimiento, del consumo y de la satisfacción de necesidades. Bajo estas condiciones, el imperio de la necesidad domina irrestricto no sólo en circunstancias de pobreza abyecta, porque las cadenas de la necesidad no sólo son de hierro, sino que pueden ser, también, de seda[94]. Esta situación destruye en digestión y transforma en *consumptible* (en bien de consumo) todo lo que está destinado a durar, objetos de uso, monumentos y obras de arte, la historia y las instituciones; la desmesura de la labor y del consumo, y la abundancia aparejada, enmascara la necesidad que gobierna imperceptible, bajo la apariencia engañosa de libertad.

Ahora volvamos a Benjamin. Hemos indicado, entonces, una primera fase en su pensamiento de Benjamin, en la que domina la discusión con la escuela neo-kantiana y el afán por prolongar hacia otros ámbitos el concepto de experiencia allí defendido. La

[93] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; pp. 320-326.
[94] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution, op. cit*.; p. 130.

segunda fase, más intensamente explotada, se concentra en autores contemporáneos (Kraus, Kafka, Brecht, Proust, Breton), y en escritores significativos del XIX, como Nicolai Leskov -el depositario del don narrativo- y Baudelaire, en quien ve el precursor de la crítica a la industrialización y el portavoz del hombre de letras, en vías de extinción[95]. La novedad de estas meditaciones es compatible con la necesidad de asumir una postura más comprometida con los acontecimientos del momento: la convulsión económica y la inestabilidad social, el derrumbe moral y político del período de Weimar, y la amenaza del fascismo. La transformación es consistente con el propósito de modificar el criticismo esotérico de sus primeros años, concentrado en el oficio del académico e indiferente al ajetreo social y político concreto, y orientar la labor del crítico hacia la recepción pública, con el deseo potencial (y ambiguo en cuanto a su instrumentalización) de cambiar un estado de cosas indeseado. En otras palabras, discutir el *status quo* y hacer pública una actitud inconformista.

En esta etapa, puede mencionarse el ensayo *The Work of Art in the Age of Its Technological Reproductibility,* de 1936, publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*[96]. En ella, Benjamin denuncia la estetización de la política operada por el fascismo y evidenciada en la glorificación de la guerra. Ante a la pérdida del valor ritual y tradicional generado por la reproducción a gran escala y para consumo masivo de las obras de arte, el valor de la obra de arte, especula Benjamin, ya no depende de su inserción en una tradición[97]. Ante la pérdida de la singularidad y la originalidad, que Benjamin nomina "aura", la teoría estética reacciona con una "teología del arte", *el arte por el arte mismo*[98]. Para Benjamin, la posición del *art pour l´art* es fascista y burguesa, y la consecuencia de la pérdida del aura es la estetización de la política. En el epílogo del ensayo denuncia la

[95] Nicolai Leskov fue narrador de cuentos, dramaturgo y periodista ruso del siglo XIX (1831-1895), que escribió bajo el seudónimo M. Stebnitsky. Poseedor de un estilo original e innovador de escritura, fue elogiado por Leon Tolstoy y Anton Chekhov por conseguir plasmar, en narraciones breves, el retrato comprehensivo de la sociedad rusa de su época.

[96] El ensayo, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", fue publicado por primera vez en alemán en 1955 en la edición dirigida por T. Adorno. Los editores de las *Selected Writings*, empleadas para esta investigación, indican tres versiones del ensayo. La primera, compuesta en París en 1935, escrita en francés para la Revista del Instituto para la Investigación Social; la segunda, incluida en el volumen 3 de las *Selected Writings*, que reúne obras desde 1935 a 1938, representa la forma en que Benjamin originariamente deseó que se publicara. La tercera versión, que incluye revisiones de los años 1936 a 1939, aparece en el volumen 4 de la compilación en inglés. Las citas corresponden a la tercera versión.

[97] Cf. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproduction", Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit.;* pp. 251-283; cf. p. 254.

[98] Cf. *idem*, pp. 254 y 256.

"estetización de la política"[99] operada por el fascismo (la glorificación de la guerra y la violencia) y le opone "la politización del arte". En otras palabras, la fórmula "el arte por el arte", que establece su estatuto autónomo, ha probado ser inviable pues su pretendida autonomía es engañosa y lo que de hecho ocurre es que la estética se pone al servicio de políticas públicas o, en su momento, de la industria bélica y la guerra. Esta estrategia, denuncia Benjamin, puede aletargar el pensamiento crítico pues cubre con un velo de belleza, armonía o amabilidad prácticas políticas inmorales. La *estetización* de la guerra –asesta Benjamin- logra que los hombres se vuelvan espectadores impávidos y complacientes de su propia destrucción. A esta maniobra fascista, Benjamin opone la politización del arte, que involucra su abierta (pública) funcionalización social. Con independencia del acicate moral que condujo a Benjamin a criticar las prácticas de fascismo, creemos que tanto la *estetización* de la guerra como la *politización* del arte, aunque espoleadas por motivaciones diversas, se implementan en prácticas similares y, en ambos casos, el arte pierde su pretendida autonomía y se vuelve variable y función de otras competencias.

Al segundo período pertenecen también sus estudios sobre Baudelaire y el ensayo sobre París (los dos *Exposés*, de 1935 y 1939, incluidos en *The A rcades P roject*), que constituyen buena parte de su nunca publicada obra sobre los *pasajes* parisinos (las galerías comerciales parisinas, vidriadas, que fueron erigidas a comienzos del siglo XIX para el disfrute de los paseantes; servían para comunicar calles paralelas, de allí su denominación de *pasajes*)[100]. Sus última producción, "On the Concept of History" pone en evidencia la decepción del pacto Hitler-Stalin y la renuncia a las categorías marxistas, más profusamente empleadas en escritos anteriores. Asimismo, en consonancia con su escrito de

[99] Cf. *idem*; p. 270.

[100] Estas galerías comerciales decimonónicas fueron diseñadas originariamente como pasajes o conductos entre calles paralelas, los transeúntes podían resguardarse del frío y el mal tiempo, pasear y comprar. En su mayoría, se encuentran en la zona de los Grandes Boulevares cercanos al *Palais R oyal*. Se trata de los antecesores de nuestros modernos centros comerciales y durante muchos años fueron el símbolo de la modernidad. Son estructuras de hierro y techos vidriados, que imitan –algunos de ellos- el estilo de los bazares orientales. Hoy existen cerca de viente pasajes, entre los cuales merecen mencionarse las Galerías *Véro-Dodat*, *Colbert*, *Vivienne* y el Pasaje *des Panorama.* El verbo que se aplica a la actividad del paseante es *flâneur*, término que Walter Benjamin toma de la poesía de Baudelaire para describir el callejeo sin propósito y el vagar sin rumbo por los pasajes cubiertos, el curiosear objetos y captar los detalles de la vida parisina. Como si el tiempo se congelara en ellos, los pasajes serían –en los términos de Benjamin-, los pliegues del pasado en donde sobreviven los oficios envejecidos a los que el crítico alude: tabaquerías, restauradores, coleccionistas de muñecas, filatelistas, vendedores de libros incunables o de monedas antiguas.

juventud "The Life of the Students", sostiene allí un concepto de tiempo concentrado o cargado de sentido, que impugna tanto la linealidad del tiempo como el progreso en la historia. Así, pone en evidencia su abdicación las tesis marxistas vulgares y la continuidad de nociones de la mística judía, provenientes de su amistad con Scholem[101]. Al momento de su muerte, Benjamin había entregado tres copias de las tesis a Hannah Arendt, a Gretel Adorno y a George Bataille, respectivamente[102]. (Más adelante, nos referiremos a esta obra).

B. Hannah Arendt

12- Hannah Arendt nació en Hannover en 1906 como ciudadana alemana y murió en Nueva York en 1975, como ciudadana norteamericana, habiendo obtenido la ciudadanía en 1951, diez años después de su llegada al país. Se formó en Alemania con Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Nicolai Hartmann y Karl Jaspers[103], quien fuera -éste último- su director de tesis doctoral, sobre el concepto de amor en San Agustín[104]. Antes de marchar a Marburgo, donde comenzaría sus estudios universitarios, la joven Hannah asistió a un curso dictado por Romano Guardini en Berlín[105]. Su breve vínculo con el Sionismo, con el que se comprometió activamente por pocos años, fue a través de su amistad con Kurt Blumenfeld[106].

[101] Howard Eiland & Michael Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London England, 2014; cf. pp. 659-660.
[102] Véase, *idem*, cf. p. 672.
[103] Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World* (Second Edition), Yale University Press, New Haven & London, 2004; véanse pp. 42-50, 62-67.
[104] Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, J. Springer, 1929 (Primera edición). Hemos consultado la versión en español traducida por Agustín Serrano de Haro. Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.
[105] Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, *op. cit*.; cf. p. 45.
[106] Cf. *idem*, pp.71-74. La obra de Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question,* analiza los escritos de la autora acerca del judaísmo. Entre ellos véase especialmente "Zionism: Jewish Homeland or Jewish State?", donde el autor examina la crítica de Arendt al Sionismo *revisionista* y sus simpatías por el ala moderada liderada por Judah Magnes. Richard Bernstein, "Zionism: Jewish Homeland or Jewish State" en *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge & Oxford, Polity Press, 1996; cf. *position* 2106-2525. (Se trata de un libro electrónico, no tiene páginas, sino *positions*).

El año que definió la orientación de sus preocupaciones e intereses fue 1933, cuando, en ocasión del incendio del *Reichstag*, se culpó del mismo a simpatizantes comunistas y, conforme a investigaciones ulteriores, podría haber sido una maniobra auto infligida por el Nacionalsocialismo, para estigmatizar a su primer adversario político, sacar de circulación el parlamento y barrer de la escena política al partido comunista alemán[107]. Hitler, que en ese momento era canciller, exigió el "decreto del incendio del Reichstag"[108]. El recurso al artículo 48 de la Constitución de Weimar le permitió eliminar el *hábeas corpus* y derogar garantías constitucionales. Aumentó sus poderes a discreción, impuso la pena de muerte retroactiva, que permitió ejecutar al holandés sospechado e iniciar las primeras construcciones de campos de concentración, destinados a enemigos políticos[109]. En las elecciones del 5 de marzo, su adversario político -el KPD- no participó y sus candidatos al Reichstag estaban todos presos. Con mayoría parlamentaria, Hitler consiguió

[107] El KDP (*Kommunistische Partei Deutschlands*) fue un importante partido político durante de República de Weimar, fue minoritario durante la posguerra, y declarado ilegal en 1956 en la República Federal Alemana por el Tribunal Constitucional de Alemania. Técnicamente, su origen se remonta a *La Internacional* en 1918, asociación que tomó su nombre de un periódico suprimido por las autoridades. Como consecuencia de una serie de artículos publicados por Rosa Luxemburgo bajo el seudónimo *Espartacus,* el grupo tomó el nombre de *Liga Espartaquista,* que se unió -como corriente autónoma- al Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania. Posteriormente, ambos fundaron el KPD, en origen liderado por Luxemburgo y Karl Liebknecht. En 1919, luego del fracaso del levantamiento obrero en Berlín, ambos cabecillas fueron ejecutados.

[108] La investigación del atentado, llevada a cabo por la policía adepta a Hitler, culpó a un comunista holandés, Marinus Van der Lubbe, que fue condenado y guillotinado en una prisión de Leipzig en 1934. Al finalizar la guerra, su hermano Jan Van der Lubbe inició acciones legales con el objeto de cambiar el veredicto y limpiar su nombre. En 1967, la sentencia fue conmutada a ocho años de reclusión y recientemente, el 6 de diciembre de 2007, el fiscal general de Alemania anuló por completo el veredicto y Van der Lubbe fue exonerado póstumamente. La absolución se basó en una ley alemana de 1988 que permitía revertir determinados casos de injusticia perpetrados por los nazis. La decisión de la corte se basó en la premisa de que el régimen Nacionalsocialista era injusto por definición y puesto que la sentencia de muerte, en este caso, era políticamente motivada, se la consideró como una extensión de la injusticia inherente a tal Estado criminal. La sentencia era independiente de la cuestión concreta de si Van der Lubbe había sido o no, el perpetrador del atentado. (Véase el artículo *on line* del periódico alemán *Der Spiegel*: www.spiegel.de/einestages/reichstagsbrant-a-946521.html). En la nota 112 del primer tomo –*Hubris*- de *Hitler*, el historiador británico, Ian Kershaw, señala que la interpretación inmediatamente asumida por Hitler, a saber, que el incendio fue el producto de una conspiración comunista, que incluiría, además, el asesinato de funcionarios y la destrucción de edificios públicos, del que Van der Lubbe era sólo un instrumento, es insostenible. En el momento del atentado, diplomáticos y periodistas extranjeros defendieron la hipótesis del auto-golpe perpetrado por los propios nazis. Aunque persisten posiciones que defiende esta hipótesis, la mayoría de los historiadores sostienen que Van der Lubbe, un obrero holandés de 24 años, que hasta 1931 había pertenecido al partido comunista y que no formaba parte de ninguna agrupación política, actuó solo. Lo decisivo, señala el investigador inglés, es inquirir las consecuencias de tal suceso más que determinar quién fue su autor. Sin embargo, no es un tema menor dilucidar si se trató de una estrategia ciudadosamente premeditada y planeada, como primera maniobra para implantar una regla totalitaria, o si Hitler aprovechó tal circunstancia azarosa para implementar e intensificar la "histeria anticomunista". Ian Kershaw, *Hitler 1989-1936. Hubris*, W. W. Norton & Company, New York - London, 1999; cf. p. 731.

[109] Ian Kershaw, *Hitler 1989-1936. Hubris, op. cit*.; cf. pp. 458-478.

la aprobación de la Ley Habilitante -*para la protección del pueblo y del estado alemán*- que le concedió mayores poderes sin el contrapeso del control. La ley habilitaba al Canciller a aprobar leyes a discreción, sin la participación del Parlamento.

En la entrevista televisiva con Günter Gaus[110], la pensadora pone de manifiesto el giro en sus preocupaciones -"el *shock* de la realidad"-[111] y su determinación a no pertenecer nunca más al círculo de los intelectuales que, pese a su formación e instrucción, no habían sabido discriminar y ponderar con justeza los acontecimientos que se avecinaban y suscribieron la propuesta política de Hitler[112]. Según su experiencia, aquellos menos instruidos o con menos formación académica, los que transitaban por la vida confiando en su buen sentido, en su habilidad innata de juzgar los fenómenos y no disponían de un código de conducta demasiado preciso, pero eran capaces del diálogo silencioso consigo mismos, no se comprometieron[113]. La fórmula era: me resultaría insoportable seguir conviviendo conmigo mismo, si delato a mi vecino, por ejemplo. Lo decisivo es que nunca se propusieron ser santos, ni héroes, ni mártires, pero como eran capaces de entablar la conversación entre el yo y el mí mismo, es decir eran capaces de pensar, mantenían su autonomía, pensaban por sí mismos, sin confiar ciegamente en ningún código de comportamiento[114]. Y sobre todo, sin necesidad de un código de comportamiento, ni hábitos de conducta estandarizados para ser capaces de discriminar las circunstancias y obrar bien[115]. Arendt siempre desestimó que se la rotulara como filósofa política, y prefirió el mote de periodista o analista política.

Su existencia como *paria* durante diez años, como consecuencia de la revocación arbitraria de la ciudadanía; la experiencia en un campo para refugiados en Francia; el impacto de lo que, con el tiempo, juzgará como la novedad radical el siglo XX: los regímenes totalitarios, direccionó hacia cuestiones políticas todas sus obras importantes. A

[110] Hannah Arendt, "Fernsehgespräch mit Günter Gaus", en *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* ["Entrevista televisiva con Günter Gaus", en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*], Pieper Verlag GmbH, München, Zürich, 1996 (Editado por Ursula Ludz); cf. pp. 44-70.
[111] Véase la introducción de Fina Birulés a la versión en español de *Was ist Politik?* Fina Birulés, "Introducción", en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-40; cf. p. 15.
[112] Heidegger, su maestro en Marburgo y Benno Von Wiese, de su círculo de amigos, que también había estudiado con Jaspers en Heidelberg, fueron afiliados al NSDAP. Laure Adler, *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006; cf. pp. 112-118.
[113] Cf. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, op. cit.; pp. 180-189.
[114] Cf. *idem*; pp. 105-109.
[115] Cf. *idem*; pp. 43-45.

la primera, *The Origins of Totalitarianism* (1951)[116], no le faltaron críticas. La inusual metodología hacía imposible clasificar el libro como perteneciente a la historiografía *científica* (demasiada imprecisión y ausencia de las nociones de causa y efecto), ni a la reflexión filosófica (demasiado anecdótico); pero tampoco se trataba de un análisis político, porque las agudezas filosóficas abundaban y daban cuenta de la formación de Arendt. Se le imputó entremezclar indebidamente sus sentimientos (por ejemplo, su indignación) lo que le restaba objetividad a su investigación. A partir de 1951, siguieron *Was ist Politik?* (1954-55)[117], una serie de manuscritos destinados a una obra mayor, que pretendía incluir también el fenómeno de la revolución[118], y que fueron editados por Ursula Ludz; *Between Past and Future* (1961)[119], *The Human Condition* (1958)[120] y *On Revolution* (1963)[121]. Estos textos, juntamente con las publicaciones sobre la tradición del pensamiento político occidental, compilados en *The Promise of Politics*[122], ponen en evidencia las novedosas reflexiones de Arendt sobre el fenómeno político.

Con la consolidación del nacionalsocialismo en el año 1933, hemos dicho, la pensadora política inició un derrotero intelectual que la expulsó, en buena medida, del terreno estrictamente filosófico y la condujo a indagar las cuestiones políticas, que la

[116] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Co., 1951 (First Edition). Hemos empleado la versión electrónica de la tercera edición con nuevos prefacios, que contiene los tres tomos juntos. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism (new Edition with added Prefaces). Part One: Antisemitism; Part Two: Imperialism; Part Three: Totalitarianism* (e-book), A Harvest Book. Harcourt Inc., Orlando. Austin. New York. San Diego. London, Copyright 1951, 1994. (HB244)

[117] Hannah Arendt, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Pieper GmbH & Co. KG, München, 2003. Fue traducida al español antes que al inglés: Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Traducción: Rosa Sala Carbó), Barcelona, Paidós, 1997.

[118] Jerome Kohn, "Introduction", en Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, op. cit.; cf. p. xvii. La "Introduction *into* Politics" o "Einfuhrung *in die* Politik", fue en origen proyectada en dos volúmenes. El primero indagaría el fenómeno de la revolución, mientras que el segundo consistiría en los escritos propiamente *introductorios.* El estudio del acontecimiento de la revolución apareció como libro independiente en 1963, bajo el título *On Revolution*, pero es interesante advertir que la pensadora lo proyectó inicialmente como la primera sección de la obra. Jerome Kohn afirma que la introducción *en la* política, de ninguna manera buscaba introducir al lector a la *ciencia* política o a la *teoría* política, sino, muy por el contrario, *introducere* tenía el propósito literal de conducirlo hacia las genuinas *experiencias políticas.* (Cf. *idem*; p. viii)

[119] Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1993. El ensayo "Truth and Politics", escrito en respuesta a las críticas a *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil,* fue incluido a partir de la edición de 1967. Primera edición: Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*, The Viking Press, New York, 1961.

[120] Hannah Arendt, *The Human Condition* (with an Introduction by Margaret Canovan), The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998 (Second Edition). Primera edición: Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

[121] Hannah Arendt, *On Revolution* (with an Introduction by Jonathan Schell), Penguin Books, New York, 2006. Primera edición: Hannah Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963.

[122] Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 2005.

acompañaron en forma dominante hasta el año 1961, cuando asistió como corresponsal de *The New Yorker* al proceso contra Adolf Eichmann en Jerusalén. Dicha experiencia, que culminó con la redacción del informe que lleva por título *Eichmann in Jerusalén. A Report on the Banality of Evil*[123], acentuó su ya consolidado reconocimiento. Al mismo tiempo, se ganó la enemistad de sus hermanos de raza, a causa de la acuñación del concepto de la "banalidad del mal" y la denuncia de la complicidad involuntaria de los judíos en su propia aniquilación.

Crises of the Republic reúne tres ensayos en los que reflexiona sobre los acontecimientos políticos de la segunda mitad del siglo XX, que vulneraron la estabilidad de la república norteamericana[124]. En "Lying in Politics", indaga el uso de la mentira en política, en general, y en el informe oficial sobre la guerra de Vietnam, en particular. "Civil Desobedience" señala el nicho constitucional que justifica la desobediencia civil y la rebelión fiscal, remitiéndolos al pacto fundacional de los EEUU. En "On Violence", Hannah Arendt analiza el fenómeno pre-político de la violencia de cara a la experiencia de la guerra total y a la amplificación tecnológica de los instrumentos bélicos.

Durante los últimos quince años de su vida, la pensadora volvió -en gran medida- a sus antiguos intereses filosóficos, con la interrogación sobre la vinculación entre el pensamiento y las cuestiones morales, con una serie de artículos importantes, entre los que cabe mencionar "Thinking and Moral Considerations. A Lecture"[125], "Personal Responsibility under Dictatorship", "Some Questions of Moral philosophy" y "Colective Responsibility", todos ellos reunidos en el volumen titulado *Responsibility and*

[123] En origen, fue publicado en partes con el título "A Reporter at Large: Eichmann in Jerusalem", en *The New Yorker*, 16 de febrero de 1963, pp. 40-113; 23 de febrero de 1963, pp. 40-111; 2 de marzo de 1963, pp. 40-91; 9 de marzo de 1963, pp. 48-131; 16 de marzo de 1963, pp. 58-134. Este artículo -dividido en cinco partes- y revisado, fue publicado como *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1963.

[124] Hemos consultado la versión electrónica de *Crises of the Republic*. Hannah Arendt, *Crises of the Republic,* A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego. New York. London, 1972 (*e-book*). De los tres ensayos contenidos en la obra, "Civil Desobedience" apareció originariamente en *The New Yorker*, como "Reflections on Civil Desobedience", el 12 de septiembre de 1970; pp. 70-105; "Lying in Politics" y "On Violence", en *The New York Review of Books,* el 18 de noviembre de 1971 y el 27 de febrero de 1969, respectivamente.

[125] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social Research*, Volume 38, Number 3, Autumn, 1971; pp. 417-446. La conferencia está incluida en Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment,* Schocken Books, New York, 2003; pp. 159-189.

Judgment[126]. Su última e inconclusa producción, *The Life of the Mind*,[127] dividida en tres secciones, siguiendo el formato de las tres *Críticas* kantianas, aborda la vida del pensamiento, de la voluntad y del juicio, en tres capítulos, "Thinking", "Willing" y "Judging". Mientras que la primera parte se ocupa de una actividad (no de la mera contemplación) que permanece oculta al mundo en -por así decirlo- las elucubraciones del pensador consigo mismo, Arendt eleva el *juicio* a facultad eminentemente mundana como el *a priori* trascendental de las valoraciones políticas (como veremos, es discutible que el juicio estético y reflexivo sea, también, un *a priori* trascendental de la praxis). Su intempestiva muerte le impidió terminar esta última sección -el *juicio*-, a la que daremos especial importancia.

13- La tarea de situar a Arendt en alguna corriente de pensamiento genera perplejidades. En un congreso celebrado en su honor en 1972 y en el que pidió participar activamente, Hans Morgenthau indicó la imposibilidad de ubicarla bajo la égida de algún "ismo"[128]. En *La pensée politique de Hannah Arendt*, André Enegrén le ha endilgado la cualidad de *paria* intelectual y ha señalado los desconciertos que suscita la voluntad de encasillarla en un tipo. En palabras del intérprete francés: "Hannah Arendt no pertenece a nadie. La singularidad de su pensamiento ha logrado abrir un dominio de interrogantes que ha hecho estallar en pedazos los yugos dogmáticos en los que su pensamiento podría haber

[126] Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003. "Personal Responsibility Under Dictatorship"; "Collective Responsibility "; "Thinking and Moral Considerations" y "Home to Roost" fueron en origen escritas como conferencias públicas. La primera, en una versión más corta, fue publicada en *The Listener* el 6 de agosto de 1964, pp. 185-205. "Collective Responsibility" no es el título dado por Arendt al artículo, sino el nombre del simposio que se llevó a cabo el 27 de diciembre de 1968 en la *American Philosophical Society*, en el que Arendt respondió a una ponencia de Joel Feinberg, también titulada "Collective Responsibility". "Home to Roost", apareció por primera vez en *The New York Review of Books*, el 26 de junio de 1975; pp. 3-6. "Reflections on Little Rock", aunque comisionada por la revista *Commentary*, fue –finalmente- publicada por *Dissent* (Vol. 6, January 1959, Number 1; pp. 45-56) que aceptó su publicación en el nombre de la libertad de expresión, pero con una declaración editorial que proclamaba su desacuerdo con el contenido del artículo.

[127] Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Inc., New York, 1978. La tercera parte, "Judging", que la pensadora no alcanzó a escribir, fue editada sobre la base de las conferencias impartidas por primera vez en la *New School for Social Research*, durante el semestre de otoño de 1970, aunque presentó una primera versión de las mismas en 1964 en la Universidad de Chicago. Se trata de las conferencias sobre la Filosofía política de Kant, elaboradas sobre la base de la interpretación política de la *Crítica del juicio.*

[128] Melvin A. Hill (Editor), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press New York, 1979; cf. pp. 333-334.

encontrado un asilo tan cómodo como seguro. Pero esta originalidad también le ha condenado a una paradójica soledad"[129].

Alemana por tradición, elige la república americana de 1776 como paradigma de organización (las "repúblicas elementales" de Thomas Jefferson[130]), y el *Mayflower Compact* como pacto histórico ejemplar[131]. Judía, sus ideas y su compromiso le ganan el encono de la comunidad de sus hermanos de raza. Liberal reaccionaria para los simpatizantes comunistas, pero al mismo tiempo, inspiradora de los bríos democráticos participativos del *Free Speech Movement* de los estudiantes de Berkeley[132].

En 1973, la interroga Roger Errera en una conocida entrevista, en la que aclara su posición definitiva respecto de importantes temas, si acaso no se inserta en la tradición del liberalismo, a lo que la pensadora responde que no milita en ningún "ismo", y que si acaso Montesquieu es liberal -cosa que Errera no puede afirmar- entonces ella es liberal[133]. Los "ismos", como todo concepto o regla operativa, generalizan al precio de perder la particularidad del fenómeno, deben necesariamente limarle las aristas a aquello que no encaja en la regla y despacharlo como anómalo y residual. Así procede la ciencia y Arendt no hace ciencia sino *teoría*; desestima las generalidades y atesora, precisamente, las asperezas, las especificidades que no se dejan clasificar.

Hannah Arendt se caracterizó por juzgar los acontecimientos despojándose de todo preconcepto legado por la tradición, sin pre-juicios, entendiendo por tales, juicios pretéritos arrastrados sin reparo ni examen a lo largo del tiempo[134]. En la entrevista con Roger Errera,

---

[129] André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Presses universitaires de France, París, 1984; cf. p. 10.

[130] Véase la carta de Thomas Jefferson a John Adams del 28 de octubre de 1813. Thomas Jefferson, *The Works of Thomas Jefferson* (New York and London, G. P. Putnam´s Sons, 1904-5). Vol. 11. Chapter: TO JOHN ADAMS. Accesed from http://oll.libertyfund.org./title/807/88116 on 2014-02-19. "[…] *to divide every county into wards of five or six miles square, like your townships* […] [*and*] *to impart to these wards those portions of self-government for which they are best qualified, by confiding to them the care of their poor, their roads, pol ice, e lections, t he nom ination of j urors, adm inistration of j ustice i n s mall c ases, e lementary exercises of militia, in short, to have made them little republics*".

[131] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 158-161.

[132] El *Free Speech Movement* o movimiento de libertad de expresión fue una protesta estudiantil que tomó lugar durante el año académico entre 1964 y 1965 en el campus de la Universidad de California, Berkeley. La protesta tuvo un alcance sin precedentes y los estudiantes reclamaron a la administración de la Universidad que levantara las prohibiciones sobre actividades políticas en el campus y reconociera el derecho de los estudiantes a la libertad de expresión y a la libertad académica.

[133] Cf. Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbsauskünfte zu Leben und Werk*, *op. cit*.; pp. 114-131 y p. 122. Primera publicación: Hannah Arendt, "From an Interview", with Roger Errera, *The New York Review of Books* 25, number 16 (26 October 1978).

[134] Cf. Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit*.; pp. 17-22.

previamente mencionada, evoca la pensadora el aforismo de René Char, que inicia el Prefacio "The Gap between Past and Future", incluido en *Between Past and Future*: "*Notre héritage n´est précédé d´aucun testament"*, y pondera tal circunstancia como una bendición de nuestro tiempo [135]. Habida cuenta del mutismo de la tradición ante los sucesos del siglo, somos libres de servirnos del reservorio de experiencias y pensamientos del pasado. Esta actitud teórica es tema de reflexión filosófica y política en la compilación de las *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, en la que pretende extender las bondades del juicio estético kantiano hacia el terreno político. La clave está en que los humanos tenemos los mecanismos mentales habilitantes para juzgar sin conceptos operativos previos o reglas en las que subsumir el particular[136]. Sostiene que poseemos el don de atenernos a lo que el fenómeno tiene, en sí mismo, de valioso y peculiar. En otras palabras, porque nos es dado el don de la *novedad*, los humanos podemos generar sentido con independencia de los aires de familia, que clasifican echando mano a conceptos operativos o regla de subsunción ya consabidas.

Esta actitud teórica condiciona sensiblemente su posición, no confusa pero sí ambigua y escurridiza, si persistimos en subsumirla en una tipología. Evoquemos su posición y su actitud crítica respecto de sucesos políticos decisivos del siglo XX, para poner en evidencia esta dificultad. Pensemos en la defensa acérrima de las virtudes políticas americanas: el asociacionismo[137]; la ausencia -en la práctica política tradicional de los norteamericanos hasta el siglo XX- del recurso a la *raison d' État*, inherente a Europa central[138]; la defensa y glorificación de la experiencia colonial y revolucionaria americana[139]; la crítica al estalinismo como totalitarismo[140]. Estas posiciones le facilitaron

[135] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit*.; p. 3. Véase también, *Ich will verstehen…, op. cit*.; p. 123.
[136] Véase, Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy* (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), The University of Chicago Press, Chicago, 1992; pp. 3-5, 72-77.
[137] Cf. Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, *op. cit*.; pp. 67, 84-87, 94-97.
[138] Véase, Hannah Arendt, *Ich will Verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, *op. cit*.; pp. 116-118.
[139] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 156-170.
[140] Véase, Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 9240-9294, 9337-9406, 9420-9503. Por ejemplo, en la posición 9406, respecto de la ausencia de la categoría del uso, en el terror y la violencia: "Bajo condiciones totalitarias, el miedo está, probablemente, mucho más expandido que nunca; pero el miedo ha perdido su utilidad práctica cuando las acciones guiadas por él ya no pueden evitar los peligros temidos por el hombre. Esto mismo se aplica a las simpatías y el apoyo al régimen; porque el terror total no sólo selecciona sus víctimas de acuerdo a criterios objetivos; escoge sus verdugos con el más completo desinterés en las simpatías y las convicciones del candidato. La consistente eliminación de la convicción como motivación para la acción se ha vuelto una cuestión recurrente desde las grandes purgas en

la simpatías del sistema democrático americano, tanto liberal como conservador. Criticó el macarthismo de los años cincuenta y las prácticas discrecionales durante la guerra fría: acusaciones de deslealtad o de traición a la patria, o de subversión, sin el debido proceso legal que respete los derechos del acusado[141]. Delaciones, interrogatorios agresivos, acusaciones infundadas, procesos irregulares, listas negras contra personas sospechadas de comunistas, tienen como denominador común la crisis institucional y la declinación cualitativa de la vida política de los norteamericanos. La defensa de la libertad pública y de la felicidad pública es, al mismo tiempo, una exaltación de la espontánea participación en los asuntos públicos; los *townships* y *town-hall meetings* de Nueva Inglaterra[142] son la perla de la vida política de los americanos y Arendt aspira a la recuperación de ese espíritu, al que denomina espíritu *revolucionario*. El reverso de esta admiración contiene una observación filosa y crítica de cómo esa tradición revolucionaria fue olvidándose y diluyéndose en la *american way of life* y la felicidad privada[143]. Margaret Canovan, en consecuencia, la considera una republicana defensora de los ideales políticos del XVIII y una precursora, en los años cincuenta, de la glorificación del humanismo cívico[144].

En *On Revolution*, los lectores se encontraron con la crítica al sistema representativo y la defensa de una democracia más participativa, instrumentalizable

---

la Rusia Soviética y los países satélites. El objetivo de la educación totalitaria nunca ha sido infundir convicciones, sino destruir la capacidad de formarlas […]". Otro ejemplo, en la posición 9503, respecto de uso novedoso de la ideología: "Quienquiera que aceptara que existe algo así como «clases en extinción» [*dying classes*] y no extrajera la consecuencia de matar a sus miembros, o que el derecho a vivir tenía algo que ver con la raza y no dedujera la consecuencia de eliminar las «razas inadecuadas» [*unfit races*], era simplemente un estúpido o un cobarde. Esta estricta y compulsiva lógica como guía de la acción atraviesa toda la estructura […] totalitaria. Es exclusivamente la obra de […] Stalin, quien aunque no [añadió] ni un solo nuevo pensamiento a las ideas y a los *slogans* de propaganda de sus movimiento, por esta sola razón debe ser considerado un ideólogo de la mayor importancia".

[141] Cf. Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 1994; pp. 423-427. Primera edición: Houghton Mifflin Harcourt P. (April 30, 1994). El volume reúne ensayos, conferencias y reseñas publicadas originariamente en *Partisan Review*, *The Nation* y otras revistas. Entre ellos, "Understanding and Politics", publicada por primera vez en *Partisan Review* 20/4 (July-August 1954): 377-392. También "What is *Existenz* Philosophy?", *Partisan Review* 8/1 (Winter 1946): 34-56 y "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding", presentado a continuación de "Understanding and Politics", contiene las secciones finales de este manuscrito original. Según la indicación de Jerome Kohn, en la "Introduction", ambos manuscritos se encontraron juntos en la Biblioteca del Congreso, el primero "On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding", el segundo, sin título, y con distinta paginación. Según Kohn, se trata de notas de investigación para conferencias.

[142] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 227-228, 240-243, 245-247.

[143] Cf. *idem*; pp. 127-131.

[144] Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1995; cf. p. 22 y p. 2.

mediante el sistema federal de consejos[145]. Esta defensa de la democracia participativa le ganó el aval de la *New Left* americana; simultáneamente, Arendt no dejó de sostener hasta el final de su vida, que los Estados Unidos no eran una democracia, sino una república, acentuando más la verticalidad de las instituciones a modo de equilibrio frente a las imprudencias de la horizontalidad democrática[146]. Se entiende, entonces, su elogio de la sabiduría de los *Founding Fathers*, quienes, emancipados de la tradición política europea, supieron ver que el gran peligro para la república no provenía del Ejecutivo, sino de la tiranía de la opinión pública. El imperativo era, en consecuencia, encontrar la manera más sabia de darle el debido espacio a las minorías y a la oposición[147].

Clave al respecto es el ensayo *On Civil Desobedience.* Allí, el énfasis recae en la horizontalidad de los iguales que se co-asociaron en la mutualidad de las promesas vinculantes (en detrimento de la verticalidad institucional, enaltecida en otros escritos[148]) y la constante remisión a ese pacto original como sostén de toda práctica política[149]. Ese consenso activo -la autoridad es como "el lastre de un barco", que lo mantiene erguido y a flote, sentencia en "What is Authority"[150]- es el que habilita y autoriza el disenso[151]. Arendt

[145] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 228-230 y pp. 231, 241-243, 245-247.
[146] Véase, Hannah Arendt, *Ich will Verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, *op. cit*.; p. 177.
[147] Cf. *idem*, pp. 116-117.
[148] Piénsese en el ensayo "What is Authority", incluido en *Between Past and Future,* en el que Hannah Arendt rastrea las experiencias romanas, que fraguaron la noción de autoridad *política* que, en opinión de la autora, ha sido olvidada y reemplazada por otras concepciones de autoridad extraídas del ámbito doméstico y educativo, en los que la jerarquía entre las personas es connatural la relación. Para Arendt la autoridad *política* remite siempre a una institución (en términos romanos, el senado) y es esencialmente distinta del poder, que reside en el pueblo. Su función es velar porque cada acto legislativo o de gobierno remita a y *aumente* (*augere*) el pacto fundacional del cuerpo político. Cierto es que para Arendt toda fundación y pacto originario reside en las promesas recíprocas y es caracterizado como nuevo origen o como *initium,* que no requiere petición de principio; se trata de un puro poder de instituir (al menos en términos teóricos). Lo ejemplifica con el *Mayflower Covenant*, cuya redacción remite a las promesas recíprocas de los contratantes, en presencia del prójimo y de Dios como testigo, pero no demanda la venia, ni invoca la autoridad de ningún príncipe. La cuestión planteada en *On Revolution* es que los tripulantes a bordo del *Mayflower* no estaban investidos de autoridad, en el sentido de que pactaron independientes. Su condición circunstancial de exiliados políticos y sectarios en lo religioso, pondera Arendt, fue decisiva porque confiaron en su solo poder de instituir y tenían la convicción de que lo allí pactado sería vinculante, también, para el porvenir. En tal institución –el pacto entre iguales- yacen el origen y la fuente que hacen legítimos a la autoridad y al derecho. Sin la autoridad de las instituciones, empero, (el senado en Roma, para nosotros sea, probablemente decisivo, el poder judicial y la última instancia de la Corte Suprema de Justicia) que proveen las reglas de juego y tutelan la praxis política, cualquier comunidad política se autodestruye a causa de la acción sin el coto de la ley. El aspecto ominoso de la acción, que Arendt nomina, en *The human Condition*, "ilimitación". Volveremos sobre este tema en el capítulo 3.
[149] Cf. Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, *op. cit*.; pp. 91-92.
[150] Véase, Hannah Arendt, "What is Authority", en Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercise in Political Thought, op, cit*.; p. 123. Primera publicación: Hannah Arendt, "What is Authority", en C. Friedrich (Ed.), *Authority*, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

defendió la grandeza de la desobediencia civil, que no es criminalidad ni transgresión delictiva[152]. Eleva el disenso como posibilidad siempre latente en el hecho del consenso, que no es mera aquiescencia, sino apoyo activo y sostenido, participación continua en cuestiones de interés público[153]. El consentimiento condensa, remata Hannah Arendt, el *espíritu de las leyes*, basado en la reciprocidad de las promesas del primer contrato vinculante que instituyó, en origen, las colonias y luego la Unión de los trece *States*[154].

El desobediente civil *no consiente* a la mayoría. Siempre actúa públicamente en el nombre de un grupo, no es un individuo solitario[155] o un objetor de conciencia, al que le interesa salvar su alma, o estar en paz con su conciencia[156]. El desobediente civil actúa compelido por el *amor mundi*: "tiemblo por mi patria al saber que Dios es justo y que su justicia no puede dormir para siempre", como proclamó Jefferson concernido por el pecado fundacional de la esclavitud y la manifiesta exclusión de la población negra del *consensus universalis*[157]. El objetor de conciencia, en cambio, es a-político y está espoleado por la integridad del yo moral, no especialmente concernido por mejorar el mundo común. Como reza la máxima generalmente invocada por los defensores de la justicia absoluta: "*fiat justitia et pe reat m undus*"[158]; o, como Thoreau, "*deben dejar de t ener es clavos y d e combatir c ontra M éxico,* aunque les cueste su existencia como pueblo […]"[159]. El desobediente civil quiere ser visto y oído, el delincuente, en cambio, se sustrae de lo público porque sabe que se auto-excluye de la norma; se aísla y no le interesa salir del anonimato. La desobediencia civil es un fenómeno de autoría norteamericana[160] y la República puede afirmar que tal fenómeno es acorde al espíritu de sus leyes. En síntesis, lo beneficioso de recurrir al pacto horizontal de Locke, remata Arendt, es que la resistencia

---

[151] Cf. Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, *op. cit*.; pp. 86-87.
[152] Cf. *idem*, pp. 74-75.
[153] Cf. *idem*; p. 85.
[154] Cf. *idem*; pp. 82-83, 85.
[155] Cf. *idem*; pp. 55-57, 67, 73.
[156] Cf. *idem*; pp. 60-62.
[157] Cf. *idem*; p. 60.
[158] Véase, Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercise in Political Thought*, *op. cit*.; p. 228.
[159] Cf. Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, *op. cit*.; p. 60. Arendt extrae la cita de la conferencia de Henry David Thoreau, *Desobediencia civil*, publicada en 1848. Allí el autor hace públicas las razones de su propia desobediencia civil, cuando en 1846 se negó a pagar sus impuestos, porque así financiaba a un estado esclavista, que emprendía guerras injustificadas (en este caso, contra México). Básicamente, la obra critica la autoridad del Estado y tuvo repercusiones importantes, por ejemplo, en M. Gandhi y su resistencia contra la ocupación británica de India y en M. L. King y su lucha no violenta por los derechos de la población negra en los EEUU.
[160] Cf. *idem*; p. 82.

queda teóricamente justificada, no cuando el pueblo ya está encadenado, sino como prevención del encadenamiento. Hay, en consecuencia, un nicho constitucional para la desobediencia civil.

El peculiar tratamiento del caso Eichmann y la acusación de connivencia de los judíos en la organización de las deportaciones, los *Judenräte*[161] (ignorantes de su destino final), le valió perder la simpatía de los sectores liberales de la comunidad judía de los EEUU. Su posición sobre Vietnam y el *affaire Watergate* la acerca a posiciones liberales, o directamente de izquierda[162]. Apoyó los movimientos estudiantiles de protesta de los 60[163], pero perdió su apoyo cuando advirtió sobre la *romantización* del Tercer Mundo al entender que los pueblos otrora coloniales no eran "una realidad sino una ideología"[164]. Así lo expresa en *On Violence,* cuando critica las revueltas estudiantiles que buscaban en Castro, en Mao, o en el Che, una alternativa radical a la disyuntiva entre las ideologías dominantes y califica a los revolucionarios latinoamericanos como "encantadores pseudo-religiosos, salvadores de otro mundo"[165].

En esta línea, también insistía en el carácter inviolable y sagrado de la propiedad privada, como baluarte inexcusable en la defensa de la libertad. La ecuación entre riqueza y propiedad, por un lado, y pobreza y falta de propiedad, por otro, ha provocado, enseña Arendt, un penoso malentendido. Riqueza y propiedad son de naturaleza muy diferente, actualmente hay sociedades muy ricas que carecen de propiedad debido a que la riqueza del individuo consiste en su participación en la renta anual de la sociedad como un todo. En sus orígenes, empero, la propiedad significa tener un sitio exclusivamente propio, sagrado e

[161] Cf. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003; pp. 176-182. *Judenräte* -consejos judíos-, es el nombre alemán que designaba los órganos judíos de gobierno de los guetos establecidos por los nazis, en especial en el territorio de Polonia ocupada por Alemania. La formación del consejo le era encomendada a algún judío prominente de esa comunidad, como por ejemplo un rabino, que era nombrado presidente del consejo. Su función era mantener el orden, a través de un cuerpo de policía propio, y cumplir las directivas alemanas. También eran los encargados de censar la población judía, inventariar sus bienes para la confiscación, elaborabar las listas de los deportados a los campos. El informe de Arendt fue irritante porque proveyó documentación que confirmaba que los consejos habían sido una pieza esencial que facilitó el exterminio de judíos. Posiblemente en 1939, al formarse estos órganos judíos de colaboración, nadie podía suponer que a partir de 1942 se optaría por la *solución final.* Se suponía que la reclusión en guetos era el paso previo al reasentamiento de los judíos fuera de las fronteras del Reich. (Al respecto, véase, Robert S. Wistrich, *Hitler and the Holocaust*, A Modern Library Chronicles Book. The Modern Library, New York, 2001; cf. pp. 73-76. (e-book. eISBN: 978-1-58836-097-7)

[162] Véase, Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, *op. cit*.; pp. 3-11, 14-17, 24, 26, 36-38.

[163] Cf. *idem*, pp. 115-117, 119-121.

[164] Cf. *idem*; pp. 122-123.

[165] Véase la cita número 37 de "On Violence", en *Crises of the Republic* (en la versión *e-book* las citas están al final, no hay número de página, sino *position;* es un poco confuso para el lector)

inviolable, en alguna parte concreta del mundo común (el ámbito de convivencia de los hombres libres e iguales) y poseerlo privadamente. La propiedad, asevera la pensadora interpretando el paradigma griego, habilitaba a pertenecer al cuerpo político, y coincidía con ser uno de los cabeza de familia que juntos formaban la esfera pública. La propiedad privada era sagrada, la riqueza no. Lo *privado*, esfera esencialmente defectiva, era el lado oscuro y oculto que protegía de la luz de la publicidad, en donde todo queda expuesto al espectáculo -literalmente- de lo público. La propiedad, la seguridad del *oikos*, liberaba al hombre para las actividades públicas y libres[166].

Hemos rastreado la posición de Hannah Arendt con respecto a cuestiones intensamente debatidas, durante el siglo pasado y en la actualidad, con el propósito de poner en evidencia su capacidad para pensar críticamente, para discriminar y sopesar los sucesos desestimando las etiquetas habituales. Cuando falleció, había logrado enfurecer o dejar perplejos a todos los sectores del espectro político, y mantenerse como pensadora escurridiza a la hora de ser clasificada con categorías vulgares.

B.1. La deuda con Heidegger. El concepto de mundo

14- Si, con el sólo afán introductorio de incluirla en una tipología, buscamos algún aire de parentesco doctrinario o filosófico, ubicaríamos a Hannah Arendt en el ámbito del existencialismo. El texto que permitiría incluirla, en una primera aproximación, en el

[166] Dignos de lectura son dos extensos fragmentos de "On the Nature of Totalitarianism", incluido en *Essays in Understanding* (Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, *op, cit*.; cf. pp. 333-335), y de las últimas páginas del segundo volumen de *The Origins of Totalitarianism. 2. Imperialism* (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (*e-book*)*, op. cit.;* cf. *positions* 6407-6449), en los que la autora discurre novedosamente sobre el ámbito privado y doméstico. En la mayoría de sus obras Hannah Arendt opone la oscuridad y el anonimato del *oikos* privado a la gloria y el brillo de lo público. Pero en estos dos textos la autora enaltece la esfera privada como el ámbito en el que cada individuo no está tocado por ningún *rasero* o igualador político y en donde reina lo absolutamente idiosincrático. Allí, en lo doméstico-privado, es el lugar desde el que surge el impulso innovador y el gesto de inicio capaz de cambiar algún aspecto del mundo, habida cuenta de que tal iniciativa al ingresar a la esfera pública, pueda comprometer a otros para su cumplimiento. Especialmente en *The Origins*…, destaca la autora la exigencia de preservar y proteger los espacios privados en donde se honra y protege lo *dado*, todo aquello que nos constituye y que no podemos ni debemos cambiar a voluntad.

ambiente familiar del existencialismo es *What is Existential Philosophy?*[167] (1946), en el que la discípula de Jaspers presenta al público norteamericano lo que ella considera la filosofía contemporánea por excelencia, la Filosofía de la Existencia, que nace con Kierkegaard y continúa hasta Heidegger y Jaspers. Desarrolla aquí ideas estrictamente filosóficas, pero serán el sustento teórico de los escritos de fines del 50 y del 60, para fraguar su noción de libertad como espontaneidad[168], de praxis como capacidad de inicio extraordinario[169] y del fenómeno político como espacio plural y hábitat autónomo, no como variable o función de esferas normativas, como la moralidad, la religión (entendidos como portadores de estándares absolutos de juicio y de conducta), la economía, la sociología, etc. Lo político es el único ámbito en el que los hombres pueden exhibir ante otros, sus pares, su virtuosismo; desplegar su identidad incambiable e irrepetible y establecer la libertad como hecho del mundo[170].

En el ensayo mencionado, la pensadora indaga las raíces históricas y culturales del Existencialismo y propone a Kant como su "iniciador secreto" con su tesis de la no identidad entre pensamiento y existencia, entre los conceptos y las intuiciones. La unidad de ser y pensar vigente hasta la Filosofía Crítica yace en el presupuesto de "la coincidencia preestablecida entre *essentia* y *existentia*: todo lo pensable existe asimismo, y todo lo existente, en razón de su cognoscibilidad, ha de ser asimismo racional. Esta unidad fue demolida por Kant"[171]. Este desajuste entre pensar y existir, entre nuestra representación de lo que las cosas son, y su efectiva existencia real se manifiesta en que en toda proposición en la que mentamos algo acerca de la realidad, vamos más allá del concepto (de la esencia), precisamente porque aludimos a algo existente que está efectivamente *allí,* en el ámbito de lo humano y tal como lo vive el hombre en el mundo. Esta ruptura radical, juzga Arendt, vulneró la antigua confianza y el acogimiento seguro y familiar con que el hombre se vinculaba con las cosas y hallaba su lugar en el mundo; la armonía dócil entre hombre y mundo. La pregunta filosófica clave espoleada por el *shock* de la existencia, el hecho de

[167] Véase, Hannah Arendt, "What is Existential Philosophy?", Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, *op. cit*.; pp. 163-187. Primera publicación en *Partisan Review XVIII*, no. 1 (1946), pp. 35-56.
[168] Véase, Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit*.; pp. 167-169.
[169] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; véanse pp. 246-247.
[170] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 267. También, Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, *op. cit*.; pp. 151-154, 169.
[171] Cf. Hannah Arendt, "What is Existential Philosophy?", en *Essays in Understanding:1930-1954, op. cit*.; p. 168.

que las cosas están *allí,* rebasa y supera las representaciones mentales con que referimos *lo que* son. Tal interrogación es eminentemente contemporánea y no puede ser respondida, por ejemplo, por el *cogito ergo sum* cartesiano. El yo, el *cogito*, como principio filosófico no se refiere a un hombre existente, sino sólo a un sujeto epistemológico e indica, en rigor, *cogito me cogitare.* Se mantiene, aún, preso de la representación y no surge del yo realmente vivo y existente.

La discusión kantiana del antiguo concepto de *ser* resultó en la negación del reino absoluto de ideas o de valores universales que el hombre podía captar mediante su razón y en la elevación del individuo existente y autónomo frente a los sistemas de pensamiento e ideas abstractas. A partir de Kant "la palabra «existente» se emplea siempre en oposición a lo sólo pensado […]; como lo concreto, en oposición a lo sólo abstracto; como lo individual, en oposición a lo sólo universal"[172]. Kant elevó el estatuto del hombre, que en su calidad de ser racional, se desliga del orden del ser y se convierte en auto legislador. Porque se da a sí mismo la ley de su obrar, puede desvincularse de la causalidad fatal que reglamenta la naturaleza. Sin embargo, se presenta una aporía: mientras que el hombre es capaz de determinar sus acciones por la libertad de su voluntad, esas acciones caen presa de la legalidad causal, ajena al hombre. En otras palabras, la estrategia de Kant exige postular una dicotomía en el sujeto que responde, a la vez, a dos órdenes diversos regidos por sus propias y respectivas legislaciones. La distinción entre el yo *empírico* y el yo *noumenal*, supone que si tenemos "un ego en esencia libre dentro de nosotros, ese ego jamás hace su aparición inequívoca en el mundo de los fenómenos", como lo indica Arendt en "What is Freedom?"[173]. En consecuencia, con Kant el hombre es, al mismo tiempo, enaltecido como "señor y medida de los hombres y, al mismo tiempo rebajado a esclavo del ser"[174]. Lo decisivo de la interpretación de Arendt acerca de los orígenes del Existencialismo, es que los filósofos desde Kant han oscilado entre el elemento de rebeldía, de libertad y de espontaneidad, por un lado, y la conciencia de destino y de fatalidad, por otro.

[172] Cf. *idem*, p. 170.
[173] Hannah Arendt, "What is Freedom?", en *Between Past and Future, op. cit*., pp. 227-268 ; cf. p 228..
[174] Cf. H. Arendt, "What is Existential Philosophy?" en *Essays in Understanding: 1930-1954*, *op. cit*.; p. 171.

En la conferencia antedicha, Arendt presenta a Martin Heidegger como representante del existencialismo[175], en la medida en que caracteriza al hombre como aquel cuya esencia consiste en existir: "su esencia es su existencia. […] El hombre no tiene sustancia; consiste en el hecho *de que* él es"[176]. El ser del hombre es denominado por Heidegger *Dasein* y aunque no es definible en base a una *naturaleza,* lo resuelve en modos de ser fenomenológicamente demostrables, los *existenciarios*, o condiciones existenciales. Según la interpretación de George Steiner, "Aquello que sea una esencia humana indudable, apriorística, no existe. […] El hombre alcanza su esencia, su humanidad, en el proceso de la «existencia»: interrogando al ser, haciendo interrogable su propia «existenciariedad»"[177]. Los existenciarios, las condiciones generales del hombre como existente, que -creemos- Arendt adoptó con revisiones para sus propios propósitos, son tres: a) *Ser-en-el-mundo* o *In-der-Welt-Sein*, con la que abandona la categoría del sujeto epistemológico independiente que se enfrenta al objeto e instala al hombre en una totalidad o en un horizonte de sentido (mundo). Ser hombre significa habitar un mundo, estar *cabe* las cosas, no independiente de ellas, ni enfrente de ellas, según el modo de la objetividad.

[175] Agradezco al Dr. Néstor Corona su ayuda para a comprender el alcance y los límites de la visión que Arendt presenta del "existencialismo" heideggeriano. Si se toma en consideración que Arendt asisitió a los cursos de Marburgo entre 1924 y 1925, período en que el pensador preparaba su obra maestra de 1927, *Ser y Tiempo*, entonces las reflexiones de Arendt, que prolongan la noción de mundo hacia el terreno político, son legítimas. Adviértase, sin embargo, que Arendt sitúa su interpretación en el, así llamado, *primer* Heidegger. Respecto del apelativo de "existencialista", en *La carta sobre el humanismo* Heidegger expresamente rechaza que se lo llame así, porque tal adjetivación cae presa de la nomenclatura objetivante, de la que desea abdicar. (Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006; cf. pp. 29-33). Arendt habla de *essentia* y *existentia* en los términos de la metafísica tradicional, es decir a través de los ojos de la tradición de la Filosofía occidental. Se trata de un paradigma objetivante, y -para el *segundo* Heidegger- "un destino del Ser" que desemboca, finalmente, en la reducción científico-técnica del mundo, dentro de la cual la *reductio scientiae ad matematicam* sería el estadío final de un derrotero marcado por una progresiva pérdida de sentido y de una creciente distanciación del hombre respecto de mundo (Arendt lo entiende en estos mismos términos en el capítulo V de *The Human Condition*. Véanse en especial las páginas 266-268). Téngase en cuenta, por ejemplo, que lo que Arendt traduce acríticamente (tradicionalmente) como *essentia*, Heidegger llama *Wesen*, en sentido literal verbal, no sustantivado, es decir: *el desplegarse* o *el modo de despliegue*. *Wesen*, entonces, no alude a lo que algo es, sino al modo en que se depliega en el tiempo, permaneciendo como tal. Originariamente, sostiene Heidegger, *Wesen* no es *quidditas*, sino un durar, un permanecer desplegante. El neologismo, que ha devenido un lugar común en la filosofía contemporánea *-Dasein-* alude a que el hombre es el único ser que *existe* literalmente, es decir, es *Da-sein*, porque se halla desde el vamos, abierto al mundo. Tómese en consideración, también, que aunque la noción de *mundo* en Heidegger es variable (pueden hallarse, al menos, cuatro sentidos), en todos los casos es un término más extensivo, más general –si se quiere- que el modo en que lo emplea Arendt, cuando lo prolonga hacia el campo político. En su pensamiento, *mundo* es esfera público-política y excluye *ex-professo* la familia, el ámbito de lo doméstico-privado y el dominio de lo social, concernido unilateralmente por la satifacción de necesidades.

[176] Arendt discute el existencialismo de Martin Heidegger entre las páginas 176 y 182 del ensayo "What is Existential Philosophy?".

[177] George Steiner, *Heidegger*, México, FCE, 1999, cf. p.157.

"El mundo como hábitat remite al mundo concreto, literal, real, cotidiano; ser humano significa estar sumergido, plantado, arraigado en la tierra […] en la «materialidad cotidiana» del mundo"[178]. Este estar *cabe* las cosas como condición de la existencia humana, enseña Heidegger, no remite a las cosas como objetos de conocimiento, sino en su calidad de objetos de uso –útiles- con los que nos relacionamos y que *conocemos* tácitamente (pre-reflexivamente), por ejemplo, en los oficios y las artes[179]. b) En segundo lugar, *Ser-para-la-muerte*, al que Arendt considera "principio de individuación"[180] y representa la cualidad más auténtica del *Dasein*. Es la condición a través de la cual se revela más cabalmente lo que significa ser humano; la toma de conciencia radical de la temporalidad y de la finitud: "Sólo cuando asume su «ya-no-ser-ahí» […] puede el *Dasein* aprehender su totalidad […]. En la medida en que el *Dasein* no llegue a su fin, en esa medida sigue siendo incompleto […]. El ser auténtico es, por lo tanto, un ser relativamente a la muerte, un *Sein-zum-Tode*"[181]. Por último, c) *Ser-con-los-otros* o *Mitsein*, es una dimensión constitutiva del *Dasein*, por la que habita el mundo con otros, cuya existencia no le es indiferente. Como señala Steiner: "El encuentro con otros no es un atributo contingente subordinado a la subjetividad, sino un elemento esencial, integral en el proceso en el que el ente y el mundo se hacen reales recíprocamente"[182].

En un escrito de 1954, también incluido en *Essays in Understanding: 1930-1954*, titulado "Concern with Politics in Recent Europen Philosophical Thought", Hannah Arendt alude nuevamente a su maestro y señala que "es casi imposible dar cuenta de los pensamientos políticos de Heidegger que puedan tener relevancia política, sin un informe elaborado del concepto y análisis de «mundo»"[183]. Arendt asume, somete a revisión y extiende hacia el dominio político los conceptos heredados de su antiguo profesor y señala que la acuñación del concepto de *mundo* es una contribución decisiva de Heidegger para la comprensión de lo público-político como ámbito de acción y de palabra. Sin embargo,

[178] *Idem*, cf. p. 159.
[179] *Idem*, cf. pp. 166-167.
[180] Cf. H. Arendt, "What is Existential Philosophy?" en *Essays in Understanding: 1930-1954, op. cit*.; p.181.
[181] G. Steiner, *Heidegger, op. cit*.; cf. p. 186.
[182] *Idem*, cf. p. 169.
[183] Cf. Hannah Arendt, "Concern with Politics in Recent European Philosofical Thought", en *Essays in Understanding: 1930-1954, op. cit*.; pp. 428-447; véase la nota 5 en la p. 446. La colección de los *papers* de Arendt de la biblioteca del Congreso, en Washington, contiene varias versiones de esta conferencia no publicada, que fue enviada originariamente a la *American Political Science Association* en 1954. La versión que ofrece *Essays in Understanding* es la última, que incorpora agregados y correcciones.

prosigue la autora, las notas decisivas de las categorías heideggerianas de *ser-en-el-mundo* y *ser-con-los-otros*, en las que –en apariencia- podría fundarse antropológicamente lo político, impiden dar ese paso. La prolongación de las categorías de Heidegger hacia lo político supone una revisión por parte de Hannah Arendt. En primer lugar, hemos indicado, siguiendo la interpretación de Steiner, que *ser-en-el-mundo* equivale a impugnar el modelo epistemológico que, según Heidegger, ha caracterizado al pensamiento filosófico occidental. Éste presupone un su sujeto cognoscente abstracto e independiente respecto de los entes (un yo sin mundo), los cuales en algún momento, imposible de precisar, entran en contacto con él a modo de objetos enfrentados. Si el *hombre* habita *cabe las cosas*, éstas están *allí* disponibles para él en modos de vinculación pre-reflexivos. Heidegger refiere principalmente los oficios, y ejemplifica esta circunstancia con la tarea de un carpintero y la relación con sus instrumentos de trabajo, a los que *conoce,* pre-filosófica y pre-científicamente, en el contexto de su *métier*.

Ahora bien, cuando Arendt indica las condiciones bajo las cuales les es dada a la vida a los hombres en la tierra, señala -entre otras- la mundanidad y la pluralidad[184]. Con la primera indica que los hombres, a diferencia de los animales, erigen un mundo de cosas, que son fruto de su trabajo; con la fórmula "artificio humano" alude a todos los utensilios e instrumentos de trabajo con los que aligeran sus labores, a los objetos de uso, e incluso las obras de arte, cuyo valor no yace en su uso ni en su precio. A la condición de la *mundanidad* le respondemos con la actividad del *trabajo* o la *fabricación*, la segunda de las indagadas en *The Human Condition*[185]. Según Arendt, la actividad a la que se refiere Heidegger cuando habla del quehacer de los hombres que habitan mundo, es la actividad poiética que involucra labores y oficios como labrar la tierra, trabajar el cuero o la madera. No hay ninguna referencia a la acción como interacción, como acción en concierto o praxis mancomunada, la actividad especialmente enaltecida por Arendt. Cierto es que el pensador alemán introduce la categoría de *Mitsein* o *Ser-con-los-otros*, la que podría aludir a la ineludible necesidad de comunicación e interacción, que Arendt considera decisivas para lo político como esfera de acción. Sin embargo, este *Ser-con-los-otros* no parece indicar la *pluralidad* como condición humana, a la que respondemos con la acción y la palabra.

[184] Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; pp. 7-8, 11.
[185] *Idem*, cf. pp. 136-176.

En opinión de Arendt, así como las cosas, los objetos de uso o las obras de arte no están yuxtapuestas ni amontonadas arbitrariamente, sino que conforman un *mundo* precisamente porque están dispuestas según la medida humana del orden, la armonía o la utilidad, también la acción y el discurso, imposibles sin la presencia de muchos, conforman un *mundo* inasible, no tangible, pero tan real como cualquier objeto. Se trata de la trama o la red de comprensiones tácitas y de historias entretejidas que proveen el contexto en que las palabras y las acciones pueden ser significativas. Este marco de sentido, *mundo* en el sentido de Arendt, es inexistente sin la presencia de los demás que necesariamente son distintos de mí (de allí su aversión por la opinión unánime, por la homologación de perspectivas, o la visión única de cómo son o han sido las cosas).

La deuda de Arendt con el pensador de Messkirch se aprecia en la extensión de la categoría de mundo, decisiva en obras como *The human Condition* o *Was ist Politik?*, hacia la teoría política. En esta circunstancia, mundo es espacio público y político, un ámbito restringido, de naturaleza peculiar y que –en el caso de la pensadora- no se prolonga hacia modos de existencia familiar, doméstico, laboral o social. Así, por ejemplo, *mundo* como esfera pública acontece en las Repúblicas, en las que el amor a la igualdad y la virtud, no menos que el sostén vertical de las instituciones, promueve el hábitat propicio para el compromiso público. Al respecto, Arendt evidencia su postura en la entrevista de 1964, con Günter Gaus: "Gaus: «Mundo [*Welt*]», comprendido en el sentido de su terminología: como espacio para la política. Arendt: Como espacio para la política [*Als Raum für Politik*]"[186].

En el extremo opuesto, los regímenes totalitarios evidencian -sostiene Arendt- el eclipse de mundo. Esta situación, nominada por Arendt "desierto"[187], liquida la sana separación de las esferas privada y pública, no menos que la diversidad de perspectivas, de intereses y modos de asociación, volviendo todo discurso y todo quehacer, subalternos a las exigencias del movimiento o del partido: "La desaparición del mundo común acontece cuando es visto sólo desde un aspecto y cuando se le permite presentarse sólo desde una perspectiva"[188]. La ausencia de mundo comprime a los hombres unos contra otros (el anillo de hierro) y señala

[186] Hannah Arendt, "Fernsehgespräch mit Günter Gaus", en *Ich will Verstehen. Selbtsauskünfte zu Leben und Werk*, *op. cit*., pp. 44-70; cf. p. 64.
[187] Cf. Hannah Arendt, *The promise of politics*, *op. cit*.; pp. 190-191, 201-203. Véase, por ejemplo, la página 190: "Todas las leyes crean primero un espacio en el que son válidas, y este espacio es el mundo en el que nos movemos en libertad. Lo que yace afuera de este espacio es sin ley y, más precisamente, sin mundo; en lo que concierne a la comunidad humana, es un desierto."
[188] Cf. *idem*, pp.58.

la desaparición de lo yace *entre* los humanos -el *inter-esse*-, lo que une, separa y relaciona[189].

Para Heidegger del ser-con-los-otros derivan formas inauténticas de existencia en las que impera un impersonal -*man*- por sobre las decisiones propias y razonadas. Por ejemplo, cuando emitimos juicios o actuamos adaptándonos a imperativos sociales sobre lo que cómo *se* piensa o cómo *se* actúa, o cuando no *actuamos*, sino que nos *comportamos* conforme a *clichés* y convencionalismos. Así, el concepto de lo público -*Das Öffentliche*- tiene en el pensador alemán este sentido defectivo. Pone de relieve el aspecto superfluo y trivial de la comunicación señalando la devaluación de la vida humana auténtica en la charla trivial o las palabras huecas: *das G erede*[190]. En palabras de Steiner: "La inautenticidad o «la caída del *Dasein*» […], la impropiedad y el «uno» [*man*], las «habladurías» […] se vuelve condición previa absolutamente indispensable […] para alcanzar la posesión o, mejor dicho, la re-posesión del sí mismo"[191]. Este aspecto homologante y defectivo de *ser c on l os de más*, que culmina en una ruinosa fusión de visiones y perspectivas –admítase- es asumido literalmente por la pensadora, cuando discute los convencionalismos y el conformismo inherente al ámbito social. La respuesta a la amenaza de la uniformidad de opiniones y comportamientos es el pensamiento, que allí donde ve prejuicios, ideas osificadas y hábitos de conducta estandarizados, los somete a examen y los disuelve: "el viento del pensar"[192]. Arendt -creemos- transforma el aspecto defectivo de *Ser-con-los-otros* heideggeriano; lo prolonga hacia la condición humana de la *pluralidad* y lo erige en el eje de nuestra experiencia de mundo. Mientras que la fabricación admite el aislamiento y la labor puede exigir muchos, pero se trata de una multitud indiferenciada en destrezas y cualidades, la acción y el discurso son imposibles en aislamiento y demandan la presencia de muchos, distintos:

> "La pluralidad humana, la condición básica tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de la igualdad y de la distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse entre ellos ni con aquellos que los

[189] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 51, 55, 182-183
[190] George Steiner, *Heidegger*, *op. cit*.; cf. p. 175.
[191] *Idem*, cf. pp. 180-181.
[192] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Social Research*, *op. cit*.; cf. p. 433.

> precedieron, pero tampoco podrían planear para el futuro, ni prever las necesidades de aquellos que los sucederán. Si los hombres no fueran distintos, cada ser humano distinto de cualquier otro que fue, es y será, no necesitarían ni del discurso ni de la acción hacerse entender. Señales y sonidos bastarían para comunicar necesidades inmediatas y deseos idénticos" (*The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 175-176).

Hannah Arendt le reconoce a Heidegger su contribución a la teoría política con su noción de *mundo*, pues tal categoría permite desplazarse del modelo epistemológico prevaleciente hasta el siglo XX y habilita a enfocar al hombre en calidad de existente concreto. Asimismo, la pensadora valora la tesis heideggeriana de la inherente condición de ser con los demás. Advierte, sin embargo, que estas categorías tal como fueron formuladas por su maestro, dificultan la teorización del fenómeno político. Si bien Heidegger articuló un lenguaje sin precedentes para el filósofo que teoriza sobre el ámbito político, en el mismo intento frustró esta posibilidad expresando los viejos prejuicios del filósofo contra lo político como tal: "así, encontramos la vieja hostilidad del filósofo hacia la *polis*, en el análisis heideggeriano de la vida cotidiana promedio en términos de *das Man* (el «ellos [*they*]» o la regla de la opinión pública como lo opuesto al «yo [*Self*]», en el que el ámbito público [*Das Öffentliche*] tiene la función de ocultar la realidad e incluso evitar la aparición de la verdad"[193]. Bajo estas circunstancias el único *auténtico* parece ser el filósofo, quien puede desprenderse de convencionalismos y *clichés*, habilidad que, como veremos, Arendt le sustrae a los "pensadores de profesión"[194] y el exige a cualquier ciudadano. De este modo, la discípula Jaspers pretende teorizar sobre el "significado político" del pensamiento, es decir, sobre la índole especial y "las condiciones de pensar para un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad no se entiende simplemente añadiendo, a la tradicional comprensión de la naturaleza humana, una relación Yo-Tu"[195].

En el ensayo de 1946, "What is Existential Philosophy", Arendt va más lejos aún y le endilga a Heidegger el haber reducido los modos de ser con los demás, las distintas

[193] Hannah Arendt, "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", en *Essays in Understanding: 1930-1954, op. cit*.; pp. 432-433.
[194] Cf. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit*.; pp. 3, 13, 53, 80, 82.
[195] Cf. *idem*, p. 445.

expresiones de la *pluralidad*, a modos inauténticos de existencia. Esta posición, fustiga la pensadora, puede considerarse como la fuente de sus simpatías por el Nacionalsocialismo, pues culmina en la elevación del carácter absoluto del yo [*Self*] y la radical desvinculación de los otros. En la anticipación de la propia muerte, Heidegger halló la condición de la existencia humana auténtica: "Sólo la muerte remueve al hombre de su conexión con los demás, sus iguales, y quienes como tales, «ellos» impiden constantemente su ser como un Yo [*his be ing-a-Self*]". En opinión de Arendt, este radical asilamiento del yo en el que culminaría el pensamiento heideggeriano, es lo opuesto al hombre real y existente en el mundo. Se trata de una concepción de hombre que erige al individuo existente como si fuera independiente del resto de la humanidad y como representándose sólo a sí mismo. Si el imperativo categórico kantiano exige el peso de la responsabilidad por toda la humanidad en cada acto humano, la posición de Heidegger llevada al extremo, culmina en el aislamiento total y la segregación del yo respecto de la humanidad. Digno de cuestionamiento sería examinar si esta autenticidad, que coincide con la toma de conciencia radical de la propia finitud y espolea a alejarse de los estereotipos, las modas, las actitudes consumistas o estrechamente utilitarias, remite al yo aislado y conduce, finalmente a la atomización, o si se trata –en Heidegger- de una existencia colectiva auténtica, como pueblo o como Nación. Posiblemente, esta sentencia sea válida en el marco de *Ser y tiempo*, en el que se examinan modos negativos de ser con los demás. Téngase presente que en el *segundo* Heidegger, el período en apariencia no aludido por Arendt, el aislamiento es superado a través de la experiencia de la muerte y de la compañía de los demás en dicho trance, a partir de lo cual se podría hablar de formas positivas de *ser con los otros.*

Heidegger, asevera Arendt, formuló los conceptos de "*Volk*, de tierra o terruño para compensar el aislamiento de cada yo con una base común y compartida", pudiendo asumir las formas variadas de la tierra, la sangre, la raza, etc.[196]. En todos los casos, se trata de un sucedáneo de mundo y de pluralidad articulada y organizada sobre la base de la distinción de cada uno. En opinión de Arendt, la sangre o la raza, homologan tanto como mundo promueve la distinción y la unicidad. Finalmente, en 1969, Arendt escribe un homenaje a Heidegger en ocasión de su octogésimo cumpleaños, confirmando su interpretación

[196] Hannah Arendt, "What is Existential Philosophy?", en *Essays in Understanding: 1930-1954*, *op. cit*.; cf. p. 181.

respecto del sentido defectivo de *Mitsein* en el pensamiento de su maestro. El *Ser con los otros*, sentencia la autora, se reduce a la experiencia de individuos aislados en una sociedad de masas: la sociedad atomizada de individuos sin lazos, ni redes que articulen una organización; se trata de la pérdida del atributo de la mundanidad. Tal posición refleja el desprecio hacia la esfera política enraizada en la tradición filosófica de Occidente. En una nota al pié, Arendt pone en paralelo el *affaire* de quien fuera su profesor con el Nacionalsocialismo, con las simpatías de Platón por los tiranos de Sicilia: "cuando se interesaron por los asuntos humanos, se convirtieron en tiranos y *Führers* […] se les imputa lo que los franceses llaman *déformation professionelle*"[197]. En síntesis, aunque instala la mundanidad del *Dasein* como un modo de *Mitsein* -de ser con los demás-, las categorías de su analítica existencial, lejos de iluminar la pluralidad humana, parecen dar testimonio de su progresiva atomización y aislamiento; ponen en evidencia la creciente pérdida de mundo (*worldlessness*) del período de Weimar en la Alemania de 1920.

En otras palabras, para Arendt *mundo* es siempre un hábitat compartido porque la pluralidad es "la ley de la tierra"[198], condición humana fundamental por la que los hombres conforman un ámbito junto a otros. La pluralidad es la condición manifestada mediante el discurso: "el discurso [*speech*] corresponde al hecho de la distinción y es la actualización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como un ser distinto y único, entre iguales"[199]. Esta es, precisamente, la instancia a la que Heidegger no llega: aunque el mundo es siempre un mundo compartido y aunque *Mitsein* sea una condición elemental del hombre, la más propia e inherente cualidad del Dasein (aquella a través de la cual se revela el sentido propio de ser humano) es *Ser-para-la-muerte.*

Hannah Arendt añade a la consabida finitud y temporalidad expresada en el destino inapelable de la propia muerte, la *natalidad* como otra de las condiciones elementales bajo las que la vida es dada a los hombres[200]. "Aunque los hombres han de morir, han sido creados para comenzar", señala la autora en *The Human Condition,* enalteciendo la

[197] Hannah Arendt, "Martin Heidegger cumple ochenta años", en Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwit, Leo Strauss (Introducción de Franco Volpi), *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008, pp. 113-126; cf. p. 125. En origen, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt" fue leído en la Radio Bávara el 26 de septiembre de 1969, en ocasión de su octogésimo cumpleaños y luego publicado en alemán en la revista *Merkur* 10 (1969), pp. 892-902.
[198] Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit*.; cf. p. 19.
[199] Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; cf. p.178.
[200] *Idem*, cf. pp. 8-9, 11, 178, 247.

capacidad de insertarse en el mundo de modo original y sin precedentes, el don de cambiar y transformar el mundo e iniciar cursos de acción insospechados[201]. El acento está puesto en el origen, aunque el final nos sea inevitable. Para Arendt la muerte aísla y recluye en soledad, mientras que por el nacimiento, *nacemos* –valga la redundancia- al mundo, en primer lugar al mundo familiar al que ingresamos con nuestro primer nacimiento, el biológico. Por nuestro "segundo nacimiento", en cambio, nacemos al mundo público.

Más allá de la relación tensa con el pensamiento de Heidegger, consideramos que Arendt es tributaria de sus ideas. El existencialismo filosófico (en sentido amplio) adoptado por Arendt, con enmiendas, se aprecia en su noción de mundo como espacio público; en la elevación de la categoría de praxis, con sus notas de ilimitación e imprevisibilidad; en su reluctancia a posicionar la acción *moral* bajo la égida del *lumen naturale* o de la dirección de la inteligencia; la ausencia de una sabiduría práctica; su distinción entre libero arbitrio y libertad; finalmente su rechazo a la visión esencialista de la *naturaleza* humana y la elevación de las distintas *condiciones* bajo las cuales se les concede la vida a los hombres. Como es de esperar, estos tópicos filosóficos impactan en su noción del fenómeno político y, eventualmente, en su concepto de historia. Veamos ahora la posición de Hannah Arendt desde el contrapunto de las corrientes de pensamiento político.

B. 2. Arendt y lo político: ¿naturaleza o constructo?

15- Hemos vinculado a Hannah Arendt con la Filosofía de la Existencia poniendo en evidencia la deuda con Martin Heidegger. Proponemos ahora presentarla como teórica de la política. Si bien hemos señalado los desconciertos que suscita su inclusión en tipologías habituales, creemos que Arendt evade tanto la posición griega del carácter natural de lo político, como las doctrinas modernas de lo político como constructo o artefacto. Cierto es que no habla de *naturaleza* humana, sino de *condición*, pero la pluralidad humana reclama la palabra y la acción como sus más propias actividades. Porque pueden comunicar algo más que sus necesidades y sus carencias, y pueden acceder a apreciaciones sobre lo bueno o

[201] *Idem*, cf. p. 246.

lo malo, lo bello o lo feo, los hombres erigen y habitan un mundo. Hemos indicado que, para Arendt, una determinación de mundo es el espacio público y político. Así, lo político como ámbito acotado de acción y de palabra, lejos de ser la actualización de los fines inherentes a la naturaleza humana, aquellos fines que -en los términos aristotélicos- pulsan y dirigen todas las asociaciones intermedias conducentes hacia la plena realización de la polis, es una conquista memorable de la libertad humana. Precisamente porque los humanos pueden liberarse de la carga de la necesidad y de los apremios vitales -argumenta Arendt- pueden organizarse y generar espacios de conversación y de praxis conjunta en los que pueden mostrar que les importa algo más que sus conveniencias privadas y el logro de sus intereses[202].

En estos términos, lo político es *artificio* humano. Sin embargo y como se verá más en detalle, Arendt asume y prolonga la distinción aristotélica entre *póiesis* y *praxis*, endosándole a la primera los productos y los resultados de un proceso de fabricación y atribuyéndole a la segunda los cumplimientos, inasibles y efímeros, del discurso y de la acción. Discurso y acción, las actividades políticas por excelencia, no *producen* nada, ni tienen *resultados,* de allí que su sentido no se asiente en el logro de los cometidos, sino en otro lado. Mundo como "espacio de aparición", conformado por muchos que conversan y actúan es la condición de posibilidad de que los testigos que ven y escuchan puedan y eventualmente poner en palabras y narrar en una historia palabras y acciones. El sentido de la praxis (no si fin) no está a disposición del actor, sino del espectador: "El espacio de aparición viene al ser siempre que los hombres están juntos en la manera del discurso y de la acción, y por lo tanto predata y precede toda constitución formal del dominio público y de las variadas formas de gobierno, esto es, las variadas formas en las que el dominio

[202] En la nota 8 el capítulo V de *The Human Condition*, Arendt tilda de "materialismo político" a las teorías que sostienen que las comunidades políticas (al igual que las familias y la agrupación de familias) deben su existencia a la necesidad material. El origen de esta convicción de halla en Platón y Aristóteles. El concepto aristotélico deσυνφέρων (lo conveniente), es el paralelo de la *utilitas* ciceroniana. Ambos, argumenta Arendt, son los precursores de la teoría del interés, que halla completamente desarrollada en Bodin: "como los reyes gobiernan sobre los pueblos, el Interés gobierna sobre los reyes". En la Modernidad, Marx no es tan reconocido por su consabido "materialismo", sino por ser el único pensador político lo suficientemente consistente como para basar su teoría del interés material sobre una actividad humana a todas luces "material", a saber, la labor, a la que nominó como "el metabolismo del cuerpo humano con la naturaleza". En opinión de Hannah Arendt, Marx no sólo invirtió la jeraraquía tradicional de las actividades, posicionando la praxis por encima de la teoría, sino que confundió praxis –acción- con labor, la más básica y elemental actividad de la *vita activa*. (Cf. *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 183)

público puede ser organizado"[203]. Sólo así adquieren *realidad*, es decir apariencia, precisamente porque pueden aparecer como crónica, monumento, drama o poesía a los demás y a las generaciones del futuro.

En consecuencia, el ámbito público político no es el resultado de un proceso de fabricación, no es artefacto o manufactura, es decir, no se explica según el registro del *hacer*: "La creencia popular en un «hombre fuerte» que, aislado contra los otros, debe su fortaleza al hecho de que está solo, es pura superstición basada en la ilusión de que él puede «hacer» algo en el dominio de los asuntos humanos; «hacer» instituciones o leyes, por ejemplo, como hacemos sillas o mesas, o hacer a los hombres «mejores» o «peores»"[204]. En estos términos, el espacio público, lejos de ser un constructo, producto de la *póiesis*, de una técnica o de un arte de la política depositada en manos expertas, es una realidad mucho más compleja, que debe tutelar y estabilizar mediante instituciones las prácticas políticas de hoy, pero que también debe ser flexible y abierta al cambio porque debe al mismo tiempo, alojar, contener y ser permeable a las exigencias de los que vendrán. Aún así, no debe perder su naturaleza. Al respecto, el siguiente párrafo ilustra la posición de la pensadora:

> "Si los hombres no conversaran sobre el mundo y si el mundo no los alojara, éste no sería un artificio humano sino un amontonamiento de cosas sin relación, al cual cada individuo aislado podría libremente agregar un nuevo objeto; sin el artificio humano que los aloja, los asuntos humanos serían tan efímeros, fútiles y vanos como el vagabundeo de las tribus nómades" (*The Human Condition*, *op. cit*.; p. 204).

Maurizio Passerin D´Entrèves indica la dificultad de ubicar a la pensadora tanto entre los teóricos políticos naturalistas, como entre los contractualistas modernos. En *The Political Philosophy of Hannah Arendt* sitúa a Hannah Arendt en compañía de los teóricos de la tradición republicana del siglo XVIII y la califica como una defensora de la libertad

[203] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; pp. 199.
[204] Cf. *idem*, p. 188.

pública y de la virtud republicana[205]. Este grupo familiar posiciona lo político en el ámbito de los cuerpos intermedios y en el espacio inter-humano de las leyes y las instituciones en general. El acento no recae tanto en la disputa sobre la cualidad natural de la política, o bien artificial, sino en su rasgo *espacial*, o sea, en su limitación a un ámbito acotado erigido por la voluntad libre de los hombres, en el cual se pueden desplegar actividades conjuntas y se exhibe el celo por lo público. Se trata de una esfera de acción que se despliega *entre* los hombres, nunca clausurada ni definitiva, porque debe extenderse hacia el futuro para albergar y regular la interacción de los actores venideros. El fenómeno de lo político, entonces, tiene las cualidades de la espacialidad y de una peculiar artificialidad. Destacaremos además la cualidad *estética* del espacio público-político, con la que Arendt alude al recuerdo y la materialización en monumento o documento de las acciones, que merecen poblar el mundo. Son dignas de memoria por los valores ejemplares que encarnan o porque nos recuerdan sucesos penosos que ofenden nuestro sentido moral, pero que, aun así, debemos aceptar y comprender. El discernimiento entre las cosas que consideramos apropiadas y dignas de verse y oírse en el mundo común, no le compete al agente comprometido, sino al espectador habida cuenta de la distancia que interpone el tiempo transcurrido. Ese discernimiento es *político,* y la facultad que lo hablita es el juicio.

Para Arendt la vida política es *inter ho mines e sse*[206]. Se trata de un modo de existencia totalmente distinta a la vida solitaria del sabio. El pulso de la vida política no es la naturaleza política del ζῷον πολιτικόν, es decir, no se halla *en* el hombre, sino que es respuesta a la condición humana de la pluralidad y se extiende *entre* los hombres. Si la pluralidad es una de las condiciones bajo las cuales les fue dada la vida a los hombres en la tierra, hacemos frente a esa condición estableciendo una red de relaciones y un entramado de interacciones. Esa realidad intangible, el *inter-esse*, que materializamos en cosas, configura mundo, en general, e instituye espacio público-político, en particular: constituciones, leyes, instituciones, estatutos. Se trata de una esfera intermedia que acoge, tutela, orienta y posibilita la vida humana organizada y no de un mero sobreañadido accidental a la relación yo-tu. Es un tercero intermedio instituido por la praxis libre de muchos que actúan conjuntamente, y que concede confiabilidad y estabilidad a la vida en

[205] Cf. Maurizio Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London and New York, 1994; pp. 140-146.
[206] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 51.

común. Lo decisivo es que damos muestras de lo más excelso de nuestra humanidad emprendiendo acciones conjuntas e intercambiando pareceres acerca de cómo es y cómo debe verse el mundo común. Se trata de la más elevada forma de vida humana, la actividad superior de la articulación triple de la *vita activa*[207]. En "Truth and Politics", dice al respecto:

> "[…] el verdadero contenido de la vida política [es] el júbilo y la gratificación que surge cuando estamos en compañía de nuestros pares, actuamos juntos y aparecemos en público, cuando nos insertamos en el mundo de obra y de palabra, cuando adquirimos y sostenemos nuestra propia identidad y comenzamos algo enteramente nuevo" (Arendt, "Truth and Politics", en *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 263).

* * *

[207] Cf. *idem*; pp. 12-17.

II. Acerca de la apreciación de los particulares y la comunicación. *Urphänomen* y juicio estético-político

> "La modernidad estética se caracteriza por actitudes que tienen su eje común en una nueva conciencia del tiempo, expresada en las metáforas de la vanguardia. La vanguardia se ve a sí misma invadiendo territorios desconocidos, exponiéndose al peligro de encuentros inesperados, conquistando un futuro, trazando huellas en un paisaje que todavía nadie ha pisado. Se detecta la intención anárquica de hacer explotar el *continuum* de la historia, a partir de la fuerza subversiva de esta nueva conciencia estética. La modernidad se rebela contra la función normalizadora de la tradición; en verdad, lo moderno se alimenta de la experiencia de su rebelión contra toda normatividad. Esta rebelión es una manera de neutralizar las pautas de la moral y del utilitarismo. (…) Por otro lado, la conciencia del tiempo articulada por el arte de vanguardia no es simplemente ahistórica; se dirige más bien, contra lo que podría denominarse una falsa normatividad de la historia. El espíritu moderno y de vanguardia ha tratado de utilizar al pasado de manera diferente; dispone de esos pasados que le son proporcionados por la erudición objetivante del historicismo, oponiéndose al mismo tiempo a la historia neutralizada que permanece en el encierro del museo historicista". Jürgen Habermas, "Modernity versus Posmodernity"[208].

A.1. Walter Benjamin, la comunicación y el aforismo

16- El afán por comunicar descansa en la confianza en que es posible una comunión intersubjetiva resultante de la mutua ilustración, acerca del mundo que habitamos y que percibimos desde posiciones diversas. Walter Benjamin fue testigo del derrumbe de la cosmovisión sobre la cual se sustentaba su confianza. Su actitud fue la de fustigar el humanismo liberal y el cosmopolitismo kantiano, que consideraba el estacazo final del orden burgués. En su ensayo sobre el Surrealismo denuncia el conformismo burgués y enaltece el potencial revolucionario del movimiento vanguardista con su "concepto radical de libertad": "En esta transformación de una actitud altamente contemplativa en oposición

[208] El ensayo fue originariamente pronunciado en alemán por Habermas como conferencia en ocasión de la recepción del "Premio Theodor Adorno", otorgado por la ciudad de Frankfurt, en septiembre de 1980. La traducción al inglés -"Modernity Versus Postmodernity"- fue publicado en *New German Critique 22*, *Special Issue on Modernism*. (Winter 1981), pp. 3-14. Publicado con el título "Modernity- An Incomplete Project", se encuentra en: Hal Foster (Ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, WA: Bay Press, 1984.

revolucionaria, la hostilidad de la burguesía hacia toda manifestación de una radical libertad intelectual jugó un rol decisivo, pues empujó al Surrealismo a la izquierda"[209]. Benjamin suscribió la posición de las corrientes estéticas de vanguardia, por su talante inconformista y su ruptura con las categorías tradicionales de juicio estético; discutió el concepto kantiano de experiencia y recurrió al Surrealismo y a la teoría psicoanalítica de los sueños porque los consideraba un acceso alternativo a una noción extendida de experiencia como *síntesis irrestricta*, experiencia sustraída de "[…] toda determinación de la conciencia y de la acción constreñida por el mito […]"[210]. En el primer caso, violentada por el mito iluminista y kantiano de que el alcance cognitivo humano no traspasa los límites de la experiencia cognoscitiva tal como ésta es conformada por la síntesis categorial. En el caso de la determinación mítica de la praxis, pueden mencionarse dos ejemplos. En el marco de su ensayo sobre las afinidades electivas de Goethe[211], Benjamin señala la tríada *mito, culpa* y *expiación* para dar cuenta del destino mítico -fatal- que gobierna la vida de los personajes, por un lado, y la restauración del ordenamiento prevaleciente mediante la muerte del héroe, por otro. Dicho en pocas palabras, la moralidad del héroe como individuo libre y el poder del destino mítico, divergen. El héroe queda atrapado en una culpa inmemorial predeterminada (Charlotte en el ensayo sobre las afinidades electivas, Orestes en la *Orestíada* de Esquilo, por ejemplo), pero sin ofender la moralidad desde el punto de vista de su responsabilidad individual. Tal atribución atávica de culpa demanda expiación en beneficio de un orden vulnerado. La estructura cíclica que establece la culpa (ofensa contra un orden válido) y la expiación (retribución y castigo), revela, para Benjamin, la relación fundamental de destino mítico y ley. La retribución mítica, sin embargo, produce una nueva culpa que demanda expiación (como ocurre con el derrotero de Orestes desde que Agamenón sacrifica a Ifigenia; luego, Clitemnestra mata a Agamenón y, más tarde, Orestes se convierte en matricida, etc.); así se eternaliza el círculo fatal -mítico- de culpa y expiación. La interpretación de Benjamin del héroe trágico introduce, en palabras del autor,

[209] Walter Benjamin, "Surrealism. The Last Snapshot of the European Intelligentsia", en *Selected Writings. Volume 2, part, 1927-1930*, *op. cit.*; cf. pp. 213, 215.
[210] Winfried Menninghaus, "Walter Benjamin´s Theory of Myth", en Smith, Gary (ed.), *On Walter Benjamin. Essays and R ecollections*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England; cf. p. 322. ("*Erfahrung*, en el sentido de Benjamin, significa […] una definitiva categoría mesiánica de síntesis no restringida por la determinación mítica de la conciencia y de la acción, que produce siempre lo mismo y no permite nada nuevo")
[211] Cf. Walter Benjamin, "Goethe´s Elective Affinities", en Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926, op. cit.*; pp. 297-360; cf. pp. 301-302, 307-308-309.

la capacidad de suspender la "mera vida" mediante un acto de "vida sobrenatural"[212]. El héroe trágico atraviesa el ciclo natural del destino y lo consuma en una restauración final, introduciendo un nuevo tiempo, el instante que quiebra la circularidad del tiempo mítico. Su acto individual clausura el poder fatal de la repetición en la existencia.

En otro contexto, la determinación mítica de la praxis se evidencia, también, en las últimas Tesis "On the Concept of History". Cuando Benjamin denuncia la complacencia de los socialdemócratas que aceptan el mito ilustrado del progreso y confían en que el fascismo es sólo una instancia temporaria, advierte sobre el adormecimiento de las energías espontáneas de la acción. Por ejemplo, en la tesis VIII: "Una razón por la que el fascismo tiene posibilidades de desarrollarse es que, en nombre del progreso, quienes se oponen a él lo tratan como si fuera una norma histórica"[213]; también en la XIII: "La teoría socialdemócrata, y más aún su práctica, ha sido formada sobre una concepción del progreso que aunque tiene poca relación con la realidad, ha hecho proclamaciones dogmáticas"[214]. En este contexto, el resquicio por donde acaece la quiebra de la linealidad progresiva y el despertar del adormecimiento de la praxis, recibe el nombre de Mesías o de Revolución y, en ambos casos, se trata del ingreso a una esfera de vida redimida.

Creemos que, para Benjamin, había perdido legitimidad el marco discursivo y el contexto referencial que subyace silencioso a toda comunicación posible; advertía el derrumbe de la cosmovisión moderna, al tiempo que recelaba de las virtudes de los mecanismos lógicos de la mente para comunicar. La lógica discursiva conduce a la abstracción y la sistematización, mientras que Benjamin, que pugnaba por sustraer a la filosofía de "las tierras heladas de las abstracción"[215], pretendía mantener sus meditaciones en el nivel de los objetos culturales en su particularidad, porque en ellos *cristalizaban* las condiciones epocales. En el Convoluto N de *The Arcades Project*, el crítico de la cultura advierte al lector acerca de la introducción del principio de montaje, que toma del movimiento surrealista y traslada a la historiografía: "La primera etapa en este viaje será trasladar el principio de montaje a la historia. Esto es, construir las grandes estructuras a

[212] Cf. *idem*; p. 308.
[213] Cf. Walter Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; p. 392.
[214] Cf. *idem;* p. 394.
[215] Cf. Theodor W. Adorno, "Introduction to Benjamin´s *Schriften*", en Smith, Gary (ed), *On Walter Benjamin. Essays and Recollections, op. cit.*; p. 7.

partir de las más pequeñas. […] Ciertamente, detectar el cristal del evento total en el análisis del momento simple, individual"[216]. Benjamin pretendía amalgamar citas e interpretación recurriendo, también en armonía con el arte cinematográfico, a los nuevos métodos de representación pictórica. Las innumerables citas son los elementos simples y elementales, los trazos y las huellas que, la imaginación del lector mediante, erigen la arquitectura del todo; en el caso de la obra sobre los pasajes parisinos, lo es la fisonomía del siglo XIX francés. Arendt expresa del siguiente modo el movimiento del pensamiento benjaminiano: "el trabajo principal consistía en arrancar fragmentos de su contexto y darles una nueva disposición de tal manera que se ilustraban unos a otros y probaban su razón de ser como si estuvieran en un estado de libre flotación. Era una especie de montaje surrealista"[217].

Adviértase, empero, que a la reconstrucción del todo no se accede *aditivamente* como si se tratara de una vulgar yuxtaposición de los individuales mencionados; como si de la simple amalgama de los panoramas, las ferias, el coleccionista, el *flaneûr*, el jugador, los pasajes, las fantasmagorías, resultara la fisonomía total del siglo XIX francés. Asimismo, el procedimiento de Benjamin tampoco consiste en interpretar, *more* marxista, los objetos culturales del siglo XIX a partir de la subestructura económica, en cuyo caso sería el de una crítica ideológica. El excesivamente ambicioso –y dudosamente fructuoso- emprendimiento de Benjamin consistía en enfocar la cultura y sus objetos en su calidad de expresiones de las condiciones económicas o de las relaciones de producción imperantes: éste –creemos- es el sentido de los términos *cristal* o *cristalización*. Así procede Benjamin, por ejemplo, cuando interpreta los movimientos mecánicos, casi automatizados del jugador enviciado: "Inclusive los gestos del obrero producidos por el proceso del trabajo automatizado aparecen en los juegos de apuestas, pues no hay ningún juego sin el movimiento rápido de la mano que coloca la ficha"[218]. O también, los ademanes mecanizados de los transeúntes de la multitud londinense: "Los transeúntes de Poe actúan como si se hubieran adaptado a sí mismos a la máquina y pudieran expresarse sólo automáticamente. […] la experiencia de *shock* que el paseante tiene en la multitud corresponde a lo que el obrero «experimenta» en

[216] Walter Benjamin, "N [RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress", en Gary Smith (ed.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, *op. cit*.; cf. p. 48.
[217] Hannah Arendt, "Introduction", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. p. 47.
[218] Walter Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", en Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p. 330.

su máquina"[219]; o el amor erótico devenido compulsión y automatización: "no es el arrobamiento de un hombre cuyas fibras están inflamadas de eros; es, más bien, la clase de *shock* sexual que puede asediar a un hombre aislado"[220]. Benjamin interpreta tales automatizaciones como incrustaciones nocivas que osifican y pervierten cierta vitalidad intersubjetiva elemental, espontánea y libre, que él ubica, como propia del ser humano, en un pasado remoto, paradisíaco y comunitario.

17- El movimiento nominado por Richard Wolin "anticapitalismo romántico"[221] hace alusión a una actitud intelectual extendida en Europa central en tiempos de la Primera Guerra Mundial, caracterizada por un resentimiento amargo contra la desacralización del mundo operada por el capitalismo industrial moderno, por un lado, y por la nostalgia por épocas pasadas, más legendarias que reales, cuando los estilos de vida comunitaria no contaminados por la mercantilización de las relaciones humanas, estaban intactos. El "comunismo matriarcal en los albores de la historia"[222], el redescubrimiento de una experiencia antigua, pre-histórica (una imagen paradisíaca que Benjamin toma de Bachofen[223]), es el contrapunto desde el cual añorar una utopía revolucionaria que

[219] *Idem*, cf. p. 329. Benjamin se refiere a la narración de E. A. Poe "The Man of the Crowd", publicada por primera vez en 1840. Se trata, asevera Benjamin, de una de las primeras expresiones de la novela detectivesca, en la que Poe asocia las urbes modernas con el crecimiento del crimen impersonal. En 1840, Londres era la ciudad más populosa del mundo. La gran metrópoli, el corazón de la civilización moderna, condena al hombre a la irrelevancia y al anonimato; esta experiencia devastadora es evidenciada en el relato de Poe, que Baudelaire tradujo al francés. Sin embargo, el autor encuentra en la ciudad y sus masas informes una suerte de objeto artístico, el paisaje urbano devenido tema de la lírica moderna. El *flaneûr* de Baudelaire, que capturó la atención de Benjamin, está inspirado en "The Man of the Crowd" del poeta estadounidense. Volveremos sobre la lectura de Benjamin de E. A. Poe en el capítulo 2.

[220] *Idem*, cf. p. 324.

[221] Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, *op. cit*.; cf. pp. 15-28.

[222] Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de indendio*, Buenos Aires, FCE, 2002; cf. p. 30.

[223] Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 3, 1935-1938*, *op. cit*.; cf. pp. 11-31. El ensayo titulado "Johann Jakob Bachofen" fue escrito en francés entre 1934 y 1935 y publicado póstumamente. Bachofen (1815-1887) fue profesor de Historia del Derecho Romano en la Universidad de Basilea y ejerció como juez en la corte criminal de la misma ciudad de 1842 a 1866. Despúes de publicar dos obras sobre el Derecho civil romano, viajó a Grecia e Italia a estudiar el simbolismo de las tumbas antiguas. Sus descubrimientos dirigieron todas sus investigaciones posteriores en otra dirección. Su obra *Das Mutterrecht* (*El derecho matriarcal*), pionero en el estudio científico de la familia como institución social, sigue siendo considerado como una contribución fundamental a la antropología social. En el ensayo mencionado, Benjamin hace una reseña de su obra y lo nomina como un precursor de los estudios científicos acerca de los orígenes de la sociedad y de la religión. En su obra maestra *Das Mutterrecht*, Bachofen presenta su tesis sobre una edad matriarcal en los albores de la historia, que precedió el paradigma prevaleciente de la "dominación del *pater familias*". Este orden matriarcal antiguo, sostuvo el jurista y arqueólogo, se distinguió del orden patriarcal en el modo de organización de las relaciones familiares y en su estructura legal. Según Bachofen, algunas comunidades matriarcales habrían desarrollado un orden democrático y ciertas ideas de igualdad cívica. En

condensa el comunismo primitivo, la sociedad sin clases ni Estado, la armonía originaria con la naturaleza, el paraíso perdido y la vitalidad irrecuperables a causa del daño del progreso y la *civilización.* En "One-Way Street", de 1928, Benjamin señala el componente de ebriedad proporcionado por el Surrealismo, que reaviva la utopía revolucionaria. El movimiento vanguardista facilita, cree Benjamin, la recuperación del vínculo ritual y mágico entre el hombre y el mundo, mediante el recurso de transformar los objetos cotidianos, desgajándolos de su contexto habitual y mundano, en realidades impenetrables. Sin embargo, al oponer el sinsentido a la razón, la extensión de esta actitud hacia el plano de la praxis no era posible. En la añoranza de épocas pasadas, pero no determinables históricamente, no hay una propuesta concreta de una vuelta al pasado, lisa y llanamente. Lo que busca, creemos, es hacer presente hoy, mediante un modo alternativo de percepción, un fermento, un potencial dormido, cuya plena manifestación -paradójicamente- no acontece históricamente, en la profetizada sociedad sin clases como *fin de la Historia*, sino entretejidamente, en las disrupciones y quiebres, que jalonan el tiempo. Precisamente *en* su memoria, la facultad humana que rescata del olvido los sucesos fallidos, opera la *resistencia* al progreso espurio.

Richard Wolin vincula el pesimismo de Benjamin y su diagnóstico de la sociedad mercantilizada capitalista con el romanticismo del siglo XIX, que ejercía a principios del siglo XX, un fuerte influjo en la vida cultural alemana. Ferdinand Tönnies, el autor de *Comunidad y sociedad* (1887) imprimió un fuerte tenor anti-moderno a pensadores como el joven Lukács y Bloch, ambos influyentes en la actitud reaccionaria de Benjamin[224]. Tönnies expresó su resentimiento ante la creciente pérdida de sentido del mundo moderno, añorando un pasado idílico en el que la organización comunitaria y personal, respetuosa de

---

consecuencia, creía que "el comunismo era inseparable de la ginecocracia". Paradógicamente, sostiene Benjamin, el discurso elogioso sobre Dionsio y "el principio femenino", no le impedía deplorar la democracia, "como ciudadano patricio de Basilea". Entre las interpretaciones de Bachofen más notables, Benjamin señala a Eric Fromm, cuyos estudios vinculan las convicciones políticas "a la vida íntima afectiva". Para From, los desórdenes que la sociedad de su época había producido en la relación madre-hijo, tenía un impacto en las creencias y comportamientos políticos. El natural y espontáneo anhelo de amor materno había sido reemplazado por el deseo de ser el protector de la madre, quien pasa a ser objeto de veneración. La madre debe ser tutelada y salvaguardada en su integridad. Ese modo distorcionado de relación, sostiene Fromm, ha modificado el símbolo de la figura materna, en relación "al país, el pueblo, la tierra." (p. 20) Benjamin deplora la adaptación vulgar que la ideología oficial del fascismo alemán hizo de Bachofen. Se concretamente a refiere a Alfred Baümler, profesor de Filosofía en Berlin y exponente del nazismo entre 1933 y 1945 (cf. p. 19).

[224] Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, *op. cit*.; cf. pp. 5-16.

los lazos naturales, contrastaba con las asociaciones mecánicas e impersonales del mundo moderno, configurado por el auge de una cosmovisión que enaltecía la productividad y la devaluación de las cosas en mercancías. A la convicción reaccionaria de buscar asilo y contención en un pasado históricamente indeterminable, ha de sumársele otra actitud que, espoleada por los mismos sentimientos anti-modernos, no se dirigía hacia un pasado irremediablemente perdido, sino que se orientaba activamente hacia el futuro. Este gesto, que es el de Ernst Bloch y –con enmiendas- el de Walter Benjamin, demandaba activar una visión utópica en el presente, pero despertando las potencialidades latentes del pasado remoto. Lo decisivo es que a la crítica del mundo sin alma de la racionalidad técnica y productiva capitalista le correspondía la búsqueda de un punto de inflexión en el pasado, cuya potencialidad, al encontrar realización en el presente, produjera un cambio radical y transformara el mundo apocalípticamente[225]. En los términos de Bloch, la palabra clave es "utopía"; en los de Benjamin, "redención". En consecuencia, el giro del crítico literario hacia el marxismo se debe -presume Wolin- a que encontró allí una solución posible e históricamente adecuada a la cuestión de la humanidad regenerada, más concreta que la propuesta en sus esotéricos y poco operativos escritos tempranos.

En "One-Way Street", el autor evidencia la nostalgia por un estado comunitario primitivo e ideal, que involucra el trato entre los humanos y la interacción con la naturaleza. Tal relación originaria interhumana podría restaurar el daño inherente a la sociedad moderna, a saber, la estrechez de miras de las conveniencias privadas. Una relación sana con la naturaleza –la que Benjamin imagina en una experiencia ancestral e imposible de datar- evitaría el saqueo de la naturaleza y la voracidad del consumo. Al respecto, leemos:

> "Una curiosa paradoja: las personas que, cuando actúan, sólo tienen en mente sus más estrechos intereses privados son, al mismo tiempo, más que nunca, determinados en su conducta por los instintos de masa. Y más que nunca los instintos de masa se han vuelto confusos y extraños a la vida. […] en esta sociedad la estampa de la imbecilidad es completa: incertidumbre, ciertamente, perversión de los instintos vitales e impotencia, ciertamente, declive del intelecto.

[225] *Idem*, cf. p. 16.

> Ésta es la condición de toda la burguesía alemana. […] esta sociedad ha degenerado tanto por causa de la necesidad y la codicia, que sólo puede recibir rapazmente los dones de la naturaleza" (Walter Benjamin, "One-Way Street", en *Reflections* (Edited and with an Introduction by Peter Demetz), Schocken Books, New York, 2007; cf. pp. 71-72, 76).

A.2. Walter Benjamin y la expresividad de las vanguardias estéticas

18- Durante su estancia en París, entre 1926 y 1927, Walter Benjamin fue atraído por el movimiento surrealista y descubrió la ebriedad o la intoxicación[226] (*Rausch*), un estado de conciencia alternativo y cuyo cenit perceptivo es la consabida "iluminación profana"[227]. La lectura del *Manifiesto surrealista* y de *Nadja*, de André Breton, despierta en el crítico de la cultura un "ardiente interés"[228] por el movimiento estético de vanguardia, que proclamaba la ruptura con la tradición y los modos normalizados de percepción de la realidad, mediante el recurso a la percepción onírica, el desgarramiento de los objetos de su posición habitual y estandarizada y la miscelánea azarosa que los reúne en una nueva composición. El *avant garde* estético de entreguerras pone en evidencia el derrumbamiento de la cosmovisión moderna, que se ha vuelto obsoleta y muda a las exigencias que plantea el siglo XX[229].

En el origen del expresionismo, término genérico con el que designamos las "vanguardias históricas", emergentes en el ambiente previo a la Primera Guerra Mundial, se encuentra como factor fundamental el rechazo al positivismo. Imbuido del clima de pesimismo, escepticismo y derrumbe de valores prevalecientes, el expresionismo, en general, y el surrealismo, en particular, descreían del progreso que avalaba el cientificismo y de las ilimitadas posibilidades que la ciencia y la técnica ofrecían a los humanos. El movimiento daba cuenta de una crisis en la auto-comprensión del hombre, al tiempo que ponía en evidencia la declinación de una época y el malestar ante el ocaso de una

[226] Walter Benjamin, "Surrealism. The Last Snapshot of European Intelligentsia", en *Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927-1930,* op. cit., pp. 207-221; cf. p. 208.
[227] *Idem*, cf. p. 216.
[228] Gershom Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, *op. cit*.; cf. p. 134.
[229] Mario De Micheli, "La protesta del expresionismo", en *Las vanguardias estéticas del siglo XX*, Barcelona, Alianza, 2000, pp. 67-228; cf. pp. 67-78.

cosmovisión. Particularmente en Alemania, el expresionismo se opuso al academicismo del arte imperial oficial y difundió un nuevo arte a través de la primera generación expresionista: los grupos *Die Brücke* (El puente) y *Der Blaue Reiter* (El jinete azul). Eiland y Jennings indican que durante 1915, cuando residía en la ciudad de München, Benjamin perteneció al grupo llamado *Schwabinger Bohème* -uno de los gérmenes del modernismo alemán- a través de su amistad con el poeta Stefan George y del filósofo Ludwig Klages. A comienzos del nuevo siglo vivían, en el barrio de Schwabing, los miembros del grupo vanguardista *Der Blaue Reiter*, amén de otros ilustres escritores y artistas plásticos con quienes Benjamin entró en contacto. Entre ellos, merecen mención Wassily Kandinsky, Thomas Mann, Reiner Maria Rilke y el ilustrador expresionista Alfred Kubin. Sus biógrafos estiman muy posible que a través de este círculo, Benjamin haya conocido, también, a Johann Jakob Bachofen[230].

Con el advenimiento de nazismo, el expresionismo fue considerado *arte degenerado*; vinculado con el comunismo, se le endilgó ser inmoral y subversivo. Las manifestaciones literarias de este nuevo género expresan la crítica del movimiento a la moral burguesa, oponiéndole una idea de libertad radical y un enaltecimiento de las pasiones y las emociones. La Primera Guerra Mundial impactó en forma dispar en la literatura expresionista: mientras que algunos autores consideraron la guerra como una fuerza arrasadora y hasta renovadora, que acabaría con la criticada sociedad burguesa, para otros lo imperioso era dar cuenta de los horrores de la guerra. En el período de entreguerras, la literatura adquirió una preeminencia social y política. En Alemania, por ejemplo, *La montaña mágica* de Thomas Mann y *Berlin Alexanderplatz*, de Alfred Döblin, denuncian la sociedad burguesa y militarista que habría conducido a Alemania al desastre de la guerra[231].

Con el término *avant garde* o estética *de avanzada* se indican movimientos artísticos vanguardistas que se desarrollaron –como dijimos- en los primeros lustros del siglo pasado y que confrontaron con virulencia los cánones estéticos tradicionales. Su concepción del arte y de la literatura rompe con las normas del pasado, ya no se pretende copiar o imitar la realidad, sino que proponen nuevas formas de expresión. Creemos que Walter Benjamin fue atraído no solamente por la rebelión de las vanguardias hacia un arte osificado y

[230] Howard Eiland & Michael Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*., cf. pp.79-81.
[231] Mario De Micheli, "La protesta del expresionismo", en *Las vanguardias estéticas del siglo XX*, *op. cit*.; cf. p. 110.

ornamental, sino también por su especial expresividad, que eludía la lógica y podía dar cuenta del descontento hacia una época ruinosa. Mediante el arte, en todas sus manifestaciones, el artista expresionista buscaba manifestar su estado anímico, propenso a la melancolía. El acento está puesto más en la expresión de la afectividad y los sentimientos que en la reproducción *fiel* de la realidad. La expresión de las emociones del artista prima por sobre la plasmación o la descripción *objetiva* de la realidad, de allí su sesgo irracional. A la representación figurativa se le opone el arte abstracto y la ausencia del personalismo, prevalecen los colores intensos y la temática de la soledad y la miseria; en literatura, el surrealismo se caracteriza por la alteración de la lógica de la métrica y la armonía de la rima.

Al enaltecimiento de lo irracional (o, a la defensa de que lo irracional también tiene *sentido*; en otras palabras, a la denuncia de la estrechez de lo tenido -en ese entonces- por *racional*), se le suman el apasionamiento y los temas prohibidos, que se vuelven tema de representación: lo morboso, lo demoníaco, lo sexual, lo pervertido. El expresionismo, en algunas de sus manifestaciones, puso de manifiesto una deformación *emocional* de la realidad, una visión trágica de lo humano; reveló un aspecto pesimista de la vida, la angustia existencial del individuo que, en el contexto de la sociedad moderna e industrializada, pierde progresivamente los vínculos naturales y recíprocos y se siente aislado. Aunque inclasificable, la literatura de Franz Kafka, el narrador examinado por Walter Benjamin en dos ensayos[232], mantiene motivos prevalecientes del movimiento vanguardista. Mediante parábolas, expresó la soledad y la alienación del hombre moderno, la pérdida del lugar existencial en la sociedad urbana e industrial; también, la inseguridad y la impotencia frente a poderes que gobiernan su destino. Su estilo *sui generis* es ilógico, discontinuo y laberíntico, con vacíos que el lector debe rellenar[233]. Otro ejemplo de los movimientos artísticos de renovación es el *Jugendstil*, en Alemania, y la *Wiener Sezession*, en Austria. Estos grupos artísticos que -al mismo tiempo- cerraron el siglo XIX y anunciaron las incertidumbres del XX, buscaron expresamente deformar la realidad de forma *subjetiva*, confrontando el arte académico del siglo XIX preponderante en Austria en

[232] Walter Benjamin, "Frank Kafka. On the Tenth Anniversary of His Death" y "Some Reflections on Kafka", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. pp. 111-140; pp. 141-146.
[233] Manuel Maldonado Alemán, *El expresionismo y las vanguardias en la literatura alemana*, Madrid, Síntesis, 2006; véanse pp. 128-135.

el cambio de siglo. Tras las innovaciones de Gustav Klimt, los más renombrados del movimiento –Egon Schiele y Oskar Kokoschka- reflejan, con representaciones altamente expresivas, una temática existencial centrada en la vida y la muerte, el dolor y el erotismo.

En el primer *Manifiesto Surrealista,* Breton defiende toda expresión que rebase los modos lógicos, dando cabida a los sueños, a los automatismos y el ensamblaje fortuito de palabras. La base técnica del surrealismo -el automatismo y el montaje azaroso-, asume como contenido preferente la realidad onírica[234]. Como movimiento antecesor de Surrealismo, el *Dadaísmo* surge en Suiza durante la primera guerra mundial imbuido de rebeldía y rechazo de la lógica y de las convenciones estéticas y sociales. En literatura, el dadaísmo impone un anti-arte, si se quiere, mediante la sucesión de palabras, letras y sonidos, composición que *ex professo* pretende desprenderse de toda lógica combinatoria. En síntesis, el vanguardismo introduce el funcionalismo en estética y se expresa a través de movimientos que, en forma diversa, exigen la renovación del arte y plantean –también- la pregunta de su función social. El fragmento a continuación pertenece a A. Breton e ilustra el proceder del Surrealismo.

> "La insoportable manía de equiparar lo desconocido a lo conocido, a lo clasificable, domina los cerebros. El deseo de análisis impera sobre los sentimientos. De ahí nacen largas exposiciones cuya fuerza persuasiva radica tan sólo en su propio absurdo. […] "Todavía vivimos bajo el imperio de la lógica […] La experiencia está confinada en una jaula, en cuyo interior da vueltas y vueltas sobre sí misma […] La lógica también se basa en la utilidad inmediata […] So pretexto de civilización, con la excusa de progreso, se ha llegado a desterrar del espíritu […] se ha llegado a proscribir todos aquellos modos de investigación que no se conformen con los usos imperantes". […]. ¿Cuándo llegará, señores lógicos, la hora de los filósofos durmientes? […] ¿Por qué razón no ha de otorgarle al sueño aquello que a veces niego a la realidad, ese valor de certidumbre que, en el tiempo en que se produce, no queda sujeto a mi escepticismo? ¿Por qué no espero de los indicios del sueño más de lo que espero de mi conciencia?" (André Breton, *Manifiestos del Surrealismo*, *op. cit.*; cf. pp. 24, 25, 28).

[234] André Breton, *Manifiestos del Surrealismo*, Buenos Aires, Labor, 1980; cf. pp. 18-28.

Walter Benjamin compartió el rechazo del surrealismo y la actitud contestataria del dadaísmo respecto de los modos tradicionales y lógicos de expresión y de representación. Además, habida cuenta de la estetización de la guerra proclamada por el fascismo, que Benjamin atribuía a la traslación perniciosa de la máxima "el arte por el arte"[235] hacia el plano político, encontraba en estos movimientos "una decisión" que clausuraba "la eterna discusión", abandonaba la neutralidad y se posicionaba políticamente[236]. Para Benjamin esta actitud ponía en evidencia la crisis del "concepto humanista de libertad" al tiempo que exigía el ejercicio activo y comprometido con las demandas sociales y políticas de la Alemania de entreguerras. Dicho concepto *humanista* de libertad criticado por Benjamin, no remite –claramente- a la *humanitas* ciceroniana ni al humanismo cristiano, sino a un concepto moderno y burgués de humanismo, que se enraíza en el individuo como propietario privado y que conlleva una noción de libertad entendida, en forma estrecha, como exención de intromisiones indebidas. Cierto es que Benjamin criticó a Marinetti, el creador del *Futurismo*, un movimiento también vanguardista fundado en 1909 que encumbraba los avances de la técnica[237]. En el ensayo sobre la obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica, Benjamin cita al fundador del *Futurismo* –Filippo Tomasso Marinetti- y le reprocha la estetización de la guerra, como mecanismo artístico por el que los hombres pueden ser espectadores de su propia destrucción, habida cuenta de la supresión de todo mecanismo espontáneo de acción[238]. Sin embargo, él mismo -Benjamin- implementa en algunas de sus obras la escritura intermitente, la estrategia del montaje y la expresión del pensamiento en sentencias inconexas, técnicas expresivas de las estéticas de vanguardia.

El desencanto ante la filosofía kantiana, interpretada por los representantes de Marburgo, impulsó al hombre de letras a buscar en disciplinas distintas a la filosofía, la que juzgaba osificada e inerte. En palabras de Gary Smith: "A diferencia de Cohen, sin embargo, Benjamin pensó que podía rescatar la metafísica. Reprobaba el estrecho concepto de experiencia kantiano; un concepto apropiado de experiencia debe poder dar cuenta de la

[235] Walter Benjamin, "Theories of German Fascism. On the Collections of Essays *War and Warriors*, edited by Ernst Jünger", en *Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927-1930, op. cit*., pp. 310-321; cf. p. 314.
[236] Walter Benjamin, "Surrealism. The Last Snapshot of European Intelligentsia", *Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927-1930, op. cit.*, pp. 207-221; cf. p. 207.
[237] Howard Eiland & Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. pp. 339-340.
[238] Cf. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproductibility: Third Version", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*., pp. 251-283; cf. pp. 269-270.

experiencia noumenal, de la experiencia religiosa"[239]. La mística judía[240] y el recurso a las vanguardias artísticas o al mundo del psicoanálisis mentaban, cada uno a su modo, un acceso alterno a la realidad, un acceso que impugnaba el imperativo iluminista de la identidad entre cosa y representación. Benjamin pugnó por ampliar el magro campo cognitivo kantiano, extendiendo los confines del concepto de experiencia, para acoger en ella no sólo el proceder de la ciencia, sino también el ámbito de reflexión de poetas y artistas y místicos. Lo abrumador de la empresa benjaminiana es que los campos de acción y de meditación otrora vedados a la experiencia legítima, han de ser considerados portadores de *verdad* y, por tanto susceptibles de *conocimiento*.

En el caso de Hannah Arendt, la cuidadosa distinción entre *verdad* y *sentido*, por un lado, y las facultades del espíritu que les corresponden, a saber, cognición y pensamiento, es demasiado importante como para endosarle *verdad* a las acciones humanas o a los hechos de la historia. Para la discípula de Jaspers, el conocimiento o la cognición tiene afinidad con la actividad de la fabricación (*work*); con un comienzo y un final definidos, la actividad comienza espoleada por la sed de conocimiento y culmina cuando se añade algo nuevo al artificio humano, por ejemplo, un descubrimiento científico. En *The H uman Condition*, escribe:

> "Pensamiento y cognición no son lo mismo. El pensamiento, la fuente de las obras de arte, se manifiesta sin transformación ni transfiguración en toda gran filosofía, mientras que la principal manifestación de los procesos cognitivos, mediante los cuales adquirimos y almacenamos conocimientos, es las ciencias. La cognición siempre persigue un fin definido […] pero una vez que es alcanzado, el proceso cognitivo ha llegado a su fin. El pensamiento, por el contrario, no tiene un fin ni un propósito fuera de sí mismo, y ni siquiera produce resultados: La

[239] Gary Smith, "Thinking through Benjamin", en Smith, Gary (ed.), *Benjamin. P hilosophy, H istory, Aesthetics,* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989; cf. p.xvii.

[240] Por ejemplo en su ensayo sobre el lenguaje, "On Languaje as Such and on the Languaje of Man" y también en "The Task of the Translator", que precedió su traducción de "*Tableaux parisiens*" de Baudelaire, Benjamin trae a colación elementos de la mística judía para dar cuenta de la existencia de un lenguaje creador originario; un lenguaje humano en el que palabra y cosa nombrada se identifican y en el que la palabra no es medio de expresión (el sentido de instrumento), sino *medium*, en el sentido de matriz en el que la cosa mentada se presenta. En tercer lugar, propone Benjamin el lenguaje de los hombres posterior a la caída, que rompe la identidad entre nombre y cosa, transforma la palabra en medio de comunicación, al tiempo que explica, míticamente, la proliferación y diversidad de las lenguas. Walter Benjamin *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, *op. cit.*; véanse en especial las páginas 64, 65, 67-69, 71-72; 256-257, 259, 261-262.

> filosofía utilitaria del *homo faber*, como también los hombres de acción y los amantes de los resultados en las ciencias, no se han cansado de señalar cuan completamente «inútil» es el pensamiento. Tan inútil, verdaderamente, como las obras de arte que inspira" (Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 170).

La facultad que expresa nuestra "búsqueda insaciable de sentido" o la necesidad de encontrarle sentido a los asuntos humanos es el pensamiento[241]. Arendt teorizó sobre la actividad de pensar a partir de 1961, sin embargo está presente en sus reflexiones de la década del 50. Allí, la facultad humana a la que se le atribuye la capacidad de generar sentido es la comprensión. La comprensión, también nominada por Arendt como un *don*, promueve la reconciliación[242]. Recuérdese, empero, que la pensadora no está especialmente interesada en la relaciones interpersonales -la relación yo-tu- sino en las relaciones mediadas por instituciones; esa mediación en la que se juega lo político, constituye un hábitat poblado por muchos y diferentes. La aceptación de las virtudes y de las miserias de tal *inter-esse* –mundo- es el logro de la comprensión. *Comprender*, el modo peculiar de cognición connatural a las ciencias sociales, habilita la *reconciliación* porque conduce a llegar a buenos términos con el mundo, que poblamos con otros. A diferencia de Benjamin, entonces, Arendt distingue el ámbito de las ciencias histórica y política, les otorga un estatuto especial en el que la comprensión (o luego, el juicio) es la categoría cognitiva central. Allí, en la historia o en la teoría política no hablamos de *verdad*, sino *sentido*[243].

En la misma línea que Walter Benjamin, Arendt desea sustraer la capacidad de apreciación de los particulares del monopolio exegético de una cosmovisión, por un lado, y, por el otro, de la capacidad clasificatoria de la mente, que -como decía Bergson- naturalmente procede subsumiendo lo nuevo en conceptos viejos. Para Henri Bergson, el pensador al que Benjamin recurre a propósito de sus reflexiones sobre la memoria[244], el ejercicio desmesurado de la inteligencia analítica, cuyos fines son exclusivamente técnicos,

---

[241] Cf. Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Social Research*, *op. cit*., pp. 417-446; véanse pp. 421-422,

[242] Cf. Hannah Arendt, "Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding", en *Essays in Understanding*, *1930-1954*, *op. cit*.; p. 322.

[243] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 154-155. Véase también, Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Social Research*, *op. cit*.; p. 424.

[244] Walter Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit.* pp. 313-335, cf. pp. 332-336.

atrofia la intuición, nombre con el que señala el "órgano" de capturar lo único e irrepetible del particular[245]. Puesto que Bergson emparenta la intuición con la "simpatía que nos transporta al interior de un objeto" y nos hace coincidir con lo irrepetible, discute la capacidad comunicativa de los conceptos que, si bien ineficaces para el valor del particular, instalan al mismo en una trama significativa por todos compartida. Esta actitud conduce al francés, premio Nobel de literatura, a endosarle la intuición a místicos, poetas y metafísicos, abandonando al resto de los mortales a los infructuosos automatismos clasificatorios de los hábitos intelectuales[246]. El problema de la intuición del particular, remata Bergson, es que es incomunicable.

Walter Benjamin no teoriza sobre la posibilidad de comunicar y convencer, o al menos evidenciar a los demás los propios puntos de vista; desconfía -como Arendt- del poder revelador del mecanismo lógico de la mente y procura mantenerse en el nivel de la evidencia empírica más inmediata. A propósito de la desconfianza de Walter Benjamin respecto de la eficacia comunicativa del discurso lógico y razonado, Richard Wolin ha consignado: "A menudo el pensamiento de Benjamin toma la forma de *rebus*[247]; su discurso se vuelve un *collage* de imágenes que, como una obra de arte que despierta fascinación, al tiempo que invita a la interpretación y a la decodificación"[248]. Espoleado por la ambición de mantenerse en el nivel de los particulares, buscó en ámbitos ajenos a la filosofía un método que permita hablar de *verdad* y de *conocimiento* en el arte, en la religión, en la historia. Tal método y tal peculiar *verdad* pretenden evitar la abstracción de la representación, toda mediación conceptual y articulación en un sistema.

A.3. Verdad como *Urphänomen* (fenómeno originario)

[245] Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979; cf. p.16.
[246] Cf. *idem*; pp. 17, 24-27, 46-47, 69.
[247] El término "rebus" indica un acertijo basado en la combinación de letras, dibujos, números u otros signos gráficos con el objeto de que sus sonidos o significados formen palabras o una frase que se debe adivinar. Se trata de un recurso lingüístico que emplea dibujos para representar palabras o partes de palabras. El uso más conocido es la expresión heráldica común en la Edad Media para indicar apellidos. Allí, la composición alude al nombre, la profesión o a las características personales aludidas, por ejemplo, en un escudo. En lingüística, "the rebus principle" alude al uso de símbolos existentes, como pictogramas, exclusivamente por su sonido e independientemente de su significado, para formular nuevas palabras. En sistemas antiguos de escritura utilizaron el principio de *rebus* para representar nociones abstractas, imposibles de ser indicadas mediante un pictograma.
[248] Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, *op. cit*.; cf. p. xi.

19- La noción de verdad que subyace a sus indagaciones está tan lejos de la clásica *adequatio rei et intellectus* como próxima al concepto de fenómeno originario (*Urphänomen*) de Goethe[249], como consigna Benjamin en *The Origin of the German Tragic Drama*. Allí, *Urphänomen* deviene *Ursprung* -origen- y es empleado como categoría, no ya del reino natural, de donde provenía el término acuñado por Goethe, sino de la historia.

Cuando Richard Wolin examina el "Prologo" de *The Origin of the German Tragic Drama*, muestra el derrotero por el que Walter Benjamin llega al concepto de *verdad* en Goethe, a través de la obra de Georg Simmel[250]. Wolin cita un fragmento de un escrito breve, publicado póstumamente y que no está recogido en las *Selected Writings* de la Universidad de Harvard, empleados en esta investigación. En "*Nachträge zum Trauerspielbuch*" ("Apéndice al libro sobre el drama luctuoso"), Benjamin indica:

> "[…] mientras estudiaba la interpretación de Simmel del concepto de verdad en Goethe, especialmente en relación a su excelente comentario sobre el *Urphänomen*, fue evidente para mí que mi concepto de origen en el libro sobre el *Trauerspiel* es una transposición rigurosa y convincente de este fundamental concepto goethiano, desde el ámbito de la naturaleza al de la historia. «Origen»: esto es, el concepto de *Urphänomen* como algo teológica e históricamente diferente, teológica e históricamente viviente, extrapolado desde el contexto

[249] En el parágrafo 175 de la "Teoría de los colores", una obra escrita por Goethe en 1810 leemos: "En general, los eventos de los que nos percatamos a través de la experiencia son simplemente aquellos que podemos categorizar empíricamente a través de la observación. Estas categorías empíricas pueden ser aún subsumidas bajo categorías científicas, que conducen a niveles más altos. En este proceso nos familiarizamos con ciertas condiciones o requisitos para lo que se manifiesta a sí mismo. A partir de este punto todo cae gradualmente en su lugar bajo principios más altos y leyes reveladas, no a nuestra razón a través de palabras e hipótesis, sino a nuestra percepción intuitiva a través de fenómenos. Llamamos a estos fenómenos *Urphänomen* porque no hay nada más elevado que se manifieste en el mundo; tales fenómenos, por otra parte, nos posibilitan descender, así como ascendimos, yendo paso a paso, desde el *Urphänomen* a los sucesos más mundanos en nuestra experiencia cotidiana". Johann Wolfgang von Goethe, *The Collected Works. Vol. 12. Scientific Studies*, (Edited and Translated by Douglas Miller), Princeton, Princeton University Press, 1995; cf. pp. 39-40.

[250] Georg Simmel (1858-1918) pertenece a la primera generación de sociólogos alemanes. Estudió filosofía e historia en la Universidad de Berlin. Académicamente, no fue aceptado con facilidad por sus pares y aunque tenía el apoyo y la recomendación de Max Weber, no pudo obtener cátedras en otras universidades alemanas. Entre sus amistades, cuentan Rainer Maria Rilke, Stefan George y Edmund Husserl. Junto a Ferdinand Tönnies y Max Weber, fue co-fundador de la" Sociedad alemana de sociología".

pagano natural hacia el contexto histórico judío" (Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, *op. cit*.; véase p. 97)[251].

Según el autor de *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, *origen* es un categoría histórica, mas no de la historia empírica (pagana), del transcurrir y declinar *natural* y teleológico de los fenómenos, sino de la "historia esencial", en la que el fenómeno se yergue como si acaeciera a la "luz de una consumación mesiánica". Este rasgo del término *origen*, sostiene Wolin, proviene de los elementos de la mística judía presentes en el pensamiento de Benjamin y atribuyen una dimensión teológica a la *verdad* como origen. Se trata de una condición original de perfección y armonía, perdida con la caída, y recuperada en una restauración final, que Benjamin identifica como *vida redimida* o era *mesiánica*, y cuya tematización -hemos dicho- es ambigua y cargada de metáforas y aforismos. En este caso, *origen* alude a un proceso de restauración y recuperación; por otro lado, tal circunstancia nunca se da cabal y completamente.

En un breve artículo de 1928 publicado en *Die Literarische Welt* titulado "Goethe", Walter Benjamin enseña que a fines del siglo XVIII el representante del romanticismo alemán se volcó al estudio de la naturaleza y acuñó su "concepto maestro", clave para la ciencia física, la fórmula *Urphänomen* o "fenómeno primario". Inicialmente, el término surgió de sus observaciones botánicas y anatómicas. Lo que quería poner en evidencia era que "todos los órganos de las plantas, desde las raíces hasta el estambre" son modificaciones de las hojas, observación que lo condujo a proponer el término *Urpflanze*. Para Goethe, destaca Benjamin, no se trataba sólo de una idea, o una representación de la mente, sino que "le atribuía una cierta realidad sensorial"[252]. Asimismo, consigna el crítico literario que para Goethe no podía concebirse el arte separado del fenómeno de la vida, por lo que la teoría del fenómeno originario o primario de la ciencia, tenía su correspondencia, también, en la teoría de arte (precisamente, lo que asume Benjamin para discernir la naturaleza del drama luctuoso). La coronación de sus estudios científicos fue su *Teoría de los colores*, en donde emplea la fórmula asumiendo una posición diametralmente opuesta a

[251] El fragmento aludido por Wolin se halla en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften Bd. I .3* (*Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974; véanse pp. 953-954.
[252] Walter Benjamin, "Goethe", en *Selected Writings. Volume 2, part, 1, 1927-1930*, *op. cit*.; cf. p. 172.

las teorías ópticas de Newton: mientras que el físico y matemático inglés explicaba la luz blanca como un compuesto de diferentes colores, Goethe la consideraba como "el fenómeno más simple, homogéneo e indivisible." Los colores, son en definitiva, metamorfosis de la luz.

> La noción de *Urphänomen* o fenómeno originario es empleada por Goethe afines del siglo XVIII en el contexto de su indagación del reino vegetal, como *fenómeno originario* de la vida vegetal. Este *tipo* universal consiste en una figura primaria de la vegetalidad que contiene toda variedad posible de formas vegetales y en todos los grados de su desarrollo. Tal fenómeno originario de la vida vegetal es un arquetipo (*Urbild*) o un modelo (*Model*) conforme al cual puede reconocerse una forma como perteneciente al reino vegetal. Se trata de una capacidad inherente a nuestra comprensión ordinaria de las formas naturales y la habilidad de reconocer ciertas formas como emparentadas o como pertenecientes a una misma familia. Tal habilidad para reconocer y capturar rasgos afines o familiares conduce a la determinación de un concepto que incluye una serie suficiente de rasgos que sean empleados como criterios (por ejemplo, es planta si tiene raíz, hojas, tallo, etc.).
>
> El prototipo del *Urphänomen* debe ser extensivo al punto tal, que las formas más diversas en todos los estadios de su desarrollo se dejen reconocer a partir de él. En otras palabras, puesto que los organismos vivos atraviesan una sucesión de estados en su desarrollo, podemos descubrir, intuitivamente, en ocasión de tales cambios, un ideal o patrón eminente de desarrollo, al que Goethe denominó "fenómeno primario" o *Urphänomen*. Estos ejemplares puros del objeto en cuestión no son la idea abstracta de una esencia incambiable y atemporal, sino el *precipitado*[253] final de todas las experiencias o experimentos, a partir de las cuales puede ser aislado. Se revela a sí mismo en la constante sucesión de manifestaciones. Pero Goethe da un paso más, desde lo que el modelo permite reconocer en la existencia, a lo que permite inventar o anticipar, y a lo que permite identificar algo como novedad. Una aprehensión del fenómeno originario permitiría, entonces, inventar nuevas formas según el modelo; la comprensión del original implicaría, también, una cierta "comprensión anticipada de lo posible". Por ejemplo, el reino de lo que reconocemos es la naturaleza y el reino de lo que inventamos es el arte. La misma capacidad activa nuestras operaciones en ambos ámbitos. Sin embargo, el fenómeno originario no es estrictamente un modelo, como si fuera un patrón análogo al que se enfrenta el artista para crear. El estudio y la observación de los seres vivos en tanto seres que se

[253] El término "precipitado" proveniente de la química puede emplearse como sinónimo de "cristalización", que Benjamin usa para teorizar sobre su método de conocimiento. Un precipitado es un sólido que se produce en una disolución por efecto de cristalización o de una reacción química. En la mayoría de los casos, el precipitado (el sólido que se ha formado) baja al fondo de la disolución, pero esto depende de su densidad. Si el precipitado es más denso que el resto de la disolución, cae. Si es menos denso, flota, y si tiene una densidad similar queda en suspensión.

> desarrollan y cambian, precisamente en virtud de tal desarrollo y cambio, conduce a intuir morfológicamente el prototipo o el patrón subyacente de lo que los seres vivos son o de aquello, en lo que se convertirán. Con el término *fenómeno originario*, Goethe intenta dar cuenta de que nuestras facultades son capaces de "reconocer sorpresas o anormalidades, singularidades que no se ajustan al patrón", impredecibles e irrepetibles, pero que -aun así- son verificables a la luz del principio de comprensión –o arquetipo- llamado *Urphänomen*[254].
>
> El emprendimiento de Benjamin, creemos, consiste en transponer el principio originario de comprensión, desde la naturaleza hacia la historia. Así, lo que denomina *Urphänomen* en el ámbito de la naturaleza, será *Ursprung* –origen- en el plano de la historia.

En el ensayo sobre el drama barroco o -mejor- drama luctuoso alemán, el autor indaga el origen, es decir *Ursprung* -fenómeno originario- de este género literario que considera irreductible a la tragedia clásica. En el "Espistemo-Critical Prologue" de su obra sobre el *Tragic Drama,* Benjamin intenta esclarecer el término y afirma que "origen (*Ursprung*)", aunque se trata de una categoría enteramente histórica, no tiene nada que ver con "génesis (*Entstehung*)". No se trata, en consecuencia, de "un término que describe el proceso por el que un existente viene al ser, sino que busca describir aquello que emerge del proceso de llegar a ser [*becoming*] y desaparecer [*disappearance*]"[255]. Si bien *origen* es una categoría histórica, no está en el pasado, sino en el presente; difiere de la *génesis* como aquello que habiendo surgido en el pasado, se prolonga y despliega en el presente. El origen es histórico, es aquello *de* los fenómenos pero que no está presente en ellos como totalidad, y que rescata quien indaga hoy. No yace en los fenómenos como algo ya sido, como algo presente desde su génesis y a la espera pasiva de ser descubierto, sino que acaece en el cruce con el presente de la indagación. Este instante –que para Benjamin es *conocimiento*- salta por fuera de la temporalidad lineal, se sustrae de todo posible discurrir argumentativo y es nominado, depende el contexto, como el momento del *despertar* (*Erwachen*)[256] o como *recuerdo* o conmemoración (*Erinnerung*[257] y *Eingedenken*[258]). Lo que Benjamin

[254] Tupac Cruz, "*Ur Phänomen* y su transposición: Benjamin y el Idealismo goetheano", en *Ideas y valores,* número 135, diciembre 2007, Bogotá, Colombia, pp. 49-72; cf. pp. 54-55.
[255] *Idem*, cf. p. 45.
[256] Walter Benjamin, "N [RE] The Theory of Knowledge, Theory of Progress", en Gary Smith, *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History, op. cit.*; cf. pp. 49, 51-52.
[257] Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume 4: 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p. 314, 317.
[258] *Idem*, cf. pp. 333, 401. El término *Eingedenken*, que sus editores proponen traducir como *conmemoración*, es un neologismo acuñado por Benjamin. Está formado por la unión de la preposición *eingedenk* (tener

señala como *constelación* temporal (y para sus biógrafos –hemos dicho- esto es sinónimo de *imagen dialéctica*) es una fórmula con la que se indica precisamente el *origen* de un fenómeno, el instante en el que un fragmento del pasado se actualiza y se salva del olvido con que amenaza el transcurrir del tiempo: "la cristalización de la historia en el presente es lo que Benjamin llama imagen dialéctica"[259]. En la serie de notas nominada "Convoluto N", editada como parte de *The Arcades Project*, y en referencia al término como categoría de la historia, Benjamin señala que la "imagen dialéctica es esa forma del objeto histórico que satisface los requerimientos de Goethe para el objeto de análisis: exhibir una genuina síntesis. Es el *Urphänomen* de la historia"[260]. En este fragmento, Benjamin confirma que las nociones de *Urphänomen*, *Ursprung* -verdad como *origen*-, cristalización e "imagen dialéctica" conforman un campo semántico con el que se alude al conocimiento y a la verdad que acontece en ámbitos que resisten el apelativo de *científicos*, como el de las obras de arte o el de los hechos y las acciones de la historia.

Benjamin, entendemos, no quiere abdicar al transcurrir del tiempo y a historia como elementos clave para apreciar los fenómenos, pero -al mismo tiempo- se resiste a ceder al relativismo histórico, que somete todo juicio y toda apreciación a ser función de un período. Aquello que se manifiesta en el origen no es una esencia inmutable y eterna, y la traducción de *Ursprung* (etimológicamente, de *springen*, surgir y de *der Sprung*, salto[261]) como *origen* corre el riesgo de perder la dimensión no estática, sino móvil y escurridiza de aquello aludido por el concepto. *Ursprung* supone un salto, un emergente, un quiebre *con* y una disrupción *de* la continuidad del devenir histórico de los fenómenos. También, una coagulación o solidificación, si pensamos en la metáfora química del precipitado. Este salto o quiebre es origen –en el presente- porque es restauración y repetición de algo inacabado y siempre singular, no es una manifestación defectiva de una esencia eterna. Se trata de una repetición imperfecta de algo que nunca fue –entera, prístinamente- pero que llegará ser, aunque nunca en forma consumada, en su puesta en relación con el presente (a esta relación alude Benjamin en sus últimas tesis refiriendo la tarea del *materialista histórico*, el

---

presente, acordarse de algo) y el verbo *gedenken* (rememorar, recordar). El vocablo resultante, opinan Eiland y Jennings, tiene un sentido más activo que *Erinnern* (recordar) y es traducido como *conmemorar*.

[259] Howard Eiland & Michael Jennings, *Walter Benjamin. A Critical life*, *op., cit*.; cf. p. 613.

[260] Water Benjamin, "N [RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress", en *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, *op. cit*., pp 43-83; cf. p. 64.

[261] Deutsches Etymologisches Wörterbuch, www.koeblergerhard.de/derwbhin.htlm. Cf. p. 423: "*Ursprung*, […] «*Quelle, Ursprung*» […] *zu Ur, Sprung, Springen*".

historiador cuya tarea opone al *historicista*, y que busca redención en el potencial de eventos del pasado, no en el futuro). Cada fenómeno que se salva, que se redime en la rememoración es siempre singular, particular, en palabras de Benjamin es *fragmento* y *ruina*[262], pero puesto en relación con otros, configurará una totalidad, una constelación (tal como ocurre con las figuras trazadas por la ubicación de los astros, en su proximidad). Esta no existe en el mundo fáctico, es -si se quiere- virtual, pero es también *objetiva*, en el sentido de que no es mera construcción subjetiva del sujeto.

La trasposición de *Urphänomen* del plano de la naturaleza hacia la historia como *Ursprung* aparece también en *The Arcades Project*. Allí, la cuestión examinada es el siglo XIX francés. En el Convoluto N, dice al respecto: "En el proyecto de las Arcadas, también estoy abocado a examinar a fondo […] el origen de la construcción y la transformación de las galerías vidriadas parisinas como expresión de hechos económicos". Desde el punto de vista de la causalidad estos hechos no son fenómenos originarios, se vuelven tales en la medida en que "en su propio despliegue […] permiten que surja toda la serie de formas históricas concretas de las Arcadas". Pero cuando el crítico se propone esclarecer el término, cae en un ejemplo tomado de la naturaleza: es *origen* en la medida en que "en su propio despliegue individual" da nacimiento a toda la serie de formas históricas concretas, "así como la hoja despliega desde sí misma toda la riqueza del mundo empírico de las plantas"[263]. *Origen*, entonces, indicaría la revelación nunca enteramente manifiesta de un arquetipo en el detalle, lo cual exige el despliegue en el tiempo. Los evaluadores de su tesis sobre el *Trauerspiel*, cuyo dictamen desfavorable le cerró el camino de la carrera docente, señalaron elementos neo-platónicos adaptados discrecionalmente por Benjamin[264]. Se podría decir que el crítico historiza, o pretende hacerlo, el objeto de la filosofía platónica, pues la tarea sigue siendo remontarse a la percepción originaria de la verdad, sólo que esa reminiscencia evoca algo que nunca existió como totalidad real, sino que acaece en saltos e irrupciones fragmentarios en ocasión de indagar los fenómenos concretos.

En el caso del drama luctuoso del siglo XVII alemán -para cuya especificación la referencia a la historia es imprescindible- el *origen* (el manantial o la fuente, podríamos

[262] Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, *op. cit*.; cf. pp. 176-179.
[263] Walter Benjamin, "N [RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress]", en Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, *op. cit*.; cf. p. 50.
[264] Howard Eiland & Michael Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. pp. 231-232.

decir) alude a la manifestación en la historia de ciertas marcas de algo que está surgiendo y se pone en evidencia ante la inspección del crítico[265]. El carácter "ampuloso, rimbombante" del drama barroco alemán; "el lamento y la resonancia", la exageración[266]; su anclaje en la *historia*, no en el *mito*[267]; la "falta de resolución" porque no hay un héroe que cargue con la culpa y expíe; la carencia de "redención en la historia" y su creciente declinar[268]; la contradicción entre la soberanía del monarca/tirano y su "fatal indecisión para las cuestiones de estado"[269]; la declinación permanente que termina en locura[270]; la ausencia de catarsis[271]; las cuestiones compatibles con las discusiones políticas del siglo XVI y XVII en

[265] Según la interpretación de George Steiner, quien introduce la versión inglesa de la obra sobre el drama luctuoso alemán, "Para Benjamin […] la palabra *Ursprung* […] no sólo significa «fuente», «manantial» y «origen»; el primer salto (*Sprung*) al ser que, al mismo tiempo, revela y determina una estructura que se despliega, la dinámica central de la forma en un fenómeno orgánico o espiritual." George Steiner, "Introduction", en Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, *op. cit.*; cf. pp.15-16.

[266] Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, *op. cit*.; cf. pp. 50, 54-55.

[267] *Idem*, cf. p. 62: "El corazón artístico del *Trauerspiel* […] es la vida histórica, tal como se la concibió en ese tiempo. En esto difiere de la tragedia. Pues el objeto de ésta última no es la historia, sino el mito, y a estatura trágica de la *dramatis pe rsonae* no deriva del rango –la monarquía absoluta- sino de la época prehistórica de su existencia, la edad pasada de los héroes."

[268] Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, *op. cit*.; cf. p. 81: "Mientras que la edad media presenta la futilidad de los eventos del mundo y la transitoriedad de las creaturas como estaciones del camino a la salvación, el *Trauerspiel* alemán está enteramente signado por la desesperación de la condición mundana. La redención, tal como la conoce, reside en las profuncidades de este mismo destino, más que en la consumación de un plan divino de salvación. El rechazo de la escatología en los dramas religiosos es característico del nuevo drama en toda Europa; sin embargo, la huida hacia la naturaleza privada de gracia, es específicamente alemán".

[269] *Idem*, cf. pp. 69-71. Por ejemplo: "La antítesis entre el poder del gobernante y su capacidad de gobernar conducen a una peculiar característica del *Trauerspiel* […], que puede ser iluminada sólo con el telón de fondo de la teoría de la soberanía. Esta es la indecisión del tirano. El príncipe, que es responsable de tomar la decisión de proclamar el estado de emergencia, revela, a al primera oportunidad, que él es casi incapaz de tomar una decisión. […] La persisitente fascinación por la caída del tirano está enraizada en el conflicto entre la impotencia y la depravación de su persona, por un lado y, por otro, la medida en la que este período estaba convencido del sacrosanto poder de su rol. […] Por que si el tirano cae, no sólo a título personal, en tanto individuo, sino como gobernante y en el nombre de la humanidad y de la historia, entonces su caída tiene la cualidad de un juicio, en el que el sujeto también está implicado. […] El estatuto sublime del Emperador, por un lado, y la infame futilidad de su conducta, por otro, crean una incertidumbre fundamental respecto de si se trata de un drama de la tiranía o un drama del martirio." (pp. 70 y 72).

[270] *Idem*, cf. pp. 144-147. Por ejemplo: "La misma melancolía, cuya dominación sobre el hombre se manifiesta por temblores de miedo, es considerada por los especialistas como la fuente de todas las manifestaciones que acompañan a los déspotas en su muerte. Aún en la caída, el tirano permanece como modelo. «Pierde sus sentidos mientras que su cuerpo permanece vivo, porque ya no ve ni siente el mundo que vive y se mueve a su alrededor, sino solo las mentiras que el demonio pinta en su cerebro y las mentiras que sopla en sus oídos, hasta que al final, sucumbe a la desesperación»." (pp. 144-145).

[271] *Idem*, cf. pp. 51, 60-61. Por ejemplo: "Se ha argumentado que el *Trauerspie*l barroco representa una forma genuina de la *Tragedia* porque sus efectos son los mismos que Aristóteles le atribuía a la tragedia, a saber, piedad y miedo, aunque nunca declaró Aristóteles que sólo las tragedias provocaban piedad y miedo […] una forma artística nunca nunca puede ser determinada por sus efectos." (p. 51). Señala también la "indiferencia del *Trauerspiel* hacia la teoría aristotélica del efecto trágico" y asevera que la dupla trágica de ἔλέος y φό βος

torno a la procedencia y legitimidad del poder del monarca[272], despliegan -todas ellas- hoy un *origen*. Se trata de manifestaciones concretas no de una esencia atemporal, sino que son los modos con que un crítico de arte del siglo XX, por ejemplo, es capaz de apreciar la novedad e irreductibilidad del drama luctuoso (*Trauerspiel*) al género trágico clásico. *Ursprung* no indica un *origen* atemporal y eterno que determina las manifestaciones del presente, sino que *origen* como *Ursprung* conlleva siempre una relación con la historia en su despliegue y el momento de reconocimiento acaece siempre en el impacto con el pensador o el crítico del presente. Bajo la inspección de Benjamin, el *Trauerspiel* no se revela como *ejemplo* particular de una esencia modélica extratemporal, sino como particular arquetipo *ejemplar* iluminado por la inspección del crítico que, habida cuenta del trascurrir del tiempo, verifica *hoy* el drama del luto como fenómeno originario del siglo XVII. En palabras de George Steiner:

> "Benjamin se esfuerza en mostrar que los elementos aristotélicos y neo-clásicos en el teatro barroco de la Alemania luterana y de la Contra-Reforma son defectivos y, en realidad, inexistentes. El verdadero *Ursprung* se halla es la energías intricadas, los hábitos visionarios y en el código-emblema político y doctrinal del barroco. [...] De este malentendido deriva el intento de hacer del *Trauerspiel* barroco una versión bastarda o ancilaria de la tragedia en siglo XVIII" (George Steiner, "Introduction", en Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, *op. cit.*; cf. p. 16).

- piedad y miedo- es reemplazada por la ἀπάθεια, propia de la ética estoica que eleva el temple ecuánime sostenido, la resignación ante las desgracias y los sufrimientos (p. 60).

[272] Cf. *idem*; pp. 65-66, 69. Por ejemplo: "El soberano es el representante de la historia. Toma el curso de la historia en sus manos, como un espectro. […] Esto se basa en ciertas nociones constitucionales. Un nuevo concepto de soberanía emerge en el siglo diecisiete a partir de una discusión final de las doctrinas jurídicas de la Edad Media. El viejo problema ejemplar del tiranicidio fue el punto focal de este debate. […] Mientras que el concepto moderno de soberanía apela a un supremo poder ejecutivo de parte del príncipe, el concepto barroco emerge de una discusión sobre el estado de emergencia, y es la función más importante del príncipe evitar esto". […] Porque como antítesis al ideal histórico de la restauración aparece la obsesión con la idea de catástrofe. Y es en respuesta a esta antítesis que es concebida la teoría del estado de emergencia. […] El barroco no conoce escatología alguna; y por la misma razón por la que no posee un mecanismo por la que todas las cosas terrenas son reunidas nuevamente y exaltadas antes de que se consigne su final." (pp. 65 y 66).

En su "Introducción" a *Illuminations*, Arendt identifica la noción goethiana de *Urphänomen* como la fuente o "la visión del mundo" decisiva del pensamiento de Benjamin y su predilección por lo concreto y particular; lo expresa de este modo: "influencia decisiva [fue] la convicción de Goethe de la existencia de un *Urphänomen*, un fenómeno arquetipo, una cosa concreta a ser descubierta en el mundo de la apariencias en la que significado y apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia, podían coincidir"[273]. Hannah Arendt cierra su "Introducción" aludiendo al método benjaminiano y la noción de *fenómeno originario*, con estas palabras:

> "Lo que guía este pensamiento [el de Benjamin] es la convicción de que aunque lo vivo está sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de declinación es, simultáneamente, un proceso de cristalización [...], lo que otrora estuvo vivo [...] sobrevive en nuevas formas [...] que se mantienen inmunes [...], como si sólo esperaran al buscador de perlas [...] para devolverlas al mundo de los vivos, como «fragmentos de pensamiento» [*thought fragments*], como algo «rico y extraño», y quizá aún como perpetuos fenómenos originarios (*Urphänomene*)" (Arendt, "Introduction", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. p. 51)[274].

Nuestra tesis es que Hannah Arendt se apropia de esta posición que pretende conciliar el legado del pasado y su potencial recuperación, pero no al precio de adoptar ciegamente las interpretaciones canónicas transmitidas por la tradición. Esta maniobra le permite buscar en el pasado "ojos muertos y huesos secos"; formas ruinosas y osificadas, o vaciadas de significación porque a-críticamente tendemos a etiquetarlas con rótulos habituales, y elevarlas a "perlas y corales", porque su potencial de sentido no se agota en lo que las

[273] Hannah Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. p. 12.
[274] Tributaria de Benjamin, Arendt toma para sí el concepto de *cristalización* de elementos o de fenómenos y lo emplea para sus propósitos en *The Origins of Totalitarianism*, para dar cuenta de su novedoso método historiográfico, que rechaza la noción de causa como improcedente a la hora de comprender los eventos históricos. Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*; cf. *position* 164, 178.

teorías tradicionales han sentenciado, sino que continúa desplegando sentido al pensador que inquiere hoy[275].

Aun intentando ampliar la noción de experiencia heredada y pretendiendo extender el concepto de verdad -y con el ella el campo cognitivo- hacia ámbitos otrora vedados, Benjamin no alcanzó a dotar de comunicabilidad a sus propias intuiciones y las relegó al campo de la *iluminación profana* o de la *dialéctica en reposo*; nombró la verdad como *Ursprung* en el ámbito del arte y de la historia para, designar algo diverso a la verdad de la proposición enunciativa. No tuvo éxito en resolver la cuestión de la comunicación y, en consecuencia, la capacidad de discurrir e ilustrarse mutuamente no alcanzó, por así decirlo, una plena conceptualización[276]. Precisamente, porque abdicó sin concesiones a la abstracción del concepto y a la organicidad del sistema, la fórmula promisoria de las "imágenes dialécticas", en la que quiso comprimir tanto la mediación de la historia como la aquietada iluminación de la verdad, no fue suficiente para dar cuenta de que nuestros

[275] Arendt se refiere al canto de Ariel, una sección de *La Tempestad* de Shakespeare, en donde se manifiesta los tesoros que pueden descubrirse en eventos pasados y enterrados habida cuenta del transcurrir del tiempo. En el caso de *La Tempestad*, se trata de los recuerdos adheridos a la persona de su padre, otrora dolorosos, pero ahora fuente de nostalgia, alegría y agradecimiento. Un ejemplo más de la estrategia de Arendt en proveer al lector de ejemplos extraídos de la literatura, el drama y la historia para expresar sus intuiciones. Esta modalidad indica también su conciencia de la ineficacia de los conceptos filosóficos o de la pobreza del solo rigor argumentativo para comunicar. La manioba involucra más la interpelación del lector y de sus propias experiencias y recuerdos, que la rigurosidad del enlace de proposiciones. En una palabra, apela más a la dimensión cognitiva de la afectividad, que a la racionalidad abstracta o al rigor conceptual. Retomaremos el canto de Ariel al finalizar nuestra tesis.

[276] Con el término *comunicación* me refiero a una condición básica de la existencia de los hombres en el mundo, en el sentido indicado por Karl Jaspers en su capítulo "Origen del filosofar", en su obra *La filosofía;* también en la "Lección 3. La verdad como comunicabilidad" de *Razón y existencia*. La comunicación señala la dependencia recíproca de los hombres y supone la existencia de mundo como aquello que es, a la vez, trasfondo tácito de toda comprensión o marco de sentido comprehensivo en el que nos instalamos; al mismo tiempo, nos permite convenir en que podemos hablar sobre lo mismo, pero desde distintas perspectivas. La comunicación existencial da cuenta del carácter insustituible de los demás. La comunicación o, mejor dicho, *poder comunicar*, da cuenta de la comunalidad del mundo como aquello que es objetivo en su plena realidad. Ser capaz de comunicar las propias convicciones, opiniones o intuiciones comprende la habilidad para el discurso razonado, la buena argumentación, la mejor elección de las palabras y la destreza en apelar a las experiencias del interlocutor, el cual –precisamente porque habita el mundo- puede desplazarse de su posición incambiable hacia el punto de vista del otro. Tal desplazamiento no involucra un mero "cambiar el punto de vista", sino seguir pensando por sí mismo, pero enriqueciendo la propia visión por lo que el otro "hace ver". La comunicación como condición de la existencia, o "comunicación existencial" es caracterizada por Jaspers como "lucha amorosa"; tal relación une a los que, no obstante, "deben seguir siendo dos". La comunicación, entonces, instala un vínculo tal, que no posibilita escapar del mundo, sino "abrir más los ojos". Para Jaspers toda verdad requiere comunicabilidad, lo que demanda imponernos a nosotros mismos la exigencia de dar cuenta de, o hacer ostensible a los otros las propias opiniones. Jaspers, mentor y amigo personal de Hannah Arendt, es un pensador eminentemente dialógico, defensor de una conversación nunca interrumpida, cuya clausura impondría una sola y definitiva palabra "tiránica y paralizante". Más aún, la comunicación es "criterio supremo de verdad". (Véase Isabel Aísa, "La dimensión comunicativa en la filosofía de Karl Jaspers", en *Thémata. Revista de Filosofía*, número 9, 1992; cf. pp. 21-32).

pareceres y convicciones deben ser comunicables, so pena de perder consistencia en cuanto a su valor teórico o político. Al respecto, el siguiente fragmento ilustra la dificultad del crítico para dar con el marco argumentativo apropiado y encontrar el lenguaje adecuado para comunicar lo que creemos, empero, fue un gran hallazgo, a saber, un concepto de verdad apropiado para las Ciencias Sociales, para la historia y –entendemos- para la política. Para Walter Benjamin, el acaecer de la verdad, el momento el despertar o del recuerdo y recolección (*Eingedenken*), es nominado como el "ahora de la cognoscibilidad" o el "tiempo-ahora". Tal instante no es susceptible de conceptualización ni de sistematización, remite a un estado y a un tiempo referidos, respectivamente, como *vida redimida* y *Jeztzeit.* Pensar, consigna Benjamin,

> "no sólo involucra el discurrir de los pensamientos, sino también su detenimiento. Allí donde el pensamiento de pronto de detiene en una configuración grávida de tensiones, otorga a esa configuración un *shock*, por la que cristaliza […]. En esta estructura reconoce el signo de la cesura mesiánica del acaecer o, para decirlo con otras palabras, una chance revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Toma conocimiento de él para hacer que resuene [*blast out*] una época específica fuera del curso homogéneo de la historia, que resuene una vida específica fuera de un período o una específica obra [de arte] fuera de la vida de la obra" (Walter Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit*.; cf. p. 396).

20- En síntesis, en su afán por atenerse al valor de los particulares, Walter Benjamin recurrió a las estéticas de vanguardia y se interesó por la indagación de las experiencias oníricas porque creyó encontrar allí una vía de acceso a la experiencia amplificada y un modo de expresión, que autorizaba a hablar sobre la *verdad* de la obra de arte, o la *verdad* en el arrobamiento religioso o la *verdad* en la historia. Ante la necesidad de una noción de verdad alternativa a la verdad como adecuación, Benjamin recurrió al concepto goethiano de *Urphänomen*, inicialmente una categoría perteneciente a la indagación de la naturaleza, y la traspuso a la historia como *Ursprung*. Esta estrategia, creyó Benjamin, le permitía mantener un concepto objetivo de verdad, pero no como manifestación de una esencia

eterna e incambiable. A la noción de verdad como *origen* le es inherente la mediación del transcurso del tiempo.

Asimismo, necesitó sustraerse del marco teórico que le proporcionó la lectura de Kant. Posiblemente, hemos dicho, se trata del Kant de la primera *Crítica*, que Benjamin lee a través de la interpretación de Cohen, quien enfatizaba el tenor matematizante y mecanicista de la experiencia cognitiva. Al respecto, Gary Smith consiga que, al menos en la década del 20, el marco de interpretación de Kant era la escuela neo-kantiana de Marburgo, y advierte que "Cohen propone una genealogía histórica revisionista del sistema kantiano, en el que el rol de Hume está considerablemente reducido. [...] El Kant de Cohen acentúa la filiación entre matemática, física-matemática, y filosofía, pues las dos primeras constituyen la medida de la validez del conocimiento [...]"[277]. Es de suponer que si hubiera accedido a la *Crítica del juicio*, habría encontrado allí el andamiaje conceptual apropiado para dar cuenta, incluso dentro del marco teórico del que quería desprenderse, del valor de los particulares. Aunque, de ser así -creemos- las tensiones con su mesianismo revolucionario habrían sido mayores, razón por la cual la apreciación de los hechos pretéritos significativos habría sido funcional a las exigencias de liberación, cuestión que monopolizaba sus preocupaciones en la década del treinta. La valoración de las acciones en función de su inclusión en procesos históricos, o en función de intereses partidarios, o de utilidades propagandísticas es, precisamente, la postura que Arendt rechaza tanto a través de su crítica al concepto moderno de historia, como en la denuncia de la tergiversación de los hechos y su adaptación a un esquema (el relato), como estrategia totalitaria.

En el plano político, Walter Benjamin pretendía sustraerse de una filosofía política reformista, la ideología de la Socialdemocracia alemana que, como pilar de la Segunda Internacional, reducía el Socialismo a mero ideal inalcanzable y alimentaba el conformismo no revolucionario con el optimismo adicional en un futuro promisorio para los hombres en la tierra. En su opúsculo sobre el Surrealismo, al que nos hemos referido, el crítico señala el camino de la "politización" del movimiento vanguardista, impugnando la posición del "arte por el arte mismo" y proclamando que los surrealistas son los primeros en "liquidar el ideal esclerótico de libertad liberal-moral-humanística porque están convencidos que «esa

[277] Gary Smith (ed.), *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, The University of Chicago Press, Chicago and London; cf. p. xiv.

libertad [radical] debe ser gozada irrestrictamente en su completud sin ningún tipo de cálculo pragmático"[278]. Benjamin toma distancia de la fe de los socialdemócratas en el futuro predeterminado y en la dócil organización espontánea de los hombres en comunidades ideales y libres. Arremete contra la ingenuidad del socialismo reformista y en el lugar del optimismo, enaltece el "pesimismo organizado". En el ensayo sobre el Surrealismo, leemos: "El socialismo ve ese «futuro próspero de nuestros hijos y nietos» en una sociedad en la que todos actúan «como si fueran ángeles» y cada uno tiene tanto «como si fuera rico» y cada uno vive «como si fuera libre». […] Optimismo". El Surrealismo, en cambio, proclama la "desconfianza en el destino de la libertad, la desconfianza en el destino de la humanidad europea, pero tres veces la desconfianza en todas las reconciliaciones: entre clases, entre naciones, entre individuos". Y más radicalmente, organizar tal pesimismo resultante de la melancolía ante el curso azaroso de la historia y la imprevisibilidad de los acontecimientos futuros, desemboca en el activismo cínico que sustituye toda contemplación por una praxis sin propósitos: el puro activismo de la anarquía: "Porque organizar el pesimismo no significa otra cosa que expulsar la metáfora moral de la política y descubrir en el espacio de la acción política el espacio imagen al cien por ciento [el cual] no puede ya ser medido por la contemplación. […] La tarea de la inteligentsia revolucionaria es descartar la preeminencia intelectual de la burguesía y hacer contacto con las masas proletarias"[279].

B.1. Arendt y los juicios políticos. La comunicabilidad.

21- Para Hannah Arendt la comunicación es imprescindible. La diversidad de opiniones y pareceres garantiza la comunalidad del mundo, al punto tal de verificar, incluso en la solitaria tarea del pensador, la presencia del "dos-en-uno", la dualidad y el diálogo con uno

[278] Walter Benjamin, "Surrealism. The Last Snapshot of the European Intelligentsia", en *Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927-1930*, *op. cit*.; cf. pp. 211-213, 215.
[279] *Idem*, cf. p. 217.

mismo, como garantía de imparcialidad[280]. La uniformidad de opiniones y la homogenización de perspectivas de las ideologías del único relato, son el signo elemental del eclipse de mundo -la atrofia del *Selbstdenken,* pensar por sí mismo (que Arendt elogió en Lessing)- y de la incapacidad para el juicio independiente[281]. La comunicación hace posible el espacio intersubjetivo, cuya sola existencia da fe, por así decirlo, de que los propios pareceres no son antojadizos ni producto de la insania. Tributaria de Kant, el filósofo al que siempre se mantuvo cercana, Arendt opone el "sentido privado lógico"[282], que puede erigir sus construcciones teóricas inexpugnables en completo aislamiento y sin tocar la realidad, al *sensus c ommunis*, el sentido comunitario, por el que debo necesariamente tener en cuenta a los demás en mis consideraciones; literalmente: debo ser *considerada*[283]. El primero, conjetura Arendt, es afín a la locura; el segundo, al pensar representativo[284] y al juicio ciudadano imparcial[285].

Ciertamente, como Benjamin, es renuente a buscar en la tradición occidental y su sabiduría política los significados legados en *testamento*; por el contrario, busca en el pasado una *herencia* no cedida por la tradición ni sancionada por su *auctoritas*. Al igual que Benjamin, proclama ser testigo del vaciamiento de sentido del trípode normativo que orientó y tuteló por siglos la vida de los hombres: religión-tradición-autoridad[286]. En el contexto de su pensamiento político, la autora busca una estrategia que le permita abordar hechos de la historia o cuestiones esenciales a la teoría política, con una independencia relativa –creemos- de las interpretaciones prevalecientes.

Hannah Arendt no propone abdicar de una tradición o de una sabiduría política aún significativa y operativa; su posición es que los totalitarismos del siglo XX han interpelado a esa tradición, mas su sabiduría no proporcionó respuestas que estuvieran a la altura de la novedad de dichos regímenes. Por el contrario, fue más proclive a explicar lo novedoso

---

[280] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social Research*, Volume 38, Number 3 (Autumn 1971),pp. 417- 446; cf. pp. 441-443.
[281] Cf. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, *op. cit*.; pp. 8-9.
[282] Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; pp. 64, 71.
[283] Cf. *idem*; p. 67. La pensadora hace suyas las consideraciones de Kant sobre los juicios de gusto: "O: «En materias de gusto debemos renunciar a nosotros mismos en favor de los otros» o en orden a complacerlos […]. Finalmente, y más radicalmente: «En el gusto superamos el egoísmo», eso significa, que somos «considerados», en el sentido original de la palabra. Debemos superar nuestras especiales condiciones subjetivas en el nombre de los demás."
[284] Véase Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; pp. 241-242.
[285] Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; pp. 67-69, 75-76.
[286] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future, op. cit*.; p. 93.

conforme a conceptos clasificatorios a disposición, que a forjar conceptos y fórmulas nuevos que dieran cuenta de un *origen*. Proponemos dos ejemplos que ilustran esta actitud teórica. En el contexto de su indagación sobre las experiencias originarias sobre las que se asienta nuestro concepto de autoridad, la pensadora consigna que tanto el binomio *mando y obediencia* o *gobernante y gobernados*, como el uso de la fuerza para compeler a la obediencia, son conceptos foráneos a la experiencia política originaria y pertenecientes a la circunstancia del *conflicto entre el filósofo y la polis*[287]. Lo que intenta poner en evidencia es que las experiencias nutricias sobre las que se asentó la tradición del pensamiento político occidental, no son genuinas experiencia *políticas*. En su lugar, propone recurrir a la experiencia romana de autoridad, la cual, aunque eminentemente política, ha sido olvidada en su calidad de fundamento y reemplazada por la griega. Carentes de una genuina experiencia política en la que basar la autoridad, los filósofos griegos extrajeron sus ejemplos del ámbito familiar, del educativo y de la dupla del lego y el experto[288]. En ellos, la jerarquía y la desigualdad es connatural a la relación, y la obediencia va de suyo. En el concepto de autoridad y en la experiencia originaria del que surge, la clave es la obediencia voluntaria y razonada de hombres libres e iguales. La clave, consigna Arendt aludiendo al Senado de Roma Republica es que la autoridad no tiene que ver con la coerción o la eficacia del mando, sino con la sanción, la aprobación o reprobación de acciones y decisiones. Está más relacionada con cierta estatura moral que hace que una institución o una persona estén investidas de autoridad, que con el poder de mando y el logro compulsivo de la obediencia.

El segundo ejemplo se refiere a su interpretación del pensamiento de Kant. Cuando la pensadora enaltece el juicio estético-reflexionante de la tercera *Crítica* kantiana y proclama su pertinencia para las ciencias sociales en general, y la política en particular, impugna la máxima de que la Historia es el tribunal del mundo (normalmente atribuida a Hegel, pero que pertenece a Schiller). Así lo indica en el "Post Scriptum" a "Thinking", el primer capítulo de *The Life of the Mind*, donde claramente anticipa su posición respecto de quién es el depositario de la habilidad de juzgar las acciones de los agentes del pasado y el valor de los sucesos, tesis que desarrollará a lo largo de las *Lectures*: "Si el juicio es nuestra

[287] *Idem*, cf. pp. 109-113.
[288] *Idem*, cf. pp. 108-109, 111-118.

facultad para ocuparnos del pasado, el historiador es el hombre que investiga, y quien, al narrar el pasado, lo somete a juicio. Si esto es así, recobraremos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos, por así decir, a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada historia […] retirándole el derecho a ser juez último". A continuación enuncia el principio político que regula la tarea de re-asumir el derecho personal de juzgar, haciendo suya la sentencia de Catón: "el principio político [dice] *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* («la causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida a Catón»)"[289]. Con este principio regulativo de la tarea de juzgar, nuestra pensadora le impone al emisor de los juicios políticos e históricos, el analista, el ciudadano, el historiador, la exigencia de hacerle justicia también al vencido.

Hannah Arendt halló en la *Crítica del juicio* una estrategia para fundar *a priori* la validez general de los conceptos que empleamos cuando juzgamos los eventos del ámbito de los *human affaires*. La cuestión de la facultad connatural al ámbito político es un motivo recurrente en su pensamiento, presente ya desde el capítulo "The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance", en *Between Past and Future* (1961), aunque abiertamente problematizado en las *Lectures on Kant´s Political Philosophy* (1982, publicado póstumamente). En el primer texto, la pensadora interpreta la *frónesis* aristotélica -la virtud del hombre de Estado- desde la tercera *Crítica* de Kant, evidenciando tempranamente su esfuerzo por sistematizar la vertiente práctica con la estética del juicio[290]. Le dedicaremos un examen detenido a esta cuestión, por cuanto el énfasis en la extrapolación del juicio estético al político le permite a Arendt restituirle al ciudadano común la dignidad de ser juez de las acciones humanas, que la *gran Historia* le había arrebatado y distorsionado. Tal modalidad de juicio le provee, también, la herramienta para elevar a *status* ejemplar esos acontecimientos residuales y usualmente olvidados de la historia, precisamente la tradición errática y olvidada que a ella le interesa enaltecer. Creemos que esa actitud teórica que busca superar criterios prevaleciente de juicios, ya sea legados por la tradición o inherentes a la noción moderna de historia, postura que recibe de Walter Benjamin, no sólo enaltece la posición del individuo que juzga, sino que reclama una concepción del tiempo, que honre –precisamente- el acontecimiento.

[289] Cf. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit*.; p. 216.
[290] Véanse en especial las últimas páginas del capítulo. Hannah Arendt, "The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance", en Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 220-226.

Benjamin recurre a las estéticas rupturistas y al concepto de verdad en la obra de arte. Toma la noción de fenómeno originario y lo extrapola a la historia como *origen* (verdad); a la hora de poner en palabras sus intuiciones, desprecia la argumentación razonada y emplea un lenguaje rico en imágenes teológicas. Arendt, por su parte, cree encontrar un hallazgo valioso en la tercera *Crítica* kantiana. Esta estrategia, empero, le dificulta la extrapolación de los juicios estético-políticos hacia los práctico-políticos, en los que la consideración de los fines deseables es imprescindible. Volveremos sobre esto.

B.2. Arendt y Kant sobre el progreso y la dignidad del individuo

22- Arendt y Benjamin indagaron una estrategia teórica para sustraerle a la Historia y restituirle al hombre concreto (al historiador, al poeta, al analista político, o al ciudadano) la dignidad de juzgar sin el recurso a contextos omniabarcantes, o con relativa independencia de los preconceptos con los que normalmente valoramos el particular, clasificándolo. Al discutir la idea de progreso, Arendt buscó un recurso teórico para restituirle la capacidad de juicio al ciudadano común: "En otras palabras, la misma idea de progreso [...] contradice la noción de Kant de la dignidad humana"[291]. Si bien la noción de progreso está presente en

[291] Cf. Hannah Arendt, *The Life of the Mind, op. cit.*; p. 272. Es importante señalar que tanto en la primera como en la cuarta conferencia de las *Lectures*… Hannah Arendt advierte a su auditorio que ella pretende sentar las bases de una teoría política en la *Crítica del juicio* porque encuentra allí ciertos conceptos clave, como comunicabilidad, intersubjetividad, imparcialidad, pensamiento extendido y sociabilidad, que considera imprescindibles. Reconoce, además, que se trata de una filosofía política *no escrita* por Kant, sino interpretada por ella sobre la base de la lectura de la tercera *Crítica.* Por esa razón, dedica parte de la primera conferencia en anticiparse a las críticas que pueda recibir por su interpretación, que incluye no tomar en consideración –lo que no quiere decir que los desconozca- los llamados *escritos políticos* de Kant. La *filosofía política* de Kant, incluida en los ensayos titulados *On History* y la colección publicada como *Kant's Political Writings*, de ninguna manera pueden considerarse una "Cuarta crítica", sostiene Arendt. El más importante de los opúsculos de Kant, *La paz perpetua*, escrito con ironía, indica que Kant no se tomaba estos temas con demasiada seriedad. Ciertamente, asevera la autora, el concepto de ley es de suma importancia en Kant sólo si prestamos atención a su filosofía práctica y en relación "al hombre como ser legislativo, pero si se quiere examinar la filosofía de la ley o el derecho en general, no recurriremos a Kant, sino a Pufendorff o a Grotius o a Montesquieu". Para Arendt, muchos de los ensayos kantianos normalmente rotulados como *políticos* se refieren, en realidad, a la historia. Parecería como si Kant, como otros después de él, "hubiera sustituído la filosofía política por una filosofía de la historia". Sin embargo, el concepto de la historia en Kant no reviste la importancia que tiene en "pensadores como Vico, Hegel o Marx", es decir, no es central en su pensamiento. En Kant, "la historia es parte de la naturaleza; el sujeto histórico es la especie humana entendida como parte de la creación", aunque como culminación y "coronación de la creación". Lo decisivo, interpreta Arendt, es que lo que cuenta en la historia, cuya melancólica contingencia y carácter azaroso Kant afirmaba, "no son las

Kant como concepto clave de su historia *natural*, Arendt encuentra una contradicción en el autor, entre su fe en el progreso de las especies, por un lado, y la dignidad del hombre individual, por otro. En la treceava conferencia señala:

> "En Kant mismo encontramos esta contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana; al mismo tiempo, la dignidad humana demanda ser vista […] en su particularidad y, como tal, ser considerada […] como reflejo de la humanidad en general. En otras palabras, la misma idea de progreso –si es que es más que un cambio de circunstancias y un mejoramiento del mundo- contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es en contra de la dignidad humana creer en el progreso" (Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; cf. p. 77).

En los escritos considerados como *políticos* según las interpretaciones prevalecientes, Kant no considera al hombre como individuo particular, sino como especie. En este sentido, la humanidad, guiada por el "ardid de la naturaleza (*ruse of nature*)", se encamina hacia un

---

historias, no son los individuos históricos, nada de lo que los hombres hacían bien o mal, sino el designio [*ruse*] secreto de la naturaleza que causaba que las especies progresaran y desarrollaran todas sus potencialidades en la sucesión de las generaciones. […]. Esta es la «historia del mundo», análoga al desarrollo del individuo […]. Kant nunca se interesó en el pasado; lo que le interesa es el futuro de las especies". Aún así, el progreso, "concepto dominante en el siglo XVIII" tiene para Kant un fuerte componente de melancolía y "repetidamente él subraya la implicancia de tristeza para la vida del individuo". Cf. Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; p. 8. Al finalizar la cuarta conferencia, Hannah Arendt indica tres visiones del hombre que encuentra en la obra de Kant, de las que sólo una es compatible para sentar las bases de una filosofía política. Tal filosofía política kantiana, que Arendt no desarrolló en forma sistemática, se asienta en conceptos tales –hemos dicho- como natalidad, acción conjunta, comunicación, imparcialidad, intersubjetividad, sentido comunitario, entendimiento común y sano. El primero de los tres enfoques antropológicos se halla en la segunda parte de la *Crítica del juicio,* el juicio teleológico. Allí, el acento está puesto en el hombre como especie humana y su progreso; el segundo se ubica, afirma Arendt, en la *Crítica de la Razón Pura* y en la *Crítica de la Razón Práctica,* donde el hombre es considerado como ser moral y fin en sí mismo. Por último, en la primera parte de la *Crítica del juicio*, el juicio estético, se toman en consideración a los hombres en plural, cuyo verdadero *fin* es la sociabilidad. En el último fragmento de la cuarta conferencia, Arendt distingue: "Recapitulando, la especie humana = Humanidad = parte de la naturaleza = sujeta a la «historia», el ardid de la naturaleza = para ser considerado bajo la idea de «finalidad», juicio teleológico: segunda parte de la *Crítica del juicio*.
El hombre = ser racional, sujeto a las leyes de la razón práctica que él se da a sí mismo, autónomo, un fin en sí mismo, perteneciendo al *Geisterreich,* ámbito de los seres inteligibles = *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica de la Razón Pura.*
Los hombres = seres ligados a la tierra, viviendo en comunidades, provistos de sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario; no autónomos, necesitados de la compañía de otros incluso para pensar («libertad de pluma») = primera parte de la *Crítica del juicio*: juicio estético." (Arendt, *Lectures…*, *op. cit*.; cf. pp. 26-27).

futuro promisorio, garantizado por el progreso sostenido de las destrezas y habilidades. O, en palabras del autor: "aquellas disposiciones naturales que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie"[292]. En este contexto, el valor del individuo se diluye en ambos sentidos –en sus acciones y en sus opiniones- y los criterios con arreglo a los cuales se juzga la historia exceden al hombre particular y provienen del principio de la teleología, que gobierna (subjetivamente) la naturaleza y permanece activo en la historia.

En *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Kant presupone un marco de categorías dentro del cual desarrolla su filosofía de la historia. Admite en los sucesos del pasado una finalidad y un propósito que confiere sentido, ordena y dirige las acciones de los hombres, de manera análoga a la forma en que el concepto de fin regula nuestra comprensión del reino de la naturaleza: "si renunciáramos a dicho principio [el de fin], ya no tendríamos una naturaleza regular, sino caprichosa y sin finalidad y una desoladora contingencia reemplazaría el hilo conductor de la razón"[293]. Al observar la historia –reflexiona Kant- percibimos en ella un orden y la consideramos como si en ella existieran leyes que confieren sentido a los acontecimientos. La historia nos permite descubrir una "marcha regular" de la voluntad humana entretejida en la sucesión de hechos azarosos e intrincados. Aunque los hombres, confiadamente, siguen sus propias intenciones, persiguen -dóciles y sin advertirlo- una intención de la naturaleza, desconocida para ellos. Si bien el filósofo concibe los procesos históricos como conformes al plan de la naturaleza, dentro de ese marco el hombre se sigue comportando como libre y autónomo. El desajuste entre naturaleza y libertad la discrepancia entre razón y mundo empírico, se desliza hacia su comprensión de la historia. En el fragmento inicial de *Idea*…., escribe:

> "Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde el punto de vista metafísico […] las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. […] sin embargo, la historia que se ocupa de narrarlos nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en

[292] Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmpolita* (Traducción y estudio preliminar: Eduardo García Belsunce), Buenos Aires, Prometeo, 2008; cf. p. 30.
[293] *Idem*, cf. pp. 29-30.

> conjunto el juego de la libertad. De este modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ellos, podría conocerse, sin embargo, como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad."(*Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, *op. cit*.; cf. p. 27).

Puesto que las acciones de los hombres tomados en plural, es decir, todos y cada uno, resisten toda interpretación racional y significativa, propone Kant un propósito de la naturaleza operativo en la historia, que provee el hilo conductor racional y directivo de las acciones humanas. Tal hilo conductor está trazado *a priori*. En palabras de Kant: "ya que para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos, no puede presuponer [el filósofo] ninguna intención racional propia, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas […] conforme con determinado plan de la naturaleza, en criaturas que se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia […]"[294].

La historia tiene un fin y el destino del hombre considerado como un todo –la humanidad- yace en la tarea de lograr un ordenamiento del mundo de acuerdo a los postulados *a priori* de la moral. La tarea de la humanidad y aquel fin previsto por la naturaleza, con arreglo al cual usa el egoísmo, los antagonismos, la insociabilidad naturalmente presentes en los hombres, es la libertad. Cierto es que la naturaleza ha otorgado a los hombres pasiones fundamentales y tendencias egoístas, pero también impulsos sociales, que si bien suscitan conflictos, también promueven el perfeccionamiento. En el conflicto, en la resistencia a los demás y movidos por el egoísmo, los hombres desarrollan mecanismos de perfeccionamiento. Así, por ejemplo, resistiendo a los demás superan la inclinación a la pereza, o logran un lugar preeminente entre sus pares, espoleados por la ambición y la codicia. Este es el *ardid* de la naturaleza, mediante el cual el hombre es conducido de la rusticidad y tosquedad naturales, a la destreza y la habilidad racionales. A esto nomina Kant la "insociable sociabilidad" y esclarece la fórmula en la cuarta proposición:

[294] *Idem*, cf. p. 29.

> "[…] entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres; es decir, la inclinación que los lleva a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. […] El hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse, […] la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su criterio; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él está inclinado a resistirse a los demás" (Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, *op. cit*.; cf. p. 33).

Esas tendencias antagónicas y tensiones conflictivas no desaparecen, aunque son superadas con el desarrollo moral cuando los hombres constituyen sociedades civiles. Aun así, advierte Kant un hiato entre el progreso de las habilidades y progresos de la civilización, es decir, de las artes y las técnicas, por un lado, y el progreso moral, por otro: "Con respecto a las buenas maneras y al decoro social, estamos civilizados hasta la saturación. Pero nos falta mucho para poder considerarnos moralizados"[295].

Kant atribuye al curso de la historia cierta necesidad natural de tipo finalista y sostiene que sólo si los hombres logran conformar sociedades civiles pueden desplegarse al máximo las "disposiciones naturales". El desarrollo de todas las disposiciones humanas por medio de la "cultura" posibilita la "felicidad", la cual es viable sólo dentro de un Estado. La existencia de la sociedad civil promueve, eventualmente, la organización de los Estados en una confederación cosmopolita, es decir, un sistema de todos los Estados. En otras palabras, por medio de la cultura se pueden desplegar las aptitudes naturales del hombre para cualquier fin elegido en ejercicio de la libertad. La realización práctica de esta libertad consiste en que tales aptitudes naturales se dirijan a fines morales, y esto no es posible sin una constitución política, en primer lugar, la del Estado, y eventualmente, la de una Liga de naciones[296]. En otras palabras, el perfeccionamiento moral o la realización práctica de la

[295] *Idem*, cf. p. 42.
[296] *Idem*, cf. p. 43. En la octava proposición escribe Kant: "Podemos considerar en general la historia de la especie humana como el cumplimiento de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecta exteriormente; como la única condición por la cual la Naturaleza pueda desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un mundo acabado." Véase también la página 46, donde esclarece "la suprema intención de la naturaleza: una condición

libertad no es posible si los estados no deponen las "vanas y violentas intenciones de expansión" y superen "la caótica situación en la que se hallan las relaciones entre los Estados". En esta circunstancia y con el propósito de instaurar una "condición cosmopolita para la seguridad pública de los Estados", la naturaleza persigue sus fines pulsando, imperceptible, también en las relaciones entre las comunidades políticas.

> "la naturaleza […] impulsará a que los Estados hagan lo que la razón hubiera podido decirles sin necesidad de tantas tristes experiencias, a saber: pugnará por hacerlos salir de la condición sin ley, propia del salvaje, para entrar en una liga de pueblos, en la que cada Estado, aun el más pequeño, pueda esperar seguridad y derecho, no debido al propio poder […] sino, únicamente, a esa liga de naciones" (Kant, *Idea….*, *op. cit*.; cf. p. 39).

La historia es, entonces, el desarrollo gradual y sostenido de las posibilidades de la razón: "Así se desarrollan gradualmente los talentos y se forma el gusto, […] con el tiempo puede transformar la ruda disposición natural en discernimiento ético […] y, de este modo, convertir el acuerdo de establecer una sociedad […] en un todo moral"[297]. Tal desarrollo y perfeccionamiento, empero, se alcanza solamente en el hombre en su carácter de especie. También en su *Antropología. En sentido pragmático*, leemos al respecto una tesis similar: "Cuando se trata de considerar al hombre en su carácter de especie, se puede aceptar que ésta, en su determinación natural, consiste en un progreso continuo hacia lo mejor"[298]. En este contexto, el individuo es sólo un momento fugaz en el decurso de la historia universal, la cual no se puede comprender filosóficamente sin presuponer un fin, tal fin es moral y no atañe al hombre como individuo particular, sino al hombre como humanidad. Kant presupone una idea *a pr iori* del destino del hombre, que consiste en su progresivo perfeccionamiento moral; el sujeto de dicho desarrollo benéfico, empero, es la especie.

---

cosmopolita universal, entendida como el seno en el que se desarrollarán todas las disposiciones originarias de la especie humana".

[297] *Idem*, cf. p. 34.

[298] Kant, *Antropología. En sentido pragmático* (versión española de José Gaos), Madrid, Alianza, 1991; cf.p. 281

La melancolía de Kant, reflexiona Arendt en *On Violence*, surge al reflexionar sobre el progreso humano "como una forma de injusticia cronológica, pues los rezagados se beneficiarán de la labor de sus predecesores sin tener que pagar el mismo precio"[299]. Así lo indica Kant en la "Tercera proposición" cuando escribe:

> "Lo extraño en esto es que las viejas generaciones sólo parecen impulsar sus penosos trabajos en provecho de las futuras, a fin de prepararles un estadio desde el cual puedan elevar el edificio que está en la intención de la naturaleza y que sólo las últimas generaciones sean las que tengan la felicidad del habitar la mansión que una larga serie de antepasados (por supuesto, sin tener intención de ello) había preparado, sin participar de la dicha que elaboran" (Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, *op. cit*.; cf. p. 32).

Es decir, mientras que la confianza en el mejoramiento sostenido y encaminado hacia un fin es garantizada por la naturaleza para la humanidad como un todo, el destino para el hombre individual, su historia y sus decisiones, permanece incierto pues se diluye en la suerte de la especie. Esta melancolía respecto del individuo y su destino podría superarse, interpreta Arendt, en la primera sección de la *Crítica del juicio* (juicio estético-reflexivo). Allí son considerados los hombres en plural, como comunidad. No como seres inteligibles, ni como fines en sí mismos, que sería el caso de la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*, pero tampoco como humanidad y como especie, que corresponde a *Idea*…, y también a la sección segunda de la tercera *Crítica* (juicio teleológico reflexivo).

23- En la primera sección de la obra de 1790, dedicada al juicio estético reflexivo, Kant propone otras categorías que permitirían una visión del hombre como ser plural, no como especie o como humanidad. La filosofía política no escrita por Kant, propone Hannah Arendt, se articularía sobre la base de conceptos como sociabilidad, *sensus communis*, imparcialidad, comunicabilidad, mentalidad extendida o pensamiento representativo. Arendt se preocupa por desarrollar estas nociones imprimiéndole tenor político en ensayos como "*Truth and Politics*", en obras como *Was ist Politik?*, o en las últimas páginas de

[299] Cf. Hannah Arendt, "On Violence", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; cf.; p. 128.

"*The Crises of Culture. Its Social and Its Political Significance*". La contribución de Kant –enseña Arendt- es proponer una facultad *a priori* a la que apelamos a propósito de nuestras apreciaciones estéticas, que la pensadora extiende a las valoraciones, opiniones y juicios políticos. No se verifica allí el *ardid* de la naturaleza, que guía a la especie hacia el desarrollo de sus potencialidades o hacia la realización de los fines morales por ella previstos. Tampoco encontramos la formulación básica de la filosofía práctica de Kant, según la cual los principios de la moralidad, no son opiniones ni pareceres, sino imperativos por los que se expresa la voluntad libre y racional. El juicio estético y reflexivo, además, supera el dogmatismo de la síntesis categorial que determina los fenómenos en su objetividad. A diferencia de los juicios teleológicos, que presuponen el concepto regulador de fin, que el sujeto se da a sí mismo, los estéticos proceden sin concepto. Todos estos ingredientes confieren una máxima libertad para el sujeto juzgante, pero Kant insiste en su validez universal; o sea, que no se trata de apreciaciones antojadizas y privadas. Lo que se supone que es *generalmente c omunicable* es, precisamente, el sentimiento de agrado o desagrado, que confío en poder exigir a los demás. O sea, no se trata de juicios prácticos, que suponen el concepto de lo bueno como objeto de la voluntad, siendo ésta la facultad de apetecer determinada por la razón. Tampoco son juicios sobre lo agradable, porque son privados y no pretenden convencer a nadie, razón por la cual son incomunicables. Los juicios sobre lo bello deben ser comunicables, so pena de perder su estatuto público, pero nada se dice en ellos del objeto (no son juicios cognitivos), sino que en ellos "el sujeto se siente a sí mismo tal como es afectado por la representación"[300]. En palabras de Kant:

> "Esta determinación especial de la universalidad de un juicio estético, que se encuentra en un juicio de gusto, resulta notable […]. Ante todo, es necesario convencerse totalmente de que mediante un juicio de gusto (sobre lo bello) exigimos de todos que encuentren placer en un objeto, a pesar de que ese juicio no se funde en un concepto (pues entonces el juicio sería sobre lo bueno); y de que esa pretensión a la validez universal es tan esencial para un juicio mediante el cual declaramos algo bello, que sin pensar en ella a nadie se le ocurriría emplear esta expresión, antes bien incluiría en lo agradable todo lo que gusta sin concepto,

[300] Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit*.; cf. p. 45.

> con respecto a lo cual todos se atienen a su propio antojo, sin pretender, a diferencia de lo que ocurre con el juicio de gusto sobre lo bello, que los demás coincidan con su juicio de gusto. Puedo calificar al primero de juicio de los sentidos y al segundo de gusto de la reflexión, en cuanto el primero formula meros juicios privados, mientras que el segundo (formula) juicios de presunta validez universal (públicos), aunque ambos sean juicios estéticos (no prácticos) sobre un objeto, o sea que sólo atienden a la relación de su representación con el sentimiento de agrado y desagrado" (Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit*.; pp. 55-56).

Arendt encuentra que los hombres, todos y cada uno, pueden apelar al entendimiento común y sano, y esperar (pero no compeler) a que los demás convengan con él a propósito de una apreciación particular, por ejemplo, la vertida por Kant a propósito de su entusiasmo ante los acontecimientos en la Francia revolucionaria[301]. Esta capacidad humana, sostiene Arendt, es eminentemente política. La condición que provee validez a tales juicios, a saber: que sean *comunicables*, es que logren la imparcialidad, porque para ser públicos se espera que sean ecuánimes y no sometidos a conveniencias mezquinas. Para ello, no se juzga espoleado por conveniencias privadas, sino desde un punto de vista cosmopolita, o desinteresadamente, o desde de una posición panorámica. Estas notas deben estar contenidas en el juicio si se espera la aprobación de los demás y la *Naturaleza*, esto es lo decisivo, no nos ayuda en nada al respecto.

Se desea comunicar una sensación producto de la re-flexión del sujeto sobre sí mismo. Tal flexión no refiere la representación del objeto a una facultad de conocimiento (los juicios estéticos no son juicios de conocimiento y su universalidad no es lógica), sino al sentimiento de placer o de pena. De allí su universalidad estética y su tenor hermenéutico: "el predicado de la belleza no está ligado al concepto del objeto […], pero se extiende a toda la esfera de seres capaces de juzgar"[302]. El aspecto del juicio estético en el que Arendt recala, es que si bien son juicios de gusto, no se trata juicios sobre lo agradable, arbitrarios y subjetivos, sino sobre lo bello, investidos de una especial universalidad, aun sin la mediación de un concepto. De allí su máxima libertad. El placer que se busca comunicar no es una mera sensación de lo agradable, sino el placer puro que se activa al remitir la

[301] Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op, cit*.; pp. 44-46.
[302] Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit*.; cf. p. 57.

representación del objeto a la esfera de todos los sujetos juzgantes. Esta apelación al *buen gusto* de los demás es *a priori*.

> "Muchas cosas pueden tener para él [el hombre de gusto] atractivo y encanto, y nadie se lo discutirá; pero si pretende que algo es bello, atribuye a los demás el mismo placer; no juzga sólo para sí, sino para todos los demás, y habla de la belleza como si fuera una cualidad de las cosas. En consecuencia, dice: la cosa es bella, y no espera que los demás coincidan con su juicio de placer por la circunstancia eventual de que en varias ocasiones hayan coincidido con el suyo, sino que exige de ellos tal coincidencia, y si juzgan de otro modo, se lo reprochará negándoles el gusto que él cree debería tener." (Kant, *Crítica d el juicio*, *op. cit*.; cf. pp. 54-55).

24- Creemos que Walter Benjamin compartió con Arendt su preocupación por la suerte de las acciones de los hombres considerados en su pluralidad, cuando impugnó el concepto moderno de historia ontologizada (en los términos de Arendt, el "proceso omniabarcante") y la noción de progreso. Creemos que esta inquietud fue una constante en su vida, que puede registrase tanto en los escritos de juventud, como en los de madurez. En el temprano "The Life of the Students", escrita entre 1914 y 1915, e impartida como conferencia inaugural en calidad de presidente de la Liga estudiantil libre de Berlín, señala la diferencia entre dos modos de concebir la historia. La primera "pone su fe en la extensión infinita del tiempo y sólo le concierne la velocidad, o su ausencia, con que los pueblos y las épocas avanzan en la senda del progreso". La segunda concepción, ya tempranamente mencionada en la conferencia y puesta en evidencia en sus últimas reflexiones sobre el concepto de historia -las tesis "On the Concept of History"- indica la disrupción del tiempo lineal y la noción de un tiempo, el tiempo-ahora o *Jetztzeit*, según la nomenclatura de las tesis, que concentra significación. En palabras del pensador, "una condición particular en la que la historia parece estar concentrada en un punto focal". Esta última modalidad en la comprensión de la historia no admite un inventario descriptivo, como "historia de las instituciones, de las costumbres y demás […]", sino "aprehender su estructura metafísica,

como se da en el dominio mesiánico o la idea de la Revolución Francesa"[303]. En otras palabras, el concepto de historia que impugna la noción moderna prevaleciente, admite tanto la novedad del juicio, como el compromiso con la praxis. Tales juicio y praxis, empero, están directamente concernidos con aquellos actores y sucesos desplazados por la *gran Historia.*

Para Arendt la condición de posibilidad de juicio imparcial, el juicio político extrapolado a partir del juicio estético, yace –en principio- en la no implicación en la praxis. El juicio que está directamente concernido por la *causa* del propio bando, afectado por los intereses del partido, e inclusive el espoleado por intereses nacionales, conspira contra la manifestación del sentido de la acción política. En otras palabras, el resentimiento, la ira, los intereses de facción, la búsqueda de fines mezquinos, la reclamación intempestiva de justicia y toda afectación unilateral presente en cualquier empresa colectiva nubla la vista de quien debe emitir los juicios sobre la acciones. Lo vuelve un evaluador parcial, debilita la capacidad de juzgar ecuánimemente, pues le impide des-centrase de las condiciones privadas de juicio y adoptar una postura panorámica o, en los términos de Kant, *cosmopolita*[304]. En la última conferencia de las *Lectures…*, la pensadora dice al respecto:

---

[303] Cf. Walter Benjamin, "The Life of the Students", en Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, *op. cit*, pp. 37-47; cf. p. 37.

[304] En *La paz perpetua* Kant le atribuye al ciudadano la cualidad de *cosmopolita*, en el contexto de señalar las tres articulaciones del derecho público. Propone que al derecho político y al derecho de gentes, ha de añadírsele el derecho cosmopolita o el derecho a una "ciudadanía mundial", que regularía el trato de los Estados hacia los ciudadanos de otros estados: la "hospitalidad hacia el visitante". Cf. Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, translated with Introduction and Notes by M. Campbell Smith, with a Preface by L. Latta (London: George Allen and Unwin, 1917); cf. pp. 137, 139, 142. En esta última página leemos: "De allí que la idea de un derecho cosmopolita no es una noción fantástica del derecho, sino un complemento del código no escrito de ley –ley contitucional tanto como ley internacional- necesaria para los derechos públicos de la humanidad en general y, por ende, para la realización de la paz perpetua". Consultado el 13 de junio de 2014. http://oll.libertyfund.org/titles/357. Arendt traslada la cualidad de *cosmopolita*, hacia el observador desinteresado, desafectado de compromisos privados o de bando, que se eleva al emitir su juicio hacia una visión panorámica. Traslada el derecho del visitante, hacia la facultad de la imaginación que *sale de visita*, adoptando las posiciones y puntos de vista ajenos. Al criticar las visiones sesgadas o funcionales a una cosmovisión, Hannah Arendt no se refiere solamente al historiador de la *gran Historia*. Ella misma, que se consideró una analista política, procuró el ejercicio del juicio imparcial, para lo cual, por ejemplo, se desprendió de los afectos y simpatías por sus hermanos de raza, cuando sentenció la complicidad de los consejos judíos en las deportaciones, en su informe sobre el proceso contra Eichmann. En opinión de Seyla Benhabib, el afán por la imparcialidad la condujo a capturar mejor la mentalidad antisemita, que a solidarizarse con los principales damnificados del Holocausto. En la misma línea, demostró más habilidad en comprender la mente criminal de Eichmann, que en encumbrar los héroes anónimos que se confrontaron con el Nacionalsocialismo. Asimismo, cuando examinó el fenómeno del imperialismo y las aporías de la Nación-Estado con ambiciones expansionistas, su mayor interés fue capturar la mentalidad y la conducta de los

> "uno juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por el propio sentido comunitario, por el propio *sensus communis*. Pero en último análisis, uno es miembro de una comunidad mundial por el mero hecho de ser humano; esta es la propia «existencia cosmopolita». Cuando uno juzga y cuando uno actúa en cuestiones políticas, se espera que uno tome su posición a partir de la idea, no de la realidad, de ser un ciudadano del mundo y, por lo tanto, también un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo" (Hannah Arendt, *Lectures…., op. cit.*; cf. pp. 75-76).

Esta posición, que remite más al espectador y al juez, que al actor comprometido en la praxis y afectado por los intereses, garantiza la imparcialidad que Hannah Arendt considera imprescindible en los juicios políticos. Adviértase, sin embargo, que no se trata de juicios prácticos, que involucren un *saber obrar* que tome en consideración los fines deseables.

Espoleada por la necesidad de examinar la presencia activa de la capacidad de discriminar y apreciar los sucesos particulares y, eventualmente, ponderar sus implicancias prácticas, la discípula de Jaspers encontró en el proceder de los juicios estéticos reflexionantes la condición *a pr iori* que permite justificar la validez de nuestras valoraciones intersubjetivamente. Arendt toma de Kant la facultad del juicio como legitimación de los juicios de belleza, pero va más allá y la extiende como justificación de los juicios que discriminan entre lo bueno y lo malo. Tal proceder de la facultad de juzgar, sopesar, apreciar, ponderar rectamente el valor de las acciones particulares se pone en juego cuando expresamos nuestra apreciación sobre los agentes que nos precedieron, es decir cuando justipreciamos en calidad de observadores. Ciertamente, también en la praxis actuamos de manera tal que entra en juego nuestra capacidad innata para discriminar y ponderar con justeza; cuando de agentes se trata, lo decisivo es la discusión en torno a los propósitos consensuados. En opinión de Arendt, empero, la valoración de los juicios estético-políticos no debe tomar en consideración el logro de los cometidos; por esa razón, trasladar el proceder de estos juicios hacia la sabiduría práctica, hacia el saber obrar, resiste su posición. Volveremos sobre este tema al finalizar el capítulo. En la séptima conferencia de las *Lectures* escribe:

---

colonos holandeses, llamdos *Bóers* o *Afrikaaners*, en Sudáfrica. Cf. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, op. cit.*; p. 89.

> "Esta posición general a la que nos hemos referido como imparcialidad, se trata de un punto de vista desde el cual mirar, observar, formar juicios o, como el mismo Kant dijo, reflexionar sobre los asuntos humanos. No nos dice cómo *actuar*. Ni siquiera nos dice cómo aplicar la sabiduría encontrada en virtud de ocupar esa «posición general» a las cuestiones particulares de la vida política. […] Kant nos enseña cómo tomar a los demás en cuenta; no nos dice nada acerca de cómo combinarnos con ellos en orden a la acción" (Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; cf. p. 44).

Breve *excursus*[305]

La operatividad del juicio estético reflexivo le otorga las herramientas conceptuales para dar cuenta de nuestras evaluaciones y apreciaciones sobre los agentes del pasado.

En su afán por por dotar de comunicabilidad e imparcialidad a nuestros pareceres, los sustrajo de la referencia a los fines, inexcusable en los juicios práctico-políticos, por los que una comunidad se fija metas a discreción, sobre la base del debate y el consenso. De allí la dificultad en la prolongación desde los estéticos hacia los prácticos y, en consecuencia, los escollos para dar base teórica a los acuerdos conducentes a la acción conjunta. En tales acuerdos y en cualquier emprendimiento con propósitos, los agentes están directa e intensamente implicados, involucrados eminentemente en la defensa de los intereses o en la conquista de los fines de facción, de grupo, o los que conciernen a una nación. Arendt, creemos, habría podido encontrar que el aspecto clave de la comunicabilidad del juicio que respalda tanto la acción como la opinión, aspecto que permite que tanto la acción como la opinión sean comprendidas, responde al mismo paradigma, con el que Kant respalda lo que nomina "teleología" en su función regulativa del carácter sistemático de las teorías científicas sobre lo particular de la naturaleza.

En esta dimensión, la comunicabilidad es tan decisiva como en la praxis. Por ejemplo, ante la pregunta: ¿cuál es la causa de X enfermedad? La teoría A propone una explicación, mientras que la teoría B propone otra. Al enunciar la hipótesis en conformidad al juicio se discutirá, la comunicarán a sus pares y la comunidad optará por una o por otra. O sea, elegirá aquella hipótesis que será adoptada, provisoriamente, como teoría científicamente verdadera.

[305] Pese a la importancia del principio de la teleología como elemento regulador de la articulación de los conocimientos científicos en sistemas, Arendt no hace ninguna consideración al respecto.

Para la Arendt, sostenemos, lo apremiante no es dar fundamento teórico a la praxis mancomunada en un juicio práctico *cognitivo,* sino sentar las bases intersubjetivas de las apreciaciones orientadas a juicios retrospectivos y sustraerlas de los caprichos y los gustos privados. En la treceava conferencia, Arendt opina que "uno no puede compeler a nadie a concordar con los propios juicios, «esto es bello» o «esto es malo» […]; uno tan sólo puede «galantear» o «cortejar» el consentimiento de los demás. Y en esta actividad persuasiva uno realmente está apelando al sentido comunitario"[306]. Queda claro que para Arendt, aunque no para Kant, tanto las evidencias morales como las apreciaciones políticas son incomunicables en calidad de *evidencias*, aunque sí lo son en calidad de *gustos*, pareceres u opiniones. Pero entiéndase bien, no son manifestaciones de *mero gusto*, sobre lo que no puede haber disputa, sino de valoraciones sobre las cuales la opinión de los demás no nos es -en modo alguno- indiferente, pues al emitirlas apelamos al sentido comunitario o a nuestro *sentido de comunidad.* No comunicamos verdades incontrovertibles ni evidencias que compelen a asentir. Se trata de estimaciones que pretenden superar los caprichos y procuran alcanzar una peculiar validez universal acotada y fundada en ejemplos. No puedo compeler a mi interlocutor a compartir mis convicciones y estimaciones, por ejemplo, que "prefiero sufrir injusticia antes que cometerla" o que Eichmann no era "monstruoso ni demoníaco"[307], sino un ser humano *perfectamente normal*[308]. Al igual que los juicios sobre lo bello, lo que se comunica no es una propiedad de las cosas, del objeto, sino una sensación, el placer puro; así, la "general comunicabilidad de una sensación"[309] es el criterio que decide *a priori* la publicidad de mis valoraciones. En los términos del fragmento inicial de la "Analítica de lo bello":

> "Para discernir si algo es bello o no, referimos la representación, no por el entendimiento al objeto con vistas al conocimiento, sino por la imaginación (tal vez unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de agrado o desagrado experimentado por éste. Por lo tanto el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, o sea, un juicio cuyo motivo

[306] Cf. Hannah Arendt, *Lectures…*, *op. cit*.; cf. p.72.
[307] Cf. Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Social Research, op. cit*.; cf. pp. 439 y 417.
[308] Cf. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, op. cit.*; cf. p. 46.
[309] Cf. Hannah Arendt, *Lectures…*, *op. cit*.; cf. 69.

> determinante sólo puede ser subjetivo. […] nada se indica del objeto, sino que en él, el sujeto se siente a sí mismo tal como es afectado por la representación" (Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit*.; cf. p. 45).

En su *Antropología. En sentido pragmático*, Kant enuncia una apreciación similar que sustrae los juicios estéticos de la esfera cognitiva, es decir, no son juicios de conocimiento: "La razón es clara: el placer y el desplacer no pertenecen a la facultad de conocer en relación a los objetos, sino que son determinaciones del sujeto, o sea, no pueden atribuirse a los objetos externos"[310].

Nuestra pensadora desestima el aspecto lógico de estos juicios[311] y los vincula a la habilidad de discriminar, sopesar, apreciar, ponderar el valor de los actos particulares. En consecuencia, cuando afirmamos que el "cielo es azul"[312], o que Sócrates es hombre, según Arendt, no estamos juzgando nada; estamos, sencillamente enunciando conocimientos que pueden (en este caso) o no compeler al asentimiento; en los términos de Kant, emitimos nuestros juicios conforme a las exigencias de la síntesis categorial. Pero si afirmo que Sócrates corrompió a la juventud ateniense, tanto como si proclamo que fue un gran reformador moral, necesariamente incursiono en el terreno de los juicios reflexivos, en los que no hay conceptos operativos *a priori* para subsumir el individual o, si los hay, son débiles y estrechos, y pasibles de ser modificados y rectificados, conforme así lo demanden "nuevas intuiciones" (Kant), o cuando la novedad de lo que acaece en la historia pulverice nuestras categorías de juicio (Arendt), o siempre que los sucesos del pasado revelen a quien inquiere hoy, significados insospechados (Benjamin y Arendt).

B.3. ¿Cómo proceden los juicios estético-reflexivos?

[310] Kant, *Antropología. En sentido pragmático*, *op. cit*.; cf. p. 169.
[311] Cf. *idem;* pp. 256 - 257: "Si usted dice: ¡Qué hermosa rosa!, usted no llega a este juicio diciendo, en primer lugar todas las rosas son bellas, esta es una rosa, por lo tanto, es hermosa. [...] El juicio, por el contrario, surge de "un placer meramente contemplativo o complacencia inactiva (*untätiges Wohlgefallen*). Este «sentimiento de placer contemplativo se llama gusto», y la *Crítica del juicio* fue originariamente llamada *Crítica del gusto*". Cf. también p. 215: "a los juicios no se llega ni por deducción ni por deducción; [...] no tienen nada en común con las operaciones lógicas".
[312] Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; p. 72.

25- En “El juicio como *apriori* epistemológico”, la posición de Jorge Dotti es que la función de la facultad del juicio reflexionante, va más allá de la indicada por Kant de ser el nexo entre las otras dos *Críticas...*, activando el sistema de la Filosofía Crítica y vinculando el plano de lo condicionado y el reino de la libertad moral, bajo el primado de la razón práctica, en la actividad del juicio reflexionante. La novedad que propone Dotti es que el proceder del juicio reflexionante, en sus dos vertientes, belleza y teleología, da cuenta de algo más, aparte de la vinculación mentada por Kant. El juicio reflexivo, que no opera con conceptos previos constitutivos, sino meramente regulativos de los procedimientos cognitivos, es el modo en que ejercemos una libertad *epistemológica*, no moral, según la cual toda formulación científica novedosa de conceptos, teorías e hipótesis explicativas, consistiría en proponer una nueva representación -cuya conceptualización no es categorial ni inductiva, sino *reflexionante*- en el entramado de relaciones conceptuales y de significados ya establecidos, en el que consiste nuestro horizonte discursivo. La libertad *epistemológica*, que acaece en la flexión del sujeto sobre sí mismo, en consecuencia, nos permitiría hablar de la inherente provisoriedad de las formulaciones científicas, en general, y el tenor siempre inconcluso finito del conocimiento y de las opiniones humanas, en particular.

La espontaneidad en el juego de las facultades, es el elemento de libertad epistemológica que, habida cuenta de la concordia entre ambas, da cuenta -*a priori*- de la libertad con que se enuncian las proposiciones de la ciencia, su emancipación –digamos- respecto de la síntesis categorial. Si la síntesis categorial funda *a priori*, la objetividad general de las afirmaciones científicas, y se asienta en la verdad como *adecuación trascendental* (siguiendo la nomenclatura de Dotti), la novedad del juicio reflexionante, yace en que si bien presupone tales descripciones universales y necesarias de los objetos, se eleva por sobre la actividad sintética del entendimiento, y emite un juicio, provisorio, y débil, sobre la especificidad y particularidad de tales representaciones. Si por la síntesis categorial afirmo que Sócrates era hombre, marido de Xantipa o amigo de Alcibíades[313], la espontaneidad del juicio reflexionante me habilita a afirmar proposiciones como: *Con su*

[313] De este modo interpreta y ejemplifica, libremente, Hannah Arendt a Kant. Sin embargo, rigurosamente hablando, si seguimos el examen de Dotti, como producto de la síntesis categorial sólo podrían emitir proposiciones como: *Sócrates es sustancia* o *sujeto de toda posible predicación*; toda ulterior particularidad dependería de la actividad reflexionante del sujeto.

muerte los sabios y los hombre de acción separaron sus caminos; o *la filosofía política de occidente na ce d el apr emio de P latón de s alvaguardar l a v ida de l os f ilósofos de l a demagogia e injusticia reinante en Atenas*. Mientras que los primeros tienen su génesis en la adecuación del objeto con su representación conforme a las doce formas de enlace *a priori* que opera el entendimiento, los últimos son juicios discutibles y contenciosos, no presumen ser conclusivos, y -sobre todo- descansan en una serie de presupuestos conceptuales y de sentido que hacen al horizonte discursivo compartido. La *verdad* de tales enunciados presupone la *adecuación* trascendental, pero yace en la *coherencia* trascendental. Consideramos sensato o razonable lo mentado en los juicios reflexivos y confiamos obtener la aprobación de los demás, cuya importancia no es accesoria, sino decisiva para sancionar la validez de las apreciaciones. Dicha sensatez y razonabilidad, empero, tienen un fundamento *apriori* en el modo peculiar en que funcionan nuestras facultades. Por ejemplo, las preguntas elementales de los diálogos socráticos: la pregunta por la piedad, en *Eutifrón*, por la valentía, en *Laques*, por la posibilidad de enseñar la virtud, en *Protágoras*, o por la justicia en *República*, pertenecen también a las cavilaciones de los juicios reflexionantes. El estilo dialógico de presentar las cuestiones evidencia la cualidad hermenéutica de los juicios, la necesidad de que sean *comunicables* y, lo que con más maestría logra Platón, la reluctancia de los interlocutores en aceptar una opinión que resiste apreciaciones estándares.

La verdad acaecida en este nivel, repetimos, puede mentarse como *coherencia trascendental* y exige (una vez definidos los objetos en su universalidad y necesidad categorial) un contexto discursivo, de cuyas interrelaciones son pasibles de especificación las propiedades que nuclean a los objetos en torno a los géneros y a las especies, y los vuelven susceptibles de integración en un sistema de proposiciones científicas. Se trata de un juicio provisorio. En el caso los juicios teleológico-reflexionantes, la capacidad subjuntiva *apriori* está posibilitada por el concepto de finalidad en la naturaleza. Tal concepto empero, no constituye en nada a la naturaleza, sino al sujeto que inquiere sobre ella y -por extensión- a toda la comunidad científica juzgante. Nuevamente, se trata de principios que regulan su proceder. El sujeto se otorga a sí mismo tal precepto regulativo, tal es su heautonomía. La libertad en el procedimiento de los juicios en los que mentamos las propiedades de los objetos de la ciencia en su especificidad, supera la síntesis categorial

y libera la discusión sobre su potencial inclusión en géneros y especies, con los que se configura un sistema.

Este modo de encarar las bondades del juicio reflexionante, que Dotti nomina como "*a priori* epistemológico" (de las ciencias particulares), permite dar cuenta de la cuota de indeterminación y precariedad del discurso científico sobre la naturaleza en particular, y su virtud propia es la de sentar bases teóricas para dar cuenta de su carácter inacabado y siempre perfectible. Repele el dogmatismo y acoge el relativismo inherente a todo conocimiento humano; justifica el progreso, al tiempo que registra el hiato insalvable entre la finitud cognitiva humana y el objeto ideal, cuya razón de ser yace en ser índice de la tarea siempre inconclusa del científico y del pensador. Si lo expresamos en los términos de Arendt, el razonamiento sería el siguiente: tal concepto de fin no constituye en nada a la naturaleza, sino que, regulando el proceder judicativo, sí es -indirectamente- constitutivo de *mundo*. La pensadora, empero, no está concernida por la ciencias de la naturaleza, sino por las ciencias sociales y políticas. Su interés está en los juicios estético-reflexivos, cuyo grado de indeterminación es mayor aún que en los teleológicos por cuanto no hay concepto, sino que asientan su validez en la concordia del juego espontáneo de las facultades, imaginación y entendimiento. Así, predicamos la belleza o la grandeza *como si* fueran una propiedad de los objetos, porque desde el momento en que mentamos, nombramos, calificamos, empleamos o apreciamos algo particular, lo traemos a nuestro mundo. Mundo no es *lo dado*, sino el resultado de la capacidad fabricadora, en tanto artificio, no menos que de la praxis y de la habilidad juzgante, en tanto cumplimiento. En palabras de la autora: "Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la tierra o a la naturaleza, como el espacio limitado para el movimiento de los hombres y como la condición general de la vida orgánica. Está relacionado, más bien, tanto al artefacto humano [*human artifact*], la fabricación de las manos humanas, como a los asuntos [*affaires*] que suceden entre aquellos que habitan juntos el mundo hecho por el hombre [*the man-made world*]"[314].

Cuando Hannah Arendt teoriza sobre la tercera *Crítica* no está interesada en la naturaleza, sino en los *human affaires*. No recala en los teleológicos, hemos dicho, sino en los estético-reflexivos. Sin embargo, aquello mentado sobre los principios no constitutivos de la naturaleza, sino sólo prescriptivos de la tarea científica es extensible a la propiedad

[314] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 52.

inherente a los juicios de lo bello: porque la belleza no es, hablando rigurosamente, una propiedad de las cosas en sí mismas, sino del modo humano de entendernos entre nosotros cuando hablamos sobre ellas (y las consideramos bellas, feas o algo intermedio). Porque supera el dogmatismo de la adecuación trascendental, las proposiciones sobre lo bello -y para Arendt sobre lo bueno, lo grande, lo noble, lo valiente, lo honorable o sus contrarios- aunque independientes de los caprichos, admiten el grado humano de la discrecionalidad y mesura (léase: la apelación al sentido comunitario). Esta modalidad de juicio, que Arendt pondera ideal para las ciencias humanas y sociales, admite la comunicabilidad de un "estado de ánimo", como base de su validez, lo que significa que si encuentro las palabras adecuadas, y tomo en consideración el contexto de valoraciones y el horizonte de discurso que habitan los miembros de la comunidad que juzga -y en el que yo también me encuentro- entonces podré hacer partícipes a los demás del júbilo inherente a la publicitación de una teoría novedosa, o de un nuevo concepto, o de una nuevo discurso por el que problematizo una cuestión en apariencia consabida, o por el que me explico a mí misma una interrogación hasta hora no resuelta. Es más, deseo hacerla pública, porque confío enunciar una nueva propiedad o un aspecto *original* inherente a nuestro mundo, y no un antojo ajustado a mis necedades.

La clave del asunto es que -precisamente por innovador- tal discurso o teoría encontrará resistencias comprensibles, aunque debería -eventualmente- ganar el consentimiento de mis pares. La clave está en que si no logro comunicar mi *sensación* a los demás, si no puedo generar en los demás el mismo placer que siento al "enunciar un universal por reflexión, esto es, marcarle a la representación [...] una posición provisoria en el sistema de conceptos de tal o cual contexto cognoscitivo"[315], entonces concluiré que no tiene validez intersubjetiva. Tal sentencia no indica solamente que no es válido científicamente, sea para las ciencias empíricas como para las sociales, sino -más grave aún- que los demás no pueden convalidar mi experiencia sobre un particular mundano. Como cuando Arendt acuñó el término la *banalidad* del mal, desató la ira de sus hermanos de raza y se vio compelida a dar explicaciones. Es decir, tuvo que dar cuenta de sus opiniones para lograr el

[315] Jorge Dotti, "El juicio como *a priori* epistemológico" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *op.cit*.; véase p. 307.

asentimiento, para lo cual debía pulir sus expresiones y conducir argumentativamente a su audiencia a despojarse de algunos prejuicios, sin caer en la trampa de lo ofensivo.

La indeterminación extrema de los juicios estéticos, que Arendt propone extrapolar hacia los políticos, yace en que tales juicios admiten un mayor grado de libertad que los teleológicos, por cuanto no existe ningún concepto previo (el concepto de finalidad que el sujeto se impone a sí mismo como regulador de su tarea de pensar la naturaleza) y se asientan en un principio absolutamente formal, que Kant nomina *sensus c ommunis*, y *entendimiento común y s ano*. En términos de Arendt, el hábito del juicio, al que se accede más por ejercicio y emulación, que por instrucción y enseñanza, obliga a librarse de las condiciones *privadas* del juicio, gustos, intereses y conveniencias, porque aspira a cierta validez universal, mejor dicho, *general.* La actitud del juicio es debe apelar a los demás –y a su sentido de comunidad- para ganar validez. La fuerza del *apriori* es mucho más intensa en Kant -que reclama validez *universal*- que en Arendt, que restringe la validez del juicio a aquellos miembros de la comunidad en la cual y para la cual se emite la apreciación. Pero avancemos un paso más y cuestionemos ¿cuál es la medida de la validez? El ejemplo –responde Arendt- porque los ejemplos son las *andaderas de l j uicio,* y ¿cómo saber si el ejemplo es válido?, o sea, ¿por qué adquiere universalidad? Arendt desemboca en un círculo, y lo dice expresamente: "El juicio tiene validez ejemplar en la medida en que el ejemplo esté bien elegido", círculo del que, hasta donde entendemos, no sale en el marco de la *Lectures.....* En realidad -hemos dicho- la validez que le atribuye Arendt es sólo general, no universal como en Kant, por eso la eficacia del *apriori* es relativa, o históricamente mediada: el juicio es válido para los miembros de la comunidad juzgante, no es válido para "los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos del juicio" [316]. Aun así, el juicio –sentencia Arendt- es una habilidad política decisiva porque habilita a ver las cosas "no sólo desde el punto de vista personal, sino también desde la perspectiva de todos los presentes". Esta facultad permite orientarnos en el mundo que compartimos con otros, los griegos –interpreta Arendt- la llamaron φρόνησις , es decir "discernimiento [*insight*]" y la consideraron la "excelencia propia del hombre de Estado"[317]. La pensadora acerca la antigua prudencia y el juicio prudencial -la

[316] Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political philosophy*, *op. cit*.; cf., pp. 84, 85.
[317] Véase Hannah Arendt, "The Crises of Culture. Its Social and Its Political Significance", en *Between Past and Future*, *op*. *cit*, p. 221.

virtud del ciudadano- al gusto público y a la facultad del juicio estético, tal como la entendió Kant y como ella misma la extrapoló al terreno político.

B.4. Juicio, ejemplaridad y comunicación

26- Cuando juzgamos que una escultura es bella, o que un gobernante es un traidor a la patria, pretendemos el acuerdo de los interlocutores, pero somos conscientes de que nuestros juicios no obligan, como sí lo hace el decir que dos más dos es cuatro, o que todo ente es idéntico a sí mismo. Tenemos la certeza de que tales afirmaciones son necesarias y que descreer su universalidad equivale a abandonar la racionalidad lógica y matemática. Si manifiesto en público que XX fue un patriota o que fue un traidor a la patria republicana y quiero, además, incluir potencialmente a todo el grupo juzgante en mi juicio, es imperativo que pueda *dar cuenta de* mi parecer. Tanto si sostengo que XX es un traidor o que fue un patriota, para justificar la aceptación de mi juicio por parte de mis interlocutores, debo resolver la *quaestio juris*, que podríamos enunciar con la siguiente interrogación: ¿sobre qué derecho se basa la pretensión de (potencial) universalidad de un juicio estético o político? En otras palabras: ¿con qué derecho le endoso tal calificativo, si quiero presentar ante los demás una valoración que no es fruto de un capricho, pero que, para su fundamentación, no cuento con un concepto universal del cual inferir lo que mi juicio *predica*, por ejemplo de XX, y que -al mismo tiempo- considero válida también para los demás? Lo decisivo del asunto es que no dependo de un concepto que determina a lo particular como *necesariamente* caracterizado por lo que tal concepto connota (por ejemplo, que Perón fue *un intolerante*, o que Sócrates fue *un corruptor* de los jóvenes atenienses, o que Chávez fue *un demagogo anti-republicano*).

Cierto es que estos juicios expresan una opinión del sujeto emisor, pero al mismo tiempo tal sujeto *juzga* mediante un modo de ejercer sus facultades, que es universal. Ese modo peculiar del ejercicio de sus facultades es la condición que posibilita el alcance general y la comunicabilidad del juicio. En consecuencia, todos pueden ejercer sus facultades y convenir -o no- con el juicio en cuestión. Lo crucial en este procedimiento,

subraya Hannah Arendt, es avenirse a dejar a un lado las condiciones privadas, idiosincráticas del juicio, so pena de caer en uno de *mero gusto*. Los juicios estéticos y -agrega Arendt- los políticos excluyen la arbitrariedad de las opiniones más privadas, carentes de toda apertura a ser compartidos. Gozan, sostiene nuestra pensadora -siguiendo a Kant-, de una validez universal y una aceptabilidad distinta de la que acontece en el conocimiento y en la moral. Pero, ¿sobre qué derecho basa la pretensión de universalidad de los juicios estético-políticos? La clave del asunto es que no se apela -obviamente- al mero gusto privado, sino a un sentido comunitario –*sensus communis*- por el que *a priori* solicito el *gusto* de los demás. Estos juicios, sobre los que Arendt teorizó al examinar la tercera actividad de la vida el espíritu, y a los que consideró imprescindibles para fundar las proposiciones de las ciencias histórica y política tienen un tipo de necesidad *sui generis*. Tal necesidad no conlleva *inevitablemente* la posibilidad de universalizar dicho juicio y, en consecuencia, compartirlo en el universo acotado de quienes forman parte de la comunidad, dentro de la cual y para la cual se emite. La validez del juicio yace en su ejemplaridad. Como Benjamin, Arendt busca el universal *en el detalle* o, en sus términos, en el particular:

> "El ejemplo es el particular que contiene en sí mismo […] un concepto o regla general. Por ejemplo, ¿cómo somos capaces de juzgar, de evaluar un acto valiente? Cuando juzgamos, uno dice espontáneamente, sin ninguna derivación de una regla general, «Este hombre tiene coraje». Si fuésemos griegos tendríamos en «las profundidades de la mente» el ejemplo de Aquiles. […] Y si decimos que alguien es bondadoso, tenemos en el fondo del alma el ejemplo de San Francisco o de Jesús de Nazareth. […] La validez del ejemplo estará restringida a quienes posean la experiencia particular [de San Francisco o de Jesús de Nazareth], ya sea como sus contemporáneos o como los herederos de esta particular tradición histórica." (Hannah Arendt, *Lectures on Kant Political Philosophy*, *op. cit.*; cf. pp. 84-85).

Cuando Arendt indaga el proceder de los juicios estético-políticos afirma que los ejemplos son las "andaderas" del juicio: cuando calificamos a alguien como valiente, tenemos "en las profundidades del alma", la figura de Aquiles, o si lo estimamos como

bondadoso, nuestro ejemplo es Jesús o San Francisco. Si creemos que un funcionario público es *maquiavélico*, tanto como si rotulamos un régimen como *cesarismo* o *bonapartismo*, tenemos en la mente figuras ejemplares, un particular destacado, al que hemos erigido como modélico, conforme al cual justipreciar otros. Lo decisivo es que somos capaces de elevar a ejemplo un particular, cuyos rasgos resaltan sobre el trasfondo de la norma, sobresalen según el modo de la novedad. Si, en el contexto de la historia nacional hablamos sobre Perón, remitimos a un hombre en particular, pero si hablamos sobre el peronismo, ya lo hemos erigido en ejemplo (le hemos endosado validez ejemplar) conforme al cual medir, en este caso, otros movimientos políticos. Señalar el arquetipo en el detalle, el *Urphänomen* en el particular, creemos, es un procedimiento que Hannah Arendt tomó de Walter Benjamin. En el crítico, hemos señalado, la estrategia, en origen pergeñada para la indagación de las obras de arte literarias, alcanza los sucesos históricos altamente significativos. Arendt, por su parte, enriquece la fórmula de Benjamin con las enseñanzas de Kant sobre los juicios sobre lo bello. Al desvincular el juicio del ámbito de la lógica y emparentarlo con la estética, la pensadora halla la destreza apropiada para capturar la valía particular de las acciones y las palabras del pasado; lo decisivo es que tal sentido no se agota en lo que la tradición o las escuelas de pensamiento, u otros analistas e intérpretes han dicho hasta ahora. Asimismo, la teorización de Kant, cuyas reflexiones sobre la *comunicabilidad* de las apreciaciones de lo bello interesaron a Arendt sobremanera, proveyó las armas teóricas para justificar la validez intersubjetiva de tales juicios, armas teóricas que –creemos- Benjamin no tuvo.

Insistimos en el procedimiento de los juicios estético-reflexivos. Si la *combinación* operada en tales juicios siguiese el *modus operandi* de la síntesis categorial, no podríamos ir más allá de la afirmación de que XX es sustancia, o que es el sujeto de toda predicación posible; no podríamos discriminar entre las posibles atribuciones y endosárselas, sin tener que apelar al *mero* gusto, es decir al antojo. Aludiendo a la *Crítica del jui cio*, Arendt expone la mayor perplejidad que suscitan los juicios reflexivos: encontrar un universal –del que no se dispone- para asignarle valor a lo particular. La solución es la "validez ejemplar (*exemplary validity*)"

> "La principal dificultad en el juicio es que es «la facultad de pensar lo particular»; pero *pensar* significa generalizar, entonces, se trata de la facultad de combinar misteriosamente lo particular con lo general. Esto es relativamente fácil si el universal es dado –como una regla, un principio, una ley- de manera que el juicio meramente subsume el particular bajo el universal. La dificultad aumenta «si lo dado es solamente el particular para el cual lo general debe hallarse». Porque el estándar no puede ser tomado de la experiencia […]. No puedo juzgar por medio de otro particular, en vistas de determinar su valor. Necesito un *tertium quid* o un *tertium comparationis*, algo relacionado a los dos particulares, pero aún así, distinto de ambos. La más valiosa solución de Kant […] es la validez *ejemplar*. […]. «Ejemplo» proviene de *eximere*, «destacar un particular». Este ejemplar es y sigue siendo un particular que en su misma particularidad revela la generalidad que, de otro modo, no podría ser definida. El coraje es como Aquiles. Etc." (*Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; cf. p. 77).

Lo decisivo en el proceder del juicio estético, y en donde yace la genialidad de Kant que Arendt capturó, es que hay un sentido *silencioso* que opera en el fondo del alma y que habilita a discriminar el valor de los particulares sin concepto; se trata de un talento peculiar que sólo puede ser *practicado,* nunca *enseñado*, un don, cuya carencia no es producto de la ignorancia y la falta de educación, sino de la incapacidad para pensar[318]. Acerca del dinamismo de ese *sentido silencioso* es lo que Arendt se propone teorizar. Kant basó sus juicios sobre lo bello sobre la modalidad de los juicios de gusto, precisamente porque funcionan sin la mediación de un concepto determinante, y superó la flaqueza de la incomunicabilidad del *mero* gusto, mediante el sentido comunitario, *sensus communis* o, "entendimiento común y sano"[319], por el que justifica *a priori* la general comunicabilidad

[318] Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; cf. p. 4. También, Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit*.; cf. p. 12. "Si, como he sugerido, la habilidad para distinguir entre el bien y el mal tiene algo que ver con nuestra habilidad de pensar, entonces, podemos «demandar» su ejercicio a cualquier persona sana, no importa cuán erudito o ignorante, inteligente o estúpido pueda ser. […] la ausencia de pensamiento no es estupidez; puede hallarse en personas muy inteligentes, y un corazón malvado no es su causa."

[319] Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; pp. 69-72. En estas páginas, Arendt examina el parágrafo 40 de la *Crítica del juicio*, "Sobre el gusto como una especie de *Sensus Communis*" y señala: "El término ha cambiado. El término «sentido común» significaba un sentido como nuestros otros sentidos, el mismo para todos en su privacidad. Empleando el término latino Kant indica que aquí él quiere decir algo distinto: un sentido extra –como una capacidad mental añadida (Alemán: *Menschenverstand*)- que nos instala en una comunidad. […] El *sensus communis* es el sentido específicamente humano porque la

de una sensación. Así, señala Kant que "la universalidad estética que se atribuye a un juicio tiene que ser de tipo especial, porque no asocia el predicado de la belleza al concepto del objeto, [sino que] lo hace extensivo a todos los que juzgan"[320].

El juicio estético-político -en el primer caso, el *gusto*- "decide", por así decirlo, si una sensación es generalmente comunicable o no. No se trata, claro está, de mero gusto, sino de un juicio sobre lo bello (o sobre lo bueno y lo malo; lo noble o lo abyecto, extiende Arendt) en el que deseo participar a mis pares del placer puro producto del concierto libre y espontáneo entre imaginación y entendimiento. El acuerdo, entiéndase, se da en el nivel de la afectividad y los sentimientos, y lo que se ambiciona comunicar a los demás es, justamente, el sentimiento de placer: "Y esta facultad mental no es sólo lo que terminológicamente llamamos juicio; unida a ella está la noción de que «sentimientos y emociones [*Empfindungen*] son consideradas dignos sólo en la medida en que pueden ser generalmente comunicados"[321]. La primera facultad –la imaginación- presenta al objeto en forma indirecta, en una representación; de este modo no *me afecta* directamente, interpreta Arendt, es decir, provee la distancia adecuada:

> "Esta es «la operación de la reflexión». Sólo lo que toca, afecta a uno en la representación, cuando uno ya no está afectado por su inmediata presencia –cuando se está no comprometido, como el espectador no implicado en los sucesos reales de la Revolución Francesa- puede ser juzgado como bueno o como malo, importante o irrelevante, bello o feo, o algo intermedio" (Arendt, *Lectures*…., *op. cit*.; cf. p. 67).

Según Kant, el criterio con arreglo al cual se concede comunicabilidad a un juicio (y el hecho de que sea comunicable lo eleva por sobre el *mero gusto*) es que el placer ligado a él sea *puro*, no condicionado por afectos incomunicables, o por su potencial utilidad, o por

---

comunicación, esto es, el discurso, depende de él. […]. Después de esto encontramos una clara distinción entre lo que usualmente es denominado sentido común y *sensus c ommunis*. El gusto es este «sentido comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*), y sentido significa aquí «el efecto de la reflexión sobre la mente». Esta reflexión me afecta como si fuese una sensación, y precisamente una de gusto, el sentido discriminatorio, electivo." (pp. 70, 71-72)

[320] Kant, *Crítica del juicio, op. cit*.; cf. p. 57.

[321] Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, op. cit.; p. 74.

motivos prácticos (morales, jurídicos, políticos –en sentido de *politics*-, o religiosos). Tanto en Kant como en nuestra pensadora, la fuerza del juicio -aquello que *a mí* se me presenta como una evidencia- es directamente proporcional al deseo que mueve a comunicarlo. Si se trata de una apreciación idiosincrática o basada en mis prejuicios, tal estimación continuará siendo privada e incomunicable. La facultad que Kant y Arendt identifican como *sentido comunitario*, porque nos habilita a vivir en comunidad, acuerda, conviene y armoniza con la imaginación, proveyendo, empero, la mesura y la discreción. Tal concordia en el juego espontáneo de ambas facultades coincide, precisamente, con el sentimiento de placer que nos vemos compelidos a comunicar, porque creemos que los demás coincidirán con nosotros. La atención y el interés por el juicio y la opinión de los demás, entonces, dan cuenta de la presencia *a priori* de un sentido de pertenencia a una comunidad, el *sensus communis* o entendimiento común y sano, la segunda de las facultades concernidas en la concordia, en su libre intercambio:

> "Por la tendencia natural del hombre a la sociabilidad […] puede explicarse fácilmente que implique agrado el poder comunicar su estado de ánimo […]. Cuando calificamos algo de bello, el juicio de gusto atribuye necesariamente a los demás el agrado que experimentamos nosotros, como si éste fuese una cualidad del objeto determinada en él por medio de conceptos, pues, en definitiva, nada es en sí la belleza sin referirla al sentimiento del sujeto" (Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit*.; cf. 60).

En la misma línea, siguiendo la argumentación de Kant, en las últimas páginas de "The Crises in Culture: Its Social and Its Political Significance" Arendt señala que "contrario al adagio [*de gustibus non disputandum est*], los juicios de gusto están abiertos a discusión porque «esperamos que el mismo placer sea compartido por otros», [y] que el gusto puede estar sujeto a disputa porque «espera el acuerdo de todos los demás»"[322]. El placer puro, o la pura complacencia inactiva (desinteresada) experimentada por el acuerdo espontáneo de la creatividad y el entendimiento común y sano, es signo de que el juicio tiene la suficiente

[322] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; p. 222.

consistencia como para exigir la aprobación de los demás, o al menos *galantear* con el fin de obtenerla[323].

El placer puro, no empírico, consiste -según entendemos- en poder generar significación a partir de una serie de datos en principio inconexos y que la mente ordena, no arbitrariamente, pero sí libremente en un contexto de significación que me permite dar cuenta a los demás de la opinión que tengo, por ejemplo, sobre Chávez o sobre Sócrates o sobre Perón. Tal placer es lo que deseo comunicar a los demás, porque "lo que en el espíritu se percibe como asociado al mero acto de juzgar un objeto, no es el agrado, sino la validez universal de este agrado, que en un juicio de gusto se representa *a priori* como regla general de la facultad de juzgar, como válida para todos"[324]. Tanto si rotulo a Chávez como un traidor o como un patriota, doy por sentado la existencia de un contexto referencial en que nos insertamos, que habilita la comunicación y el mutuo entendimiento y, eventualmente, permite llegar a un acuerdo (habida cuenta, agregaría Arendt, de que todos los juzgantes se hayan desprendido de sus condiciones más personales y privadas de juicios: gustos personales, pre-juicios, hábitos de pensamiento osificados, actitudes conformistas, clientelismos, etc.). Si se tratase de juicios de gusto empírico (no *a priori*), la cualidad privada e incomunicable del *gusto* (léase, del parecer) impediría no sólo su comunicación, sino también su carácter intersubjetivo: el emisor no podría apelar al gusto de los demás, ni solicitar asentimiento.

B.5. Juicio estético, *Urphänomen* y totalitarismo

27- Lo decisivo de la cuestión, y lo que deja abierta la posibilidad de forjar conceptos *débiles* y dúctiles, no determinados inflexiblemente por las doce categorías del entendimiento (síntesis determinante), es que, a falta de un concepto general, el juicio que reflexiona sobre el sujeto puede elevar ciertos particulares al *status* de ejemplos conforme a los cuales estimar otros; es decir, a *casos* de la noción universal a la que llegamos a partir

[323] Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; cf. p. 72.
[324] Kant, *Crítica del juicio, op. cit*.; cf. p.140.

de esos ejemplos, proceder que no tiene nada que ver con la inducción. Estos modelos o prototipos no son esencias abstractas y atemporales, toman distancia tanto de los conceptos rígidos e inmóviles, como de los antojos arbitrarios. Como examinamos en los párrafos precedentes, Walter Benjamin elevó la noción de *Urphänomen* o fenómeno originario y lo tomó del idealismo de Goethe como herramienta cognitiva –en origen pergeñada para dar cuenta del conocimiento de los seres vivos- para ser trasladada al campo de la historia y el mundo humano. No se trata de una esencia universal y abstracta con arreglo a la cual medir los particulares en una taxonomía fija, sino de un principio de conocimiento, o de un prototipo que se activa tanto al identificar y clasificar los seres vivos, como al reconocer especímenes nuevos e inesperados.

En los términos de Arendt, el *Urphänomen -origen-* del acontecimiento de la Revolución manifestado en el siglo XVIII permite distinguirlo como novedad, respecto de sucesos en apariencia similares como los movimientos de liberación, esencialmente violentos, y las restauraciones, que pugnan por rehabilitar regímenes antiguos y restablecer derechos perdidos. El *Urphänomen*, por ejemplo, que permite reconocer a los regímenes abusivos o corrompidos como distintos de los regímenes justos, habilita a distinguir sub especies y a discriminar entre las tiranías, las dictaduras, los fascismos o cesarismos, pero también -agregaría Hannah Arendt- permitiría reconocer una especie novedosa y sin precedentes como la del totalitarismo, habida cuenta de la mediación del tiempo que impone la distancia y del examen atento que registra la irrupción de lo nuevo. La fuerza de la novedad es tal, que el acontecimiento ilumina su propio pasado, resalta *hoy* las corrientes subterráneas, o los eventos en apariencia neutros hasta *hoy*, cuando el historiador o el analista investigan: "Siempre que acaece un evento que es lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado, la historia viene la ser [*comes into being*]"[325]. Es decir, no es que el pasado predetermine el presente, sino al contrario; es el presente, la fuerza del acontecimiento lo que arroja luz y ordena el pasado. Concernida en la tarea de la comprensión de la novedad del siglo XX, la autora tiene por imprescindible poder comunicar una sensación (un estado del espíritu) que considera como "generalmente

[325] Hannah Arendt, "Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding", en *Essays in Understanding, 1930-1954, op. cit*., pp. 307-327; cf. p. 319.

comunicable", para decirlo en palabras de Kant, so pena de que su apreciación sea devaluada a mero gusto privado o empírico.

Tal acontecimiento, imprevisible o inesperado, es irrupción, salto y quiebre -*Ursprung* u origen, en el sentido de Benjamin- sólo manifiesto a quien inquiere hoy, bajo la condición de ser permeable a la novedad que resiste los rótulos habituales de la teoría política. Veamos brevemente en qué consiste este acontecimiento y los argumentos que Arendt emplea para comunicar su juicio. En "*On the Nature of Totalitarianism*", señala:

> "El gobierno totalitario es sin precedentes porque desafía comparación. Ha pulverizado la misma alternativa, sobre la que se basaron las definiciones sobre la naturaleza del gobierno desde los comienzos del pensamiento político occidental –la alternativa entre gobierno legal, constitucional o republicano, por un lado, y gobierno ilegal, arbitrario o tiránico, por otro" (Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding", en *Essays in Understanding, 1930-1954*, *op. cit*., pp. 328-360; cf. 339).

Los totalitarismos no son tiranías, pero tampoco son dictaduras. No se verifica allí la forma de la pirámide con que Arendt ilustra la forma de los gobiernos autoritarios o basados en la autoridad, pero tampoco hallamos la voluntad caprichosa del tirano. Si nos atenemos a la forma de la pirámide, las tiranías, que no son regímenes basados en la autoridad, sino en el capricho, posicionan al tirano en la cúspide. No encontramos allí continuidad alguna, ni capas sedimentadas en forma decreciente de poder, como se aprecia en los gobiernos autoritarios, sino que entre el tirano y el resto hay, por así decirlo, un vacío, bajo el cual se halla la masa amesetada de individuos, inconexos y desorganizados[326]. Los totalitarismos, en cambio, adoptan la forma de una estructura de capas concéntricas, de manera que cada una de las *organizaciones* totalitarias, que eventualmente atravesarán cualquier asociación, quehacer o actividad conjunta (en esto se muestra la obliteración de la distinción y la separación entre lo público y lo privado), se

[326] Hannah Arendt, "What is Authority", en *Between Past and Future*, *op. cit*., pp. 91-141; cf. pp. 98-99.

hallan coordinadas (*die Gleichschaltung*[327]) en función de un único interés, el del movimiento o del partido.

> "La división entre miembros del partido y compañeros de ruta organizados en organizaciones de frente, lejos de desaparecer, conduce a la «co-ordinación» de toda la población, quienes ahora son organizados como simpatizantes […]. Multiplicación de cargos, duplicación de funciones y la adaptación de la relación del simpatizante partidario a las nuevas condiciones, significan simplemente que la peculiar estructura de cebolla del movimiento [las capas concéntricas] en la que cada capa era el frente de la siguiente formación, más militante, se mantiene" (Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 8304).

Lejos de presentar una estructura monolítica, el gobierno totalitario se caracteriza por su in-formidad (*shapelessness*)[328]. Observa la autora "la coexistencia y el conflicto de una autoridad dual", el partido y Estado, y la indistinción entre ambos. La relación entre ambas fuentes de autoridad, sostiene Arendt, es que la maquinaria del gobierno es usualmente presentada como la fachada impotente que esconde y protege el verdadero poder del partido. Clave para la comprensión del totalitarismo es la ausencia de todo sistema que confiera estabilidad. El carácter *informe* se aprecia en la sistemática duplicación de funciones; es decir, todos los niveles del aparato administrativo del Estado, tenían su correspondiente duplicado en algún órgano o formación partidaria. La superposición de funciones y de unidades administrativas se manifiesta –por ejemplo- en que la división territorial y administrativa de Weimar en estados y provincias, fue duplicada por la división nazi en *Gaue*, cuyas fronteras no coincidían[329]. Así, cada localidad pertenecía tanto geográfica como administrativamente a unidades de gobierno y administración diferentes. Después de 1933, funcionarios nazis prominentes ocuparon los ministerios oficiales del Estado, por ejemplo, "Frick en el Ministerio del Interior y Guerthner, en el de justicia". Una

[327] Cf. Arendt, "Fernsehgespräch mit Günter Gaus", en *Ich will Verstehen. Selbsauskünfte zu Leben und Werk*, *op. cit*.; p. 56.
[328] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 8028
[329] Ian Kershaw, *Hitler 1936-1945. Némesis*, W. W. Norton & Company, New York. London, 2001; cf. pp. 243- 245.

vez que estos viejos miembros del partido iniciaron sus carreras dentro del Estado, es decir, ocuparon puestos oficiales, no partidarios, "perdieron su poder y quedaron bajo la autoridad de facto de Himmler"[330] -jefe de la policía- quien , en circunstancias normales, debería haber estado subordinado al Ministro del Interior. Esta permanente movilidad e inestabilidad en los cargos, las funciones y jerarquías desplazaba constantemente el liderazgo y el centro real del poder hacia otras organizaciones, pero sin siquiera "disolver o exponer públicamente los grupos que han sido privados de poder". Aumentaba la confusión, el hecho de que ninguno de los grupos u órganos de gobierno era privado del derecho de proclamar que corporizaba la voluntad del Führer. Dice Arendt: "la consistente y siempre cambiante división entre la verdadera autoridad secreta y la visible y pública representación, hacía que la sede real del poder fuese un misterio por definición" [331].

Otro aspecto que destaca la ausencia de estabilidad y la voluntad manifiesta de evitar la solidez de instituciones es la prescindencia de jerarquías de los regímenes totalitarios. La razón de la inexistencia jerárquica es que la certeza y el reconocimiento de a quién se debe obedecer y el establecimiento claro y permanente de la jerarquía "introducirían un elemento de estabilidad, esencialmente ausente en el gobierno totalitario, [por ello] los nazis constantemente abjuraban de la autoridad real siempre que se hacía pública y creaban nuevas instancias de gobierno, comparadas con las cuales el primero se transformaba en un gobierno fantasma [*shadow gov ernment*], un juego que, obviamente, podía continuar indefinidamente"[332]. El movimiento y el régimen totalitarios, discierne Arendt, son diametralmente opuestos al gobierno autoritario o basado en la autoridad. En los totalitarismos, "el principio de liderazgo [*the Leader principle*] no establece una jerarquía". Ésta es inherente a los gobierno autoritarios, en los que la autoridad es "filtrada de arriba hacia abajo" a través de todos los niveles en forma decreciente. No hay jerarquía sin autoridad estable e identificable, elemento ausente de los totalitarismos. El aspecto decisivo de la oposición entre regímenes autoritarios y totalitarios es que la autoridad, sea cual sea la

[330] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 8030. Heinrich Himmler (1900-1945) fue el comandante en jefe de las SS del partido nazi de 1929 a 1945. Las SS o *Schutzstaffel* fueron creadas como escuadrones de protección de altos funcionarios del Partido. Eventualmente las SS se convirtieron en un estado virtual dentro del Estado de la Alemania nazi. A partir de 1939, fueron las fuerzas responsables de *resolver* el –así llamado- problema judío y después de 1941, sus líderes planificaron, coordinaron y dirigieron la *solución final*.
[331] Cf. *idem*, position, 8102
[332] Cf. *idem*, position 8111.

forma que asuma, siempre tiende a limitar o restringir la libertad. La dominación impuesta por Hitler y Stalin buscó "abolir la libertad", en el sentido de "eliminar la espontaneidad humana". Esta circunstancia, que distingue entre la obliteración de la espontaneidad y la restricción de la libertad -"sin importar cuán tiránica sea"- hace que ambos regímenes sea específica y cualitativamente distintos[333]. El siguiente fragmento ilustra la posición de la autora:

> "Técnicamente, esta ausencia de toda autoridad o jerarquía en el sistema totalitario es manifiesto en el hecho de que entre el poder supremo (the *Fuehrer*) y los gobernados no hay niveles autorizados confiables, cada uno de los cuales tendría su parte de autoridad y obediencia. La voluntad del *Fuehrer* puede corporizarse en cualquier lado y en todo momento, y él mismo no está atado a ninguna jerarquía, ni siquiera la que él mismo pueda haber establecido" (Arendt, *The Origins….*, *op. cit*.; cf. 8181).

La ideología totalitaria, prepara a los hombres tanto para cumplir el rol de víctima como de ejecutor, el objetivo no es tanto censurar posiciones o liquidar convicciones peligrosas o amenazadoras para el régimen. Mediante el terror sistemático y el recurso a la logicidad inexpugnable de la ideología –respectivamente, la forma estructural y el principio de acción (obviamente defectivo) de los totalitarismos- el objetivo es extinguir la misma capacidad de formar convicciones. En otras palabras, el auto-interés en todas sus formas imaginables como motor de la acción espontánea es suprimido[334].

En el "Prefacio a la parte III: Totalitarismo", la autora considera imprescindibles la liquidación de las clases para la implementación de este tipo de gobierno, que ha

[333] Cf. *idem*, 8181.

[334] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 8260. "La multiplicación de los funcionarios destruye todo sentido de responsabilidad y de competencia; no se trata solamente de un incremento increíblemente desproporcionado e improductivo de la administración, sino que daña la producitvidad, porque los conflictos entre los distintos órdenes retardan constantemente el trabajo real, hasta que la orden del Líder decide el asunto. El fanatismo de las organizaciones de elite, absolutamente esencial para el funcionamiento del movimiento, abole sistemáticamente todo genuino interés en ocupaciones específicas y produce una mentalidad que ve toda acción concebible como instrumento para algo enteramente diferente. Y esta mentalidad no está restringida a la elite sino que, gradualmente, atraviesa toda la población, cuyos detalles más íntimos, incluso los referidos a la vida y la muerte, dependen de decisiones políticas."

caracterizado al siglo XX. La eliminación de los lazos y la destrucción de todo sentimiento de solidaridad grupal o de todo interés, que aglutine a los hombres en asociaciones, son estrategias imprescindibles para la consolidación de los regímenes totalitarios. Al respecto, el siguiente párrafo ilustra la posición de Arendt con respecto al stalinismo: "las medidas tomadas por Stalin con la introducción de su plan quinquenal en 1928, cuando su control sobre el partido era casi completo, probó que la transformación de las clases en masas y la concomitante eliminación de toda solidaridad grupal son la condición *sine qua non* de la dominación total"[335]. La liquidación de toda forma de asociación, de clases, de partidos, o cualquier modo de organización que nuclee a los hombres en torno a intereses comunes produce el fenómeno de la masa: aislamiento, atomización, falta de lazos y de organización. La concomitante supresión, no sólo del interés en sí mismo, sino de todo interés de grupo, partido u asociación se logra desvinculando a los hombres. Mediante el terror el totalitarismo destruye la capacidad de que los hombres generen lazos y relaciones entre sí. El sentimiento de impotencia y la angustia que produce el aislamiento no forjan, por sí mismos, ningún lazo. Consigna Arendt:

> "esta amargura centrada en el yo […] no es un vínculo común a pesar de su tendencia a extinguir las diferencias individuales, porque no está basada en ningún interés común, económico, social o político. Esta concentración en el yo corrió pareja con un decisivo debilitamiento del instinto de auto preservación. La abnegación, en el sentido de que uno mismo no importa, el sentimiento de ser descartable, no era ya la expresión de idealismo individual sino un fenómeno de masa" (Arendt, *The Origins…*, *op. cit*.; cf. *position* 6627).

Los proverbiales goces de la tiranía, una vez que se ha relegado a todos a la esfera privada y sometido con arreglo a los criterios arbitrarios del tirano, están ausentes en el totalitarismo[336]. Los líderes totalitarios, por ejemplo, nunca pretendieron dejar como su

[335] *Idem*, cf. *position* 471.
[336] *Idem*, cf. *position* 9264: "estamos tentados de interpreter el totalitarismo como una forma moderna de tiranía, esto es, una forma de gobierno ilegal donde el poder es detentado por un solo hombre. El poder arbitrario, sin la restricción de la ley, usado en interés del gobernante y hostil a los intereses de los gobernados, […] miedo como principio de acción, a saber, miedo del pueblo hacia el gobernante y miedo del

sucesor a un hijo, que lo sucediera en el cargo, como en los regímenes autoritarios hereditarios; tampoco consideran indispensable una formación o capacitación específica, como si el líder totalitario fuese un *experto* político peculiar. Al respecto, señala la autora:

> "El líder totalitario, en marcado contraste con todos los previos usurpadores, déspotas y tiranos, parece creer que la cuestión de su sucesión no tiene ninguna importancia, que no se requieren cualidades especiales o alguna específica capacitación para el trabajo, que el país obedecerá, eventualmente, a cualquiera que tome el cargo en el momento de su muerte, y que ningún rival sediento de poder disputará su legitimidad" (Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*; cf. *position* 8247).

Los totalitarismos, juzga Arendt, no son -estrictamente hablando- regímenes ilegales, pero tampoco son autoritarios o basados en la autoridad. Las dictaduras o los gobiernos autoritarios, a diferencia de la tiranía, no son *ilegales*. No fundan la ley en los caprichos ni en la voluntad antojadiza, sino que proclaman fundarse en leyes superiores o trascendentes, leyes divinas, o leyes naturales; son regímenes basados en la autoridad de las leyes. Los totalitarismos son ilegales sólo si nos referimos a las leyes positivas, las cuales se supone que interpretan o decodifican leyes superiores de cuya estabilidad derivan su legitimidad: sean estas las leyes naturales, o la *common law* -las tradiciones e instituciones precedentes- o los mandamientos del decálogo[337]. La leyes positivas proveen estabilidad relativa al cambiante mundo de los asuntos humanos, porque pueden cambiar y ser modificadas con el tiempo; su estabilidad deriva de una solidez superior. Los totalitarismos, sostiene Arendt, pretenden invocar directamente y ejecutar las leyes superiores de la Naturaleza o de la Historia, sin la necesidad de interpretarlas y traducirlas en el derecho positivo. No se trata ya de interpretar y aplicar las leyes positivas a los casos particulares, en cuyo caso la ley

---

gobernante hacia el pueblo. […] El régimen totalitario […] desafía, ciertamente, todas las leyes positivas, incluso al extremo de desafiar aquellas que él mismo ha establecido […] o las que no se tomó la molestia de abolir. Pero no opera sin la guía de la ley ni es arbitrario, ya que proclama obedecer estricta e inequívocamente aquellas leyes de la Naturaleza o de la Historia de las que siempre se ha admitido que surgen todas las leyes positivas."

[337] Hannah Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", en *Essays in Understanding, 1930-1954*, *op. cit.*, pp. 328-360; cf. pp. 340-343.

siempre es independiente de los casos que tutela, de manera que aún no habiendo crímenes las leyes no dejarían de existir ni se volverían superfluas, sino que por el contrario, evidenciarían su más perfecto gobierno. Los totalitarismos, discierne Arendt, ejecutan directamente sobre los hombres las sentencian pronunciadas por la Ley de la Naturaleza sobre los pueblos superfluos o decadentes, o las Leyes de la Historia sobre las clases en vías de extinción. Sin la necesidad de abolir la legislación vigente, aplican la sentencia directamente sobre la humanidad como especie. En palabras de la pensadora:

> "La legalidad [*lawfulness*] totalitaria, desafiando la legitimidad [*legality*] y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en estándares de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Aplica directamente la ley a la humanidad, sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la Naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final" (Arendt, *The O rigins of Totalitarianism, op. cit*.; cf. *position* 9277).

Cuatro páginas después, sentencia Arendt: "En estas ideologías el término mismo «ley» ha cambiado su significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual las acciones y los movimientos humanos pueden tener lugar, se ha vuelto la expresión misma del movimiento"[338]. La pensadora verifica en los totalitarismos la novedad de un régimen que resiste el apelativo de ilegal, pero que en cuyo contexto la ley no es el elemento de estabilidad y solidez del cuerpo político, sino que es la expresión del puro movimiento de la Naturaleza o de la Historia, movimiento cuya aceleración depende de la implementación el terror.

La premura por distinguir entre sistemas políticos ilegítimos, conocidos y previstos por las clasificaciones de la teoría política, y el fenómeno totalitario, condujo a Arendt enfatizar la importancia del ejercicio del juicio. El juicio es una operación de la mente que no induce ni deduce y, en lo que a Arendt se refiere, no remite a las operaciones lógicas. Cuando interpretó el juicio político como variante del estético, entendió la necesidad de elevar una

[338] Hannah Arendt, *The Origins…, op. cit*.; cf. *position* 9331.

facultad que pudiese funcionar sin la mediación de ningún concepto. Es decir, que su poder no descansa en la posibilidad de clasificar, sino de destacar un particular, no al antojo, sino apelando "a la razón humana total". El juicio es una facultad eminentemente política porque al expresar una valoración, un criterio, el observador interpela e implica a los demás en su juicio. Los necesita como aval y resguardo de su *buen sentido*.

El juicio, entonces, identifica y nombra un fenómeno inusitado pero no como esencia atemporal y ahistórica, sino como acontecimiento. Porque para que algo surja *hoy* como origen, significa que hasta ahora sólo existía como posibilidad. El *origen*, al que aluden nuestros pensadores, sugiere que para que un evento cristalice como novedad en la historia, exige tanto el transcurso del tiempo como la actividad mental que eleva un particular a *caso* ejemplar: el juicio. La tercera actividad de la vida del espíritu, además, no es una prerrogativa de especialistas y académicos, sino una capacidad exigible a todo hombre. En síntesis: "Decisivo en nuestro contexto es que el gobierno totalitario es diferente de las dictaduras y las tiranías; la habilidad para distinguir entre ellos, de ningún modo es un asunto académico que pudiera ser dejado en manos de los «teóricos», porque la dominación total es la única forma de gobierno con la cual no se puede co-existir"[339].

B.6. Juicio, *Urphänomen* y la banalidad del mal

28. Recapitulando, creemos que Hannah Arendt encontró a través de la lectura de la tercera *Crítica* de Kant el instrumento teórico para elevar una facultad humana que habilita a estimar el valor de lo particular sin la necesaria mediación de reglas operativas bajo las cuales subsumir los casos novedosos. El juicio estético, entonces, le provee el principio *a priori* por el que se destaca un particular, se le atribuye carácter ejemplar y se lo presenta ante la comunidad juzgante, anticipando el consentimiento y la aprobación. Consideramos que la pensadora ejerció esta modalidad de juicio no sólo cuando tomó el término *totalitarismo* y lo elevó a caso ejemplar sin precedentes de una forma de gobierno no prevista por la tradición, ni por la taxonomía de Montesquieu, ni por la clasificación de

[339] Véase *idem*, *position* 414.

Kant en *La paz perpetua*. La misma estrategia teórica le permitió acuñar la fórmula de la "banalidad del mal", para dar cuenta de un tipo de maldad rutinaria y burocrática.

Hemos traído a colación los fragmentos antedichos, extraídos de sus escritos sobre la naturaleza sin precedentes del totalitarismo, para poner en evidencia la puesta en práctica de una actitud teórica y una modalidad del juicio, cuya justificación encontró en Kant y que la pensadora extrapoló al ámbito al análisis político e histórico. Creemos que los ejemplos podrían haber sido tomados, también, de sus apreciaciones sobre Eichmann al que consideró *ejemplar,* en el sentido de un tipo novedoso de criminal. Asimismo, los crímenes perpetrados por los regímenes de Hitler y de Stalin no estaban tipificados ni tenían precedentes en el derecho, y los tribunales que los juzgaron se enfrentaron al desconcierto de pronunciar sentencia retroactivamente, basándose en una ley no prevista en el momento en que eran cometidos. El término *genocidio*, sostiene Arendt, no es adecuado para calibrar la magnitud de la novedad "debido a la simple razón de que el asesinato masivo de pueblos enteros no carece de precedentes". Así, en el "Post- Scriptum" a la obra antedicha, señala que "la expresión «matanzas administrativas» parece más conveniente"[340]. Leemos, por ejemplo, en el "Epílogo" de su informe sobre el proceso contra Adolf Eichmann:

> "Tanto el delito nacional de la discriminación legalizada [se refiere a la prohibición de los matrimonio mixtos de la leyes de Nüremberg de 1935] como el delito internacional de la expulsión no carecían de precedentes, incluso en la época contemporánea. La discriminación legal había sido practicada en todos los países balcánicos, y la expulsión masiva había ocurrido al término de muchas revoluciones. Entonces fue cuando el régimen nazi declaró que el pueblo alemán no quería judíos en Alemania, y que, además deseaba que la totalidad del pueblo judío desapareciera de la faz de la tierra, con lo que un nuevo crimen, un crimen contra la humanidad –en el sentido de crimen «contra la condición humana» o contra la naturaleza de la humanidad-, hizo su aparición en la historia" (Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*, *op. cit*.; cf. p. 404).

[340] Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, *op. cit*.; cf. pp. 404 y 435.

Eichmann, observó Arendt, no guardaba similitud alguna con los grandes criminales y los corazones perversos, de los que da cuenta la literatura. Al respecto, expresa: "me limito a señalar un fenómeno que, en el curso el juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III"[341]. También en el "Epílogo" de *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal,* Arendt examina la "normalidad" del acusado, la falta de motivos reprensibles, la ausencia del factor subjetivo o el "ánimo de causar daño", que para la jurisprudencia de los países civilizados es necesario para la comisión de un delito: "Cuando dicho ánimo no concurre, cuando, por las razones que sea, incluso las de la locura moral, el sujeto activo no puede distinguir debidamente entre el bien y el mal, consideramos que no puede haber delito". De allí que la pensadora exprese su desconcierto al advertir que proposiciones normalmente consideradas bárbaras, como ser: "la tierra clama venganza" y el reclamo de restitución ante "los delitos que ofenden gravemente a la naturaleza", fueron la razón por la que Eichmann fue llevado a juicio y la justificación de la pena de muerte[342]. O sea, la ausencia de motivaciones reprochables no impidió que se evocara un sentido atávico y elemental de justicia, que reclama la debida restitución ante una afrenta altamente ofensiva.

El otro aspecto irritantemente novedoso de la "normalidad" del acusado era la lealtad insana, que garantizaba la mayor eficacia en sus funciones; es decir, que la única motivación subyacente a sus acciones era la convicción del funcionario responsable movido únicamente por la obediencia a órdenes superiores. Dice la autora: "[…] sus actos únicamente podían considerarse delictivos retroactivamente. Eichmann siempre había sido un fiel ciudadano cumplidor de leyes, y las órdenes de Hitler, que él cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich"[343]. Lo decisivo de la posición de Arendt es que las circunstancias políticas, el derrumbe moral, la perversión generalizada, la ruina institucional y la corrupción general que impregnaba la legislación contribuyó al surgimiento de un nuevo tipo de delincuente, que contrario a lo que dicta el sentido común prevaleciente, no estaba espoleado por motivaciones perversas ni necesitaba ser un antisemita irredento para conducir la, así llamada, *solución final*.

[341] *Idem*, véase pp. 433-434.
[342] *Idem* cf. p. 418.
[343] Cf. *idem* p. 20.

> "Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica […], implicaba que este nuevo tipo de delincuente […], que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis,* comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad" (Arendt, *Eichmann en Jerusalén…., op. cit.*; cf. p. 417).

En Eichmann encontró Arendt un agente del mal capaz de cometer actos objetivamente monstruosos sin motivaciones malignas ni perversas específicas, pasibles de diagnóstico científico (recuérdese que lo habían examinado seis psiquiatras y lo habían encontrado un ser humano "perfectamente normal"[344]). La falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos es la base del desplazamiento conceptual de Arendt desde el término *mal radical*, empleado en *The Origins….*[345], hacia el mal *banal*[346]. Los peores crímenes no requieren un fundamento positivo en el agente, como la perversión, la demencia u otra psicopatología, sino que puede surgir de un déficit de pensamiento. En "Thinking and Moral Considerations. A Lecture" leemos:

> "No importa cuán monstruosos eran los actos, el perpetrador no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que uno podía detectar en su pasado, como así también en su conducta durante el juicio y en la investigación policial precedente era algo enteramente negativo: no era estupidez sino una curiosa, aunque auténtica inhabilidad para pensar" (Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social Research*, *op. cit.*; cf. p. 417).

---

[344] Cf. *idem*, p. 46.

[345] Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*; *position* 9212, 9226. Allí leemos, "No poder concebir un «mal radical» es inherente a toda nuestra tradición filosófica, y esto es así tanto para la teología cristiana, que le concedió incluso al mismo demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en la palabra que acuñó, al menos debe haber sospechado la existencia de este mal. Aún así, inmediatamente lo racionalizó en el concepto de «voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles."

[346] Para el cambio de posición de la pensadora desde el mal radical a la banalidad del mal, véase Richard J. Bernstein, "Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil", en Larry May and Jerome Kohn (ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, 1997; cf. pp. 127-146.

En una carta a Gershom Scholem de 1963, la pensadora da cuenta de la transformación de la noción de mal. Mientras que la fórmula kantiana de *mal radical* alude a una mala voluntad pervertida[347], la noción de *banalidad del mal* indica la tradicional tesis del mal como privación o carencia; un mal sin raíces: "Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser «radical», sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca". Aun así, puede expandirse sobre el mundo entero y echarlo a perder, precisamente porque es como "un hongo que se extiende por sobre la superficie"[348]. Esta clase de maldad banal y rutinaria, cuya virulencia es directamente proporcional a la renuncia a pensar y juzgar por uno mismo, "desafía el pensamiento", porque el pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal, esa intención se ve frustrada, porque no encuentra nada. Allí radica, precisamente, su "banalidad". Sólo el bien puede ser radical y tener profundidad, es decir "tener raíces".

En otra carta, dirigida a Karl Jaspers, la autora vincula el mal *radical* con el carácter *superfluo* de los hombres. Para que un hombre se vuelva superfluo –reflexiona Arendt- es preciso eliminar de raíz la libertad. Si la natalidad es una condición humana, por la que los hombres, a través de su mismo nacimiento, pueden ingresar al mundo trayendo consigo lo nuevo y posibilitando el cambio, el mal radical remite a la liquidación de esa fuente de espontaneidad. Empleando los términos de Kant, Arendt no cree que la superfluidad esté relacionada con el *uso* de los hombres en vistas de un fin. Aun ignorando que son fines en sí mismos y concibiéndolos instrumentalmente, se mantiene indemne su humanidad. Lo único distintivo de su misma humanidad es la impredecibilidad, cuya pérdida Arendt vincula con el mal radical. En otras palabras, que los hombres se vuelvan por entero predecibles significa que perdieron aquello que los especifica como seres humanos. Para Arendt, la natalidad es a tal punto una cualidad decisiva de los hombres, que su eliminación pone en cuestión su carácter insustituible, su unicidad y distinción. Eliminar la espontaneidad como rasgo eminentemente humano permite, en consecuencia, discutir la prescindencia de los hombres. Empleando aún la fórmula de Kant, Arendt advierte que tal

[347] Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Alianza, Madrid, 1969; cf. pp. 42, 47. Kant alude a una propensión de la voluntad a desatender los imperativos morales de la razón.

[348] Hannah Arendt, "An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", en Ron H. Feldman (ed.), *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in Modern Age*, New York, Grove Press, 1978, cf. pp. 250-251.

noción no le servía para conceptualizar los crímenes totalitarios y sus ejecutores. Leemos allí:

> "No sé lo que el mal radical sea en realidad, pero me parece que de algún modo tiene que ver con el siguiente fenómeno: hacer que los hombres se vuelvan superfluos (no, usarlos como medios para un fin, que deja intacta su esencia como humanos y sólo afecta su dignidad humana; sino volverlos superfluos en tanto seres humanos). Esto sucede apenas se elimina toda impredecibilidad, la cual, en los seres humanos, equivale a la espontaneidad." (L.Kohler y H. Saner [comps.], *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992; cf. p. 166).

La dominación totalitaria, señala Arendt en uno de los pocos fragmentos en donde alude a una esencia o naturaleza humana (cuando normalmente habla de "condición"), buscó transformar a los seres humanos en algo que no es propiamente *humano*, algo superfluo, irrelevante, prescindible o descartable. Los campos de concentración fueron la expresión de las prácticas aberrantes de un estado criminal que intentó eliminar lo que parecería imposible: las características que definen la vida humana. Esta anulación de lo propiamente humano se manifestó en los procedimientos no utilitarios de estos gobiernos basados en el terror. Tal ausencia de racionalidad instrumental en el uso del terror se constató en el hecho de que no perseguían una finalidad más allá de lograr la superfluidad de los hombres, y hacía de este tipo novedoso de mal, inabarcable e conceptualizable en términos kantianos. Si el terror y la propaganda ideológica fuesen medios para suprimir convicciones o garantizar la obediencia irrestricta, podrían terminar cuando los enemigos del régimen son eliminados y se logra el sometimiento. Sin embargo, observa Arendt, esto no ocurre y "el puro activismo" o "el terror por el terror mismo"[349] constituyen la estructura interna de los gobiernos totalitarios y la cualidad que los distingue de otros regímenes ilegales o corrompidos o abusivos[350]. Ni siquiera el miedo, que Montesquieu le endilgó a la tiranía como principio de la praxis, sobrevive, pues el miedo puede ser –aún- un acicate para la

[349] Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 6923, 6937.
[350] *Idem*, cf. *position* 9412-9426.

acción. Los totalitarismos no buscan anular tal o cual convicción, sino liquidar la capacidad de formarlas y cancelar la posibilidad de toda *praxis*, de toda iniciativa e imprevisión. Como la originalidad y la espontaneidad que traen renovación y cambio al mundo humano yacen, principalmente, en las generaciones nuevas, "la manía del perpetuo movimiento"[351], como llama al activismo ciego en *The Origins…*, debe perpetuarse y transformarse en el motor interno del régimen, que esteriliza de raíz toda promesa de cambio y cualquier energía renovadora: "El terror […] elimina la misma fuente de libertad que viene dada con el hecho del nacimiento del hombre y reside en su capacidad para sentar un nuevo comienzo"[352].

> "El terror es total cuando se independiza de toda oposición; domina absolutamente cuando nadie se interpone en su camino. […] Como tal, el terror busca «estabilizar» a los hombres en orden a liberar las fuerzas de la naturaleza o de la historia. […] Culpa e inocencia se vuelven nociones sin sentido; «culpable» es quien se yergue en el camino del proceso natural o histórico que ha dictado sentencia sobre las «clases inferiores», sobre individuos «no aptos» para vivir, sobre «clases en extinción y pueblos decadentes». […] Esta fuerza supra humana de la Naturaleza o de la Historia […] sólo puede ser desafiada por cada nuevo comienzo […]. Con cada nuevo nacimiento, un nuevo comienzo nace al mundo, un nuevo mundo ha hecho, potencialmente, su aparición […], la potencialidad de algo enteramente nuevo e impredecible." (Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.; cf. position* 9346-9359).

En *La religión dentro de los límites de la pura razón,* Kant intuye la posibilidad de un mal radical y procede a encontrarle una explicación racional; para Arendt –hemos dicho- la maldad totalitaria resiste su conceptualización, resiste ser pensada, salvo como carencia o privación. Leemos a Kant: "El mal radical es posible en tanto que el hombre es un ser racional, con la facultad de libre albedrío y que como producto de un estado de corrupción de su voluntad llega a acoger máximas malas para la consecución de sus acciones, lo cual lo determina como un sujeto imputable en tanto que el hombre es responsable de sus

[351] *Idem*, cf. *position* 6469.
[352] *Idem*, cf. *position* 9385.

actos”[353]. Kant considera “insondable”[354] el origen racional de nuestra propensión al mal y de la perversión de la raíz, de donde surgen todas las máximas; en sus palabras, “la corrupción del fundamento de todas las máximas”. Aun así, concibe la cuestión del mal radical como un fenómeno explicable y pasible de racionalización sobre la base de una voluntad perversa y de un “mal corazón”[355] (aun cuando su génesis nos sea desconocida, precisamente porque la disposición originaria de los hombres es hacia el bien). En opinión de Arendt, en cambio, la novedad del fenómeno totalitario trajo consigo un tipo peculiar de maldad, que no se deja subsumir bajo el concepto de voluntad perversa, y –además- la comisión de crímenes por parte de funcionarios *normales*, que resistían el apelativo de sádicos o de perversos. Durante los últimos trece años de su vida la interrogación que condujo sus reflexiones fue formulada así: “Esta total ausencia de pensamiento atrajo mi atención. ¿Es posible hacer el mal, no sólo los pecados de omisión, sino los pecados de comisión, en ausencia no meramente de los “motivos reprensibles” (como los llama la ley), sino de toda motivación, de todo interés o voluntad instigadora?”[356].

Hemos ilustrado la actitud teórica de Arendt con dos ejemplos, en los que -creemos- ejerció la habilidad de juzgar aprehendiendo un particular ejemplar y erigiéndolo como origen, en los términos de Benjamin, *Ursprung*. Los ejemplos se refieren al totalitarismo, como régimen inédito y al tipo de maldad de sus crímenes; la fórmula de la “banalidad del mal” manifiesta, precisamente, el carácter *original* del fenómeno.

Creemos que podemos señalar al menos una circunstancia adicional -la tercera- en la que el juicio que eleva un particular a ejemplo, le permitió ahondar en el pasado “sin la ayuda de ninguna tradición” para preservarlo, “incluso contra interpretaciones y estándares tradicionales”[357]. Esta posición teórica le permitió identificar una tradición erráticamente acaecida de sucesos ejemplares, en los que Arendt pone en evidencia el sentido de lo político, o lo político como acontecimiento. Su actitud teórica se manifiesta en la selección de sucesos, que son removidos de su ubicación habitual según la tradición prevaleciente, de manera que brillen por sí mismos, con independencia del éxito en el logro de los fines de

[353] Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, *op. cit*.; cf. pp. 37 y siguientes.
[354] *Idem*, cf. p. 53.
[355] *Idem*, cf. p. 47.
[356] Cf. Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”, en *Social Research*, *op. cit*.; p. 418.
[357] Hannah Arendt, “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance”, en *Between Past and Future*, *op. cit.*, pp. 197-226; cf. p. 204.

los actores concernidos. Los *Rätesystem* alemanes (1918-1919), las *repúblicas elementales* de Jefferson (1816, fecha de la carta a Samuel Kercheval), las 48 secciones de la Comuna de París (1871), los *soviets* en Rusia (1905 y 1917), la Revolución húngara de 1956, son explosiones erráticas de un *tradere* y un *religare* que no aluden a la tradición canónica y al concepto de *auctoritas* por ella legada[358]. Pero, como ella misma indica "la mera enumeración de estas fechas sugiere una continuidad que de hecho nunca existió". Sin embargo, "es precisamente la ausencia de continuidad, tradición e influencia organizada, la que hace que la recurrente semejanza [*sameness*] del fenómeno sea tan llamativo". El denominador común (el aspecto que la autora eleva como *Ursprung*) es la fundación de un nuevo cuerpo político, "un nuevo tipo de gobierno republicano, que reposaría en «repúblicas elementales»", o consejos; es decir, que descansaría en órganos de acción, no de representación (los partidos). Elevados a la categorías de ejemplo, son capturados por la mente de Arendt, una judía europea del siglo XX, porque dichos acontecimientos, disrupciones altamente significativas, condensan la libertad como hecho mundano y muestran la capacidad organizativa espontánea. Estos sucesos no son útiles para una ideología, ni funcionales a un proceso histórico omniabarcante; son –precisamente- el *detritus*, lo residual. Su significado se pone en evidencia cuando el juicio estético-político los eleva a ejemplo y a acontecimiento. En otras palabras, el valor del sistema de consejos, glorificado por Arendt, es independiente del éxito o el fracaso en sus sucesivos intentos de implementación. La promesa contenida en estos eventos infructuosos se perdió "cuando el espíritu de la revolución –un nuevo espíritu y el espíritu de comenzar algo nuevo- falló en encontrar su apropiada institución". Aun así, Arendt insta a recordarlos, pues son los hitos de una tradición política ejemplar, el *hilo de Ariadna*, que nos guía en las honduras del pasado y nos orienta hacia el futuro: "No hay nada que pueda compensar este fracaso o evitar que sea definitivo [*or pr event i t f orm b ecoming f inal*], excepto la memoria y la recolección". Y prosigue proclamando a los poetas como los guardianes de esas tradiciones perdidas, porque "el almacenamiento de la memoria es preservado y vigilado por los poetas, cuya tarea es encontrar y hacer las palabras en las que vivimos"[359].

[358] Cf. Arendt, "What is Authority?", en *Between Past and future*, *op. cit*.; pp. 91-95, 104-128, 139-141.
[359] Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 254, 272.

La pensadora, hemos visto, enaltece las nociones de *Urphänomen* y *Ursprung* en el pensamiento de Benjamin. Los términos, repetimos, indican arquetipos en el campo de la naturaleza y, más precisamente en el caso de Benjamin, en el de la historia, conforme a los cuales identificamos los fenómenos como pertenecientes a una misma familia, pero también capturamos la novedad o la anomalía que se distingue del trasfondo de lo familiar. Porque el hombre mismo es "origen" y comienzo puede desprenderse de los estándares conforme a los cuales piensa, juzga y actúa; es capaz de evadir la *norma* que uniformiza y actuar en forma extra-ordinaria y no prevista. Asimismo, tiene la capacidad de generar significación, es decir hacer que las cosas *tengan sentido* cuando el pensar rememorante evoca y *hace* la trama de los hechos; los acerca para que desplieguen sentidos no previstos por los actores concernidos y sólo asequibles a quien piensa *hoy*. La comprensión, asociada a la generación de sentido y al juicio que captura la novedad, son capacidades concedidas a los hombres en calidad de *principiantes*. En "Understanding and Politics", encontramos un fragmento ilustrativo de esta posición, que –entendemos- Arendt le adeuda a Benjamin:

> "El nacimiento de hombres individuales, siendo ellos nuevos comienzos, re-afirma el carácter *original* del hombre de tal manera que origen nunca puede volverse enteramente una cosa el pasado; el mismo hecho de la continuidad memorable de estos seres en la secuencia de las generaciones garantiza una historia […] de seres cuya esencia es comenzar. […] "[…] un ser cuya esencia es comenzar puede tener suficiente origen en él para comprender sin categorías preconcebidas y para juzgar sin el *set* de reglas habituales que es la moral. […] Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es sentar un nuevo comienzo, entonces la comprensión es la otra cara de la acción […]" (Hannah Arendt, "Understanding and Politics", en *Essays in Understanding, 1930-1954, op. cit*., pp. 307-327; véase p. 321).

La misma novedad que Benjamin observó en calidad de crítico literario y que le permitió elevar la originalidad -*Ursprung*- del *Trauerspiel*, el drama del luto alemán del siglo XVII, es la que Hannah Arendt pone de manifiesto en ocasión de rotular al régimen totalitario como sin precedentes. En su caso, el procedimiento del juicio kantiano le

posibilitó superar las flaquezas de la "comprensión preliminar", que advierte la novedad pero que rápidamente la subsume en tipos ya conocidos, y efectuar la "comprensión crítica", que involucra la búsqueda y la generación o el *origen* de sentido[360]. Asimismo, le concedió identificar y enaltecer algunos sucesos, deslindarlos de interpretaciones prevalecientes, y considerarlos *ejemplares* de lo político. Ser capaz de registrar la novedad significa ser capaz de generar significación; ambos talentos –en opinión de Arendt, en vías de extinción- están concernidos en el ejercicio del juicio y del sentido común. Al observar la resistencia de sus contemporáneos para aceptar la originalidad del totalitarismo, asevera nuestra pensadora:

> "Lo que está en juego aquí es más que la pérdida de la capacidad para la acción política […] y más que el aumento del sinsentido y la pérdida de sentido común […]; es la pérdida de la búsqueda de significado y de la necesidad de comprensión. […] Para aquellos comprometidos en la búsqueda de sentido y de comprensión, lo que aterroriza de la aparición de los totalitarismos no es que se trata de algo nuevo, sino que ha iluminado la ruina de nuestras categorías de pensamiento y estándares de juicio. […] Aun habiendo perdido las varas con las que medir, un ser cuya esencia es comenzar, puede tener suficiente capacidad de origen en sí mismo para comprender sin categorías preconcebidas." (Arendt, "Understanding and Politics", *Essays in Understanding. 1930-1954*, *op. cit*.; cf. pp. 316-318, 321).

C. Benjamin. *Ursprung* como origen en el arte y en la historia

29- En Walter Benjamin el panorama es diverso, pues aun proponiendo la noción de fenómeno originario, para indicar los tipos ejemplares, conforme a los cuales reconocemos tanto las constantes como las disrupciones y situaciones extraordinarias, el uso peculiar del lenguaje, excesivamente esotérico y carente de líneas argumentativas, dificulta la comprensión. Lo mismo puede decirse, como ya hemos indicado, de la fórmula *imagen*

[360] Cf. Hannah Arendt, "Understanding and Politics", en *Essays in Understanding, 1930-1954, op. cit*., pp. 307-327; cf. pp. 310-313.

dialéctica con la que procuró desactivar la linealidad del progreso y la concatenación de causa y efecto para comprender la historia. La comprensión de un acontecimiento, o mejor dicho, el hecho de que un suceso pueda volverse significativo no depende de su ubicación predeterminada en la línea del tiempo, ni de su rol en la causa de los vencedores, sino del cruce entre lo que fue y el ahora apremiante. Dicho *ahora apremiante*, empero, no concierne al espectador desinteresado que busca generar sentido, juzgar y comprender, como en el caso de Arendt, sino al actor, a quien decide y actúa. Benjamin es ambiguo y esta imprecisión impide al lector justipreciar el rol del observador. Es decir, quien aprecia el potencial de sentido de acciones pretéritas, ¿es el agente comprometido en forma eminente en la praxis y compelido al logro de sus fines, o es el espectador e historiador (no compelido a la acción transformadora), que conmemora y redime tales acciones? El primer caso exigiría elevar los acontecimientos rescatados a la condición de modelos a imitar y conduciría a afirmar una pedagogía de la praxis: *la chispa mesiánica capaz de activar el fuego de la Revolución*, como sugieren las tesis. Ciertamente, Benjamin alude a este aspecto. Creemos, empero, que el crítico descree tanto de las pedagogías de la acción, como de la confianza en la rectificación del curso de los sucesos, sobre la base de las lecciones del pasado. La redención no está en el futuro y todo progreso es catástrofe.

O demasiado escéptico (en parte también lo fue Arendt) o dependiente en exceso del marco conceptual al que deseaba renunciar, Walter Benjamin no tuvo los recursos teóricos, para poder fraguar uno nuevo. A nivel discursivo, los humanos del mundo benjaminiano están tan aislados, como desvinculados en el nivel de la praxis política. En el contexto del pensamiento de Arendt, los espectadores son libres de las exigencias de la praxis, es decir, no están implicados en la acción y en el logro de los objetivos, sin embargo, no juzgan solos, sino que están necesariamente co-implicados entre sí, so pena de perder la imparcialidad, en la que yace la virtud del juicio. Por el contrario, Benjamin, ante todo, no muestra una preocupación por las acciones concertadas y con propósitos concretos, ni por la capacidad de llegar a acuerdos y entenderse, eventualmente / finalmente. Por eso, a misma radicalidad que congela en una imagen de sentido el devenir del tiempo, aparece en la cesura mesiánica que quiebra la historia y suspende el tiempo con la Revolución. Se trata de una praxis intempestiva. El pensador no teoriza sobre los procesos de cambios deseados en una comunidad, ni acerca de los cursos de acción en los que los hombres se embarcan

proponiéndose objetivos comunes, a corto plazo -con mayor seguridad- y a largo plazo, con mayor incertidumbre porque se depende enteramente de las generaciones futuras que sostienen y prolongan los esfuerzos iniciados en el pasado. En Benjamin no hay continuidad, sino hiato y disrupción. Especialmente en las últimas tesis, en las que lo urge desenmascarar la ilusión del progreso sostenido, habida cuenta de que el fascismo -en ese momento, la dictadura de Hitler- ya no tenía enemigos. De allí que *Revolución* y *Mesías* se empleen como términos intercambiables y, en ambos casos, signifiquen una ruptura en la continuidad apacible del curso del tiempo. Tal apacible continuidad -el progreso espurio- significa para Benjamin la catástrofe, mientras que el verdadero progreso acaece en los momentos de interferencia, de resistencia. Entendemos que este es un motivo recurrente en su pensamiento, que puede verificarse en distintos ámbitos. Lo pondremos en evidencia en dos textos que abordan la cuestión del lenguaje, y en su última producción, las tesis "On the Concept of History".

La expectativa de la vida redimida contenida en la fórmula "El origen [*der Ur-Srpung*] es el fin [*das Ziel*]", pertenece a una narración de Karl Kraus[361] y Walter Benjamin la emplea como *leitmotiv* tanto para sus consideraciones acerca de la labor del crítico literario, como en sus reflexiones sobre la tarea del historiador. La hallamos en su ensayo sobre el lenguaje, de fuerte tono teológico, como así también –literalmente transcripta como epígrafe de la tesis XVII- en la últimas tesis "On the Concept of History"[362]. El ensayo de 1916, "On Language as Such and on the Language of Man", que nunca publicó, expone en forma explícita una visión mística del lenguaje[363]: "No existe ningún evento ni ninguna

[361] Karl Kraus (1874-1936) fue un escritor y periodista austríaco. Publicó poesía y escribió obras de teatro. Conocido por sus escritos satíricos, llegó a fundar su propio periódico *La antorcha* (*Die Fackel*), que dirigió, publicó y en el que escribió hasta su muerte. Desde *La antorcha* dirigió sus ataques a la hipocresía, al psicoanálisis, a la corrupción del imperio de los Habsburgo, y contra el nacionalismo del pan-germanismo. La publicación era reconocida por su independencia editorial. Entre los colaboradores se encuentran importantes personalidades del arte expresionista austríaco y alemán, como Oskar Kokoschka, el arquitecto Adolf Loos, el compositor Arnold Schoenberg, el poeta y dramaturgo Franz Werfel y –también- Oscar Wilde. Después de 1911, Kraus fue el único autor autor de las notas de *La antorcha*, de la que se publicaron en forma irregular 922 números.

[362] Walter Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p. 395.

[363] Benjamin refiere explícitamente su deuda con Johann Georg Hamman (1730-1788), pensador y filólogo protestante alemán, oriundo de Königsberg y amigo de Kant. Aunque fue un autor ilustrado en sus orígenes, a partir de 1758 se interesó por el Antiguo Testamento y las corrientes de la mística judía. Tuvo un papel importante en el movimiento Pietista, que polemizó contra la Ilustración y condujo a la formación del *Sturm und Drang*. Influyó en pensadores y poetas románticos, como Herder, Goethe, Schelling y Hegel. Concebía la historia como revelación divina y defendía el origen revelado del lenguaje y de la poesía. La razón discursiva

cosa, tanto de naturaleza animada o inanimada, que no participe del lenguaje de alguna manera, porque está en la naturaleza de cada uno, comunicar sus contenidos mentales". Todas las cosas y los fenómenos del mundo –astros, caras, animales, paisajes- tienen un significado, y para Benjamin, esto remite a un creador cósmico. "Dios", declara el crítico, "hizo las cosas cognoscibles en sus nombres". Claramente, la razón secular o científica sostiene que los lenguajes humanos son puramente convencionales, pero Benjamin no acepta la idea de que las palabras son arbitrarias. Al discutir la noción positivista e instrumental del lenguaje, señala que "ya no es más concebible, como mantiene la visión burguesa del lenguaje, que la palabra tiene una relación accidental con su objeto, que es un mero signo de las cosas, al que se llega por convención. El lenguaje nunca da meros signos"[364].

Sus biógrafos, traductores y editores, Eiland y Jennings, entienden que la posición de Benjamin sobre la naturaleza del lenguaje "confronta la posición burguesa del lenguaje", entendiendo por tal una visión "instrumental y filistea" acotada a la comunicación e información. Un enfoque genuino de la naturaleza del lenguaje debe trascender la dicotomía sujeto-objeto, de signo y referente. El lenguaje no es "un medio sino un *medium*, en el sentido de matriz" en la que viven para el hombre todo sentido y toda razón. El lenguaje es un dato primario; no se identifica con el acto discursivo individual, ni con la estructura de significación y el contenido semántico, sino que el mero estar *allí* de la palabra como dato primordial. Asimismo, todo hablar y significar presuponen inteligibilidad, es decir, para Benjamin las cosas nos hablan y nos han hablado siempre en su inmediatez e inteligibilidad. La percepción, entonces, es una modalidad de lenguaje, una especie de lectura, sobre la cual la experiencia se articula. Que el lenguaje sea "el canon de la percepción" significa que reconocemos las cosas como tales *en* el lenguaje, no *a través* del lenguaje o *por medio* de él[365].

Benjamin propone un lenguaje innombrado de las cosas ("*the nameless language of things*") que se traduce, y esta traducción es al mismo tiempo recepción y concepción en el

---

–sostuvo Hamman- era incapaz tanto para comprender el misterio del lenguaje, como las creaciones artísticas. Véase Norberto Smilg Vidal, "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G Hamman", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI (2011); pp. 365-383 (cf. especialmente 378-380).

[364] Walter Benjamin, "On Language as Such and On the Language of Man", *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, *op. cit*., pp. 62-74; cf. pp. 62-64, 67-69.

[365] H. Eiland & M. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. pp. 87-90.

lenguaje de los nombres del hombre ("*the na me-language of m an*"). Así lo expresa Benjamin: "Es la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres. Es necesario encontrar el concepto de traducción en el más nivel más profundo de la teoría lingüística […]. La traducción retiene su pleno significado cuando tomamos conciencia que cualquier lenguaje evolucionado (excepto la palabra de Dios) puede ser considerado una traducción de todos los demás".

Entonces, palabra (*word*) y nombre (*name*) aluden a realidades distintas y la tarea de nombrar (que Benjamin ilustra con las imágenes del primer capítulo del Génesis) sería imposible si el lenguaje innombrado de las cosas y el lenguaje que nombra del hombre no descansaran ambos en la misma palabra creadora. Pero los hombres se alejan de la inmediatez del nombre cuando entra en juego la abstracción, la conceptualización y el conocimiento. A esta circunstancia llama Benjamin "la palabra juzgante (*the j udging word*)" y el conocimiento del bien y del mal, que "abandona el nombre" y se independiza, dando lugar a la mediación de toda comunicación y la convención de los nombres. El abismo que se genera con la mediación, en la que la palabra es reducida a medio –a mero signo producto de convención- trae consigo el habla trivial y la palabra hueca.

En otras palabras, la tesis de Benjamin es que cada lenguaje humano es en realidad una traducción opacada e infiel, pero siempre perfectible de un lenguaje divino que habla en las cosas, pero que el lenguaje de los hombres jamás llega a emular: "la palabra es la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje humano". La traducción del lenguaje innombrado de las cosas (el sentido que pueden comunicar por el hecho de haber sido creadas), al lenguaje de los hombres no es sólo la traducción de lo mudo a lo acústico, sino que –y fundamentalmente- "es también la traducción de lo innombrado al nombre". La razón de la multiplicidad de los lenguajes humanos se basa –propone Benjamin- en dos relaciones inconmensurables. En primer lugar, en la desproporción entre la palabra muda e innombrada de las cosas (su sentido inherente), respecto de la palabra humana que nombra y concede conocimiento, y –en segundo lugar- el desajuste de este nombrar humano, respecto de la palabra creadora de Dios. Así, "el lenguaje de las cosas puede transformarse en el lenguaje del conocimiento y del nombre, sólo a través de traducción, y hay tantas

posibles traducciones, como variedad de lenguajes"[366]. Esta variación y diversificación acaeció como consecuencia de una caída primordial del estado paradisíaco, en el que sólo existía un lenguaje y un perfecto conocimiento. Si el lenguaje puro de los nombres, remitía a la identidad entre nombre y cosa, luego de la caída el lenguaje se diversifica en las distintas lenguas que pasan a ser un medio, instrumento o signo que expresa algo distinto de sí mismo. Con la diversidad, llegó la confusión y el lenguaje se transformó en "parloteo (*prattle*)", circunstancia que ilustra con la imagen de Babel. El desajuste, nunca enteramente colmado, entre la palabra creadora por la que las cosas vienen la ser, y la palabra humana que sobre-nombra ("*overnaming*")[367], se expresa en la melancolía y en todo mutismo deliberado[368]. Esta interpretación del lenguaje, que Benjamin llama teoría *mística* del lenguaje, está más allá de toda posible comprobación y refleja elocuentemente su anhelo por encontrar sentido a un mundo que se le presentaba como caótico.

Los elementos místicos de su pensamiento, creemos, no se limitan a sus primeros escritos, sino que se mantuvieron en obras posteriores, donde sus intereses migraron desde la naturaleza de la obra de arte y el lenguaje, hacia la del tiempo y la historia. A mediados de la década del 20, los motivos místicos y religiosos pervivieron, aunque amalgamados con la retórica marxista, a cuyo marco conceptual no se ajustaban con facilidad. Creemos que tanto en el prólogo a su obra sobre el *Trauerspiel* con su noción de *origen* (*Ursprung*), como en su libro sobre los pasajes parisinos –*The Arcades Project*- con su fórmula de la *imagen dialéctica*, Benjamin trata integrar su concepción del lenguaje con el de la historia. Si bien el obra de 1916 observa la historia desde el punto de vista del mito, téngase en cuenta que en ese mismo año produjo textos preliminares de su estudio sobre el drama luctuoso alemán del siglo XVII, escritos breves como "*Trauerspiel and Tragedy*"[369] y "*The Role of Language in Trauerspiel and Tragedy*"[370], en los que se anticipan sus observaciones sobre el lamento de la naturaleza ("*the great sorrow of nature*"), que cierran

[366] Walter Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man", en *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, *op. cit.*; cf. pp. 66, 70, 71.
[367] Cf. *idem*, p. 73.
[368] Cf. *idem*, pp. 69-72.
[369] Walter Benjamin, "*Trauerspiel* and Tragedy", en *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, *op. cit.*; cf. pp. 55-58.
[370] Walter Benjamin, "The Role of Language in *Trauerspiel* and Tragedy", en *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926*, *op. cit.*; cf. pp. 59-61.

el ensayo sobre el lenguaje[371]. En ellos, Benjamin distingue entre tragedia y drama luctuoso, y pone en relación el tiempo histórico con el "tiempo espectral" o la infinita "resonancia del lamento" del *Trauerspiel*, en el cual el principio que rige el lenguaje es la palabra en transformación. En el drama del luto, todo absolutamente llega al oído en la forma del lamento y los eventos se vuelven "esquemas alegóricos". El drama luctuoso alemán muestra el sinsentido de una época sin redención ni escatología posible, y enfocado en la idea de la catástrofe. Eventos y naturaleza son vaciados de significación y librados al arbitrio del alegorista, cuyo sentimiento primordial es la "melancolía" y el temperamento "saturnino"[372]. Por ello, el corazón del *Trauerspiel*, su verdad (su origen, *Ursprung*) es la alegoría, no se trata de una copia bastarda y pobre de la tragedia griega, sino que –sostiene Benjamin- nos encontramos frente a un género novedoso. Así, el examen del lenguaje es inseparable de la problemática del tiempo.

En la obra sobre los pasajes parisinos -*The Arcades Project*- el lector advierte esta fusión tensa. Benjamin se refería a ella como *Das Passagenwerk*, pues tomaba su nombre –como hemos dicho- de los pasajes o arcadas que adornaban París en la época de Baudelaire. Estas galerías y paseos de techos vidriados que protegían al transeúnte, hicieron de París el paraíso de los *flâneurs.* En los pasajes parisinos del siglo XIX, Benjamin creía haber encontrado el prototipo de la urbe moderna; su *Urphänomen*, por así decirlo, con su anonimato, su carácter impersonal, su seducción y magnetismo, con la fantasmagoría de la moda y su mixtura de encanto y futilidad. El atractivo de los pasajes, creemos, residía en el hecho de que, en la época de Benjamin, eran casi obsoletos y a punto de ser reemplazados por los modernos centros comerciales. Esta circunstancia les otorgaba un encanto peculiar, que despertó esa fascinación que Benjamin sentía por todo lo arcaico, lo descartado y residual; el *detritus*, las ruinas en las que reside la cualidad y el carácter específico de una época. La misma transitoriedad permite que las ruinas y los desechos, en este caso, las galerías vidriadas decimonónicas, manifiesten al observador el prototipo (el universal en el detalle) del siglo XIX francés.

Este proyecto iniciado en 1928 podría haber tomado cuerpo en el ensayo "*Paris, the Capital City of the Nineteenth Century*", pero terminó en mil páginas de fragmentos y notas

[371] Walter Benjamin, "On Language as Such and on the Language of Man", en *Selected Writings. Volume 1*, *1913-1926*, *op. cit*., pp. 62-74; cf. p. 72.
[372] Cf. Walter Benjamin, *The Origin of the German Trauerspiel*, *op. cit*.; cf. pp. 54, 148, 152, 157, 231-232.

nunca publicadas en vida. Posiblemente, Scholem y Adorno, cada uno con sus argumentos, acierten en señalar que las dificultades para completar su obra provenían de su adopción del marxismo. A fines de los treinta, creyó que podía reformular su análisis sobre el siglo XIX con el lenguaje del materialismo dialéctico, a cambio de lo cual recibiría un subsidio del Instituto para la Investigación Social. Pero su primer ensayo, "*The Paris of the Second Empire in Baudelaire*", recibió la crítica lapidaria de Adorno, que pensaba que el empleo de la terminología marxista por parte del crítico era torpe y poco serio. Para quien fuera director de Instituto, en vez de concederle agudeza y seriedad a su estudio sobre París, su peculiar "marxismo" se reducía a la aplicación de clichés. Por ejemplo, cuando interpreta el poema de Baudelaire sobre la ebriedad, "*The Ragpickers´ Wine*", como respuesta al impuesto al vino[373]. Así, Adorno le espeta haber dejado a un lado sus más ricos y fecundos pensamientos a través de una auto-censura[374]. Scholem, en la misma línea, le reprocha haber traicionado sus propias intuiciones.

Ahora, veamos la cuestión desde su examen del oficio del traductor. En el prólogo a su traducción al alemán de *Tableaux Parisiens* de Baudelaire, titulado *The Task of the Translator* (1923), Benjamin señala que la significación inherente de toda obra original se manifiesta en su traducibilidad. Ciertamente, ninguna traducción, por mejor que sea, puede compararse con el original, sin embargo una buena traducción nunca es una ecuación estéril del original, sino que define la "sobrevida" de la obra literaria, transformando y renovando el original. Las palabras no son huesos muertos, sino que sufren un "proceso de maduración" y "lo que ayer sonó fresco, puede sonar trillado más tarde", lo que fue vivo, se vuelve arcaico. El parentesco entre las lenguas no remite, sostiene Benjamin, a un origen temporal, sino que yace en el hecho de que en cada una de ellas consideradas como un todo, una y la misma cosa es mentada. Su plena significación, empero, no se logra por una sola lengua en particular sino por "la totalidad de las intenciones suplementándose una a la

[373] Cf. Walter Benjamin, "The Paris of the Second Empire in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*., pp. 3-92; véanse pp. 7-8.

[374] Cf. *idem*, pp. 101-102. En esta última página leemos: "[…] has hecho violencia contra ti mismo. Tu solidaridad con el Instituto, que a nadie agrada más que a mí, te ha obligado a pagar tributo al marxismo, pero ese tributo no satisface ni al marxismo ni a ti. Falla en hacerle justicia al marxismo porque omite la mediación por el proceso total de la sociedad y porque, casi supersticiosamente, le atribuye a la enumeración materialista poderes de iluminación, que están reservados solamente a la interpretación teorética, nunca a las indicaciones pragmáticas. Y falla también en aquello que es más sustancial y distintivo de tu proyecto […], a saber, que has sometido tu más fértiles y audaces ideas a la prohibición por una especie de censura, operada por las categorías marxistas".

otra: el lenguaje puro"[375], nunca consumado. La tarea nunca lograda del traductor, que pretende interpretar y capturar el sentido del original acaece a lo largo de los siglos, supone una sobrevida en las obras literarias y da cuenta de la vitalidad potencial y la versatilidad semántica tanto de la lengua en que el original está escrito, como en la lengua del traductor. El transcurso del tiempo y las sucesivas traducciones, que son –también- tareas de renovación, suponen -al mismo tiempo- dos movimientos. Por un lado, un alejamiento del origen, que se vuelve cada vez más remoto, pero al mismo tiempo, un creciente despliegue del sentido de la obra, sentido potencial y latente en el original. De allí que "el origen es el fin". Creemos, entonces, que este retorno al origen no ha de entenderse como un volver a un punto de partida inicial, sino como un salto originador o una fuente de originalidad, que se va desplegando en el tiempo. Contiene al mismo tiempo, si se quiere, el alejamiento del origen y el retorno al origen, en el modo de la fidelidad a él como pauta del despliegue: el origen es el fin. Entendemos que esta posición teórica es prolongada hacia su visión del tiempo y la historia.

En "On the Concept of History", el crítico literario cita a Karl Kraus como voz autorizada en la formulación de su principio de tiempo-ahora (*Jetztzeit*) y defiende su potencial para fragmentar el contínuo de la historia. El ejemplo que ofrece es la apropiación de la antigua Roma por parte de los revolucionarios franceses; en esa situación, el tiempo vacío y homogéneo -sostiene Benjamin- es radicalmente transformado. Se trata de un corte sincrónico en el transcurso lineal de la historia, nominado por Benjamin "salto de tigre hacia el pasado"; tal incisión en el tiempo que actualiza el pasado histórico es la circunstancia aludida por el término *Ursprung.* Tal *origen*, que actualiza potencialidades latentes sólo desplegadas a quien piensa hoy, constituye –paradójicamente- el *fin* nunca enteramente consumado, en los intersticios de la historia. Al escindir la historia lineal en momentos altamente significativos (el tiempo-ahora), el final posicionado en el futuro deja de tener sentido. Así, en los dos textos antedichos, Benjamin no indica la circunstancia futura de un final producido por la adición cuantitativa y progresiva de segmentos temporales, sino por un siempre creciente declinar y sostenido deterioro. El alejamiento progresivo del origen inicial, su carácter de remoto, es *a una*, un despliegue de sentido

[375] Walter Benjamin, "*The Task of the Translator*", en *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926, op. cit*., pp. 253-263; cf. 254, 256-257.

latente, de manera que el retorno a tal inicio comprende la *recolección* y restauración de tal despliegue. Dicha recolección, que acontece en el tiempo-ahora recibe el nombre de redención y liberación. Lo decisivo –entendemos- es que la posibilidad de redención es entendida como *inversa ratio* del paulatino y siempre en aumento declive de la capacidad humana de nombrar las cosas en su unicidad y con independencia de su valor instrumental, en el ensayo sobre el lenguaje, por ejemplo. El estado de vida redimida indica la posibilidad de volver al origen, en este caso, el lenguaje de los nombres, mas no como meta futura (Benjamin no cree en el progreso, sino en la regresión), sino como posibilidad siempre presente, pero nunca cabalmente cumplida, en la difícil tarea del traductor en busca del nunca logrado *Ur-Sprache*. Pero también del *crítico* literario que discierne la verdad de la obra de arte y del historiador que impugna el progreso en las hendiduras de la historia.

El cometido del crítico, tal como lo expresa al comienzo de su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, es la separación alquímica del "contenido material" y el "contenido de verdad" de la obra de arte. Este es, precisamente, su emprendimiento al examinar el drama del luto alemán, y concluye que su contenido de verdad -*Ursprung*- es la alegoría; "el *Trauerspiel* es la forma extrema de alegoría"[376]. Este procedimiento discriminante del crítico, que en el ensayo sobre el *origen* del *Trauerspiel* Benjamin llama "mortificación de la obra de arte"[377], indica la posibilidad -que aumenta exponencialmente con el paso del tiempo- de vaciar el contenido temático para que brille –veladamente- su contenido de verdad. Eiland y Jennings entienden esta posición, que involucra tanto el tratamiento de la obra de arte como el de los hechos de la historia como "la tarea del criticismo", que comprende una "dialéctica histórica" entre la obra de arte y la crítica. Central en esta concepción es la idea de una "sobrevida" de la obra de arte, entendiendo por tal "un despliegue de posibilidades artísticas en donde el ejercicio de la crítica juega un rol necesario"[378]. En su estudio sobre las *Las afinidades electivas*, escribe Benjamin:

> "La crítica se ocupa de la verdad de la obra de arte, el comentario, de su tema. La relación entre ambos está determinada por la ley básica de la literatura según la

[376] Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, *op. cit*.; cf. p. 216.
[377] *Idem*, cf. p. 182.
[378] Howard Eiland & Michael Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. pp. 108-109.

> cual el contenido de verdad de la obra es tanto más importante cuanto más íntima y discretamente esté ligada a su tema. Si, por lo tanto, resulta que perduran precisamente aquellas obras cuya verdad está más fijada en su tema, el espectador que los contempla mucho después de su propia época encuentra las *realia* tanto más importantes en la obra cuanto más han ido desapareciendo del mundo. Esto significa que el tema y el contenido de verdad, unido en el primer período de la obra, se separan en su vida posterior; el tema se torna más impactante mientras que el contenido de verdad conserva su encubrimiento original. Por eso, cada vez más, la interpretación […] del tema, se convierte en un requisito esencial para cualquier crítica posterior. Uno puede compararlo con el paleógrafo frente a un pergamino cuyo texto borroso está cubierto por las líneas más fuertes de una escritura que hace referencia al texto. Así como el paleógrafo tendría que empezar por leer la escritura, el crítico debe comenzar comentando su texto. […] sólo ahora el crítico puede hacerse la pregunta básica de toda crítica: si el brillante contenido de verdad de la obra se debe al tema o si la supervivencia del tema se debe al contenido de verdad. Pues como ambos están separados en la obra deciden sobre su inmortalidad. En este sentido la historia de las obras de arte prepara su crítica, y esta es la razón por la cual la distancia histórica aumenta su poder. Si, para usar un símil, se considera la obra creciente como una pira funeraria, su comentador puede compararse con el químico, su crítico con un alquimista. Mientras que al primero sólo le quedan maderas y cenizas como único objeto de análisis, al segundo sólo le interesa el enigma de la llama en sí: el enigma de estar viva. Así, el crítico indaga la verdad cuya llama viva sigue ardiendo sobre los pesados troncos del pasado y las chispas de la vida pasada". (Benjamin, "*Goethe's Elective Affinities*", *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926, op. cit.*; cf. pp. 297-298).

La distinción entre "contenido material" y "contenido de verdad" remite al hecho paradójico de que las obras de arte son objetos que se originan en un momento determinado y transitorio del tiempo, pero trascienden su génesis histórica y limitada, y revelan a la mirada del crítico una verdad supra-histórica; en sus términos, *objetiva*. La relación, nunca la misma y siempre fluctuante, entre estos dos momentos, las circunstancias que hacen a la génesis de la obra y su verdad (*Ursprung*), da cuenta del "enigma de la obra de arte", a saber: el hecho de que algo finito y salido de manos humanas -la obra de arte- pueda develar -parcialmente- algo infinito, la verdad. En palabras de Richard Wolin, "conforme a

la censura [*strictures*] del método de la crítica redentora, la crítica debe inmolar el anacrónico "contenido material" histórico […] de manera que la relevancia contemporánea de su "contenido de verdad" pueda resplandecer más brillantemente. En consecuencia, el acto de la crítica redentora es un acto de remembranza [*remembrance*]: es un proceso por el que se preserva el contenido de verdad […] de las fuerzas de amnesia […] siempre amenazantes"[379].

Si el primero -el contenido material- alude a las condiciones y circunstancias históricas, culturales, psicológicas o sociales que inciden en la elaboración de la obra, y cuya explicitación es tarea del comentarista, el segundo -el contenido de verdad- se hace presente a la conciencia del lector o del crítico que inquiere hoy. Lo que está en juego, como hemos indicado siguiendo a Jürgen Habermas, es una tarea de rescate y redención -la crítica redentora- que trata a las obras "de manera conservadora"[380]. Se trata de una revelación inmanente de verdad (*Ursprung*), pues siempre se evidencia desde el contrapunto de las condiciones que rodean la mirada del crítico, en el caso de las obras de arte, o desde el contrapunto de las circunstancias que enmarcan la mirada del historiador o el analista (el *ahora apremiante*). Al mismo tiempo, Benjamin escapa a la acusación de historicismo. Al afirmar que la verdad es objetiva y que, como tal, descansa en su múltiple y potencial expansión, Benjamin asume una actitud análoga respecto de los sucesos de la historia, a la adoptada frente la obra de arte. El criticismo es una tarea de "consumación" de la obra de arte. Por un lado, la acción crítica tiene un efecto destructivo, que al mismo tiempo libera un "potencial condensado"[381], una sobrevida, cuya renovación está en manos de lectores: poetas, traductores, críticos, que llevan a cabo una continua recepción y valuación histórica de la obra. El criticismo mentado por Benjamin, entonces, contiene un momento corrosivo (que Habermas llama –con Benjamin- "mortificación" de la obra), que busca acelerar la descomposición de la obra en *torsos*, fragmentos y ruinas desgajados del contexto referencial del que surgieron o del hábitat que las explica[382].

---

[379] Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, *op. cit*.; cf. p. 45.
[380] Cf. Jürgen Habermas, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism. The Contemporaneity of Walter Benjamin", en *New German Critic*, Number 17, Spring, 1979, pp. 30-59; véanse pp. 39-41.
[381] Eiland & Jennings, *Walter Benjamn. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. pp. 111-112.
[382] En *The Origin of the German Tragic Drama*, Benjamin alude a los *torsos* de Winckelmann, arqueólogo e historiador del arte del siglo XIX, cuya descripción de una escultura fragmentada llamada "El torso de Hércules", emplea para sus propósitos. Cf. Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, *op. cit*.; cf. p. 176. Para la descripción de Winckelmann, véase "Winckelmann´s Description of the Torso of Hercules of

Este aspecto llama la atención de J. Habermas, quien sustrae a Benjamin de la crítica ideológica y nomina su proceder como crítica *redentora*, un apelativo posiblemente sólo aplicable a él. Entendemos que este modo de crítica, que Habermas denomina *redentora*, es la estrategia teórica que desplaza hacia el campo de la historia y que bajo los términos redención, liberación, recolección y conmemoración (*Eingedenken*) le permite destacar significación en acontecimientos descartados por la gran Historia. En su estudio, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism. The Contemporaneity of Walter Benjamin", Habermas hace la importante distinción entre la noción de crítica ideológica, por un lado, y la de crítica redentora, por otro. La primera, está vinculada al pensamiento de Theodor Adorno y Herbert Marcuse; confronta un reclamo de verdad ilusoria con una realidad subyacente, y -en consecuencia- libera un potencial liberador contenido bajo esa ilusión. La crítica redentora, que le endilga a Benjamin, es un tipo de crítica que no se relaciona *críticamente* con sus objetos, sino *de manera conservadora*. Dice Habermas:

> "[…] Benjamin no entiende su tarea como un ataque a un arte, que ya de por sí se está aproximando a su fin. Su crítica del arte se relaciona con su objeto conservadoramente, ya se trate del *Trauerspiel* barroco, de las *Afinidades electivas de Goethe*, de las *Fleurs du mal* de Baudelaire o de un film soviético […]. Su objetivo, con seguridad, es la «mortificación de la obra»; sin embargo, la crítica efectúa tal destrucción [la mortificación de la obra de arte] sólo con el fin de trasponer lo digno de conocimiento, del *medium* de la belleza al *medium* de la verdad, y de ese modo, redimirla" (Habermas, "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism. The Contemporainety of Walter Benjamin", *New German Critique*, *op. cit*.; cf. p. 37).

Benjamin recurre al ámbito de la experiencia estética y confía en que puede hallar en la obra de arte un valor cognitivo o "contenido de verdad". En su época, recordemos, la filosofía entendida como sistema había sido desacreditada por pensadores como Marx y Nietzsche; su legado había sido usurpado y empobrecido por el positivismo que enmarcaba

---

Belvedere in Rome" (Translated by Thos. Davidson), en *The Journal of Speculative Philosophy* ,Vol. 2, No. 3, Penn State University Press, 2009; cf. pp. 187-189. (Stable URL: http://WWW.jstor.org/stable/25665655)

la filosofía según el patrón de las ciencias naturales. En este contexto, Benjamin muestra que la verdad ha migrado, por así decirlo, del dominio de la filosofía al del arte, y la conciencia estética de verdad le proporciona la clave para hablar de una verdad en la historia. Redención, liberación y recolección indican un retorno, si se quiere, a un contenido meramente posible –tácito- en el original, cuyo sentido último y escatológico –dicho en el lenguaje de las tesis sobre el concepto de historia- sólo será enteramente desplegado cuando la historia sea consumada. Hemos visto, empero, que dicho cumplimiento no ha de ser entendido como ubicado en el futuro ni garantizado por la marcha regular y predeterminada de los acontecimientos, sino en el tiempo-ahora. El oficio del crítico –y en las tesis, el del materialista histórico- es la tarea de rescate de eventos particulares que jalonan la historia como un *continuum* (el tiempo-ahora), rescate que impide que se pierdan como descartados e irrelevantes. El último Benjamin se refiere a este método como dialéctica en *reposo* o en *suspenso*. Mediante esta fórmula quiere desvincularse de la noción de progreso del Iluminismo y romper con la Socialdemocracia de su patria, que sólo reconoce una serie de transiciones, cualitativamente neutras, vacías y homogéneas, cuya nota más significativa es el amontonamiento de "ruinas sobre ruinas", es decir, la regresión y el deterioro, como lo ilustra en las tesis[383]. Así, la estrategia teórica llamada "dialéctica en reposo" se concentra en aquellos puntos focales de la historia, densamente cargados de tiempo-ahora. *El origen es el fin* pero no como una imagen fija en el pasado que debe ser recapturado en su totalidad definitiva, sino como despliegue y cumplimiento de una potencialidad tácita. Veamos el tema explícitamente en su última obra, "On the Concept of History".

Como ya hemos señalado, sus dos temas clave: la cuestión de la historia y la tarea del historiador. Ambos son motivos de importancia capital en el pensamiento de Hannah Arendt, quien filtró selectivamente lo vertido en la última producción de Benjamin. Entre abril y mayo de 1940, las tesis estaban terminadas y una copia le fue enviada a Gretel Adorno a New York. Aunque redactadas en forma experimental, las tesis evidencian la desilusión del crítico por los agentes políticos de su época. El claro pesimismo y el desprecio hacia toda forma de progreso que pudiese excusar el presente, son el efecto de la

[383] Cf. Walter Benjamin, "On the Concept of History", *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p. 392.

creciente supremacía del poder de Hitler sobre toda Europa y Rusia. Las tesis están dirigidas hacia quienes han traicionado a la humanidad: el fascismo y la Unión Soviética, principalmente, pero también los políticos e historiadores, que han fallado en estar a la altura de los acontecimientos. En una carta a Gretel Adorno, adjuntada a la copia del texto, Benjamin escribe: "La guerra y la constelación que la produjo me condujo a declinar unos pocos pensamientos que había mantenido conmigo […] durante casi veinte años. Hoy te las entrego a ti, más como un bouquet de hierbas susurrantes, reunidas en paseos reflexivos, que como una colección de tesis. […] No necesito decirte que nada está más alejado de mis intenciones que publicar estas notas (menos que menos en la forma en que te las envío). Sería una receta perfecta para vehementes malentendidos"[384].

Benjamin indaga el oficio del historiador, nominado como "el materialista histórico", y lo opone al historiador positivista. Según la interpretación de Michael Löwy, el historiador y el militante activista –el agente- se funden en una misma persona. En opinión de Rolf Tiedemann, empero, es desatinado considerar al materialista histórico de Benjamin como un activista u hombre de acción. Como veremos, esta posición es también la de Arendt, pues el compromiso con la acción entorpece el recto juicio del historiador.

Hemos tomado en consideración, principalmente, "On the Concept of History"[385] y el ensayo "Eduard Fuchs. Collector and Historian"[386]. Se aludirán, brevemente, "The Storyteller. Reflections on the Work of Nicolái Leskov"[387] y "The Theological-Political Fragment"[388]. *Walter Benjamin. A viso de i ncendio*[389], de Michael Löwy, e "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses «On the Concept of

[384] Walter Benjamin-Gretel Adorno (Edited by Henri Lonitz and Christoph Gödde. Translated by Wieland Hoban), *Correspondence 1930-1940*, Polity Press, Cambridge, UK, 2008; cf. *position* 6868.
[385] Benjamin, "On the Concept of History", en Benjamin, Walter, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit*.; pp. 389-400.
[386] Benjamin, "Eduard Fuchs. Collector and Historian", en *Selected Writings. Volume 3, 1935-1938*, *op. cit*.; pp. 260-301.
[387] Benjamin, "The Storyteller. Reflections on Nicolái Leskov", en *Illuminations, op. cit*.; cf. pp. 83-110.
[388] Benjamin, "Theological-Political Fragment", en *Selected Writings. Volume 3, 1935-1938*, *op. cit.;* cf. pp. 305-306. Los editores de las *Selected Writings* empleadas para esta investigación, reconocen desconocer la fecha del opúculo. Ellos se atienen a la posición de T. Adorno, que la ubica a fines de la década del treinta (entre 1937 y 1938) y, en consecuencia, forma parte del volumen 3, que reúne las producciones entre 1935 y 1938. Agregan, además, que Adorno se atribuye haber titulado el opúsculo. Sin embargo, señalan que según la posición de G. Scholem y de R. Tiedemann, "Theologico-Political Fragment", fue escrito entre 1920 y 1921.
[389] Michael Löwy, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio,* Buenos Ares, FCE, 2002.

History»", de Rolf Tiedemann[390], se emplearán como recurso de interpretación de las tesis. Se expondrán las reflexiones motivadas por la lectura de las tesis y las preguntas que nos formulamos al respecto, en torno a los dos ejes temáticos propuestos. Cierto es que Arendt asume motivos centrales de las tesis, sin embargo, creemos que las diferencias entre nuestros autores son importantes y se señalarán oportunamente.

Por medio de una alegoría, la tesis I de "On the Concept of History" enuncia la alquimia de marxismo y teología. El fragmento advierte el fracaso al que está destinado el primero, si no asume ciertas disposiciones concedidas por la segunda. En los términos de Benjamin el así llamado "materialismo histórico", cree poder "ganar la partida", es decir, derrotar a su enemigo, el fascismo, confiado en los automatismos de la historia[391]. (Benjamin pudo prever la catástrofe del nazismo, pero lo comprendió bajo los términos ya conocidos del fascismo. Una de las tesis más importantes de Arendt, en cambio, es la radical novedad del nacionalsocialismo y del stalinismo, como movimientos totalitarios). Michael Löwy, el autor de *Walter Benjamim. Aviso de incendio*, indica la confrontación entre los "epígonos"[392] del materialismo: la Socialdemocracia y el marxismo evolucionista o progresista, por un lado, y la refundación del materialismo histórico[393] (el cometido de Benjamin), el cual se vuelve inoperante sin la ayuda de la teología. Según el intérprete paulino, esta es la posición de Benjamin en sus tesis. Nos planteamos las siguientes preguntas: ¿qué entiende Benjamin por *materialismo histórico*? Luego, ¿qué representa el autómata y qué tiene la teología que ofrecer, en vistas de la *refundación* que él cree posible? Por último, ¿qué entiende Benjamin por teología?

Benjamin aborda la primera cuestión en la primera parte de "Eduard Fuchs. Collector and Historian" (1937). Aunque aluda principalmente a la actitud materialista hacia el arte, creemos que la traslación a la historia y los sucesos que la conforman es lícita. E. Fuchs fue un pionero en la consideración *materialista* del arte; su contribución fue reaccionar contra el historicismo, que defendía una convención en la historia de las ideas, hasta ese momento aceptada acríticamente. Tal convención o prejuicio reúne una serie de convicciones no sometidas a examen, a saber: que un "nuevo dogma" es visto como el "desarrollo" del

[390] Rolf Tiedemann, "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses «On the Concept of History»", en Smith, *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, *op. cit*.; pp. 175-209.
[391] Cf. Benjamin, "On the Concept of History", *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit*.; cf. p. 389.
[392] Löwy, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, *op. cit*.; p. 52.
[393] Cf. *idem*, p. 171

anterior, al que viene a reemplazar, que toda nueva "escuela poética [es comprendida] como reacción a la precedente", y todo nuevo estilo, como "superación [*overcoming*] de uno anterior". Asimismo –agrega- el materialismo histórico pone en cuestión concebir estas "nuevas construcciones [*Gebilde*] como totalmente desvinculadas de su efecto sobre los seres humanos, y de sus procesos de producción espirituales y económicos". Es decir, la postura historicista clausura el significado de obras y acciones, posicionándolos en un *lugar* inamovible de la historia de las ideas y los neutraliza. Asimismo, los vuelve mudos e inertes –huesos secos y ojos muertos- para sus herederos. El historicismo defiende la idea de "una única historia universal"[394], contra ello embiste el materialista histórico.

Esta nueva postura, nominada como *materialismo histórico* -concluye Benjamin- pone en tela de juicio la unidad de las disciplinas y de sus producciones en una única historia significativamente inalterada e inalterable. En lo que al arte se refiere, el materialismo histórico impone un desafío no sólo a la unidad misma del arte, sino también a las obras que, supuestamente, caen bajo la rúbrica de arte. No hay una única historia lineal e inamovible de las obras de arte. Ellas integran una "pre-historia [*fore-history*]" y una "post–historia [*after-history*]. La post-historia define, decide y reconoce la pre-historia, como un "continuo proceso cambiante". Enfocadas de esta manera, las obras de arte muestran que su función "sobrevive a su creador" y que "las intenciones del artista quedan atrás". Asimismo, prosigue Benjamin, la recepción que la obra de arte tuvo entre sus contemporáneos es sólo un aspecto de sus efectos sobre nosotros *hoy*, es decir, es un aspecto de la historia de su recepción, la cual no sólo comprende un mero encuentro ingenuo con ella hoy, sino con la historia, que ha permitido que llegue hasta nosotros. El investigador, el historiador, en consecuencia, deben abandonar una actitud serena y pasiva; ha de exigírseles dejar atrás una posición contemplativa, que es "característica del historicismo". En su lugar debe adoptar una actitud crítica. Tal actitud toma conciencia de la "constelación crítica" en la que precisamente "este fragmento del pasado" -sea la obra de arte literaria, sea una acción- "se encuentra precisamente con este presente". Benjamin nomina tal instante como *tiempo-ahora*, fórmula con la que alude a la especial cualidad de

[394] Benjamin, "Paralipomena to «On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*., pp. 401-411; cf. p. 406.

la brecha en el tiempo –"el tiempo fuera del tiempo"[395], de Arendt- en la que acaece la comprensión y el reconocimiento de nueva significación de hechos pasados.

En la sección que sigue a las tesis, titulada "Paralipomena to «On the Concept of History»", Benjamin enuncia la noción de tiempo, que contrapone al concepto historicista: "El concepto de tiempo histórico forma una antítesis con la idea de un continuo temporal"[396]. En la cesura, coinciden nuestros pensadores, la historia concentra su sentido, ya que es a partir de acciones elevadas a acontecimientos y sustraídas del *continuum* que las enlaza causalmente, que puede organizarse el pasado. Cuando el pasado toma forma, la historia –dice Arendt- "viene al ser". Esta concepción de la historia, que Benjamin nomina *materialista* confronta la posición historicista. Arendt, que en ningún momento denomina esta posición como *materialista*, insiste en el estatuto no científico (en sentido vulgar) de la historia, cuyo cometido no es ni informar, ni entretener, sino reconciliar. En este sentido, la pensadora eleva la historia como "categoría de la existencia humana"[397].

Distinguiendo la actitud del materialista histórico de la del historicista, Benjamin insiste: "toda presentación dialéctica de la historia paga el precio de la renuncia de la contemplación, que caracteriza al historicismo". El primero entiende la historia "como una construcción, cuyo locus no es el tiempo lineal y vacío", en cuyo espacio se acomodan aditivamente los sucesos, sino que el *medium* en el que la historia acaece es "la época específica, la vida específica, la obra específica". Es decir, Benjamin acentúa el particular, y –contra la pretensión historicista- demanda desligar lo particular del todo, del contexto, o de la apreciación prevaleciente. Con respecto a la obra de arte, la estrategia del materialista es extraer [*blast out*] una época de su "continuidad histórica reificada", y -así- extraer también "una vida de una época, y la obra – su vez- de la vida de la obra".

En referencia a la comprensión histórica, el "historiador dialéctico" se opone a la visión historicista y positivista, encarnada en Ranke[398], quien pretendía conocer el pasado "como realmente fue", y afirmaba que esto es "sólo y únicamente" lo que está en juego. Tal

[395] Cf. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit*.; cf. p. 211.
[396] Cf. Benjamin, "Paralipomena to «On the Concept of History»", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; p. 407.
[397] Cf. Arendt, "The Concept of History. Ancient and Modern", en *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 45.
[398] Leopold von Ranke (1795-1886) fue professor de historia en Berlín y fundador de la escuela moderna de historiografía, que buscaba la objetividad científica basada en material de origen y documentación, más que en tradiciones, narraciones y leyendas transmitidas oralemente.

posición afirma que "lo que determina nuestra recepción de una obra" coincide con la "recepción que hicieron sus contemporáneos". Por el contrario, "el discernimiento dialéctico [*dialectical ins ight*]" se caracteriza por extender al máximo el sentido de una historia de la recepción"[399]. La Tesis VI de su última producción resume esta posición: "Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo «como realmente fue». Significa apropiarse la memoria tal como destella [*flashes up*] en un momento de peligro. […] Cada era debe afanarse nuevamente en arrebatar y sustraer por la fuerza [*wrest away*] a la tradición del conformismo, que amenaza con doblegarla". Y en referencia al historiador y -en el caso de Arendt, del pensador- añade Benjamin: "El único historiador capaz de encender la chispa de esperanza en el pasado es el que está firmemente convencido que ni siquiera los muertos estarán a salvo, si el enemigo termina victorioso"[400].

Clave en la postura del materialista histórico es destacar que no sólo las obras de arte, sino todo objeto cultural en general, no sólo deben su existencia "a los esfuerzos de los grandes genios creadores", sino también, en mayor o menor grado, a "la anónima laboriosidad de sus contemporáneos". La impugnación de la postura positivista e historicista, es decir, la crítica a la concepción de la historia del siglo XIX, conlleva el reclamo por los agentes anónimos o desplazados. Dice Benjamin en su estudio sobre Eduard Fuchs: "La historia cultural no ha hecho justicia aún a este hecho fundamental" y, a continuación, proclama la sentencia que repetirá en la Tesis VII: "No existe un documento de cultura que no sea, al mismo tiempo, un documento de barbarie"[401].

En la misma línea de las tesis de 1940, Benjamin asevera que, contrario a la convicción del historicismo, que presenta "una imagen eterna del pasado", el materialista histórico cree que el pasado no está consumado, "no está todavía completado"; en consecuencia, en vez de presentarlo como algo terminado y definitivo en cuanto a su sentido, "presenta una experiencia dada con el pasado, una experiencia que es única". La posición novedosa propone una experiencia con la historia, y esta historia "es originaria para cada presente". Así, la conciencia del presente "explota el *continuum* de la historia" y el materialismo histórico concibe la comprensión histórica como una "sobrevida [*afterlife*] de eso que ha

[399] Cf. Walter Benjamin, "Eduard Fuchs. Collector and Historian", en *Selected Writings. Volumen 3, 1935-1938*, *op. cit*.; cf. pp. 261-263.
[400] Cf. Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; p. 391.
[401] Cf. *idem*, p. 392.

sido comprendido y cuyo pulso puede sentirse en el presente"[402]. Para lograr esto, el historiador benjaminiano ha de disociarse lo más posible "de este proceso de transmisión", ya que "nada de lo que ha ocurrido debería ser considerado perdido para la historia".

Esta circunstancia, que rescata las acciones y que -en la Tesis III- es calificada como "Día del Juicio", tiene más afinidad con una perspectiva teológica que política, ya que sólo "a una humanidad redimida le es garantizado el cumplimiento [*the fullness*] de su pasado". Esta consumación, empero, no acaece al final de la historia, sino en los intersticios en los que tales hechos son salvados del olvido y redimidos. En tal circunstancia, despliegan su potencial y revelan significación a los observadores y agentes futuros, nominados como "herederos"[403]. Entonces, el "Día del Juicio" es indistinguible del resto de los días ordinarios, en todo caso, "cada momento es un momento de juicio en referencia a ciertos momentos que lo preceden"[404]. Cuando Arendt alude a las bendiciones que ofrece la repetición de los hechos por medio de narraciones, repite la fórmula de Benjamin -*Judgment Day*- , en el marco de su estudio sobre la narradora de cuentos Isak Dinesen. Allí, leemos: "Es cierto que la narración de historias revela sentido sin cometer el error de definirlo, que trae consigo consentimiento y reconciliación con las cosas como sucedieron, y podemos confiar en que contenga por implicancia, eventualmente, la última palabra que esperamos del «día del juicio»"[405].

Pasemos ahora a la segunda cuestión, que alude directamente a las tesis "On the Concept of History". El autómata[406], que simboliza la versión burda del materialismo, confía en los mecanismos reglados que gobiernan el acontecer de la historia, la cual, pese a

---

[402] Cf. Walter Benjamin, "Eduard Fuchs. Collector and Historian", en *Selected Writings. Volumen 3, 1935-1938*, *op. cit*.; p. 267.
[403] Cf. Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit*.; p. 390.
[404] Cf. Benjamin, "Paralipomena to «On the Concept of History»", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; p. 407.
[405] Cf. Arendt, "Isak Dinesen", en *Men in Dark Times*, *op. cit*.; cf. p. 105.
[406] El autómata jugador de ajedrez debe su existencia al inventor húngaro Baron Wolfgang von Kempelen (1734-1804). La máquina tenía la función de entretener a su soberana, Maria Theresa, y a la corte de Viena. Mecanizado con un aparato de relojería, la marioneta era capaz de una gran variedad de movimientos. Ubicado sobre un gabinete de madera montado sobre ruedas, frente a un tablero de ajedrez, el autómata (una marioneta ataviada con ropaje turco) parecía mover las piezas por sus propios medios. Sin embargo, el pequeño gabinete de madera alojaba el verdadero autor de los movimentos. Allí, un hombre lo suficientemente pequeño para caber, operaba los controles y era el verdadero ajedrecista. Tras la muerte de Kempelen, el autómata fue propiedad de Johann Maetzel. Bajo su direccción, el autómata ganó su mayor popularidad; dio lugar a libros, artículos, panfletos, entre los que cabe destacar el pormenorizado análisis de E. A. Poe, titulado "El ajedrecista de Maetzel" (1836). Tras la muerte de Maetzel, en 1838, fue exhibido en un pequeño museo en Philadelphia, y un incendio lo destruyó en 1854.

la aparente *recaída* del fascismo (como señala la tesis VIII)[407], aseguran su marcha inexorable, hacia el establecimiento de un nuevo ordenamiento social. Sus biógrafos y editores, Eiland y Jennings interpretan filosóficamente la imagen descripta por Benjamin: "la marioneta –el materialismo histórico- puede derrotar cualquier oponente, en la medida en que es auxiliado por lo que es pequeño, encogido [*shriveled*] y oculto, a saber, el enano jorobado de la teología"[408]. La imagen de la primera tesis lo presenta oculto; aunque no está a la vista del público es fuertemente operativo pues está habilitado para la interpretación de la historia. La acotada y especial concepción de la teología del último Benjamin consiste en "una peculiar forma de redención: cada generación es bendecida con un «*débil* potencial mesiánico», un poder sobre el cual el pasado tiene un reclamo". Para los intérpretes, el recurso teológico de estas últimas tesis no debe ser concebido según los términos de alguna tradición religiosa en particular, sino que se trata de una apropiación libre y a-confesional de motivos religiosos presentes en fuentes religiosas tanto judías como cristianas. El empleo del término *redención* -agregan- presupone el término griego αποκατάστασις, que Benjamin transcribe literalmente en el Convoluto N, para designar la restauración y salvación universal. Eiland y Jennings sostienen que el término griego, que aparece en Hechos, 3, 21, en el contexto de una discusión sobre el final de los tiempos, denota la "«*restitutio in integrum*», la restauración de todas las cosas *después* del fin de los tiempos"; su sentido –agregan- es "cosmológico". La maniobra de Benjamin consistiría en desplazar el término "desde su noción mítica y teológica de alcance cosmológico, hacia el plano político e historiográfico"[409]. El socorro que la teología, en la libérrima interpretación de Benjamin, puede ofrecer al historiador está contenido en los conceptos de redención, restauración y conmemoración. Sin el recurso a la nomenclatura teológica, Arendt le concede a la memoria el cumplimiento de los hechos y su elevación al estatuto de acontecimientos; la memoria restaura y esta circunstancia, en consecuencia, reconcilia. Arendt, contrario a Benjamin, no recurre a motivos teológicos aconfesionales, sino a la *Poética* de Aristóteles. Lo examinaremos más adelante.

[407] Cf. Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit*.; p. 392. Dice: "La razón por la que el fascismo tiene chances es que, en el nombre del progreso, sus oponentes los tratan como si fuera una norma histórica".
[408] Eiland & Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. p. 659.
[409] Cf. H. Eiland & M. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. pp. 659-660.

La auténtica historiografía, en contraste con el historicismo rankeano, conlleva numerosos riesgos y exige responsabilidad, pues se sustrae del conformismo de un pasado finiquitado, el presente no es la consecuencia *natural* del pasado y el futuro está abierto. "*Jetztzeit*" alude a una detención, una pausa en el entramado cronológico configurado conforme al nexo causal, propios del moderno historicismo científico. Dice la Tesis VIII A[410]: "El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los varios momentos de la historia". Pero el hecho de que estén vinculados causalmente, no los hace, "por esa sola razón, históricos". Y sigue: "Se vuelve histórico póstumamente, por así decirlo, a través de eventos que pueden estar alejados de él, por miles de años". El historiador que así procede "captura [*grasps*] la constelación en la que su propio tiempo ha entrado, junto con otra era específica anterior. De este modo, establece una concepción del presente como tiempo-ahora [*now-time*], atravesado con chispas de tiempo mesiánico"[411]. O sea, tiempo-ahora y tiempo mesiánico no son sinónimos.

Clave en esta concepción del tiempo que presenta el materialista histórico es el rol "originario" de la remembranza o la conmemoración. El momento presente de la conmemoración [*Eingedenken*[412]] es denominado como "el pequeño umbral"[413] de redención. Pero este umbral o "Día del Juicio [*Judgment D ay*]", se confunde –para desgracia del lector- con cierta anticipación de la "experiencia mesiánica", que define como "actualidad universal e integral", la cual –empero- sólo se da como atisbo, nunca consumadamente, en el dominio profano. Insistimos, esta circunstancia aludida con nomenclatura teológica y muy elusiva en cuanto a su comprensión no se halla en el futuro sino en el pasado nunca consumado, sólo como posibilidad y fermento. Así –hemos dicho- el "Día del Juicio" no es distinguible empírica y profanamente del resto de los días ordinarios, pues "sólo en el dominio mesiánico existe una historia universal" o, también "la idea de una historia universal es una idea mesiánica"[414]. Ni en la historia ni en la política,

[410] Los dos fragmentos añadidos a la última Tesis XVIII, nominados A y B, por los responsables de la edición de Harvard, que hemos empleado, aparecen al final de un borrador previo y sin título de las Tesis. Fueron incorporados por el mismo Benjamin en versiones posteriores.
[411] Walter Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p. 397.
[412] Cf. Benjamin, "Paralipomena to «On the Concept of History», en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*., pp. 401-411; cf. p. 401.
[413] Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected….*, *op. cit*.; cf. p. 397
[414] Benjamin, "Paralipomena to «On the Concept of History», en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. pp. 404 - 405

profanamente entendidas, admiten relevancia los conceptos de historia universal, ni de tiempo mesiánico.

La Tesis XI retoma la crítica al conformismo, que ha doblegado a los socialdemócratas: "Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la noción de que se estaba moviendo con la corriente"[415]. Frente a este materialismo espurio, que descansa complaciente en el ritmo natural e inexorable de la marcha histórica, Benjamin propone otro materialismo que promueve la conciencia de que el valor de la acciones no es subalterno a la marcha inexorable, y que la historia no está *hecha* ni predeterminada, sino que se está haciendo. La visión total que pudiese dar cumplimiento definitivo se halla en la rememoración *hoy*, de todo suceso pretérito, pues la memoria de los muertos, incluso aquella que para sus contemporáneos era irrelevante o tenida por residual para la historia de los vencedores, debe permanecer activa. Para ello, "ningún eco de «lamento» de la historia"[416] debe ser suprimido. Para Benjamin, aciertan sus biógrafos, "la historia, de principio a fin, es *Trauerspiel*", es decir, drama del luto[417]. La presencia de las acciones usualmente descartadas es inexcusable para trazar la tradición –la de los vencidos- en la que él mismo se inscribe. "*Die unterdrückte Vergangenheit*", usualmente traducida como "el pasado oprimido", podría ser traducido, también, como "el pasado *suprimido*", aportan Eiland y Jennings[418]. Tal traducción no destaca solamente la tradición de esclavos, perseguidos o dominados *por el yugo opresor* y desplazados de la "procesión triunfal"[419] de los vencedores, sino que –más extensivamente- aludiría a todo acontecimiento que, por la razón que fuere, es deliberadamente descartado u omitido. Esta traducción acerca la posición de Benjamin a las reflexiones de Arendt sobre las formas totalitarias de re-escritura de la historia, presentes en su ensayo "Truth and Politics".

El término *Erlösung*, que Benjamin toma de Rozensweig[420], encierra la dimensión teológica de la redención, imputable al mesianismo judío (y que Scholem subraya como

[415] Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected…*, *op. cit*.; cf. p. 393.
[416] Benjamin, "Paralipomena to «On the Concept of History»", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p.401.
[417] Cf. Eiland & Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; p. 662.
[418] Cf. Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected…*, *op. cit*.; p. 400 (véase la nota 27).
[419] Cf. *idem*, p. 391.
[420] Para un examen de la recepción del pensamiento de Rosenzweig por parte de Benjamin, véase Stéphane Moses, "Walter Benjamin and Franz Rosenzweig", en Gary Smith, *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics*, *op. cit*.; pp. 228-246.

esencial[421] en detrimento del activismo político), y el aspecto político de la liberación y emancipación (resaltado por Löwy[422]), ambiguo, a nuestro entender. Las dos virtualidades que la teología pone al servicio del materialismo histórico no pueden darse separadamente y la Tesis II[423] proclama que así como la felicidad en el plano individual no se alcanza sino con la reconciliación de nuestro propio pasado, recapitulando los eventos pretéritos e integrándolos en un todo significativo con nuestro presente, de la misma manera acaece en el nivel de la historia de toda la humanidad. No se trata, empero, de una historia entendida como espacio vacío, que sostiene los sucesos y se va llenando "aditivamente"[424] de acontecimientos, cuya relevancia se mide según criterios de éxito. Se trata de una peculiar interpretación de la historia que está en la posición antípoda de la interpretación temporal del positivismo y que, para decirlo con una imagen, adopta más la forma de una trama o de una red[425], que de una línea recta vacía y homogénea, tal como lo evidencian las tesis XIII, XIV y XV[426]. Esta historia, que puede ser nominada como el gran drama, compuesto por el entrecruzamiento de muchos relatos[427], necesariamente debe asumir, so pena de no instaurar su rememoración redentora, todos los acontecimientos, "los grandes y los pequeños" (según las interpretaciones prevalecientes), sin dejar a ninguno sin el reconocimiento debido.

El sentimiento que caracteriza al historiador positivista es la "identificación afectiva [*Einfühlung*]"[428] con el vencedor y la articulación del tiempo histórico conforme al criterio del éxito e inclusive identificando el éxito con la moralidad[429]. La debilidad del historiador positivista surge de la impotencia ante la ineficacia de las acciones, limitación que lo conduce a abdicar a la acción y subirse al carro triunfal de los vencedores: la complacencia. En su visión, los hechos, inmovilizados en una cadena que los ordena y les adjudica un

---

[421] Cf. Scholem, "Walter Benjamin and His Angel", en Gary Smith (Editor), *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections, op. cit.*; cf. pp. 84-86.
[422] Cf. Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, *op. cit.*; cf. pp. 59-62.
[423] Benjamin, "On the Concept of History"en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit.*; cf. pp. 389-390.
[424] Cf. Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, *op. cit.*; cf. pp. 150-154.
[425] Cf. *idem*, p. 142.
[426] Cf. Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit.*; pp. 394-395.
[427] Cf. Benjamin, "The Storyteller. Reflections on the Work of Nicolai Leskov", en *Illuminations, op. cit.*; pp. 83-84, 91
[428] Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, *op. cit.*; cf. p. 82.
[429] Cf. *idem*, p. 83.

lugar predeterminado, son vaciados de su potencial y vitalidad, potencia semántica que el *materialista histórico* es capaz de reactivar, destruyendo la ubicación y el sentido predeterminado que los hechos asumían en una cadena transmisible. Esta fase destructiva sustrae los sucesos de su lugar y función en un todo compacto, ubicación que los esteriliza, neutralizando su potencial mesiánico. La interpretación de la historia exige una "presencia de ánimo"[430] que resiste la complacencia y la docilidad del historicismo, es capaz de descubrir la novedad en lo que para la interpretación positivista o historicista no es más que una mera sucesión ordenada de hechos. A la actitud historicista, Benjamin le endosa el vicio de la "*acedia*", "la indolencia del corazón", que lo hace simpatizar con los vencedores, y todo vencedor, conforme a esta visión, se asegura un lugar legítimo en la historia. Por esa razón, el materialista histórico tiene una actitud inconformista e investiga "a contrapelo [*against the grain*]"[431] de las interpretaciones usuales. Benjamin confunde *ex professo* el lenguaje político con el religioso y le otorga a la teología, en su peculiar y acotada versión secularizada, la función del rescate y, por ende, de redención, de todos los sucesos que jalonan la tradición de los vencidos o *suprimidos*, o la tradición de los que quedaron afuera de la tradición canónica. Identifica la fuerza de la rememoración con el fermento, que es capaz de activar *hoy* el fuego de la restauración o la revolución, pero con el poder explosivo tomado de *entonces*.

Esta aproximación a las acciones humanas del pasado significa no sólo que la historia está abierta y que el presente no está predeterminado, sino que la riqueza del pasado puede continuar desplegándose con la mirada renovada de quien piensa, hoy. Tal mirada configura el pasado, porque *produce* (el cronista es un *craftman* o *artisan*[432]) una constelación emergente de la tensión dialéctica entre el instante de peligro de *ahora* y la promesa de liberación contenida en los esfuerzos fallidos de *entonces*. Este emergente es una cesura y un salto originador; es *Ursprung*. El vínculo establecido sobre la ejemplaridad fragmentada, descansa en la condición de la ruptura con la tradición. Este mecanismo por el que se revitaliza el pasado, vivificándolo y configurándolo como un pasado humano ha de entenderse como alternativa a las variadas formas de historiografía, resumidas en el término "historicismo". Si la visión historicista presenta una línea temporal, la versión benjaminiana

[430] Löwy, *Walter Benjamin, Aviso de incendio*, *op. cit*.; cf. p. 76.
[431] Cf. Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940, op. cit*.; p. 392.
[432] Benjamin, "The Storyteller. Reflections on Nicolai Leskov", en *Illuminations*, *op. cit*.; cf. pp. 84-85, 91.

no alude a la línea fragmentada, sino los momentos de escansión. No se trata de una línea errática de tiempo, sino de los instantes (*Jetztzei* o tiempo-ahora) en los que se cruzan el *entonces* y el *ahora,* intervalos que el historiador materialista configura como "constelación saturada de tensiones"[433] o concentraciones de sentido, que ponen en evidencia una tradición perdida en el olvido: la tradición de los vencidos.

El *mesianismo* de Benjamin, cuya vinculación con la praxis no es evidente, está más próximo a la amargura y al cinismo anarquista, que a la sobriedad marxista[434]. Creemos que el mesianismo de Benjamin yace en dos presuposiciones. Primero, el pensador enaltece la significación mesiánica de las causas perdidas *qua* perdidas. Esta visión unilateral es compatible con su convicción de que lo ruinoso, lo efímero, lo fragmentario, los desechos y residuos de la gran historia: los perseguidos, olvidados o los superfluos, precisamente en su calidad de relegados y proscritos, constituyen el canal de acceso de la redención (*Erlösung*), consumación o cumplimiento (*Vollendung*), de la historia en sentido profano[435]. Entendemos que la referencia de esta circunstancia a la praxis de los agentes es confusa, y que Benjamin aludió con más claridad a la función de la memoria tanto individual como colectiva. En el marco de las tesis, este aspecto no proviene de argumentaciones filosóficas o políticas, sino teológicas (de la peculiar teología de Benjamin). Expresamente, Benjamin opone estos términos (redención y cumplimiento) a aquellos que indican el propósito, la finalidad y el objetivo (*telos, goal*). Esto señala que el registro peculiar de la "concepción mística de la historia"[436] es diametralmente opuesto al consabido concepto moderno historicista, que proclama la unidad de la historia universal y neutraliza las excepciones y disrupciones, en su dócil funcionamiento. Únicamente en un sentido religioso puede hablarse de historia universal. El primero sólo puede ser representado figuradamente en la resistencia y obstinación, que las causas frustradas

[433] Benjamin, "On the Concept of History", en *Selected Writings, Volume 4 (1938-1940), op. cit*.; cf. p. 396.
[434] Rolf Tiedemann, "Dialectical Materialism or Political Messianism?", en Gary Smith, *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics, op. cit*.; cf. p. 200.
[435] Benjamin emplea el verbo *vollenden* en los renglones iniciales del Fragmento teológico-político, aludiendo a la visión mística de la historia y oponiéndola a la perspectiva finalista y progresiva de la historia profana. Cf. Benjamin, "Theologisch-politisches Fragment", en *Gesammelte Schriften II.I* (Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 203-204; véase p. 203. Dice: "*Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft*".
[436] Cf. Benjamin, "Theological-Political Fragment", en *Selected Writings. Volume 3, 1935-1938, op. cit*.; cf. p. 305.

oponen a las exitosas. Dicho con otras palabras, fracaso y éxito, infructuosidad y resultado son puestos en tensión, de modo tal que la elevación de los primeros desenmascara el mito, la *fantasmagoría*, (para usar el término de Baudelaire, caro a Benjamin), o el ensueño de la Historia.

Benjamin representa la relación entre el "orden de lo profano" –todo lo que los hombres pueden lograr con su praxis, en su búsqueda de la felicidad- y el orden del "Reino Mesiánico" con la imagen de dos fuerzas contrapuestas que, precisamente mediante la resistencia que ejercen una sobre otra, la exacerbación de la primera redunda en la intensidad de la otra. Leemos en "Theological-Political Fragment": "Si una flecha apunta al fin hacia el cual la dinámica profana actúa, y la otra marca la dirección de la intensidad mesiánica, entonces, ciertamente, la búsqueda que la humanidad libre hace de la felicidad, corre en dirección contraria a la dirección mesiánica. Así como una fuerza puede, mediante su acción, incrementar otra que está actuando en dirección opuesta, así también, el reino de lo profano asiste, siendo profano, el advenimiento del Reino Mesiánico". En su afán por destacar que la teocracia "no tiene ningún significado político, sino sólo religioso"[437], Benjamin presenta la radical desproporción e inconmensurabilidad entre el orden histórico-profano y el orden mesiánico-divino, y la relación de proporcionalidad inversa entre la intensidad y consumación del segundo, y la dinámica creciente y progresiva del primero. De modo que a mayor conformismo, docilidad y laxitud en los espectadores que juzgan, o en los agentes que actúan, mayor la proximidad del desastre (la catástrofe, la fe en el progreso) y, paradójicamente, la inminente vecindad del reino mesiánico. Auxiliado por la mirada de la teología, que recuerda y redime, el historiador benjaminiano puede desenmascarar el fraude del progreso y verlo como realmente es: la catástrofe.

Creemos que el corazón del ensayo sobre el concepto de historia es la Tesis IX. Cerca del final de su vida, Benjamin evoca una imagen que lo había acompañado durante los últimos veinte años: el *Angelus Novus*, de Paul Klee[438]. Con ojos de espanto y boquiabierto, el ángel de Klee despliega sus alas y se convierte en el "ángel de la historia". Sea cual fuere

[437] Cf. *ibidem*.

[438] El *Angelus Novus* (1920) es una acuarela de Paul Klee, que fue propiedad de Benjamin. Sus biógrafos destacan el compromiso del crítico con el arte visual contemporáneo y señalan que, en abril de 1921, visitó una exhibición de Klee en Munich, y que meses después compró la pequeña acuarela por 1000 marcos (el equivalente a 14 dólares, señalan). Véase Eiland & Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, *op. cit*.; cf. p. 138-139.

el significado simbólico del *ángel de la historia*, lo cierto es que él tiene la destreza de justipreciar el aparente y progresivo acopio de logros y éxitos, y verlos como lo que realmente son: la acumulación de ruinas y escombros, que se acumulan a sus pies mientras que los vientos indomables de la tormenta del *progreso* –que le impiden plegar sus alas- lo empujan al futuro. El don de la percepción, habilita a desenmascarar el velo progresivo y *resultista* de la Historia, que adormece la capacidad de innovar mediante la acción. Esta es la posición de Löwy, pero nos preguntamos: ¿qué clase de praxis puede esperarse y/o reglamentarse cuando el impacto de los actos ejercidos en el orden profano, es incierto e infructuoso en el registro divino o mesiánico? Según Scholem, la infecundidad de la praxis es un corolario de la desproporción entre ambos órdenes presente en el misticismo judío, cuestión que concentró sus discusiones antes de 1920 (por ello, ubica el "Theological-Political Fragment" entre 1920 y 1921). Asimismo, el escepticismo de Benjamin al abrazar la causa comunista, se manifiesta en el pesimismo y derrotismo que se aprecia tanto en los fragmentos finales de su estudio sobre el surrealismo (1927), como en la carta del 29 de mayo de 1926 a su amigo Gershom Scholem, en la que manifiesta su determinación a abandonar la esfera teorética, para lo cual, encuentra dos vías de acceso: la conducta religiosa o la política. A propósito de tal decisión intempestiva, y habida cuenta de que la posición de su amigo respecto del valor de los "*Communist goals*" que, como todos los fines "meramente políticos", están "desprovistos de sentido [*meaningless*]"[439], dice el investigador de la mística judía: "Para mí, el comunismo en su forma marxista constituía la posición diametralmente opuesta a las convicciones anarquistas que Benjamin y yo, en ese entonces, habíamos compartido políticamente"[440].

Según Tiedemann, las Tesis dan cuenta de la abdicación de Benjamin del materialismo y su acercamiento al mesianismo político. El estudioso destaca la infructuosidad de toda praxis y la claudicación a cualquier forma de acción. Al mismo tiempo, señala la ambigüedad del lenguaje político y religioso, al confundir expresamente los términos Revolución y Mesías. Dice Tiedemann: "En las Tesis histórico –filosóficas, Benjamin está a punto de saltar fuera del materialismo histórico y entrar en el Mesianismo

[439] Cf. Gershom Scholem and Theodor Adorno (Editors), *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, (Translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994; cf. p. 301.
[440] Sholem, *Walter Benjamin. A Story of a Friendship*, *op. cit*.; cf. p. 123.

político, en donde nada en absoluto puede hacerse […]. La terminología teologizante de las Tesis anuncia dos reclamos: Trata de preservar el contenido de la revolución proletaria dentro del concepto de Mesías. […]. Al mismo tiempo, se supone que la revolución, que no llega, está esperando en cualquier momento en el umbral, como el Mesías"[441].

30- En "On the Concept of History", el sujeto concernido es colectivo e indiferenciado, o bien concebido en términos clasistas amplios y vagos. Desde el punto de vista de la praxis, el proletariado rotula y cohesiona en un cuerpo a quienes comparten características esencialmente negativas o defectivas: los desplazados, los oprimidos, los vencidos, los marginados. Decimos "negativas", en el sentido de que los lazos de unión, están forjados sobre la base de carencias y necesidades; son afines al calor de una fraternidad (la de los perseguidos, por ejemplo) unida por la tibieza de la indignación compartida y la auto-conmiseración, pero refractaria de la luz de lo público. Mientras que la fraternidad reúne a los sin mundo o a los que viven en sus márgenes, en virtud de sentimientos compartidos, el mundo (la esfera pública) atañe a quienes ya no necesitan resguardarse a sí mismos y son libres para el mundo, para el cuidado no de sí, sino de la cosa pública. Benjamin fue un mesiánico y, políticamente, una suerte de anarquista peculiar; su falta de moderación, su indignación por el declive moral o su desazón ante los agentes políticos en los que confiaba, radicalizó políticamente sus intereses y lo inhabilitó para cualquier praxis (en el doble sentido de acción y discurso) mancomunada: siempre fue un "*outsider*"[442]. Si hacer

[441] Rolf Tiedemann, "Historical Materialism or Political Messianism?", en Gary Smith, *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics, op. cit*., pp. 175-209; cf. p. 201.

[442] Hannah Arendt y Gershom Scholem le atribuyen esta cualidad de *outsider*. Véase: Hannah Arendt, *Illuminations, op. cit*.;cf. p. 8; Gershom Scholem, *The Story of a Friendship*, *op. cit*.; cf. p. 146. Arendt se apropia de los terminos *parvenu* y *pariah*, del periodista francés Bernard Lazare, véase Richard Bernstein, "The Conscious Pariah as Rebel and Independent Thinker", en *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, Oxford, 1996, cf. *positions* 439, 450, 462. Los adjetivos mentan dos actitudes distintas que los judíos pueden asumir respecto de su identidad judía. El *parvenu,* el advenedizo, o el acomodaticio, reniega de su condición, de su diferencia, y se asimila sin escrúpulo a la cultura dominante, o asume a-críticamente los usos y costumbres de la sociedad; se identifica en una actitud conformista. El paria es el *outsider*, el anti-social, el inconformista que no puede, o que elige a conciencia mantener su condición, no eliminar la diferencia; no pagar el precio de diluir su propia condición para ser socialmente aceptado (la asimilación). Benjamin y Arendt, cada cual a su modo, critican el conformismo de la buena sociedad, en la que se mueve el advenedizo. La sociedad moderna, tal como Arendt la ilustra en el parágrafo 6 -"The Rise of the Social"- en *The Human Condition*, señala la homogenización de gustos, actitudes, hábitos y modas, y constituye la esfera en la que domina el *parvenu*, el que aspira al reconocimiento social, a través de la aceptación y la igualdad en la esfera de lo social, mas no en el ámbito político (Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; pp. 38-50). El paria, en cambio, no encaja en la sociedad o se mantiene siempre en una zona liminar. Es un *outsider* en cuestiones de gustos, hábitos y amistades. Impugna los

ostensible a los demás las opiniones propias dependiera solamente de la pronunciación de una palabra o de la indicación de un fenómeno social, no habría más que una lengua y ésta sería la descrita por Benjamin en su ensayo sobre el lenguaje. Se trataría del lenguaje humano antes de la caída, aquel que nombra por primera vez, y en el que palabra y cosa coinciden. Así, la sola pronunciación de la palabra bastaría para tener un perfecto conocimiento: la *iluminación profana*. Desgraciadamente, no es esta nuestra situación, y la ausencia del afán comunicativo señala su convicción de que el marco significativo compartido ya no era operativo.

En el nivel de la praxis política, el hombre de letras devenido militante no prevé la posibilidad de que los reunidos en torno a intereses o principios, puedan llegar a acuerdos concernientes a fines ético-racionales y a concertar acciones con propósitos definidos. La acción ciega, la acción sin un programa de acción, subyace al desconsuelo del impulso anarquista, cuya fuente es más próxima al abatimiento y el cinismo, que a la energía política conducente a cambiar un estado de cosas indeseado. Mientras que el primero claudica a la desesperación y *arrastra al mundo consigo* (*fiat justitia et pereas mundus*), el actor político preconizado por Arendt actúa en desdén de su propia vida (o de la salvación de su alma), espoleado por el *amor mundi*. En Benjamin, más intensamente que en Arendt, la desconfianza por el contexto referencial heredado conlleva la renuncia a insertarse en una tradición historiográfica que vertebra la historia en torno a las causas vencedoras. En su novedosa historiografía fragmentaria, Benjamin eleva lo ruinoso de las causas perdidas como manifestación alegórica de vida redimida y proclama que el reverso de los fracasos y las caídas contiene un potencial liberador, sólo significativo para quien captura el sentido del todo, en este caso, de la historia, no en la continuidad y la cadencia que le atribuye el progresismo, sino en la cesura y la interrupción. Al final del capítulo, volveremos sobre el tema de las agrupaciones políticas, las asociaciones y las meras aglomeraciones humanas donde indagaremos los conceptos de masa, multitud y populacho en ambos pensadores.

---

convencionalismos y las normas socialmente aceptadas. El paria autoconsciente insiste en el hecho de la diferencia y la distinción, pero, curiosamente, no está espoleado por el afán del individualismo y la reclusión en el yo. El verdadero paria, en opinión de Arendt, exige visibilidad; vive la diferencia y la distinción, ante la mirada de la sociedad, demanda visibilidad, en tanto otro y distinto. Por eso, indica Seyla Benhabib que el paria completo sería un marginal total, "en el borde del suicidio, la criminalidad o la insania" (Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit*.; cf. p. 29)

Hannah Arendt eleva el estatuto del espacio público -"el hogar potencialmente inmortal para los hombres en la tierra"[443]- por sobre la valoración de la vida humana. En calidad de ciudadanos, los hombres profesan su amor al mundo -en términos políticos, a la república- con actos de valentía y desprecio, no sólo por sus vidas. También la salvación del alma y la integridad del yo moral son subalternas a la salvación de la república. Por esa razón, no habla de *bondad moral*, ni de *caridad* como virtudes eminentemente políticas, sino de principios inspiradores como la *grandeza*, *el honor o la gloria, o el amor a la igualdad*[444]. En relación a la propia vida: "La grandeza era fácilmente reconocible como aquello que por sí mismo aspiraba a la inmortalidad, esto es –dicho en términos negativos- como un desprecio heroico por todo lo que meramente va y viene, por toda vida individual, incluso la propia"[445]. Respecto del objetor de conciencia, es decir, respecto de quien ubica la integridad de la conciencia moral por encima de la permanencia de la patria, afirma Arendt en *Civil Desobedience*:

> "Aquí, como en otros casos [está hablando de Thoreau y la desobediencia civil] la conciencia es in-política [*unpolitical*]. No está primordialmente interesada en el mundo en el que el mal es cometido o en las consecuencias que el mal tendrá en el curso futuro del mundo. No dice, con Jefferson, «Tiemblo *por mi país* cuando pienso que Dios es justo; esto es, que Su justicia no puede dormir para siempre», porque tiembla [el objetor de conciencia] por el yo individual y su integridad" (Arendt, *Crises of the Republic*, *op. cit*.; cf. p. 62).

Finalmente, la dimensión estrictamente política de los juicios estéticos, y en donde se aprecia la ausencia de todo interés referido a los fines y los propósitos: "El gusto [*Taste*] juzga al mundo en su apariencia y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado», y esto significa que ni los intereses vitales del individuo, ni los intereses

[443] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 173. También Hannah Arendt, "The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance", en *Between Past and Future, op. cit*.; cf. p. 209.
[444] Cf. Hannah Arendt, "What is Freedom", en *Between Past and Future, op. cit*.; pp. 152-153.
[445] Cf. Hannah Arendt, "The Concept of History. Ancient and Modern", en *Between Past and Future*, *op. cit*.; p. 52.

morales del yo están aquí involucrados. Para los juicios de gusto el mundo es la cosa primordial, no el hombre, ni la vida del hombre, ni su yo"[446].

D. El juicio estético reflexionante y la incompatibilidad con la dimensión deliberativa y finalística de la praxis.

31- A diferencia de los juicios reflexionantes, cuyas virtudes Arendt eleva para mentar sobre lo acaecido en la esfera relativa de los *human affaires,* la inexpugnable compulsión de la coherencia lógica del discurso, puede exigir asentimiento sólo para quien el concepto de verdad es tan estrecho como la impoluta ligazón formal de proposiciones. En el marco de las preocupaciones de Arendt, la verdad como "coherencia formal"[447], o "la lógica de una idea"[448] compele sólo a quienes han perdido su *sensus c ommunis* o su sentido comunitario, aislados y desvinculados entre sí, es decir, incomunicados, lo cual es sinónimo de pérdida o "alienación de mundo"[449]. En consecuencia, la alienación de mundo, en parte consecuencia del aislamiento y la incomunicación, es el caldo de cultivo propicio para la emergencia de prácticas, en origen autoritarias y, eventualmente, totalitarias, como la propaganda ideológica, la culpabilidad por asociación y los regímenes de terror. Hannah Arendt enaltece la capacidad de juicio independiente, liberado de opiniones establecidas, del conformismo social, y de contextos referenciales omni-comprensivos. En el último fragmento de "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", le atribuye a esta cualidad del pensamiento, no como actividad solitaria, sino como activa presencia mundana -el juicio- la capacidad "de prevenir desastres"[450].

En la introducción a *Illuminations,* Hannah Arendt ejercita la capacidad de juicio reflexivo kantiano que hizo suya como herramienta para mentar la unicidad de los

[446] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future, op. cit*.; p. 222.
[447] Jorge Dotti, "El juicio como apriori epistemológico", en *Revista Latinoamericana de Filosofía,* Vol. XVI, N°3 (noviembre 1990), pp. 291-317; cf. p. 296.
[448] Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 9441.
[449] Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 248, 254, 256, 264.
[450] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social Research*, *op. cit*., pp. 417-446; véase p. 446.

particulares, "sin barandillas", o sea, sin conceptos previos o con independencia de ellos[451]. En tal circunstancia, la pensadora evoca el quehacer de su amigo, Walter Benjamin, y procede elevándolo por sobre las clasificaciones habituales. De lo que se trata en tal estrategia es de extraer un particular de un grupo o agregado de individuos y elevarlo a la categoría de ejemplo. La independencia respecto de conceptos clasificatorios previos da cuenta de la libertad del intérprete frente a opiniones establecidas y con tal estrategia, desea poner de manifiesto algo novedoso ante la comunidad de oyentes. Además, puesto que su apreciación sobre el particular no es fruto del antojo y la arbitrariedad, Arendt apela al carácter intersubjetivo de tales juicios, que adquieren comunicabilidad porque aspiran a suscitar la aprobación de los demás[452]. El asentimiento es más desiderativo que imperativo o compulsivo, no obligan, sino que son contenciosos y abiertos a discusión. Por esa razón, los considera ideales para dar cuenta de la validez de las opiniones que expresamos en calidad de ciudadanos. Contrario a lo que podría suponerse, la validez de los juicios estético-políticos (las apreciaciones que realizamos en virtud de ser ciudadanos) no procede de resoluciones mayoritarias, ni descansa en consensos. Veamos esto con detenimiento.

Hannah Arendt –creemos- no es dialoguista, ni consensualista; la opinión mayoritaria, la opinión pública o el consenso no sancionan la validez de los juicios. No es esta la posición de Seyla Benhabib, quien, buscando evidencia textual en los textos históricos más que en los teóricos (digamos, más en la obra sobre Rahel Varnhagen, en *The Origins of Totalitarianism*, o en los escritos judíos, que en *The Human Condition*, o en *Between Past and Future*, o en las *Lectures on Kant´s Political Philosophy*), procura acercar a Arendt a Jürgen Habermas, presentarla como una "modernista reluctante"[453], pasible de ser posicionada entre los pensadores que sostienen que la Modernidad es "un proyecto inconcluso"[454]. Para Benhabib, profesora de Yale, la Modernidad es un proceso rico en contradicciones; sus notas de cosmopolitismo, universalismo y el principio de igualdad política universal han entrado en tensión con las diversas formas de diferenciación racial, religiosa, cultural, lingüística. La Modernidad ha sido imperfectamente realizada; no ha logrado establecer exitosamente las prácticas democráticas liberales herederas de las

[451] Melvyn, A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin´s Press New York, 1979; cf. p. 336.
[452] Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; cf. pp. 63, 69, 70, 72.
[453] Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit*.; cf. p. 198.
[454] *Idem*, cf. pp.xxv.

revoluciones burguesas. Si bien ha alcanzado corporizar en instituciones una racionalidad práctica técnica e instrumental, al mismo tiempo ha amenazado con excluir de dicha racionalidad práctica los valores y las capacidades morales que no guardan una relación instrumental con los objetivos e intereses. Para J. Habermas, que rechaza posturas tradicionalistas y reaccionarias, la prolongación y culminación del *proyecto m oderno* incluye la tarea de reconciliar tres esferas culturales escindidas, ciencia, moralidad y estética: "El proyecto intenta volver a vincular diferenciadamente a la cultura moderna con la práctica cotidiana que todavía depende de sus herencias vitales, pero que se empobrece si se la limita al tradicionalismo. […] El mundo vivido deberá ser capaz de instituciones que pongan límites a la dinámica interna y a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y a sus instrumentos administrativos"[455].

Para la catedrática nacida en Estambul, como para Habermas, la capacidad humana para el discurso moral es un vehículo cognitivo. Es decir, el discurso moral contiene proposiciones sobre lo que consideramos bueno o sobre el bien deseado, en las que interpretamos y damos a conocer tanto nuestras necesidades, como las que compartimos con otros. Aquellas necesidades comunes expresan bienes que queremos conseguir en calidad de fines, sobre cuya comunicación se asienta la posibilidad de alcanzar consensos. El cometido de la intérprete, especialista en Habermas, es defender la presencia de la comunicación, el debate y la búsqueda de consensos en el pensamiento de Arendt. En otras palabras, Benhabib sostiene que el pensamiento de Arendt no se limita a enaltecer lo político como evento agonístico, performativo y expresivo solamente, sino que también incluye los aspectos democráticos de intercambio y de decisión, que hacen a la vida política real de las democracias actuales: "Sigue siendo una de sus contribuciones centrales la filosofía política [de Arendt] el habernos hecho tomar conciencia de la importancia del concepto de esfera pública para cualquier proyecto democrático, asociativo, participativo e igualitario"[456].

Benhabib defiende que a través de la lectura de las obras menos filosóficas o teóricas, pueden hallarse elementos que justifiquen calificar a Hannah Arendt como apologeta de la comunicación sustantiva y los acuerdos reales en vistas a los fines deseables. Su cometido,

[455] Jürgen Habermas, "Modernity versus Posmodernity", *New G erman C ritique 22 , Special Issue o n Modernism*, Winter 1981, pp. 3-14; cf. p. 13. Véase la versión *on line*, http://www.jstor.org/stable/487859.
[456] Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, *op. cit*.; cf. p. 198.

creemos, es restringir el peso de la herencia antimoderna y la grecofilia de Heidegger, amén de relativizar la infranqueable separación entre *póiesis* y *praxis*, y la consiguiente sustracción de la teleología de la praxis. Además, esto significaría afirmar que para Arendt los juicios estético-políticos son juicios prácticos cognitivos, es decir, que son apreciaciones que nos dan a conocer y nos permiten comunicar lo que consideramos bueno, justo, o sus contrarios. En las páginas precedentes procuramos poner en evidencia la deuda de Arendt con Kant al afirmar que en los juicios estéticos y, por extensión, en los políticos, se comunica una *sensación*, no una propiedad del objeto. Benhabib plantea su tesis en los siguientes términos:

> "Reuniré estas consideraciones bajo un signo de interrogación: « ¿Una genealogía alternativa de la Modernidad?». Quiero sugerir que en los comienzos de la obra de Arendt encontramos una genealogía de la modernidad diferente de la presente en sus escritos posteriores. En esta genealogía alternativa de la Modernidad, «el auge de lo social» no se referiría a las relaciones de intercambio de mercancías […], sino que designaría el surgimiento de nuevas formas de sociabilidad, asociación, intimidad, amistad, hábitos de conversación y de escritura, gustos en la comida, maneras y artes, como también en los hobbies, pasatiempos y actividades ociosas" (Seyla Benhabib, *The R eluctant M odernism of H annah Arendt*, *op. cit*.; cf. 22).

Estos diversos modos de interacción aludidos por Benhabib son claramente tomados en consideración por Arendt y pertenecen a las prácticas, asociaciones y quehaceres domésticos, sociales y privados en general. Cuando los examina, es en el contexto de la denuncia de la obliteración de la distinción de las esferas privada y pública, propia de los regímenes totalitarios, o también en el marco de la excesiva intromisión del Estado en las decisiones familiares, como cuando denuncia la injusticia de la prueba piloto educativa en Arkansas (juntar obligatoriamente a niños blancos y negros en las aulas) en sus "Reflections on Little Rock"[457]. No constituyen propiamente esfera pública y no es exacto, cuando de Arendt se trata, hablar de un *mundo* familiar o del *mundo* del trabajo; mundo es,

[457] Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock", en *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; cf. pp. 193-213.

rigurosamente, esfera pública. En el capítulo II de *The Human Condition*, encontramos la sospecha de Arendt precisamente respecto de esas formas de asociación que surgieron en la modernidad (como los salones y tertulias de Rahel Varnhagen) que la autora rechaza como esfera pública:

> "Allí [en la esfera pública] únicamente se tolera lo que se considera apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. […] Lo que la esfera pública considera inapropiado puede tener un encanto tan extraordinario y contagioso que cabe que lo adopte todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado. El moderno encanto por las «pequeñas cosas», dentro de sus cuatro paredes […], esta ampliación de lo privado, el encanto, como si dijéramos, de todo un pueblo, no constituye una esfera pública, sino que, por el contrario, significa que dicha esfera ha retrocedido por completo, de manera que la grandeza ha dado paso por todas partes al encanto; si bien la esfera pública puede ser grande, no puede ser encantadora precisamente porque es incapaz de albergar lo inapropiado" (Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 52).

Entre las formas públicamente inapropiadas, Arendt menciona todas las situaciones de intimidad interpersonal como la amistad o el amor, es decir las maneras de relación yo-tú, que no precisan de la mediación de las instituciones. (Arendt exceptúa la amistad cívica, basada en el respeto; la aristotélica *philía politiké* es la única que rescata por su relevancia política[458]). Por esa razón, aun defendiendo lo sagrado e intocable del espacio familiar, éste es sólo una forma opacada, o una sombra del verdadero espacio público:

> "Cabe que la subjetividad de lo privado se prolongue y multiplique en una familia, incluso que llegue a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese «mundo familiar» nunca puede reemplazar a la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de

[458] Cf. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, *op. cit*.; pp. 12-13, 24-25.

> aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana" (Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 57.)

La intérprete de la Universidad de Yale pretende atemperar una tesis central de Arendt: que la consideración y la discusión en torno a los cometidos concretos de las comunidades reales, no hacen a la especificidad de la praxis; que el valor y el sentido de la acción no yace en el logro de los cometidos, sino en otro lado, y que sólo el observador desinteresado puede capturarla; por último, que la *comunicabilidad* que sanciona la validez de los juicios (que examinamos en los párrafos precedentes), no concierne a comunidades concretas y existentes, sino a una comunidad virtual o potencial, que configura un espacio público también virtual, pero imprescindible en los procesos de formación de opiniones. Esta circunstancia se da cuando

> "[…] hago presente a mi mente los puntos de vista de aquellos que están ausentes […]. Cuanto mayor sea el número de puntos vista presente en mi mente cuando considero un determinado asunto y cuanto mejor pueda imaginar cómo sentiría y pensaría si estuviera en su lugar […] más válidas serán mis conclusiones finales, mi opinión. […] de manera que aunque esté completamente aislada al formar una opinión, no estoy solamente en compañía de mí misma en la solitud de mi pensamiento filosófico; permanezco en este mundo de interdependencia universal, en donde puedo volverme la representante de todos los demás". (Arendt, "Truth and Politics", *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 241-242).

Sin la facultad de la imaginación no pueden formarse opiniones consistentes ni juicios imparciales acerca las perspectivas ajenas, pero sin caer en la trampa de la empatía, que sería reemplazar los prejuicios propios por los ajenos. Pero todo este proceso, cuyo ejercicio es imprescindible para justificar la validez de la opinión, no es real ni acontece en un espacio público concreto e históricamente emplazado. Cuando Arendt teoriza sobre los

procesos de deliberación y decisión, quiere y busca la imparcialidad pero no la ubica en los acuerdos intersubjetivos, menos aún en la decisión de las mayorías, sino en el acuerdo y la armonía del yo consigo mismo. En otras palabras, cuando examina el proceso socrático de pensamiento y lo vincula con las reflexiones sobre las cuestiones morales no logra -sostenemos- prolongar estas cavilaciones hacia el ámbito público; no alcanza a teorizar sobre cómo los hombres *en plural*, como miembros de cuerpos políticos reales se proponen metas, discuten y deciden acerca de los objetivos que les interesan. De más está decir que para Arendt estos procesos existen y son inexcusables, pero lo cierto es que cuando quiere justificar el procedimiento por el cual decidimos *qué es lo bueno en ésta situación*, "el viento del pensar"[459], que arrasa con los convencionalismo y los clichés, sólo indica los límites que *no* debemos traspasar si queremos seguir en paz con nosotros mismos, en ningún caso da prescripciones positivas ni definitivas sobre lo que sea lo bueno o lo justo.

Entendemos que su escepticismo respecto de la comunicabilidad de las evidencias morales (en calidad de *evidencias*) fue un importante obstáculo, que le impidió teorizar sobre los procesos de discusión, consenso y decisión de los juicios prácticos políticos. Al respecto, el más proverbial ejemplo halla Arendt en los primeros libros de *República*. Arendt reflexiona sobre ello en "Verdad y política"[460]. La discusión en torno a la cual gira la conversación en los dos primeros libros es por el sentido de la justicia y, luego, por el hombre justo. Arendt hace ver al lector que los amigos de Sócrates, es decir aquellos cuya amistad con el filósofo decide en gran medida sus opiniones, están tristemente persuadidos por la abrumadora argumentación de Trasímaco, un hombre de convicciones dudosas, pero de gran sentido práctico. Si bien la lógica de Trasímaco es incontestable, Glaucón admite que la razón por la que se mantiene incólume en su convicción de que el justo prefiere *sufrir injusticia a cometerla,* contra la sentencia de que el justo *hace todo el mal que quiere y logra salirse con la suya*, yace más en las evidencias y convicciones compartidas con su amigo Sócrates, que en la argumentación concedidamente impecable de su oponente en la discusión. En opinión de Arendt, las convicciones y evidencias morales no pueden ser probadas ni demostradas. Lo decisivo es que no se proclaman como meras opiniones, sino que se declaran a todas luces evidentes, pero -al mismo tiempo- no se trata de imperativos,

[459] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social Research*, *op. cit*.; cf. p. 433.
[460] Cf. Arendt, "Truth and Politics", en *Between Past and Future*, *op. cit*., pp. 227-264; cf. pp. 244-248.

sino sólo de afirmaciones o proposiciones. Que "prefiero sufrir la injusticia antes que padecerla", no tiene la forma del mandamiento (el cual que exige una obediencia y una vinculación aun mayor que las meras proposiciones, para la comunidad de creyentes), sino de una proposición, pero quien la declara confía en que todos deberían asumirla como propia. Lo gravoso es la impotencia del filósofo, en este caso Sócrates, y su incompetencia para convencer exclusivamente por medios discursivos. En opinión de Arendt, la única estrategia persuasiva de las evidencias morales es el ejemplo. Por esta razón, es compatible con el espacio público.

> "Enseñar mediante el ejemplo es, ciertamente, la única forma de «persuasión» de que es capaz la verdad filosófica sin perversión ni distorsión; por la misma razón la verdad filosófica puede volverse «práctica» e inspirar la acción sin violar las leyes del dominio político sólo cuando se las arregla para ser manifiesta bajo la forma de un ejemplo. Esta es la única chance que tiene un principio ético de ser verificado y validado. Entonces, para verificar, por ejemplo, la noción de coraje, podemos evocar el ejemplo de Aquiles y para verificar la noción de bondad estamos inclinados a pensar en Jesús de Nazaret o San Francisco; estos ejemplos enseñan o persuaden por inspiración, de manera que siempre que queramos realizar un acto de valentía o de bondad es como si estuviéramos imitando a alguien, la *imitativo Christi*, o lo que corresponda en cada caso" (Arendt, *Between Past and Future, op. cit.*; cf. pp. 247-248).

Estos fragmentos muestran la desconfianza de la pensadora hacia el poder persuasivo de la argumentación, hacia la posibilidad de lograr consensos, no menos que su recelo por las opiniones mayoritarias. Arendt sostuvo la primacía de una dimensión agonística y performativa de la praxis. Entendemos que el no menos importante aspecto de consenso, acuerdo, y deliberación (la dimensión más democrática) es un punto, en cierta medida, ciego de su pensamiento. No porque Arendt no lo considere relevante, sino porque no pudo conciliarlo con el talante aristocrático, elitista y selectivo de su pensamiento político[461], que

[461] Cf. especialmente las últimas páginas del capítulo 6 de *On revolution* (cf. pp. 264-273), donde describe la formación paulatina y "de abajo hacia arriba" de una elite gobernante, tal como se daría en una república cuyo primordial cometido fuerse salvaguardar el sistema de consejos (el *ward system* de Jefferson), como órgano

la condujo a advertir sobre los desvaríos de la democracia, si se la deja librada a sus mecanismos de funcionamiento, y no se la apuntala con la dimensión vertical de las instituciones republicanas, que la regulan[462]. En palabras de Alexander Hamilton, la garantía del "cuerpo permanente" para controlar las "imprudencias de la democracia"[463]. En este contexto, Arendt encumbra la institución del Senado, al que describe como "una inigualable estabilidad que descansa en la autoridad"[464], integrado por los que, no siendo aún sabios, aspiran a la sabiduría y están investidos de la tarea de purificar la opiniones privadas y transformarlas en "puntos de vista públicos (*public views*)"[465].

---

político esencial de generación de poder. Aunque sigue siendo un gobierno autoritario, o mejor dicho, autorizado o autoritativo, la pirámide es inversa a la tradicional forma de la dictadura, por ejemplo, cuya cúspide está "arriba", en algún lugar de donde procede su legitimidad. Entre la cúspide y la base se suceden todos los niveles intervinientes con grados decrecientes de autoridad. En el *Ward system,* la pirámide está invertida; se configura desde "abajo" de donde proviene su legitimidad y la fuente de su autoridad (el pacto fundacional). Allí, Arendt proclama que lo adecuado es hablar de estos, los seleccionados por sus pares por sus disposiciones virtuosas y su confiabilidad, como una elite; políticamente son los mejores, y constituyen una aristocracia, no natural, sino política. Leemos: "Políticamente, ellos son los mejores, y es tarea de un buen gobierno y signo de una república ordenada, asegurarles un merecido lugar en el espacio público. Seguramente, tal forma «aristocrática» de gobierno constituiría el final del sufragio universal tal como lo conocemos hoy; porque sólo aquellos que, como miembros voluntarios de las «repúblicas elementales», han demostrado que les preocupa algo más que su felicidad privada y que están concernidos por el estado del mundo, tendrían el derecho a ser escuchados en la conducción de los asuntos de la república [...]. [Además] si aquellos seleccionados son auto-elegidos [*self-chosen*], aquellos que no pertenecen se auto-excluyen"(Véase, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 271-272)

[462] Arendt, Hannah, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 154-156, 157, 191-193, 217-220, 227-228.

[463] La máxima de Hamilton se halla en "The Notes of the Secret Debates of the Federal Convention of 1787". Fue voluntad de Hamilton que estas salieran a la luz una vez que todos los redactores de la Constitución hubieran muerto. Véase http://oll.libertyfund.org/title/1905. Cf. p. 475. Allí dice: "Todas las comunidades se dividen en los pocos y los muchos. Los primeros son ricos y bien nacidos, los otros son la masa del pueblo. Se ha dicho que la voz del pueblo es la voz de Dios, y, sin importar cuán generalmente ha sido citada y creída esta máxima, no es verdad en los hechos. El pueblo es turbulento y cambiante; rara vez juzga o determina bien [*right*]. Dad, por lo tanto, a la primera clase [*the first class*] una participación permanente y destacada en el gobierno. ¿Puede esperarse de una asamblea democrática que gira anualmente [*annually r evolve*] en la masa del pueblo, que persiga en forma sostenida el bien público? Nada como un cuerpo permanente para controlar la imprudencia de la democracia. Su disposición turbulenta e incontrolable requiere controles".

[464] Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 216-217.

[465] *Idem*, cf. p. 229. Arendt alude aquí al artículo 10 de *The F ederalist*, titulado "The Same Subject Continued", donde James Madison enumera las ventajas de la Unión para controlar las facciones y la insurrección. Expone dos remedios inviables para curar los extravíos de la facción. El primero es "abolir la libertad", el segundo es "dar a todo ciudadano las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses". En cuanto al primero, estima Madison más pernicioso el remedio que la enfermedad, pues "la libertad es a la facción, lo que el aire es al fuego, sin el cual expira inmediatamente". El primer remedio es "poco sabio", el segundo remedio, es "impracticable". Mientras que la razón humana continúe "falible", y en tanto el hombre pueda ejercerla libremente, siempre se formarán opiniones diversas. La diversidad de facultades en el hombre, no menos que la variedad de pasiones y opiniones y su recíproca influencia, "hacen imposible la uniformidad de opiniones". Y agrega: "la protección de estas facultades es el primer objeto del gobierno", pues de la variedad de "sentimientos y visiones [*views*]" sobreviene la división de la sociedad en "intereses y partidos". Y agrega: "las causas latentes de la facción están sembradas en la misma naturaleza humana". Como nadie puede ser juez y parte al mismo tiempo y porque "ningún hombre puede ser juez en su

Arendt no llegó a dar una base teórica consistente a la praxis, en su modalidad deliberativa y comunicativa, en razón, además, de su peculiar noción de acción a la que *ex professo* distingue del comportamiento. Esta última responde a estímulos o copia un patrón de conducta. Si la copia remite a patrones de comportamiento y, eventualmente, a una pedagogía de la praxis; la emulación, por su parte, remite a ejemplos iluminadores, en virtud de los cuales uno *se mide a sí mismo*. Cuando enaltece el pensamiento político de los Padres Fundadores, señala que "lo que los movía era la «pasión por la distinción», la que John Adams consideraba «la más esencial y encomiable» de las facultades humanas. [...] La virtud correspondiente a esta pasión, la llamamos «emulación» y «el deseo de superación», y su vicio es la «ambición» porque se propone «el poder como medio de distinción»"[466]. En la misma *Crítica del juicio*, hallamos una apreciación de la distancia entre el modelo y el ejemplo, -la copia y la emulación; el patrón y el precedente-, a propósito del discernimiento de los juicios prácticos y los estéticos, o juicios sobre lo bello.

> "Aún en la religión, donde cada cual debe sacar de sí mismo la regla de su comportamiento, del cual es único responsable, sin que pueda descargar en otros, como maestros o modelos, la culpa de sus transgresiones, jamás podrían, los preceptos generales tomados de sacerdotes o filósofos, y aun de sí mismo, educar tanto como un ejemplo de virtud o santidad que nos ofrezca la historia, sin que suprima la autonomía de la virtud procedente de la propia y originaria idea de la moralidad (*a priori*) y sin convertirla en mecanismo de imitación. Sucesión con respecto a un precedente, y no imitación, es la expresión correcta para toda influencia que en otros puedan tener los productos de un autor ejemplar, lo cual no significa sino beber de la misma fuente de donde bebió aquel autor, tomando únicamente de ese predecesor el modo de hacerlo a este efecto. Y de todos los

propia causa", concluye que "las causas de la facción no pueden removerse; y el alivio sólo puede buscarse en los medios para controlar sus efectos". A continuación, el autor distingue entre democracia y república y le concede a ésta última el control y la mesura de la contraposición de intereses y la animosidad entre las pasiones contrarias. Puesto que a la República le es inherente "la delegación del poder en un número pequeño de ciudadanos elegido por el resto", el efecto de esta diferencia es "refinar y extender [*refine and enlarge*] las visiones públicas [*public views*] pasándolas a través del *medium* de un cuerpo de ciudadanos elegido, cuya sabiduría pueda discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia eviten que lo sacrifique a consideraciones parciales y temporales. Bajo tal regulación, bien puede ocurrir que la voz pública, pronunciada por los representantes del pueblo, será más consonante con el bien público que si hubiera sido pronunciada por el pueblo mismo, convocado para este propósito". Véase http://oll.libertyfund.org/title/778. Cf. pp. 88-91).

[466] Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 110.

> talentos y virtudes es precisamente el gusto, porque su juicio no es determinable por conceptos o preceptos, el que más necesita de ejemplos" (Kant, *Crítica del juicio, op. cit*.; cf. pp. 133-134).

Arendt le otorgó relevancia pública a facultades como la opinión y el juicio de gusto que admiten algún grado de racionalidad, más *débil*, si se quiere, pero más apropiada y operativa en el dominio de los asuntos humanos. En consecuencia, abdicó de una racionalidad *dura*, como la que interpretó en la filosofía política desde Platón. Tal racionalidad habilitaría a quien detenta el suficiente poder vinculante como autoridad (en el sentido de Arendt: conduce y orienta, como *primus inter pares* a los iguales, no como hombre fuerte que gobierna o domina a aquellos, cuyo rol se limita a ejecutar órdenes), a ordenar y tutelar el espacio público conforme a principios de bien o de justicia ostensibles sólo para los pocos y mejores. Cuando recurre a Kant, la filósofa gana en sentar las bases intersubjetivas del juicio, porque los que juzgan están co-implicados, pero al precio de quedar enredada en una nomenclatura que no alcanza para teorizar sobre una sabiduría práctica y una verdad, no absoluta ni apodíctica, sino tentativa y provisoria. Entendemos que se trata de una racionalidad *débil* sólo si la enfocamos desde el punto de vista de la más confiable racionalidad técnica o instrumental, que Arendt juzgó ajena a lo específicamente político. A propósito de la colonización de la mentalidad filistea en los asuntos públicos, asevera la autora que "la mentalidad de la fabricación ha invadido el dominio político a punto tal que damos por sentado que la acción, incluso en mayor medida que la fabricación, está determinada por la categoría de los medios y los fines"[467]. Y en *On Revolution*, a propósito de su crítica a los modernos estados del bienestar, observa la autora que todas las cuestiones políticas han devenido problemas de administración, cuyo manejo diestro se deposita en manos de gestores y expertos.

> "todas las cuestiones políticas en el estado benefactor [*welfare state*] son, finalmente, problemas de administración que han de ser manejados y decididos por expertos, en cuyo caso, aun los representantes del pueblo a duras penas

[467] Arendt, *Between Past and Future, op. cit*.; cf. p. 217.

> poseen una auténtica área de acción, sino que son funcionarios administrativos, cuyos negocios, aunque de interés público, no es esencialmente diferente de los negocios del gerenciamiento privado" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 264).

La noción de praxis política que Arendt pugna por revitalizar -desvinculada de la categoría del hacer técnico- excluye un *expertise* atribuible al experto o al tecnócrata, y le endosa la *agency* y la capacidad de juicio a cualquier ciudadano. Pero este juicio en el que podría fundarse la praxis no rebasa –repetimos- la soledad del pensamiento: "La precondición para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada ni sofisticación en materia moral, sino más bien la disposición de vivir explícitamente con uno mismo, ejercer el intercambio con uno mismo, esto es, la disposición a estar comprometido en ese diálogo silencioso conmigo mismo, que usualmente llamamos pensamiento. Este tipo de pensamiento, aunque está en la raíz del pensamiento filosófico, no es técnico y no le conciernen las cuestiones teoréticas"[468]. Arendt quiere salvar la praxis política de su recaída en lo técnico político (o práctico *poiético*) y restituirla a lo práctico político o, en sus términos, a lo *estético* político. Aunque admite que la *sofía* es la virtud del filósofo y la *frónesis* la del estadista, a tal punto Arendt es deudora de Kant, que su interpretación de la *frónesis* remite al carácter representativo del pensar político ("el pensamiento político es representativo […], me formo una opinión haciendo presente a mi espíritu las posiciones de aquellos que están ausentes; es decir me los represento"[469]), y se aleja de la interpretación usual del saber obrar ("Ser virtuoso es saber lo que se necesita en una situación moral particular, y actuar de acuerdo con tal conocimiento"[470]). Así, la frónesis es vista como la cualidad del estadista, el cual tiene la habilidad de elevarse por sobre su estrecho campo de visión microscópico y tener una visión panorámica: la "mentalidad extendida" mentada por Kant, que Arendt asume en las *Lectures…* (Pero que también aludiría a la exigencia del número 10 de *The Federalist*: "*refined and enlarged public views",* que transcribimos en la última nota al pié). Aun así -para desconcierto del lector- Arendt alude a un *saber obrar*.

[468] Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; cf. p.45.
[469] Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 241.
[470] Cf. Ronald Beiner, *El juicio político*, FCE, México, 1987; cf. p. 128.

> "Que la capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política, en el sentido mentado por Kant, a saber, la habilidad de ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista, sino en la perspectiva de todos aquellos presentes, incluso que el juicio puede ser una de las habilidades del hombre en tanto ser político, en la medida en que le posibilita orientarse a sí mismo en el dominio público, en el mundo común, éstas son intuiciones tan viejas como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron a esta actividad *phrónesis*, o discernimiento [*insight*], y la consideraron la principal virtud o excelencia del hombre de estado, en distinción de la sabiduría del filósofo" (*Between Past and Future, op. cit.*; cf. p. 221).

Estas afirmaciones suscitan no pocas perplejidades. Como es de suponer, los actores de Arendt no son individuos irreflexivos, sino que piensan, juzgan y actúan. Lo que queremos decir es que, salvo en las últimas páginas de "The Crisis of Culture. Its Social and Political Significance"[471] Arendt no teoriza rigurosamente sobre la modalidad práctica del juicio estético. Sobre lo que sí medita, en "Thinking and Moral Considerations. A Lecture" y en *Responsibility and J udgment*[472] es sobre el anclaje último de la decisión práctica. Para ello, alude a la necesidad de atenerse al principio de no-contradicción al que supone operativo, no sólo en el plano lógico sino también en el moral, que consiste en que yo soy el espectador de mis propios actos[473]. Tal flexión sobre mí mismo activa la conciencia moral, la cual opera en aquellos individuos nobles a los que les sería imposible continuar viviendo consigo mismos, si cometieran crímenes o delitos que ofendieran su conciencia[474].

Puede ilustrarse la posición de Arendt respecto de la naturaleza del ámbito político y del juicio estético-político con un fragmento del epistolario entre Jefferson y Adams. Rivales electorales proverbiales, cuando estaban comprometidos intensamente en la praxis eran adversarios, pero en su vejez y alejados del ajetreo político o -en palabras de Kant- con la

[471] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit.*; cf. pp. 219-224.
[472] Cf. Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit.*; cf. pp. 82-93, 97-100.
[473] *Idem*, cf. p. 97. Allí dice: "La moralidad concierne al individuo en su singularidad. El criterio de los bueno y lo malo, la respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? No depende, en último análisis, ni de mis hábitos y costumbres, que comparto con otros, ni de los mandamientos de origen divino o humano, sino de lo que decido en relación a mí mismo".
[474] Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", en *Responsibility and Judgment*, *op. cit.*; cf. pp. 17-48.

mirada limpia del espectador que observa a la distancia, recuerdan con alegría y nostalgia sus discusiones y sus diferencias, en otro momento infranqueables. Los padres fundadores, ya añosos, aguardan expectantes la muerte y el reencuentro en una patria celestial, e incluso en un parlamento ultramundano, el ámbito en el que podrán seguir disfrutando del diálogo, la confrontación y la mutua ilustración.

> "la curiosa esperanza que Jefferson proclamó al fin de su vida, cuando había comenzado a discutir con Adams, medio en broma medio en serio, sobre las posibilidades de la vida futura. [...] La verdadera naturaleza de la idea que se hacía Jefferson de la felicidad, se descubre [...] cuando [...] concluye una de sus cartas a Adams: «Quizá nos encontremos de nuevo en el Congreso, junto a nuestros antiguos colegas, y recibamos con ellos la fórmula de aprobación: Bien hecho, funcionarios fieles y bondadosos». Está expresada aquí, tras la ironía, la cándida admisión de que la vida en el Congreso, las alegrías de los discursos, de la legislación, de la negociación, de la persuasión, del propio convencimiento, constituían[...] para Jefferson, un goce anticipado de una eterna bienaventuranza futura" (*On Revolution, op. cit.*; cf. p. 122).[475]

D.1. La cuestión de la Nueva Izquierda. Grupos de *interés* y grupos de *opinión calificada*

32- Creemos que en el ensayo "Civil Desobedience", una de sus últimas obras, la presuposición constante que recorre la obra es que los hombres pueden reunirse en torno a intereses comunes (en este caso, hacer pública mediante la rebelión fiscal o la resistencia pasiva, por ejemplo, su rechazo a prácticas gubernamentales que vulneran el contrato original) y que de este modo, dejan de ser meros objetores de conciencia y se vuelven figuras que actúan en público. Más explícitamente, Hannah Arendt verifica que el principal grupo desobediente civil de la época eran los estudiantes universitarios, pero distingue entre

[475] La carta de T. Jefferson a J. Adams data del 11 de abril de 1823. Véase, Lester J. Cappon (Ed.), *The Adams-Jefferson Letters. The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, The University of North Carolina Press, 1987; cf. pp. 591-594.

los representantes del *Black Power*, a quienes nomina como "grupo de interés" porque buscan la promoción *social* de sus integrantes y cuentan con el apoyo de una parte de la sociedad, y los estudiantes blancos[476]. A estos últimos los llama "grupos de opinión común calificada"[477] o "grupos de juicio", para distinguirlos de los grupos de interés[478]. Los grupos de *interés* son más proclives a actuar conforme a los parámetros de una racionalidad práctica-técnica, de allí su tendencia al activismo violento; los que se asocian en torno a una *opinión común calificada* "fundan su acción concertada en un acuerdo recíproco, y es este acuerdo mutuo el que confiere credibilidad y convicción a su opinión, no importa cómo puedan haber llegado a ella en origen" (véase que la autora deja sin teorización el proceso por el que un grupo concreto o una comunidad sustantiva llega a una opinión común). Lo que define a los grupos de interés es el propósito en torno al cual se aúnan; el fin a lograr determina la naturaleza del grupo. Los grupos de opinión calificada -o de juicio- se definen por los acuerdos y los lazos mutuos; este *inter-esse* imprime credibilidad a su opinión y confianza en la pervivencia del grupo una vez logrados los fines (o, se alcancen o no los cometidos). Los estudiantes negros, discierne Arendt, buscan bajar el nivel académico de las universidades para poder ingresar –ya sea porque provienen de niveles socio-culturales más bajos o porque, como fueron por siglos socialmente desplazados, no tienen aún el nivel adecuado para acceder al nivel universitario[479]. Para apoyar su opinión, Arendt cita en las notas al pié, los discursos de dirigentes estudiantiles negros que coinciden con ella, y están más concernidos por el nivel y la calidad de la enseñanza universitaria, que por ceder a la presión social: "Los estudiantes negros, la mayoría de los cuales fueron admitidos sin calificación académica, se auto-comprendieron y organizaron a sí mismos como grupo de interés, los representantes de la comunidad negra. Su interés era bajar los estándares académicos. (…) estuvo claro desde el comienzo (…) que la violencia para ellos no era una cuestión de teoría y retórica"[480].

[476] Cf. Hannah Arendt, "On Violence", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; p. 120: "Más aún, mientras que la rebelion estudiantil en países occidentales no encuentra apoyo popular en ningún lado afuera de las universidades, y como regla, enfrenta abierta hostilidad cuando emplea medios violentos, existe una gran minoría de la comunidad negra apoyando la violencia verbal y las acciones violentas de los estudiantes negros".
[477] Cf. Hannah Arendt, "On Civil Desobedience", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; p. 101
[478] *Idem*, cf. p. 55
[479] Cf. Arendt, Hannah, "On Violence", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; pp. 119-121.
[480] *Idem*, véase p. 120.

La protesta de los estudiantes blancos tiene –en palabras de Arendt- alcance "moral"; se dirige a resistir la extorsión del gobierno y busca salvaguardar la autonomía de las universidades[481]. Los estudiantes denuncian políticas gubernamentales que avalan una excesiva intromisión del Estado en la vida académica, subsidiando selectivamente los proyectos de investigación, dando prioridad y grandes sumas de dinero a todos aquellos relacionados con la industria bélica. En otras palabras, los desobedientes civiles no están concernidos por su propio interés (por más loable que sea), sino que son asociaciones de *juicio calificado*, que se oponen a medidas gubernamentales que, eventualmente, dañarán a todo el cuerpo político logrando –por ejemplo- que las universidades sean apéndices del gobierno de turno. O sea, que su preocupación principal no es presionar al *establishment* universitario para que tome medidas socialmente beneficiosas para el grupo; tampoco los concierne estar en paz consigo mismos o con su conciencia, sino denunciar públicamente un daño o un crimen que perjudica a toda la comunidad.

Hannah Arendt enaltece los movimientos estudiantiles y los entiende como una manifestación tardía de los sistemas de consejos del XVIII. También en "Civil Disobedience" vincula a los grupos desobedientes minoritarios con la más honorable tradición política americana, aquella elogiada por Tocqueville en *La Democracia en América* a propósito del "arte de la asociación" de los norteamericanos. Sin embargo, la pensadora no examina ni teoriza sobre estos procesos de debate mediante los cuales se alcanzan los consensos, habida cuenta de que el *puro número* no es garantía de justicia ni de bondad. Además, en los casos en los que afirma que los procesos decisorios se resuelven por mayoría, está más interesada en salvaguardar la existencia y operatividad de las minorías (es decir, asegurar que la opinión pública mayoritaria no se trague a las minorías),

[481] Cf. Arendt, Hannah, "On Violence", en *Crises of the Republic*, *op. cit*; pp. 117-118, 121, 123. En la página 121 leemos: "El *establishment* académico, en su curiosa tendencia a ceder más facilmente a las demandas de los estudiantes negros -aún si éstas son tontas o descabelladas- que a los reclamos desinteresados y de alto contenido moral de los rebeldes blancos, cede más fácilmente cuando se ve confrontado con intereses más violencia que cuando es una cuestión de «democracia participativa» no violenta". Y en la página 123 subraya el aspecto políticamente encomiable del movimiento llamado *New Left* y surgido de la confrontación de los estudiantes tanto respecto de las democracias *representativas* de Occidente (que lo único que representan son a los funcionarios del partido) y las burocracias de partido único de Europa del este (que, por principio, descartan la participación): "El único *slogan* político positivo que el nuevo movimiento ha puesto en escena, el reclamo por la «democracia participativa», que ha tenido eco en todo el globo y que constituye el más significativo común denominador de las rebeliones del este y del oeste, proviene de lo mejor de la tradición revolucionaria, el sistema de consejos, la única auténtica – aunque siempre derrotada- secuela de cada revolución desde el siglo XVIII".

que en justificar los consensos: "Pensar que las minorías desobedientes son rebeldes y traidores es contrario a la letra y al espíritu de la Constitución, cuyos autores eran especialmente sensibles a los peligros de un gobierno mayoritario irrestricto"[482].

Cierto es que Arendt deplora la racionalidad instrumental (técnica) que coloniza la esfera política, y eleva la especificidad de *lexis* y *praxis*, por sobre el quehacer siempre finalístico del *homo faber*, pero de ahí a afirmar que Arendt busca -clara y distintamente- elevar la consideración de los fines prácticos, es decir la racionalidad ética, de una comunidad sustantiva y concreta, amén de sostener que los humanos somos naturalmente proclives a entendernos y persuadirnos mutuamente, como la quintaesencia del ámbito público, no es exacto. Arendt no resuelve esta cuestión y es ambigua al respecto. Como hemos adelantado en los renglones precedentes, la autora extiende la peculiaridad de la actividad de juzgar hacia la dimensión política, porque el mismo procedimiento de juicio estético habilita a proferir apreciaciones sobre lo bueno y lo malo. Sin embargo, Arendt insiste en la exclusión de los propósitos y el planteo y consecución de objetivos (los *fines deseables* inherentes a cualquier juicio práctico, en general, y práctico político en particular), con el pretexto de que obnubilan el juicio imparcial que busca discernir el valor de la praxis. Al negar el *status* cognitivo a los juicios reflexivos, Arendt sigue claramente a Kant: "pues la belleza no es un concepto del objeto, ni el juicio de gusto un juicio de conocimiento. Sostiene solamente que estamos facultados para presuponer en todos los hombres en general las mismas condiciones subjetivas de la facultad de juzgar que encontramos en nosotros […]"[483]. Estas *debilidades* del juicio kantiano, tal como lo interpreta Arendt, fueron señaladas por Ronald Beiner en *El juicio político*[484] quien trató de conciliar, hasta donde le fue posible, las bondades del juicio kantiano -la dignidad y la autarquía del sujeto juzgante- con las exigencias del juicio fronético aristotélico: juicio, deliberación y cometidos definidos. Estas perplejidades, además, son precisamente la razón por la que se le opusieron tantos reparos, incluso por parte de sus propios amigos, como lo evidencia el Congreso en Canadá celebrado en su nombre en el año 1969, cuyas secciones

[482] Cf. Arendt, Hannah, "On Civil desobedience", en *Crises of the Republic*, *op. cit*., p. 76.
[483] Kant, *Crítica del juicio*, *op. cit*.; cf. p. 142.
[484] Ronald Beiner, *El juicio político*, FCE, México, 1987, cf. pp. 173-277.

más salientes transcribe Melvin Hill al final su *Hannah Arendt*, *The Recovery of the Public World*[485].

33- Piénsese en la reluctancia de Arendt en incluir los aspectos económicos y materiales en la consideración de los juicios políticos; las cuestiones a las que consideramos la quintaesencia de la discusión política, como la distribución, la justicia en general, la justicia social, en particular, brillan por su ausencia. Esto no significa que Arendt las tuviera por irrelevantes. Recuérdese el reclamo de "justicia, no caridad", que hizo público en ocasión de encontrar un fundamento no natural -al que consideraba ya inoperante- sino político para los derechos de los apátridas (*Die Stattenlosen*), en el marco de su planteo sobre las aporías de los derechos humanos naturales[486]. Lo decisivo era que estas consideraciones introducían en la esfera pública actividades y materias directamente concernidas con la subsistencia, el mantenimiento o la calidad de vida, y amenazaban con sustraerle autarquía a lo político con la colonización de quehaceres más concernidos con la necesidad que con la libertad. Tales preocupaciones involucran imperiosamente las estrategias de racionalidad instrumental y de buena gestión de los recursos escasos, modalidades que Arendt no se cansa de distinguir de lo estrictamente político.

> "Porque la cualidades del hombre de estado o del hombre político y las cualidades del gestor o del administrador no son las mismas y raramente se las encuentra juntas en el mismo individuo; el primero debe saber cómo tratar con hombres en el campo de las relaciones humanas, cuyo principio es la libertad, y el otro debe saber cómo gerenciar cosas y personas en la esfera de la vida, cuyo principio es la necesidad" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 266).

En otro contexto, pero aludiendo a la misma cuestión, Arendt distingue entre la clase obrera y los sindicatos, con el propósito de marcar sus diferencias. Los segundos, que proclaman monopolizar los intereses y reclamos obreros, siempre se mantuvieron en el

[485] Melvin Hill (ed.), *The Recovery of the Public World, op. cit*.; cf. pp.315-319.
[486] Véase Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *positions* 6187- 6455.(Especialmente, cf. *position* 6305)

nivel de las exigencias *sociales* y su lucha política, orientada a la inserción plena de los obreros en la *sociedad* moderna. Es decir, se trata de grupos de interés. La primera (la clase obrera), en cambio, durante las revoluciones y en el breve lapso en el que su poder no fue monopolizado por un programa partidario o una ideología oficial, expresaron valiosas ideas de tinte político. A ésta le es connatural la organización, es decir, lazos y vínculos; le atribuye, además, el carácter *revolucionario*, en el sentido concreto de que su operatividad se extendía allende las motivaciones de inserción *social* y se concentraba en una demanda *política*. Concretamente, la referida a una nueva forma de gobierno democrático bajo condiciones modernas. Arendt se refiere aquí –nuevamente- al sistema de consejos, que desarrolla ampliamente en *On R evolución*, el cual, aunque con pocas posibilidades de implementación, permitiría superar las aporías de la representación. En *The Hu man Condition*, a propósito de su examen el rol de los movimientos obreros en la política moderna, sostiene Arendt:

> "Desde las revoluciones de 1848 hasta la revolución húngara de 1956, la clase trabajadora europea […] ha escrito uno de los más gloriosos y probablemente el más prometedor capítulo de la historia reciente. Sin embargo, aunque la línea entre las demandas políticas y las económicas, entre organización política y sindicato, ha sido considerablemente borrada, no deben ser confundidos. Los sindicatos, defendiendo y luchando por los intereses de la clase obrera son responsables de su eventual incorporación a la sociedad moderna, especialmente del extraordinario mejoramiento en la seguridad social, prestigio social, y poder político. Los sindicatos nunca fueron revolucionarios en el sentido de que desearan una transformación de la sociedad junto con una transformación de las instituciones políticas en las que esta sociedad era representada, y los partidos políticos de la clase obrera han sido, casi siempre, partidos de interés, exactamente iguales a los otros partidos representantes de otras clases sociales. La distinción aparecía sólo en raros pero decisivos momentos cuando, durante el proceso de una revolución, ocurría que estas personas, si no estaban dirigidas por ningún programa partidario o ideología oficial, tenían sus propias ideas acerca de las posibilidades de un gobierno democrático bajo condiciones modernas. En otras palabras, la línea divisoria entre ambos no es cuestión de demandas sociales o económicas extremas, sino únicamente, de la propuesta de una nueva forma de gobierno." (*The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 215-216).

Hannah Arendt fue más lejos aún al afirmar que las cuestiones materiales atinentes a la subsistencia, la producción en abundancia y el consumo son resueltas –hoy- por la tecnología, como si las discusiones, deliberaciones y decisiones concernientes a la inversión, desarrollo, empleo y finalidades de la tecnológica, no fueran esencialmente políticas. En *On Revolution*, la pensadora asevera que la *cuestión social*, es decir, la lucha contra la pobreza abyecta y deshumanizante[487], jamás debe librarse por medios políticos (o, que la política no es un medio para erradicar la pobreza). Pero, ¿qué quiere decir con esto? ¿Acaso no compete directamente a decisiones práctico-políticas discernir los medios más apropiados para paliar las urgencias de los más necesitados? Por ejemplo, es eminentemente política la decisión sobre el que modo más adecuado de tratar el problema del desempleo y la pobreza. Una manera de enfrentarlo es repartiendo planes o subsidiando todos los servicios, no como medida paliativa inmediata y temporaria, sino como programa sistemático. Normalmente, se le critica a esta posición que la eliminación de la pobreza es ilusoria porque conduce a aumentar desmedidamente el gasto público, crear empleos superfluos y puestos innecesarios. Se le reprocha, además, producir clientes políticos e instalar el soborno como práctica política. Más incisivamente, se le imputa ser un sistema perverso, porque ahoga las energías creativas y adormece la iniciativa personal. Por otra parte, también es una decisión política implementar proyectos a largo plazo que combinen la promoción de inversiones mediante la seguridad jurídica, el desarrollo y la consolidación de la industria, la creación de empleo real (en vez de la ampliación desmesurada del empleo público) y el fomento de la energía productiva y la autonomía de los ciudadanos; léase, la espontaneidad, la iniciativa, la creatividad. La discusión política, aparentemente y con independencia de las cuestiones técnicas involucradas, desemboca en la interrogación de tinte moral acerca de en qué consiste el trato digno de las personas y si la tarea de un buen gobierno es la dádiva y la prolongación en el tiempo del carácter de pobre y de cliente, o si

[487] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 50: "La realidad que corresponde a este imaginario moderno [se refiere a la imagen de un cuerpo sobrenatural, movido por una irresistible y suprahumana «voluntad general»] es lo que, desde el siglo XVIII, hemos denominado la cuestión social, y que más simplemente y con más propiedad, llamamos la existencia de la pobreza. Pobreza es más que privación, es un estado de constante necesidad y miseria aguda, cuya ignominia consiste en su fuerza deshumanizante; la pobreza es abyecta porque pone a los hombres bajo el dictado absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, tal como todo hombre la conoce a partir de su más íntima experiencia y con independencia de todas las especulaciones. Fue bajo el gobierno de esta necesidad que la multitud corrió a asistir la Revolución Francesa, la inspiró, la dirigió y, eventualmente, la condenó a su perdición, porque se tataba de la multitud de los pobres."

es instrumentar medidas que conduzcan a la promoción de ciudadanos autónomos y con iniciativa, en todos los sentidos posibles. ¿Qué significa tratar a las personas a la altura de su dignidad? ¿No será que lo que concierne a las discusiones y las decisiones *políticas*, no es cómo arbitrar los medios más eficaces para el logro de propósitos, sino discernir –precisamente- los propósitos, es decir, lo bueno, lo malo; lo justo o lo injusto en relación, por ejemplo, a la distribución de la renta pública? Y la eficacia en el arbitrio de los medios instrumentales más operativos para el logro de los objetivos políticos, ¿no debería dejarse en manos de los buenos gestores y administradores, es decir, de los técnicos y los expertos?

Entendemos que aquello sobre lo que Arendt advierte en el controversial párrafo de *On Revolution*, que transcribiremos a continuación y que ha suscitado el desconcierto de sus lectores, no es que la tecnología decide por sí sola sus vías de investigación, su empleo y las inversiones que merece, sino que tales decisiones son políticas, o sea, práctico-políticas (Arendt las llamaría *estético*-políticas, porque lo que está en juego es la decisión sobre cuáles son las cosas que deben poblar el mundo, qué es aquello que merece ser visto y oído por todos, qué es lo digno de *publicidad*; en síntesis, qué cosas consideramos apropiadas para situarlas a la luz de lo público). Lo que sí afirma la autora es que el copamiento de la esfera pública por la *corriente de ne cesidad,* destruye lo público porque lo somete –literalmente- a las urgencias del vivir. Es decir, cuando la *cuestión social* monopoliza el ámbito político, o cuando todos los actores concernidos "no tienen nada que perder salvo sus cadenas" (las de la necesidad), lo político se esfuma y lo social ocupa su lugar. Cuando lo político sirve a la necesidad y a los apremios vitales, entra en la órbita de lo instrumental y pierde su estatuto. En otras palabras, la política no es un *medio* o un instrumento mediante el que se combate la pobreza. En una controversial posición, Arendt insiste en que el avance de la tecnología ha probado ser el sustituto moderno de la antigua violencia del hombre sobre el hombre (la institución de la esclavitud), y la estrategia que puede liberar a los hombres de las cadenas de la necesidad. También *On Revolution*, señala:

> "En esta corriente de pobreza, el elemento de la irresistibilidad, que encontramos tan íntimamente conectado con el sentido original de la palabra «revolución», tomó cuerpo, y en su uso metafórico la irresistibilidad se conectó con la idea de necesidad, con la necesidad que atribuimos a los procesos naturales […], porque

> experimentamos la necesidad al punto tal que nos encontramos a nosotros mismos, como cuerpos orgánicos, sujetos a la necesidad y a procesos irresistibles. Todo dominio tiene su fuente más original y legítima en el deseo del hombre de emanciparse de necesidades vitales, y los hombres alcanzaron tal liberación por medios violentos, obligando a otros a cargar con el peso de la vida, en su lugar. Este es el corazón de la esclavitud, y sólo el surgimiento de la tecnología, y no el surgimiento de ideas políticas modernas como tales, es lo que ha refutado la antigua y terrible verdad de que sólo la violencia y el dominio sobre otros pueden hacer libres a los hombres. Nada, podríamos decir hoy, es más obsoleto que intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada puede ser más fútil y peligroso" (*On Revolution*, *op. cit*.; p.104).

D. 2. Libertad y liberación

34- Históricamente, insiste Arendt, las revoluciones que tuvieron como cometido la transformación de la textura social, la superación de las urgencias vitales y la conquista de la necesidad, desembocaron en el terror. Para ella, la razón de ser las revoluciones del siglo XVIII fue, al menos en origen, la discusión sobre una forma nueva de gobierno, la República; el trazado del diseño institucional o del sistema de distribución de poder fue su aspecto central. Si bien la novedad de las Revoluciones modernas fue la constitución de un espacio en el que la libertad recién conquistada pudiese ejercitarse, el fracaso de la Revolución Francesa se debió a la irrupción en escena pública de la masa de individuos desorganizados, cuyo reclamo principal no era –forzosamente- el ejercicio de la libertad, sino la liberación de la violencia con que la necesidad (la pobreza abyecta) doblega a los hombres. Creemos que aparece aquí, nuevamente, la distancia entre la discusión *social* y la especificidad *política*, o entre grupos de interés y grupos de opinión calificada. Leemos en *On Revolution*, al respecto:

> "Fue la necesidad, las necesidades urgentes del pueblo, la que desató el terror y condenó la Revolución a su perdición. Robespierre, finalmente, sabía muy bien lo que había ocurrido aunque lo formuló (en su último discurso) en la forma de una

> profecía: «Pereceremos porque, en la historia de la humanidad, perdimos el momento de encontrar la libertad». No fue la conspiración de reyes y tiranos, sino la conspiración mucho más poderosa de la necesidad y la pobreza, la que los distrajo lo suficiente como para perder el «momento histórico». Mientras tanto, la Revolución había cambiado de dirección; ya no se dirigía a la libertad, sino que la felicidad del pueblo se había transformado en el fin de la Revolución" (*On Revolution*, op. cit.; p. 51).

Si hasta el siglo XVIII el dominio de tal necesidad se resolvió mediante la sujeción de otros a que con la labor de sus cuerpos garantizaran la libertad de pocos (la institución de la esclavitud y la economía esclavista), la Revolución en Francia y las que la emularon, pretendieron capitalizar la ira y el descontento de los muchos, transformando a los miserables, a la clase obrera o al proletariado (los que siempre habían estado excluidos de la escena pública), en actores políticos de primer orden. Así, el fin de la Revolución se entendió unilateralmente como *liberación* de las cadenas de la opresión y la violencia, ya sea de la necesidad y el hambre, o de las cadenas de un gobierno abusivo o corrupto. Tal estrategia, sostiene la pensadora, conduce –en el primer caso- a la implementación de los regímenes de terror, y su objetivo no es la instauración de un ámbito público reglado que tutele *la ambición por la distinción*, ni la delimitación de un espacio para el ejercicio de la libertad pública, sino la promesa de liberación y la abundancia de consumo y de bienestar. Esta circunstancia cambia la naturaleza del espacio público político, al que Arendt le confiere el ejercicio de actividades libres, y lo somete al dictado de las urgencias vitales; por ejemplo, a los derechos reclamados por los *Sans-Culottes*, "alimentación, vestido y reproducción"[488].

Lo político es a la libertad, lo que la vida es a la necesidad. "El más grande intérprete de la fuerza política de la pobreza fue Marx, y su maestro" –afirma Arendt- "fue Robespierre"[489]. El término decisivo de esta interpretación es "explotación", el cual remite a una economía esclavista y es sólo rigurosamente aplicable –juzga Arendt- a la primera etapa del capitalismo. Que la pobreza tiene matriz política, es una convicción acuñada por Marx y contendida en la fórmula "economía política". El filósofo alemán retiró el estatuto

[488] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 50-51.
[489] *Idem*, cf. p. 55.

natural de la pobreza como "resultado de la escasez" y la penuria, que había prevalecido hasta el siglo XVIII, y le endosó un estatuto político. Si la matriz de la pobreza es sólo política, entonces toda circunstancia de privación y de penuria puede y debe ser transformada y revertida por medios políticos. Arendt avanza un paso más hacia el nudo de su posición y asevera que la miseria abyecta por sí misma no puede –forzosamente- producir pensadores imparciales ni revoluciones, salvo que la condición económica sea remitida a las circunstancias políticas y explicada en términos políticos.

> "La transformación de Marx de la cuestión social en fuerza política está contenida en el término «explotación», es decir, en la idea de que la pobreza es el resultado de la explotación a través de una «clase dominante» en posesión de los medios de violencia. El valor de esta hipótesis para las ciencias históricas es verdaderamente pequeña; toma su evidencia de una economía esclavista en la que una «clase» de amos realmente domina sobre un *substratum* de laborantes, y sólo sirve como hipótesis para las primeras etapas del capitalismo, cuando la pobreza en una escala sin precedentes fue el resultado de la expropiación forzosa.[…]. En el nombre de la revolución, Marx introdujo un elemento de política en la nueva ciencia de la economía y así, la transformó en economía política, una economía que descansa en el poder político y, por esa razón, puede ser también derribada por la organización política y los medios revolucionarios. Si Marx ayudó a liberar a los pobres […], fue persuadiéndolos de que la pobreza en sí misma es política, no un fenómeno natural; que es el resultado de la violencia y la violación, más que el de la escasez. Porque si la condición de miseria –que por definición nunca puede producir «librepensadores» [*free-minded people*] porque es la condición de estar atado a la necesidad- podría generar revoluciones […], era necesario traducir las condiciones económicas en factores políticos y explicarlos en términos políticos. […]. Marx […] fortaleció más que nadie la doctrina políticamente más perniciosa de la edad moderna, a saber, que la vida es el más alto bien y que el proceso vital de la sociedad es el centro de todos los esfuerzos humanos. Así, el rol de la revolución no fue liberar a los hombres de la opresión de otros hombres, menos que menos, la fundación de la libertad, sino liberar el proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez, para liberar una corriente de abundancia" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 53, 54).

Recordemos una tesis central del pensamiento de Arendt, a saber, que la filosofía política occidental ha fracasado en apreciar la estructura jerárquica y la autonomía de las tres actividades fundamentales de la *vita activa,* labor, trabajo y acción. Los filósofos griegos (Platón en particular, como veremos) descubrieron la disciplina de la filosofía política, enaltecieron la preeminencia y dignidad de la contemplación, y concibieron la esfera de la praxis meramente como un medio para establecer y mantener las condiciones necesarias para la vida contemplativa. Inevitablemente, borraron las distinciones entre las tres actividades –labor, trabajo y acción- y entendieron *praxis* según el modelo de la fabricación (*póiesis*). A diferencia de las otras dos, la acción introduce el elemento de impredecibilidad en los asuntos humanos, y con él, el aspecto incontrolable que perturbó el deseo de orden de la filosofía política. Cuando redujo la vida activa a la fabricación, lo hizo en beneficio de la contemplación, a la que elevó como superior y directiva. Marx, por el contrario, redujo indiscriminadamente todas las actividades a la labor y concibió al hombre como *homo l aborans*. Por ello, su pensamiento constituye una radical subversión de la tradición filosófica occidental. Como examinaremos en el próximo capítulo, Platón redujo la totalidad de la vida activa a la *poiesis*, pero Marx dio otro paso más, decisivo, que encumbró la labor, tradicionalmente considerada como la más baja de los quehaceres de la vida activa, y redujo a ella tanto la acción como la fabricación.

Según la interpretación de Bikhu Parekh en su estudio "Hannah Arendt´s Critique of Marx"[490], Marx empleó el término *labor* para designar la actividad más constitutiva de los humanos; éstos se distinguen de los animales cuando comienzan a producir sus medios de subsistencia. La labor, y no Dios, crea al hombre, es decir, que la humanidad del hombre es el producto de su propia actividad, de manera que no es el *logos*, ni la razón, sino la labor lo que constituye la diferencia específica. Esta comprende tanto la producción material, como la reproducción de la especie; la primera asegura la supervivencia individual, mientras que la segunda mantiene la conservación de la especie. Así, la labor es una "fuerza biológica natural", dotada de su propia productividad. Marx llamó a esta productividad el *poder de la labor* o *Arbeitskraft* asimilando la labor humana a una fuerza natural; el poder de la labor, en consecuencia, constituye la fuerza del proceso vital en sí mismo[491]. Para Marx, consigna

[490] Bikhu Parekh, "Arendt´s Critique of Marx", en Melvin A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, *op. cit*.; cf. pp. 67-100.
[491] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 88-90.

Arendt, "la vida es el más alto bien, la abundancia el más alto fin y la labor la suprema actividad humana", y los hombres tienen un único interés común y predominante, a saber, la abundancia de los bienes de consumo, la finalidad esencial del *homo laborans*. Esta es, como dice en el fragmento antes citado, "la tesis políticamente más perniciosa de la Modernidad". Así, argumenta Parekh, los hombres, lejos de definirse por su unicidad y distinción, pasan a ser especímenes idénticos de un género: la humanidad, y la razón de ser de todos los regímenes políticos ha de ser la elevación y preservación de la *vida* de la sociedad. El sujeto de esta finalidad política es la humanidad socializada y su cometido es sostener la corriente de abundancia que se perpetúa a través del movimiento circular de la labor y el consumo. Dice Parekh: "La lógica inherente del *animal laborans* condujo a Marx a reemplazar la pluralidad humana por un único sujeto, como es evidente en su concepto ser genérico [*species-being*] o humanidad socializada" [492]. La especie es el único sujeto del proceso vital de la sociedad o, en palabras de Arendt, "el sujeto gigantesco del proceso de acumulación"[493]. Obviamente, la especie no puede ser un sujeto de la misma manera que lo es un hombre individual, razón por la cual el proceso de producción y consumo es tan circular e inexorable como el mismo ritmo natural. Según la interpretación de Arendt, Marx confundió el rol de la revolución, pero esta confusión es perfectamente compatible con su concepción del hombre como *laborans*, y con la concomitante elevación de la vida como el más supremo bien, como indica el final del párrafo antedicho. En estos términos, el cometido de la revolución –repetimos- no es la constitución de la libertad, sino la liberación. Mas esa liberación, arriesga Arendt, no lo es respecto de la opresión de otros hombres, sino del yugo de la necesidad y de las penurias de la escasez. Marx, insistimos, entendió la pobreza en clave política, acuñó la fórmula *economía política* y juzgó que se la podía erradicar por medios políticos; en consecuencia elevó al proletario y al oprimido por el yugo de la necesidad a actor político preeminente. De allí que el fin de la revolución sea liberar la "corriente de abundancia" inherente al proceso vital, cíclico y natural, de la fuerza de la labor. Esto es posible, al menos en teoría, cuando todos los hombres laboran como si fuesen un solo organismo vivo[494].

[492] Bikhu Parekh, "Arendt´s Critique of Marx", en Melvin A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, *op. cit*.; cf. pp. 74 y 75.
[493] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 116.
[494] *Idem*, cf. pp. 98-99, 122-123.

35- Ahora retomemos el eje de la argumentación, a saber, que los juicios estético-políticos no son juicios prácticos. Creemos que Hannah Arendt desembocó en extrañas ambigüedades, cuando defendió el estatuto independiente de lo político y en contradicciones, cuando excluyó de los juicios políticos la discusión estratégica concerniente a los medios y los fines. Puso en la misma línea la racionalidad estratégica, la racionalidad técnica y la discusión acerca de los cometidos deseables; entendió toda teleología como unilateralmente estratégica, es decir, como concernida únicamente por la consideración instrumental que discierne los medios más aptos para el logro del fin. No alcanzó a distinguir debidamente entre razón técnica y racionalidad práctica, razonabilidad o sensatez. Lo que sí podemos afirmar es que se acercó a esta razonabilidad y sensatez, cuando afirmó que la distinción entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, ancla en el sentido del *gusto*, elevando su estatuto a *juicio*. En su ambición por elevar el sentido valioso de las acciones y los sucesos políticos allende el logro de los propósitos, excluyó la teleología –imprescindible en los juicios prácticos- de los juicios *políticos*, a los que calificó como retrospectivos e históricos. Asimismo, la imparcialidad, el recurso al sentido comunitario y la comunicabilidad no proveen recursos para plantear y discutir objetivos a futuro, porque de ser así –concluye Arendt- estarían centrados en el discernimiento de los medios que garantizan el máximo rendimiento o el éxito, al menor costo: racionalidad estratégica. Arendt buscó deslindar el fenómeno político del ámbito de la instrumentalidad, pero no logró discernir lo instrumental de lo práctico, es decir, de los juicios acerca de los buenos fines.

Si bien a partir de la década del 60 incursionó en las reflexiones morales, el acento –insistimos- está puesto en la conversación del yo consigo mismo y el resultado de estas cavilaciones en ningún caso nos indica qué debemos –positiva, normativamente- hacer, sino solamente aquello que *no* podemos permitirnos hacer. La cuestión teórica de cómo nos planteamos, decidimos y alcanzamos objetivos comunitariamente, discriminando entre los fines justos y despreciables, no está resuelta. Este punto ciego de su pensamiento sólo señala la ausencia de rigor teórico, pero no quiere decir –creemos- que Arendt buscara expresamente expulsar los juicios morales del ámbito político. Claramente encontramos esta preocupación en la Introducción a *The Human Condition,* cuando advierte sobre los peligros que el desarrollo científico y tecnológico indiscriminado, (léase: cuando los

hombres comienzan a *actuar* sobre la naturaleza, inician procesos munidos de la misma ilimitación e impredictibilidad que las acciones humanas[495]), amenazan la condición humana elemental de la vida ligada la tierra. Atraer a la tierra procesos cósmicos, atenta contra la misma condición humana de ser seres vivos ligados al tierra. En este texto de 1958, Arendt advierte que los interrogantes que suscitan el avance de la ciencia y el juicio acerca de sus inciertos beneficios, de ninguna manera deben quedar en las manos de los científicos, sino que se trata de cuestiones estrictamente políticas. Léase: temas que han de ser sometidos a examen y discusión por aquellos, por cuyo perfil y probidad estén más capacitados para decidir qué cosas deben formar parte del mundo y cuáles no. La clave está en que no deciden ni juzgan espoleados por sus propias conveniencias y los concernidos en tales decisiones no son los *expertos*, sino los ciudadanos comunes. Se trata –sostenemos- de juicios morales *y políticos*: "La cuestión es si queremos usar nuestro nuevo conocimiento científico técnico en esta dirección, y esta interrogación no puede ser decidida por medios científicos; es una cuestión política de primer orden y, por ende, a duras penas puede ser librada a la decisión de los científicos profesionales o los políticos profesionales"[496].

Otro tanto puede decirse del Congreso en Canadá mencionado en los párrafos precedentes, en donde Hannah Arendt admite que la discursividad y la politicidad, no descansan solamente, "en la guerra y los grandes discursos" (léase, *lexis* y *praxis*), sino que las materias y los contenidos de las preocupaciones políticas son históricamente variables[497]. En nuestra opinión, Hannah Arendt no terminó de problematizar su controversial adaptación de la teoría del juicio, que si bien es un recurso valioso para ponderar las acciones particulares en sí mismas y devolverle dignidad al sujeto que juzga co-implicado con los demás integrantes de la comunidad, no es apropiado para justificar teóricamente cómo nos entendemos entre nosotros para actuar mancomunadamente en vista de un fin común.

En su artículo "Arendt´s Theory of Judgment", Maurizio Passerin d´Entrèves considera que las reflexiones de Arendt sobre el juicio constituyen una de sus más consistentes contribuciones a la teoría política. Si bien la teoría del juicio pergeñada por Arendt ("la habilidad para distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo") ocupa un lugar central y

[495] Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; cf. pp. 230-236.
[496] *Idem*, cf. p.3.
[497] Melvin Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public world*, *op. cit*.; cf. pp. 315-316.

privilegiado en la última etapa de su vida, también es cierto que la pensadora no terminó de conceptualizar y de precisar la naturaleza y la prerrogativa del juicio. Según Passerin d´Entrèves, la dificultad radica en que en los hechos, el juicio en su dimensión práctica (moral) y política, está íntimamente ligada a la esfera de la acción y, en consecuencia, conlleva la tradicional cuestión de la mediación entre teoría y práctica. Más aún, comparada con las facultades de pensar y de querer, la habilidad del juicio carece de criterios operativos claros y distintos de su funcionamiento, y de parámetros precisos de valoración. Para Passerin d´Entrèves mientras que el "pensamiento puede ser valorado en términos de consistencia, lógica, validez [*soundness*] o coherencia, y el querer, en virtud de la resolución o la capacidad para determinar nuestras acciones, el juicio –aunque puede compartir algunas de esas características- nunca se limita a ellas". Así, cuando juzgamos no sólo buscamos consistencia y validez, o pretendemos tener capacidad para tomar una determinación en situaciones problemáticas, sino que están también involucradas habilidades como "discriminación, imaginación, distancia [*detachment*], imparcialidad e integridad"[498].

Ciertamente, estas cualidades están presentes tanto en la vertiente práctica del juicio político, como en la vertiente retrospectiva que valora los hechos pasados, sin embargo la especial noción de praxis como acción libre –impredecible, inexplicable por causas y antecedentes e independiente de teorías normativas- ayuda a comprender la reluctancia de Arendt a aceptar que un juicio práctico-cognitivo, es decir un juicio de sabiduría práctica pueda guiar la praxis. Si bien no creemos que Arendt negara la función orientadora de la praxis de los juicios prácticos, que expresan un *saber obrar*, le interesó más intensamente señalar la independencia de la acción libre respecto de toda verdad normativa, que examinar el modo en que la praxis sigue a la sabiduría práctica según el modo de un juicio hermenéutico de la acción. Otros escollos le impidieron dar ese paso. Al sostener una noción de verdad como instancia indiscutible y al comprenderla como auto-evidencia que compele al asentimiento, expulsó la verdad de los juicios estéticos, y, en consecuencia no los concibió como juicios de conocimiento. Este concepto de verdad como certidumbre última, que –en consecuencia- vuelve superfluos toda comunicación e intercambio de

[498] Maurizio Passerin D´Entréves, "Arendt´s Theory of Judgment", en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 245-260; cf. p. 245.

opiniones, reclamaría no sólo una autoridad con el suficiente poder vinculante que obligue a la obediencia (cosa que la autora juzga perdida), sino que repele la misma peculiaridad de lo político, como ámbito privilegiado en que los hombres exhiben su unicidad, su capacidad de juicio independiente y sus acciones conjuntas. Lo que inspira las acciones son los *principios*, los resortes de la praxis, no la verdad práctica y normativa, que a modo de fin a alcanzar, imantaría las acciones hasta lograr su implementación. Arendt se resiste a incorporar la teleología práctica en su comprensión de los juicios estético-políticos; la teleología compete al dominio del hacer técnico. Por esa razón, Arendt no rehabilita a Aristóteles.

D. 3. Balance. La elite política y el *gusto* como principio aristocrático.

36- Recapitulando, Arendt no terminó de armonizar el sesgo estético de su concepto de política, con la indispensable necesidad de las comunidades políticas de establecer, mediante consensos, sus metas a discreción. Llama poderosamente la atención, además, que concibió la política con la fórmula de Edmund Burke, como *acting i n concert* y praxis mancomunada, precisamente porque actuar en aislamiento es connatural a la fabricación, propia del *homo faber* y concernida con la instrumentalidad, mientras que a la acción le es inexcusable un grupo de agentes. Creemos que ambas vertientes, la reflexión estética-política sobre la que sí teorizó, y la decisión sobre los cursos de acción comunitarios, cuya justificación brilla por su ausencia, no se dejan armonizar con facilidad y no es correcto forzar tanto la evidencia textual como para hacer de Arendt una pensadora neo-aristotélica.

Tampoco creemos que Arendt deseara *ex–professo* expulsar del dominio político todo lo perteneciente a la subsistencia, la necesidad, la instrumentalidad y el bienestar en la medida que son -hoy por hoy- cuestiones políticas por excelencia. Pero lo cierto es que Arendt las rotuló como pertenecientes a una esfera de preocupaciones, reclamaciones y derechos aún pre-políticos, precisamente porque la necesidad y la carencia bloquean la libertad para el mundo e inhiben el afán por el cuidado de lo común. Pero si son cuestiones lindantes con lo estrictamente político, entonces –admítase- el dominio político en sí mismo

considerado es formalmente estrechísimo, una esfera angosta pero cualitativamente privilegiada, poblada por los mejores que deciden por lo bueno/lo bello, pero materialmente tan amplia como todo aquello que cae bajo la consideración humana, en tanto y en cuanto convivimos con otros: "Siempre que está en juego la relevancia del discurso, las cuestiones se vuelven políticas por definición, porque el discurso es lo que hace al hombre un ser político"[499]. En el Congreso mencionado en los párrafos precedentes, la pensadora admite este aspecto formal del espacio público, cuyo contenido puede variar históricamente.

> "En todos los tiempos, las personas que viven juntas tendrán asuntos en común que pertenecen al dominio de lo público -«son dignas de ser discutidas en público». Lo que sean estos asuntos en cualquier momento histórico es, probablemente, completamente diferente. Por ejemplo, las grandes catedrales eran el espacio público de la Edad Media. Los municipios vinieron después. Y allí, tal vez, ellos debían hablar de una cuestión que no es tampoco carente de interés: la cuestión de Dios. Entonces, lo que se hace público en cualquier período dado me parece totalmente diferente" (Melvin Hill [ed.], *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*; *op. cit*.; cf. p. 316).

Lo decisivo no era desterrar todo lo perteneciente a *lo social* del ámbito público, algo a todas luces imposible, sino elevar y defender un registro de acción y de discurso autoritativo, no polucionado por consideraciones unilateralmente utilitarias, productivas, funcionales o consumistas. Desde el punto de vista de los sujetos concernidos, en las últimas páginas de *On Revolution*, la autora describe el proceso de autoselección de una aristocracia política conforme al sistema de consejos. Hannah Arendt destaca la diferencia entre los pocos –la élite- cuyo acicate es el celo por lo público, y los muchos, que prefieren la oscuridad de sus vidas privadas. Creemos que esta distinción corresponde a la distancia entre *interés* y *juicio calificado*, que hemos ilustrado refiriéndonos a sus reflexiones sobre el *Black Power* y los rebeldes estudiantiles blancos, por un lado, y a la naturaleza diversa del sindicato y la clase o el movimiento obrero, por otro. Aun distinguiendo entre los mejores y los peores y enalteciendo una aristocracia política, la autora no concibe a los

[499] Véase Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*., p. 3.

integrantes de la élite como políticos de profesión o expertos en política. Arendt evoca los sistemas de consejos del siglo XVIII y eleva su ejemplaridad como élite *política*, como una aristocracia no natural, resultante de una auto-depuración entre pares, que se auto-seleccionan, con arreglo a criterios políticos: "su confiabilidad, su integridad personal, su capacidad de juicio, a menudo, su coraje físico"[500]. Los seleccionados, agrega Arendt, son reconocidos por su "pasionalidad política", cuyas notas son:

> "la valentía, la búsqueda de la felicidad pública, el gusto por la libertad pública, una ambición por la excelencia, que no tiene en cuenta sólo el *status* social y la función administrativa, sino también los éxitos y las felicitaciones; [y también] vivir en una sociedad que ha pervertido todas las virtudes [políticas] en valores sociales" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 267-268).

En consecuencia, la ruina de lo político se produce por la ausencia de canales participativos concretos para los ciudadanos comunes; esto conduce a la desconexión de una casta política respecto de la meseta de los muchos, de la que se supone adquiere su poder y autoridad. Esta circunstancia –concluye- desplaza la élite política y erige en su lugar una élite política profesional, una nueva oligarquía, los expertos. Arendt insiste en su noción elitista y selectiva de lo político, cuando carga contra la mentalidad democrática e igualitaria, que a-críticamente tiende a negar el hecho obvio de que la mayoría no se interesa en cuestiones de interés público. No es la mentalidad democrática, sino el "espíritu revolucionario", asesta Arendt, el que garantiza que se instituyan espacios que canalicen la participación y en los que los hombres puedan aparecer en calidad de ciudadanos y figuras públicas.

> "La [máxima] «élite surgió del pueblo» ha reemplazado las elites de cuna o de riqueza pre-modernas; [esto] nunca posibilitó que el pueblo *qua* pueblo entrara en la vida política y participara de los asuntos públicos. La relación entre la élite

[500] Cf. Hannah Arendt*, On Revolution*, *op. cit*.; p. 266.

> gobernante y el pueblo, entre los pocos, entre quienes se establece el espacio público, y los muchos, cuyas vidas transcurren fuera de tal espacio y en la oscuridad, ha permanecido estable. […]; no es el espíritu revolucionario, sino la mentalidad democrática de una sociedad igualitaria la que tiende a negar la obvia inhabilidad y el conspicuo desinterés de gran parte de la población en los asuntos políticos. El problema yace en la ausencia de espacios públicos, a la que tendría acceso el grueso de la ciudadanía, y a partir de la cual una élite podría ser seleccionada, o mejor dicho, podría seleccionarse a sí misma. El problema, en otras palabras, es que la política se ha vuelto una profesión y una carrera, y que, en consecuencia, la élite es escogida con arreglo a estándares y criterios que son profundamente in-políticos." (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 269-270).

La misma consideración selectiva de los mejores o los más talentosos para la función pública, la encontramos al final de "The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance", donde indaga la relevancia política del sentido del gusto y la habilidad para humanizar el mundo con nuestros juicios sobre lo bello o sobre lo bueno. Se trata de apreciaciones mensuradas, discrecionalmente ponderadas (léase, ajustadas a un sentido de comunidad) sobre lo que consideramos apropiado para el mundo. Por su modo de juzgar o al expresar sus opiniones, un individuo -sostiene Arendt- muestra qué clase de persona es y por su buen sentido al emitir apreciaciones pone existencia un criterio de decisión (léase: gusto, olfato, tacto, buen sentido, sensatez o razonabilidad, todas cualidades inalcanzables mediante el manejo diestro de una técnica) y un principio selectivo de asociación. Al respecto leemos:

> "[…] por su modo de juzgar una persona se revela se sí misma, muestra su modo de ser, y esta manifestación, que es involuntaria, gana validez hasta el punto de liberarse de las meras características individuales. Precisamente […] es en el campo de las actividades políticas, donde esta cualidad pasa a primer plano público" (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 223).

Para contribuir a la comprensión de cómo impacta el gusto cuando se hace público y se lo comunica en un juicio, Arendt lo vincula con el humanismo ciceroniano, que expresa: *prefiero equivocarme con Platón, que decir cosas verdaderas con sus enemigos, lo pitagóricos*; lo decisivo está en que "no me disgustaría equivocarme con un hombre como él"[501]. La relevancia política del juicio, es decir de una opinión manifestada en público, se pone de manifiesto en la formación de un grupo, que lejos de adherir ciegamente a una verdad que compele al asentimiento, son convocados y reunidos en torno a un *gusto* o un parecer compartido. Adviértase que se trata de una opinión que se hace pública y que revela a los demás las cualidades personales del emisor; el hecho de que se haga pública, insiste Arendt, la desprende de "características individuales", condiciones subjetivas, mezquindades privadas, etc. No se trata de la adhesión incuestionable e incondicional a una verdad autoevidente, sino del atractivo de quien juzga con mesura y ecuanimidad. La misma publicitación de una opinión sensata instala en el mundo un principio en torno al cual las personas se asocian. (No es superfluo recordar que Arendt tiene una noción de verdad como certidumbre última e inamovible, de allí que la considere impropia y ruinosa para lo político, porque compele al asentimiento. Cuando hay compulsión al asentimiento, opina Arendt, no hay espacio para el juicio y las opiniones razonadas). Estas reflexiones muestran hasta qué punto Arendt asocia conocimiento y verdad, atribuyéndoles el poder de la compulsión de las verdades evidentes. Por otro lado, encolumna la opinión y el juicio, al que considera la facultad política por excelencia. Asimismo, cultura y política son connaturales. Así como la valoración de la belleza guarda afinidad con las estimaciones de los hechos políticos, los juicios estéticos que apelan *a priori* a todos los sujetos juzgantes no son juicios de conocimiento, y los juicios políticos, tampoco. Aquí –entendemos- yace su dificultad para trasladarlo al juicio de la sabiduría práctica. Aun así, Arendt no quiere prescindir del juicio práctico-político. El siguiente fragmento lo evidencia:

> "En consecuencia, cultura y política se pertenecen mutuamente porque no es el conocimiento o la verdad lo que está en juego, sino el juicio y la decisión; el juicioso intercambio de opiniones acerca de la esfera pública y el mundo común, y la decisión sobre el modo de acción, como así también la manera en que debe

[501] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 224-225.

> verse, qué clase de cosas han de aparecer en él" (Arendt, "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance", *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. 223).

En otras palabras, la eficacia del *gusto* manifestado públicamente es que delimita el grupo de personas de cuya compañía no podemos prescindir, o cuyo buen sentido o juicio sensato consideramos imprescindibles y decisivos para la calidad del mundo común. Véase cómo el acento está puesto en la mirada humana del mundo, o en la *humanización* del mundo, circunstancia que se pone en evidencia en la expresión pública de las opiniones. Contra el adagio que se le atribuye a Aristóteles (*amicus Plato, sed magis amicus veritatis*), Arendt eleva el gusto como principio aristocrático de reunión y enaltece, por sobre la evidencia incontrovertible de la verdad, las cualidades personales, la probidad, la sensatez y el buen *gusto* (juicio) de aquellos con quienes queremos estar. Cicerón declina las demandas de adhesión de la verdad incontrovertible en beneficio de la buena compañía. Ser capaz de elegir las compañías comunicando nuestras opiniones y elecciones, y *galanteando* el beneplácito o el consentimiento de los demás, es –sostiene Arendt- una manifestación de *humanitas*:

> "[…] es como si el gusto decidiera no sólo cómo debe verse el mundo, sino también quiénes pertenecen a él. Si pensamos en este sentido de pertenencia en términos políticos, estamos tentados a considerar el gusto como un principio esencialmente aristocrático de asociación" (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 223).

Hannah Arendt afirmó el carácter intersubjetivo de los juicios y los consideró válidos si sobrepasaban las condiciones privadas. La publicitación de una opinión o de un gusto, lo libera de las necedades privadas y le endosa relevancia pública. Asimismo, proclamó el

eclipse de la esfera pública o alienación de mundo bajo condiciones modernas[502]. En consecuencia, consideró imprescindibles las posiciones diversas, los variados ángulos de percepción que configuran el mundo que habitamos, en detrimento del relato único, la perspectiva omniabarcante, sea esta, la ideología, el Progreso, la raza superior, la clase redentora, el interés de clase, el *Zeitgeist*, la Providencia o, en otro ámbito, la mano invisible[503]. Todos estos ingredientes creemos, deberían conducir a una postura defensora del consenso, del acuerdo, de la concertaciones de intereses en vistas de fines compartido. Sin embargo, Arendt manifiestamente evoca la presencia virtual, no real y concreta de un espacio público tácito, por así decirlo, en cuyo seno, la emisión de juicios y el pensar representativo descansa más en asumir virtualmente las posiciones ajenas, sin caer en la trampa de la empatía, que en el intercambio real y sustantivo. Por otra parte, descreyó que el *puro número* pudiese garantizar la sensatez de los juicios, y advirtió sobre los peligros de las tiranías mayoritarias. A propósito de la relevancia política de los juicios estéticos, señala que "el poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa […] se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a un acuerdo"[504].

E- Arendt y Benjamin sobre las asociaciones naturales y las organizaciones políticas: masa, multitud y populacho

37- Esta sección examina las nociones de multitud, masa y populacho en algunos de los textos de Hannah Arendt y Walter Benjamin. El marco en el que se instalan las reflexiones de Arendt es su intento por comprender el evento totalitario, en el caso de Benjamin, el crítico analiza textos poéticos empleando el marxismo como método dialéctico y materialista. Nos hemos basado en el análisis de las siguientes obras: *The O rigins of*

[502] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*., p. 6: "Científicamente la edad moderna que comenzó en el siglo XVII finalizó a comienzos del siglo XX; políticamente, el mundo moderno en el que vivimos hoy, comezó con las primeras explosiones atómicas".
[503] *Idem*, cf. pp. 185.
[504] Véase Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*., p. 220.

Totalitarianism y *The Human Condition* de Hannah Arendt, y "Paris, the Capital of the Nineteenth Century"; "The Paris of the Second Empire in Baudelaire" y "On Some Motifs in Baudelaire", de Walter Benjamin.

El carácter originario del movimiento y régimen totalitarios y la reluctancia de Arendt a explicarlo con arreglo a criterios de juicio provistos por la sabiduría política, conducen a la pensadora a enfocar el fenómeno desde un ángulo alternativo a las categorías de causa y efecto o a enmarcarlo en conceptos operativos ya conocidos. Arendt no desea explicar causalmente el acontecimiento central del siglo XX, sino sacar a la luz las corrientes subterráneas que el mismo acontecimiento ilumina como cristalización de eventos, en apariencia inconexos. La historiografía fragmentada que Hannah Arendt heredó de su amigo, Walter Benjamin, consiste en un método cuyo cometido es la comprensión de lo que no puede ser explicado por antecedentes, ni previsto conforme a estudios estadísticos, que permitan anticipar el futuro con arreglo a las conductas que los individuos tuvieron hasta el presente. La categoría arendtiana de la acción indica precisamente el sesgo intempestivo, el gesto de inicio, la irrupción que la praxis humana inserta en una cadena de comportamientos previsibles mediante antecedentes análogos, o explicables conforme a las motivaciones de los agentes o a las circunstancias que los rodean. En este contexto, la pensadora acomete la empresa de configurar el fenómeno totalitario señalando aquellos sucesos o cursos de acción, que pulsaban imperceptibles, hasta que la eclosión del acontecimiento inesperado del totalitarismo, los sacó a la luz.

¿Qué vinculación tienen entre sí el imperialismo; *The Heart of Darkness*, de Joseph Conrad; el *affaire* Dreiffus; el fenómeno de los *boers*; Benjamin Disraeli; Marcel Proust y la alianza de la burguesía propietaria con el populacho? Desde luego, no se trata de una conexión causal; Arendt no explica, sino que procura comprender, y la dialéctica entre acontecimientos, en apariencia tan dispares, es que todos confluyen y comparecen hoy ante la mirada del historiador (o de la pensadora política) ante quien se organiza un pasado, no predeterminado. Es decir, el historiador o el analista organizan –o sea, juzgan reflexivamente e interpretan- un pasado rechazando toda predeterminación. Como señala Margaret Canovan, Arendt no sugiere que el capitalismo, el imperialismo, o cualquiera de las otras fuentes indicadas sean *causa* del totalitarismo, sino que su pasmosa novedad se

vuelve comprensible a la luz de tales eventos que lo precedieron[505]. Cobra sentido el pasado porque el acontecimiento, que el pensador identifica hoy, lo ilumina y configura. A propósito de este emprendimiento y conforme a este peculiar método, Hannah Arendt examina la cuestión de la "masa [*mass*]" y el "populacho [*mob*]". Puesto que los movimientos y regímenes totalitarios "no habrían podido acontecer sin el apoyo las masas"[506], procura la autora distinguir la noción de *masa* de otras entidades colectivas que, no obstante su semejanza, no son compatibles con el totalitarismo.

El examen del fenómeno de la masa permitirá abordar, brevemente, la cuestión de la identidad personal y la conformación del yo como centro de imputaciones morales, ambos en riesgo de dilución bajo las condiciones de la sociedad de masas. Dos vertientes temáticas conducen a la identidad del yo. La primera alude a la categoría de la acción y al espacio de apariciones en el que cada quien se presenta ante otros en actos y palabras, y remite al capítulo V de *The Human Condition.* La segunda, transita la teoría del pensamiento y el juicio; el diálogo inquisidor del dos-en-uno, por un lado, y la habilidad de juzgar y hacer presente en el mundo la silenciosa, solitaria y catártica operación del pensamiento, a la que está íntimamente vinculada. Habiéndonos ocupado de la primera vertiente, nos centraremos especialmente en la segunda, expresamente mencionada por la pensadora en la capítulo 13 del tercer tomo de *Los orígenes del totalitarismo,* aunque definitivamente conceptualizada en el año 1971 en la conferencia "Thinking and Moral Considerations. A Lecture"[507].

En el marco de sus reflexiones sobre la poesía de Baudelaire, Walter Benjamin indaga el fenómeno social de la multitud y la masa. Entre las contribuciones de Benjamin para la revista de la Escuela para la investigación social se encuentran las meditaciones sobre la poesía de Baudelaire y un estudio sobre París, la capital del siglo XIX. Durante el período del Segundo Imperio (1852-1870), se llevaron a cabo importantes transformaciones urbanísticas y edilicias en París y sus barrios periféricos. Bajo la dirección del Barón Haussmann, se produjo la modernización de París; sus callejuelas medievales mudaron en amplios bulevares; se restauraron las fachadas; se remodelaron los espacios verdes; se construyó el sistema de alcantarillas y comenzó la conservación de monumentos públicos.

[505] Margaret Canovan, "Arendt´s Theory of Totalitarianism: a Reassessment", en Dana Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2002, pp. 25-43; cf. pp. 32-33.
[506] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf *position* 6476.
[507] Véase Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Social Research*, *op. cit*., pp. 417-446.

Esta transformación a gran escala acondicionó París para el uso público y la transformó, pondera Benjamin, en la capital del siglo XIX.

Baudelaire, sentencia Benjamin, presencia con resignación e ira los despojos del industrialismo[508]; la metamorfosis de la fisonomía parisina; la adaptación forzada del *homme de lettres* a los parámetros de la sociedad burguesa; la mercantilización progresiva de las relaciones humanas y el suceso novedoso de la vida social en las populosas urbes modernas. Mientras que Baudelaire se concentra en la ciudad luz, Benjamin indaga, literariamente, Londres y Berlín. En este contexto, munido de una mirada crítica, el crítico

[508] Baudelaire vivió entre 1821 y 1867. La Primera Revolución Industrial es un período comprendido entre la segunda mitad del XVIII y la primera mitad del XIX. Se inició en Gran Bretaña, en primer lugar, y se extendió a toda Europa continental. La vida de Baudelaire coincide con este período. Produjo transformaciones radicales en lo económico, en lo social, en lo tecnológico y en lo cultural. La consecuencia de la Revolución industrial fue la industrialización. Ésta consiste en un proceso por el que una comunidad social o un Estado pasa de una economía basada en la agricultura a una basada en el desarrollo industrial. En términos económicos, el desarrollo industrial pasa a ser considerado el respaldo principal del PBI (producto bruto interno). Además de la transformación de una sociedad agraria a una sociedad industrial, el fenómeno supone la eliminación del campesinado, que es forzado a migrar a las ciudades, en donde se instalan las fábricas. La manufactura y el artesanado, en consecuencia, son progresivamente reemplazados por la producción en serie. Los avances tecnológicos mecanizan y aceleran la velocidad de la producción (aumentando también el capital). El industrialismo es afín con una economía basada en el libre juego de oferta y demanda. En sus primeras etapas, la gran afluencia de trabajadores a los centros industriales transformó los pueblos en grandes ciudades. Los obreros vivían en condiciones precarias o directamente inhumanas en suburbios superpoblados. La jornada laboral era de catorce horas y el ritmo de trabajo del obrero acompasaba el ritmo de la máquina. Si bien la jornada laboral de mujeres y varones era la misma, el salario femenino era menor. Éstas se desempeñaban en minas de carbón o en industrias textiles. Los niños fueron, también, explotados inescrupulosamente. Así, la falta de legislación laboral provocaba el temor permanente al desempleo y al hambre. Las largas jornadas y las condiciones de trabajo eran próximas a la esclavitud. En Francia, la patria de Baudelaire, se produjo durante el siglo XVIII un importante crecimiento de la producción de bienes suntuarios como los tejidos de seda, la porcelana y las manufacturas de cuero. La producción de estos bienes fue la primera en mecanizarse. Por esa razón, las primeras revueltas y huelgas fueron organizadas por los trabajadores de la industria de la seda (los *canuts*). En 1830, en la ciudad de Lyon, por ejemplo, los obreros de la seda fueron los primeros en exigir salarios mínimos. En Inglaterra, el 8 de junio de 1847, una ley concedió a mujeres y niños una jornada laboral de diez horas, mientras que en Francia, todos los obreros conquistaron la jornada de doce horas después de la revolución de febrero de 1848. Ciertamente, a largo plazo, la industrialización causó una mejora exponencial sin precedentes en la historia, de la calidad de vida de todos los grupos o clases sociales. La crítica a la industrialización de Baudelaire se dirige a su primera etapa y se centra en el surgimiento de nuevos grupos sociales sin protección legal, los obreros industriales y campesinos pobres, llamados genéricamente *proletariado urbano*. Por otra parte, la *burguesía industrial* surge como consecuencia del fortalecimiento económico y social de una clase empresaria en posesión de los medios de producción. Entre las críticas a la situación general obrera, el Papa León XIII, en 1981, publicó la primera encíclica de contenido social –*Rerum Novarum*- en la que condena los abusos y exige a los estados la protección de los más débiles. Para un examen de las transformaciones económicas y sociales de la Primera Revolución Industrial, véase: Julián Chávez Palacios, "Desarrollo tecnológico en la Primera Revolución Industrial", *Norba. Revista de Historia*, Vol. 17, 2004, pp. 94-109. Para un estudio de las características del nuevo grupo social obrero, producto de la Revolución Industrial, véase: Eric Hobsbawm, "El trabajador pobre", en *La era de la Revolución, 1787-1848*, Crítica, Barcelona, 2005; cf. pp. 205-221. Para la respuesta de la Iglesia Católica a las condiciones de vida y laborales de los trabajadores en el siglo XIX, a través de la Encíclica *Rerum Novarum. Sobre la condición de los obreros* de León XIII, cf. www.statveritas.com.ar

literario examina el fenómeno de la *bohème,* que acoge a conspiradores y provocadores, y el de la multitud (*crowd)*, aun no configurada según términos clasistas. Observa el fenómeno a través de los ojos de Baudelaire, el poeta, quien asiste con decepción (que también es la de Benjamin) a la ruptura de la modernidad y al ocaso de la "edad de oro de la seguridad"[509], y advierte, premonitoriamente, los peligros que amenazaban a Europa. A continuación, buscaremos poner en evidencia la afinidad entre las nociones de la *bohème,* de Benjamin, y el *mob*, de Arendt, como así también la relativa aproximación entre multitud y masa (*crowd* y *mass*). Con el propósito de mostrar afinidades y tensiones entre los autores, procederemos en contrapunto, presentando alternativamente sus posiciones acerca de la multitud, la masa y el populacho.

E. 1. La *Bohème* y el *mob*

38- En calidad de testigo del fin de la Modernidad, que observa las ruinas de la época y la quiebra con la tradición, Walter Benjamin emprendió la interpretación de la obra de Baudelaire conforme a categorías marxistas de juicio. Como ya mencionamos, su enfoque le valió la crítica de Adorno, quien pensaba que Benjamin abrazaba el marxismo sin mucho convencimiento, menos por convicción que por necesidad, habida cuenta de su dependencia financiera con el Instituto. Atraído por la doctrina de la superestructura, el crítico literario la hizo suya como "estímulo metodológico y heurístico"[510] pero desestimó su base filosófica, señala Arendt. Adaptó el marxismo a las exigencias de las *correspondances* de Baudelaire[511], que evidenciaban la correlación y la mutua iluminación entre el espíritu de la

[509] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 3032.
[510] Hannah Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. p. 11.
[511] Walter Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", en *Illuminations*, *op. cit*., pp. 155-200; cf. 180-185. "Correspondances" es el título de un poema de Baudelaire incluido en su obra *Fleurs du mal.* Para Arendt, Benjamin recurre a las *correspondances* del poeta en el uso de la metáfora. La metáfora es un elemento poético que concede cognición. Así, "su uso establece la *correspondance* entre las cosas más remotas físicamente, como cuando en la Ilíada, el desgarrador azote de miedo y tristeza en los corazones de los aqueos, corresponde al embate combinado de los vientos del norte y el oeste sobre las oscuras aguas (Ilíada IX, 1-8), o cuando el ejército se mueve línea tras línea hacia la batalla, corresponde a las inmensas olas del mar que, gobernadas por el viento, se fusionan en lo profundo del mar, embaten la costa línea tras línea, y luego se estrelllan sobre la tierra como un trueno (Ilíada IV, 422-423)". Y prosigue Arendt, "las metáforas [las

época y sus manifestaciones materiales. Si la correspondencia y la clarificación espejada resultaban exitosas, acaecía la revelación inmediata de la verdad, que no requería comentarios ni explicaciones adicionales. Tal correlación de daba, por ejemplo, entre la escena de una calle transitada, un poema de Baudelaire y el aspecto de los bulevares parisinos, por un lado, y el tenor epocal compartido, que les concede ubicación en un mismo período. Influenciado por el surrealismo y apasionado por las cosas mínimas, Benjamin pretendía capturar el talante de una época histórica en los objetos más insignificantes de la realidad: *"*para él el tamaño de un objeto era inversamente proporcional a su significado"[512]. Este salto no mediado de la iluminación profana es precisamente lo que provocó el rechazo de Adorno a la primera versión del ensayo sobre Baudelaire, pues la teoría y la argumentación que debían mediar, brillaban por su ausencia. Esta circunstancia, lamenta Adorno, situaba el pensamiento de Benjamin *entre el positivismo y la magia,* un espacio hechizado que sólo el discurso razonado podía desencantar. Sin la mediación conceptual, la teología profana y el marxismo, los dos extremos del arco en el que se movía el pensamiento de Benjamin, la teología degeneraba en "magia" y el marxismo en "positivismo"[513]. Con esta estrategia, Benjamin renunciaba a toda explicación manifiesta y exigía la revelación de la verdad, al impacto del montaje surrealista. En palabras de Buck-Morss el surrealismo le proporcionó un modelo estético para su impulso teológico, al que Benjamin nominaba, como vimos, *iluminación profana*[514]. La yuxtaposición arbitraria de imágenes en apariencia inconexas -la imagen dialéctica de Benjamin- sin la mediación de argumentación crítica, fustigaba Adorno, sólo producía contradicción y sinsentido.

A diferencia de Buck-Morss, Arendt opina que difícilmente pueda calificarse el pensamiento de Benjamin como dialéctico[515]. La figura del *flâneur* pone en evidencia la actitud de quien callejea sin destino por entre las multitudes de las modernas metrópolis, en un cuidadoso contraste con el ajetreo y el apuro de quienes despliegan sus actividades cotidianas con propósitos definidos. Para Arendt, este paseo sin predeterminaciones ni

---

correspondencias de Benjamin] son los medios por los cuales la unicidad del mundo es poéticamente aludida [*brought about*]". Cf. Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en *Illuminations*, *op. cit*., cf. p. 14.

[512] Cf. Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en *Illuminations*, *op. cit*.; p. 11.

[513] Cf. Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1838-1940*, *op. cit*.; p. 102.

[514] Susan Buck-Morss, *El origen de la dialéctica negativa*, *op. cit*.; cf. pp. 308, 337-338.

[515] Cf. Hannah Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1938-1940", en *Illuminations*, *op. cit*.; pp. 12-14.

objetivos -"*aimlessly*"- es la condición de la *flânerie,* durante la cual puede acontecer la revelación del mundo en su significación. Esta revelación final, que en las tesis sobre el concepto de historia, encuentra su cenit en el *ángel de la historia*, disuelve toda tensión dialéctica en la conclusiva evidencia de la verdad[516]. El *flâneur*, junto con las figuras del coleccionista, el jugador, la prostituta y el conspirador, entre otras, constituye una constelación de imágenes que intentan iluminar el mundo del pasado: París, la ciudad capital del siglo XIX.

Walter Benjamin divide su ensayo, "The Paris of the Second Empire in Baudelaire", en tres secciones: *The Bohème, The Flâneur* y *Modernity.* En la primera, define la *bohéme* parisina siguiendo las descripciones de Marx, como el producto de la división de las conspiraciones proletarias en dos tipos de arte conspirativo: los conspiradores de ocasión y los conspiradores de profesión. Éstos últimos son descriptos como individuos de existencia incierta y un estilo de vida irregular. Su amistad con toda clase de personas dudosas las ubica en la esfera social de París llamada *la bohème*[517]. El ejemplo ofrecido por Benjamin es la *Sociedad del 10 de Diciembre* (a la que también alude Hannah Arendt como ejemplo de "populacho [*mob*]", y lo considera como antecesor de los movimientos de masas[518]). La *Sociedad del 10 de Diciembre* fue una organización creada por Luis Napoleón Bonaparte en 1849. Bajo el pretexto de promover una sociedad de beneficencia, organizó una estructura que reunía al más bajo proletariado de París (el estrato posteriormente bautizado por Marx como *Lumpenproletariat*[519]) en pequeñas sociedades secretas bajo el mando de agentes policiales bonapartistas. Este pseudo proletariado era muy heterogéneo y estaba formado por aventureros burgueses, jugadores, rateros, dueños de burdeles, prostitutas, traperos, mendigos, desocupados y vagabundos. Inicialmente, Luis Bonaparte fue el presidente de la Segunda República tras la revolución de 1848; pero luego del golpe de estado que él mismo se infligió, en diciembre de 1851, se convirtió en Napoleón III, el emperador del Segundo Imperio. El golpe fue ampliamente apoyado por la Sociedad del 10 de Diciembre y el *Lumpenproletariat* le permitió ganar por abrumadora mayoría el plebiscito que lo legitimó.

---

[516] Cf. Benjamin, *Illuminations, op. cit*.; pp. 257-258.
[517] Cf. Walter Benjamin, "On Some Motivs in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; p. 3.
[518] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*., cf. *positions* 6587-6600.
[519] Marx, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003; cf. p. 102.

Benjamin identifica a los miembros de la *Sociedad del 10 de Diciembre* como una "masa fluctuante, indeterminada y desintegrada"[520] y le atribuye los mismos calificativos que Marx[521]. Entendemos que la fisonomía de *la bohème*, el grupo mentado por Benjamin para designar a los conspiradores de profesión, guarda afinidad con los rasgos del populacho o *mob*, rúbrica con la que Arendt designa un mero agregado de individuos, sin un designio objetivo de reunión. Tales individuos, esencialmente aislados, han perdido su lugar en la estructura de clases de sociedad y son el despojo de la naciente economía capitalista y de las sucesivas etapas de la industrialización: "el populacho [*mob*] era el sub-producto [*by-product*] de la producción capitalista"[522]. Si bien Benjamin nomina a la Sociedad del 10 de Diciembre como *masa*, en términos genéricos, Arendt distingue *populacho* de *masa*. Sólo ésta última es compatible con los totalitarismos. Aun así, la pensadora señala un rasgo común a ambos, a saber, que tanto el populacho como la masa agrupa individuos que están fuera de todo estrato social, amén de carecer de representación política, tanto de clase como de partido. Es decir, yacen fuera de las ramificaciones sociales y allende toda representación política normal. Si bien ambos incluyen individuos aislados y sin vínculos consistentes, el populacho y la masa difieren en un punto importante. Mientras que el primero admite aún la actitud individualista, los movimientos totalitarios de masas exigen una completa anulación de ambiciones individuales y extinguen la identidad individual en forma permanente. Es decir, no admiten ningún acto heroico de entrega a la patria, que podría mostrar desdén hacia la vida propia o hacia los intereses individuales; tampoco consienten en una acción colectiva en la que se diluya –momentáneamente- la identidad personal individual. Los movimientos de masas exigen una supresión permanente de la identidad individual[523].

Hannah Arendt considera imprescindible la pertenencia a grupos definidos, ya sean clases, partidos u organizaciones que cumplan el rol de coaligar a los hombres en torno a intereses u objetivos comunes, y vinculen al ciudadano indirecta o mediadamente al espacio

[520] Cf. Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*; *op. cit*.; p. 3.
[521] Marx, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, *op. cit*.; cf. pp. 63-64. Dice: "Toda la masa confusa, irregular, flotante, que los franceses llaman la «bohemia»". En sus filas, enumera: "vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, liciados de tropas, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuelos, traperos, afiladores, caldereros, mendigos".
[522] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 6587.
[523] Cf. Arendt, *The Origins…*, *op. cit*.; *position* 6586.

público. Cuando los hombres pierden los lazos de pertenencia a las asociaciones menores, no sólo caen en la oscuridad (por oposición a la luz de lo público), y el anonimato, sino que se vuelven políticamente impotentes. Oscuridad, impotencia y aislamiento son las notas de los individuos del *mob*, desprovistos de las *correas de t ransmisión*, que operan como vehículos de cohesión de todo el cuerpo político[524]. La pensadora registra la pérdida de dichos lazos como un riesgo siempre presente también en las sociedades del bienestar, en las que los ciudadanos abdican a sus responsabilidades y se adormecen en las bondades de un estado benefactor, y en las democracias liberales, en las que la ambición por la felicidad privada triunfa por sobre el gusto por la felicidad pública, la actitud del ciudadano comprometido[525]. El hombre de la masa no es bruto ni atrasado, no necesita ser pobre ni poco instruido, su rasgo distintivo es el aislamiento y la falta de vínculos. Señala la autora: "Lo cierto es que las masas crecieron a partir de los fragmentos de una sociedad muy atomizada […]. La característica principal del hombre masa no es la brutalidad ni el atraso, sino si aislamiento y la falta de relaciones sociales normales"[526]. Además, es cualidad distintiva de las masas la carencia de cometidos e intereses compartidos, que demanden el esfuerzo conjunto y la acción concertada para su consecución. El siguiente fragmento ilustra las notas de la masa según Hannah Arendt.

> "Las masas no se aglutinan en torno a un interés común consciente y carecen de la articulación expresada en objetivos específicos y predeterminados. El término *masa* se aplica únicamente cuando tratamos con gente, que a causa del mero número, indiferencia, o de la combinación de ambas, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en un partido político, o un gobierno municipal, o una organización profesional, o un sindicato" (*The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 6532)

La apatía ciudadana, advierte Arendt con tenor tocquevilliano, fomenta el caldo de cultivo propicio para gobiernos abusivos y puede conducir, eventualmente, a regímenes

[524] Cf. *idem*, *position* 8229.
[525] Dana Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, *op. cit*.; pp. 3-6.
[526] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 6653.

totalitarios. Sin embargo, este pasaje de dictadura de partido único a totalitarismo no ha de entenderse como un decantamiento natural, que indique sólo un incremento cuantitativo de lo específicamente dictatorial o tiránico. Hannah Arendt rectifica la clasificación tradicional de las formas de gobierno e innova, pues añade la novedad del *totalitarismo* a la tipología de Montesquieu y señala el terror como esencia del mismo[527]. Además, distingue la tiranía del totalitarismo como especies cualitativamente diversas, pues mientras que la tiranía ha de definirse como ausencia de leyes y gobierno arbitrario, el totalitarismo no es, estrictamente hablando, ilegal, ya que sus líderes proclaman ajustar todas sus acciones a las leyes de la Naturaleza o de la Historia, las primeras tendientes a la depuración racial y el triunfo de la raza aria, las segundas destinadas a la elevación de la clase proletaria como sujeto redentor de la humanidad[528].

Cierto es que el aislamiento y el "desarraigo [*uprootedness*]", son cualidades compartidas tanto por los integrantes del *mob*, como por el hombre masificado, pero como se pondrá en evidencia, las notas específicas de este último es el carácter de "superfluidad [*superfluousness*]" y la total pérdida de interés en sí mismo, cometidos ambos de la ideología y el terror, consustanciales al totalitarismo[529]. El aislamiento pre-totalitario, afirma Arendt, es la condición en la que se asienta el terror. Los hombres aislados y sin lazos no son capaces de acción pues no pueden generar poder. Sostiene la autora que "su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos [...]; por definición, los hombres aislados carecen de poder"[530]. Estar desarraigado indica la carencia de un lugar en el mundo reconocido y garantizado por los demás, mientras que ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo.

En la *bohéme* de la descripción de Baudelaire, los conspiradores de profesión, vinculados por lazos esencialmente negativos y compelidos por el resentimiento y la insatisfacción, desprecian profundamente la capacidad discursiva de los trabajadores en lo concerniente a sus intereses de clase. La incapacidad para la argumentación razonada compele a los conspiradores a la primacía de la acción violenta e impulsa a la acción sin un

[527] Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *positions* 9266-9293, 9334-9348, 9374, 9415. En esta última leemos: "No es necesario ningún principio directivo del comportamiento, tomado del dominio de la acción humana, como virtud, honor o miedo, para poner en movimiento un cuerpo político que ya no emplea el terror como medio de intimidación, sino cuya esencia es el terror".
[528] Cf. *idem*, 9348, 9388.
[529] Cf. *idem*, 9588.
[530] Cf. *idem*, 9561.

programa de acción. Cierto es que Benjamin encuentra en las descripciones de la mentalidad conspirativa las notas propias del individuo perteneciente al populacho, pero su interpretación avanza sobre la peculiaridad de la escritura del mismo Baudelaire. Registra, en consecuencia, en la expresividad del poeta maldito, los rasgos comunes a los individuos rubricados como *la bo hème*: la presentación apodíctica del propio punto de vista; la reluctancia a la discusión; la apelación a la elocuencia del sentimiento, que no es precisamente discursiva. El cinismo de Baudelaire impregna sus escritos y lo conduce a abdicar a la ardua tarea de fundamentar o dar razones de las propias opiniones; introduce *ex professo* la contradicción en el discurso y manifiesta la ausencia de un interés compartido con otros, que invite a la asociación en torno a fines ético-racionales. El mismo Baudelaire, pondera Benjamin, reúne el perfil del bohemio, entre cuyas notas inherentes están la atomización; la carencia de vínculos; la ausencia de rigor lógico; la incapacidad para el discurso sensato; la cólera como único motor de la acción. Benjamin alude a un fragmento del epistolario de Baudelaire para expresar todos estos matices en palabras del poeta. El párrafo evidencia que el cinismo, la disposición para la ironía y la rabia constituyen la fisonomía de los *conspiradores pr ofesionales*, o la *bohéme*, según los términos de Benjamin. El crítico alude a Baudelaire en los siguientes términos: "son alquimistas de la revolución, [...] comparten [...] la desintegración de la ideas, la intolerancia [*narrow-mindedness*], la tendencia a urdir misterios [*mistery-mongering*]"[531]. Con las mismas cualidades, Arendt aludirá a los individuos del populacho, mentados también como "bohemios armados"[532]. Los jefes del populacho –sostiene la autora- se caracterizan por "la simple ansia de poder, combinada con el desprecio por la especificación «parlanchina [*talkative*]» de lo que piensan hacer"[533]. *La bohé me,* los conspiradores de profesión de Bauderlaire y Benjamin, y los *bohemios ar mados* o el populacho de Hannah Arendt, comparten el aislamiento y la ira.

Todos ellos conforman un fenómeno asociativo *natural*, no político. Lo que los enlaza no es la voluntad concertada y razonada para cambiar un estado de cosas no deseadas, sino

[531] Benjamin, "On Some Motivs in Baudelaire", en *Selected writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf p. 7.
[532] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 6666. Allí leemos: "El partido primitivo de Hitler, casi exclusivamente integrado por desgraciados [*misfits*], fracasados y aventureros, representaba, desde luego, a los «bohemios armados»".
[533] Cf. idem, *position* 6796. En el fragmento, Arendt se refiere a Mussolini y a la "filosofía fascista", que considera innecesarios tanto programas de acción como plataformas políticas.

el puro instinto contestatario e impugnador del orden. Al *herd instinct* de las asociaciones naturales, al instinto de rebaño, que Benjamin identifica como lazo de unión, le es compatible un dirigente lo suficientemente carismático como para capitalizar y orientar la insatisfacción, el resentimiento, el cinismo y el deseo de anarquía que homogeniza al rebaño. Arendt define el populacho como una "caricatura de pueblo", compuesta por los "residuos de todas las clases". Mientras que el pueblo, organizado en partidos de interés, o nucleado en otros cuerpos y asociaciones, clama por representación, el populacho "odia la sociedad de la que está excluido tanto como al parlamento en el que no está representado". El populacho, en consecuencia, "siempre gritará en favor del «hombre fuerte», del «gran líder»"[534]. Para Hannah Arendt, además, el aislamiento y la carencia de lazos con otros hombres conspiran contra la capacidad de experienciar los hechos de la realidad, porque los vínculos con los demás y los pareceres de nuestros pares confirman nuestra experiencia del mundo común. Es decir, permiten que nuestra propia experiencia del mismo sea convalidada y nos asegura que todos hablamos sobre lo mismo, desde distintas posiciones.

Es posible que Walter Benjamin se sintiese emparentado con la protesta de Baudelaire ante el filisteísmo cultural de su época y compartiera el rechazo del poeta maldito a la necesidad que se imponía al *homme de lettres* de adaptarse a la sociedad década del 30 del siglo XX, Benjamin comparte con Baudelaire la nostalgia por tiempos pretéritos y la desolación ante la fragmentación que opera la modernidad. Según Hannah Arendt, Walter Benjamin es un hombre de letras que, pertenece al XIX pero transita por error el siglo XX[535], y que, al igual que Baudelaire, experimenta la violencia que el industrialismo, la sociedad productora con su glorificación del éxito y la competencia, infligen al poeta, quien sale a venderse para sobrevivir. Benjamin, recuerda Arendt, hubiera desarrollado toda su obra en fragmentos y aforismos "*hadn´t he been paid by the line*", y "la sola idea de ser un miembro útil de la sociedad le hubiera repelido"[536].

La distancia entre naturaleza y politicidad, clave –como veremos- en el pensamiento de Benjamin ("la multitud es realmente un espectáculo de la naturaleza"[537]), es también un tema recurrente en Hannah Arendt. La discípula de Heidegger, que se tiene a sí misma

[534] Cf. *idem*, 2742.
[535] Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. pp. 19-20.
[536] Cf. *idem*, pp. 23 y 4, respectivamente.
[537] Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p. 37

como detractora de la metafísica y considera obsoleto el entramado de referencias compatible con la distinción entre lo que es y lo que aparece[538], descarta la noción de naturaleza como anclaje de la politicidad humana y eleva la potencia de los hombres que actúan libre y concertadamente para erigir un artificio humano, para cuya institución se conjugan tanto la *póiesis* del *homo faber* como la *praxis* del agente. El mundo, "el artificio humano [*the human artifice*]"[539], erigido por los hombres en su calidad de productores, organizado y dispuesto conforme a criterios que superan la mera funcionalidad y utilidad, aspira alcanzar el criterio de la belleza para decidir lo que merece la pena ser conservado como parte del espacio público[540]. Palabras y acciones significativas confieren sentido al mundo y pierden su especificidad si son juzgadas con arreglo a categorías utilitarias. Por ello, si bien es cierto que Arendt rechaza la noción de naturaleza como fundamento de la capacidad de los hombres para reunirse e instituir comunidades e instituciones sólidas, tal virtud no ha de ser atribuida a la capacidad constructora y rotular, en consecuencia, el espacio público-político, o el espacio de apariciones, o el mundo, como constructo, artefacto y manufactura. Arendt se toma demasiadas molestias en distinguir las operaciones de la *vita activa* y en sustraer de la recta apreciación de *lexis* y *praxis* la referencia los medios y los fines, como para ser incluida sin escrúpulo dentro de los teóricos *constructivistas*.

Su desconfianza hacia las asociaciones naturales y su insistencia en distinguirla de las *organizaciones* rigurosamente políticas, yace en que, para Hannah Arendt, los lazos naturales no sólo aluden a cualidades físicas (misma sangre o misma contextura corporal, como lo evidenció el nacionalismo tribal), sino también a los lazos fraternales de quienes, desprovistos de la luz de un espacio público, se reúnen en torno a los vínculos tibios de la hermandad. Del trípode enunciado en la fórmula de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad, Arendt expresamente rechaza el último, precisamente porque el acento está puesto en la cercanía e intimidad de quienes están desprovistos de una esfera pública con instituciones lo suficientemente estables como para que puedan en ella

[538] Cf. Arendt, Hannah, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Social Research*, *op. cit*.; pp. 417- 446.
[539] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 136, 173.
[540] Cf. Arendt, "The Crisis in Culture: Its social and Its Political Significance", en *Between Past and Future*, *op. cit*.; pp. 218-219.

insertarse[541]. Para Arendt, el concepto de mundo incluye como *conditio sine qua non* la distancia y el sano espacio entre los hombres, para que puedan mostrarse a sí mismos como diversos y únicos. El problema con la hermandad, el sentimiento y la efusividad de la afectividad es que anulan dicha distancia y establecen una perniciosa intimidad, bienvenida en la esfera privada, pero ruinosa para la pública[542]. Cuando los regímenes totalitarios anulan tanto la esfera pública como la privada, el terror "reemplaza las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene unidos. [...] Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos"[543].

La segunda sección de "The Paris of the Second Empire in Baudelaire" describe al paseante parisino del siglo XIX, el *flâneur*, que vagabundea despreocupado, para ver y ser visto. En la Introducción a *Illuminations*, Hannah Arendt, enaltece la figura del caminante que deambula por el sólo placer del espectáculo, compelido por el deleite de la contemplación, no polucionada por el uso y el consumo. Arendt asume la *flânerie,* el callejeo despreocupado, como actitud teórica y se la atribuye al historiador y al narrador de historias[544]. Señala el parentesco entre el crítico de arte y el cronista o historiador y les endosa la despreocupación, la falta de implicación, el hecho de *no estar di rectamente afectado* o implicado en la praxis, actitudes que, en su opinión, son manifiestas en la *flanêrie.*

Si cotejamos este planteo con Arendt, cabe evocar las *Lectures on Kant´s Political Philosophy.* La condición para el recto juicio de apreciación, que Arendt atribuye tanto al crítico de arte como al historiador, es la habilidad para observar los hechos o los objetos bellos *a la distancia,* actitud teórica espoleada únicamente por el placer desinteresado o la complacencia inactiva[545]. El desinterés, el hecho de la no implicación, el estar desafectado de la praxis -pondera Arendt en deuda con Kant- confiere al juicio su virtud: la imparcialidad[546]. Cierto es que los rasgos del paseante no espoleado por las necesidades vitales, la motivación del *homo laborans*, ni por la utilidad y conveniencia, los criterios del

[541] Cf. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, *op. cit*.; cf. pp. 11-17.
[542] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 69, 70, 79-94.
[543] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *position* 9363.
[544] Hannah Arendt, "Introduction. Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. pp. 12-14, 21-23.
[545] Hannah Arendt *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; cf. p. 61.
[546] Cf. *idem*, pp. 66-68.

homo faber, no coinciden con el talante que le atribuye Benjamin en su interpretación de Baudelaire. Arendt hace suyas las notas de la *flânerie*, las adapta para sus propios propósitos y le atribuye a Benjamin una interpretación que, en rigor, no le pertenece.

El *flâneur* de Baudelaire, que le interesa rescatar a Benjamin, sale a vagabundear sin propósito ni destino por las calles parisinas, como poeta o artista que cultiva su arte bajo el ojo de un gobierno reaccionario; sus versos se transforman, compulsivamente, en poesía inofensiva y la sátira política, en caricaturas de los tipos humanos de París (los "*phisiologues*")[547]. El *flâneur* benjaminiano es el hombre de letras compelido, por un lado, a limitar sus expresiones a un arte inocuo, a neutralizar el pensamiento crítico y aceptar el *status quo* . En este sentido, su ocupación se convierte en un arte no libre. La mercantilización de todos los oficios y quehaceres obliga al *flâneur* a adaptarse a los cánones burgueses que permean todos los niveles, actividades e individuos de la sociedad. Contra la invasión de los hábitos de pensamiento y de conducta burgueses (la mentalidad del *homo faber* o del filisteo, en palabras de Arendt) en todos los ámbitos del quehacer humano, posiciona Benjamin el cinismo y el tenor inconformista de Baudelaire. En el caso de Arendt, el hecho de supeditar los propios juicios sobre los hechos de la historia a la conveniencia privada o al interés de facción, compromete la libertad e independencia del juicio[548].

Las cualidades del hombre burgués son, parcialmente, las atribuidas por Arendt al *homo faber* en el capítulo IV de *The Human Condition* y las endosadas al filisteo en *Between Past and Future*[549]. En *The Human Condition*, a propósito de su indagación de la actividad del trabajo (*work*), el quehacer propio del tipo humano *homo faber*, la pensadora esboza el perfil del hombre productivo. Su actividad es poiética, pues se trata de un proceso de manufactura, cuyo procedimiento lineal comienza y termina con el fin propuesto. El fin o resultado es independiente de la actividad, en tanto queda como existencia independiente una vez finalizado el proceso. El fin antecede, en la mente del *faber*, todo el proceso de fabricación y organiza los medios instrumentales más convenientes para el éxito del resultado. Como entidad que se independiza del proceso de manufactura, el objeto de uso

[547] Cf. Walter Benjamin, "On Some Motivs in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. pp. 18-19.
[548] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 51.
[549] Hannah Arendt, *The human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 139-143, 153-159; *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 201-206.

producido vuelve a formar parte de una cadena de medios. La categoría central del pensamiento y la conducta del *homo faber* es el uso o la utilidad. Valora todos los entes, incluso los objetos bellos y los hechos de la historia, con arreglo a criterios de beneficio y utilidad (en el caso de los primeros), y conforme a criterios de éxito o de resultado (en el de los segundos)[550]. Como ella misma lo expresa en *Between P ast and F uture,* Arendt no pretende impugnar la actividad productora *per se*, ni propone una argumentación razonada en contra de las categorías de la *poiesis.* Tampoco considera pernicioso en sí mismo el quehacer del *homo faber*[551]. Sobre lo que sí advierte es sobre la traslación de la mentalidad productora y sus criterios de juicio hacia el ámbito público, que es lo mismo que alertar sobre la invasión del quehacer práctico-técnico en la esfera de lo práctico-político y conlleva del reemplazo del ciudadano comprometido por el tecnócrata o el experto.

En *Between P ast and Future*, Hannah Arendt analiza la mentalidad filistea a propósito del modo de relación del *homo faber* con los objetos culturales u objetos bellos. El *filisteísmo* designa estrechez de pensamiento y actuación por conveniencia, alude a la incapacidad emitir juicios apreciativos independientes del propio interés y conveniencia[552]. En relación con el mundo cultural, la mentalidad filistea es ruinosa porque convierte la obra de arte en mercancía y valora los objetos de la cultura como valores de cambio o *commodities* de un mercado. Para el filisteo, el acceso al mundo de la cultura y los objetos bellos es un medio de promoción social. Se trata de un ámbito al que, ya sea por nacimiento o por cuna, le es vedado el acceso[553]. El hábitat inherente al burgués o al filisteo es la esfera social o sociedad[554]; el territorio propio del *faber* -el hombre productivo- es el mercado de cambio[555]; el filisteo, rasgo privativo de la mentalidad utilitaria, se mueve en el mundo magro de las mercancías. Es uno de los motores del pensamiento de Arendt el intento de devolverle independencia a la esfera público-política y sustraerla del ámbito de lo que denomina *lo social* o *sociedad*.

[550] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 163-167.
[551] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; p. 217.
[552] Cf. *idem*, p. 215.
[553] Cf. *idem*, p. 205.
[554] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 38-49, 68-72.
[555] Cf. *idem*, pp. 159-166.

En *The Origins*…., Hannah Arendt asocia el filisteísmo a la burguesía, considerada como clase social, y los enfoca desde el punto de vista político[556]. El filisteo es el burgués en aislamiento, es decir, desmembrado y sin intereses compartidos con la clase y concentrado sólo en sus asuntos privados. Los individuos así atomizados y desconectados entre sí, sostiene la autora, formaron las masas organizadas por la propaganda nazi y la ideología totalitaria. Estos individuos, a diferencia de los bohemios, no eran aventureros, ni criminales, ni excéntricos, sino "primero y principalmente trabajadores y buenos hombres de familia". El hombre masa organizado para los peores crímenes "tenía más los rasgos de filisteo, que los del populacho, y era el burgués que, en medio de las ruinas de su mundo, nada le preocupó más que su seguridad privada; estuvo dispuesto a sacrificarlo todo –creencias, honor, dignidad- ante la más insignificante provocación". Al respecto, dice Arendt:

> "El retiro del filisteo a la vida privada, su devoción unilateral hacia los asuntos familiares y de profesión fue el último, y ya degenerado, producto de la creencia burguesa en el primado del interés privado. El filisteo es el burgués aislado de su propia clase el individuo atomizado producido por el colapso de la misma clase burguesa" (Arendt, *The Origins*…., *op. cit*.; 7066).

Anticipándose treinta años a la teorización de Arendt sobre el populacho, Benjamin encuentra el origen de la casta de los desheredados en clave estética: en los poemas de Baudelaire. Los desheredados -los desechos de la industrialización- engrosan las filas de *la bohème* parisina, cuyos caracteres –hemos visto- registra Arendt en el *mob*. En el contexto de su meditación en torno a la creciente pauperización de las ciudades, el poeta francés señala como uno de los tipos humanos caracterizados como conspiradores profesionales, al *ragpicker* (el *trapero*, en la versión española; *le chiffonnier*, en el título de la poesía de Baudelaire "Le Vin des Chiffonniers")[557]. El bohemio compartía un permanente estado de revuelta contra *la sociedad*, la incertidumbre del futuro y la simpatía con todos aquellos que

[556] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 7066 -7094.
[557] Cf. Benjamin, "On Some Motivs in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; pp. 7-8.

buscaban vulneran los cimientos sociales. Bajo la inspección de Baudelaire estos desechos de la sociedad industrializada asumen la fisonomía de una casta –los desheredados- en eterna enemistad con los bendecidos por Dios. El poema proclama a Caín como el ancestro y padre fundador de los malditos (la anticipación de la clase proletaria, interpreta Benjamin), y a Abel como el primogénito de los honrados con la abundancia y el bienestar: *"Race of Abel, sleep, drink and eat; / God smiles on you indulgently. Race of Cain, in the mire / Grovel and die miserable*"[558].

Hannah Arendt, recoge, con modificaciones y para sus propios propósitos, el tenor cínico, la desesperación, el fracaso y la perversión de los bohemios armados y los conspiradores, que Benjamin encuentra en la poesía de Baudelaire, y traslada sus rasgos al *mob.* Entre los ejemplos de populacho menciona Arendt a los miembros del partido primitivo de Hitler (todavía con connotaciones de nacionalismo tribal, no de movimiento totalitario). Las cualidades de los miembros del populacho, especula la pensadora, caracterizan también la fisonomía de los dirigentes de masa del siglo XX, mas no al hombre diluido en la masa. Los dirigentes de masas, que capitalizan la insatisfacción y la ira de individuos sin vínculos consistentes, no son ellos mismos hombres anónimos y masificados, sino que comparten los rasgos del *mob.* Sus rasgos son:

> "fracaso en la vida profesional y social, perversión y desastres en la vida privada, [...] encarnaban el deseo [...] de sacrificarlo todo al movimiento, [...] consagrarse a aquellos [...] alcanzados por la catástrofe; su determinación por no retroceder nunca a la seguridad de la vida normal y su desprecio por la respetabilidad" (Arendt, *The Origins of Totalitarianism, op. cit.*; *position* 13181. véase la nota 24).

E. 2. Imperialismo y populacho

[558] *Idem*, cf. p. 9. Benjamin transcribe los cuatro primeros versos de la poesía titulada "Abel et Caïn", también incluida en *Fleurs du mal*.

39- En *Los or ígenes d el tot alitarismo*, en el contexto de su indagación del fenómeno imperialista, Hannah Arendt presenta su tesis sobre la naturaleza, el origen y función del populacho. Hannah Arendt nomina al populacho como el *engendro*, o la *prole* de la burguesía[559]. El Imperialismo, como fenómeno distinto del de colonización y conquista, consistió en la *emancipación política de la burguesía*[560], circunstancia que consistió en la irrupción, en territorios conquistados, de las normas de conducta y hábitos de pensamiento burgueses. En términos políticos teóricos, Arendt lo explica del siguiente modo: la Nación-Estado no fue lo suficientemente elástico para adaptar su política exterior a sus necesidades de expansión comercial. Tal circunstancia, sentencia Arendt, puso de manifiesto que la *expansión por la expansión*[561] -el lema del imperialismo- y la estructura y esencia de la Nación-Estado son incompatibles. Las naciones europeas cedieron a los reclamos expansionistas de inversión, producción y consumo de la burguesía, los hombres de negocios asumieron prerrogativas de hombres de Estado con el prejuicio fatal para el ámbito político del copamiento de esta esfera por criterios operativos de juicio y de acción ajenos a ella, pertenecientes al ámbito de la producción y la especulación comercial; o, en los términos de *The H uman C ondition*, los criterios del filisteo: pensamiento vulgar y actuación por conveniencia, *lo útil es lo justo*[562].

A la noción de Nación-Estado le es propio el asentimiento de una población homogénea (mismo suelo, mismas raíces, misma tradición, misma sangre, misma lengua, religión, etc.) y limitada. Una Nación-Estado con prerrogativas expansionistas, pondera Arendt, es un *oxímoron* y su implementación significa la ruina de la nación precisamente porque intenta conciliar lo inconciliable. Siguiendo su propia lógica de funcionamiento, separó las instituciones administrativas de las colonias y no trasplantó a ellas sus instituciones políticas, que en la madre patria controlaban los instrumentos de violencia del Estado: la policía o el ejército[563]. En las colonias estos cuerpos operaron con arreglo a parámetros ajenos a los práctico-políticos (lo bueno, lo malo; lo bello, lo feo, según Arendt) vigentes en la metrópoli y se adaptaron a la ley de la selva; el derecho del más fuerte.

[559] Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarism*, op. cit.; *positions* 3566, 3649-3662.
[560] Cf. *idem*, *position* 3032.
[561] Cf. *idem*, 3088, 3074. En ésta última leemos: "La expansión como objetivo permanente y supremo de la política es la idea política central del Imperialismo".
[562] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 201-207; *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 3309.
[563] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *positions* 3256-3296.

> "La primera consecuencia de la exportación de poder fue el hecho de que los instrumentos de violencia del Estado, la policía y el ejército, que en el marco de la nación existían junto a otras instituciones nacionales y eran controladas por éstas, quedaron separados de este cuerpo y promovidos a la posición de representantes nacionales en países incivilizados o débiles. Aquí, en regiones atrasadas, sin industrias ni organización política, donde la violencia disfrutaba de más campo que en cualquier país occidental, […] el huero deseo de la burguesía de hacer que el dinero engendre dinero, como los hombres engendran hombres [fue posible] con el completo desprecio de las leyes, tanto económicas como éticas" (*The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 3270-3283).

La esencia de la Nación excluye, por definición, la integración de los pueblos conquistados y la reemplaza, en el marco de la colonización y la conquista de tierras extrañas, por la asimilación compulsiva. Cuando un Nación se embarca en el camino de la conquista y fuerza la asimilación, pueden darse dos escenarios: o despierta la conciencia nacional de los conquistados y la rebelión contra el conquistador, o se vuelve una tiranía. En consecuencia, la expansión bajo la égida de la justicia -fenómeno que Arendt atribuye a la expansión imperial romana[564]- muda en la asimilación forzada de los conquistados bajo la égida de la arbitrariedad, es decir, muda en tiranía. Al respecto, dice la autora: "En contraste con las verdaderas estructuras imperiales, donde las instituciones de la madre patria son de diversas maneras integradas en el imperio, es característica del imperialismo el hecho de que las instituciones nacionales permanecen separadas de la administración colonial"[565].

Consustancial al fenómeno imperialista es la distinción entre ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda. El surgimiento del nacionalismo tribal (el fenómeno antecesor del totalitarismo) se debió a que esta fatal distinción se trasladó -como un *boomerang*- desde los territorios conquistados hacia la madre patria y se materializó en los pan-movimientos, en los que la sustancia común no es la ley y la unión no es política, sino natural y racial. Los pan-movimientos, el pan-germanismo y el pan-eslavismo, sentencia

[564] Cf. *idem*, 3074.
[565] Cf. *idem*, 3172. Leemos al respecto: "Y aunque la tiranía, por no precisar del asentimiento, puede dominar con éxito a pueblos extranjeros, sólo es capaz de permanecer en el poder si sustituye primero todas las instituciones nacionales de su propio pueblo".

Arendt, son formas de organización del populacho. Dice la autora: "[…] en Alemania y en Austria […] el objeto de estos «movimientos» era, por así decirlo, imperializar toda la nación, y no sólo a la parte «superflua» de ésta, para combinar la política interior y exterior de tal manera que permitiera organizar a la nación para el saqueo de territorios exteriores y la permanente degradación de pueblos extranjeros"[566]. En los orígenes del nazismo, en consecuencia, yace el traslado del *modus operandi* de gobierno en territorios conquistados hacia la patria y consiguiente la anulación de las instituciones políticas que tutelan el estado de derecho, y su reemplazo por un Estado policial arbitrario. Con esta maniobra, la igualdad abandonó el terreno político, al que pertenece, y se trasladó al ámbito de lo social, al que la discriminación le es inherente. Cuando la igualdad deja de ser *política* y muda en igualdad *social* los lazos políticos y legales, mudan en naturales: la igualdad de la raza, de la sangre, de la contextura física. Entonces, la discriminación, políticamente inofensiva cuando circula en el ámbito social, al que pertenece, mina la estructura política de la nación e impregna su legislación[567].

La tesis de Arendt sobre el parentesco y afinidad entre el *mob* y la burguesía ha de entenderse en el marco de sus elucubraciones sobre el fenómeno imperialista, como esencialmente distinto del fenómeno de conquista o colonización. El atractivo y la admiración de la burguesía por populacho *(mob*) indicaba la fragilidad de las costumbres que hasta fines del XIX habían contenido y refrenado las acciones que la burguesía, una vez despojada la máscara de la hipocresía, estaba dispuesta a ejecutar, haciendo suyos el cinismo, la crueldad y el desprecio por las normas de los dirigentes del populacho. El aspecto decisivo de la posición de Arendt respecto del parentesco entre burguesía y *mob,* yace en la afirmación de que ni el excedente de dinero ocioso, ni la inversión de capital en el extranjero, ni los grupos de hombres superfluos e inadaptados bastan para explicar el fenómeno imperialista (como acontecimiento distinto de la construcción de imperios y de la conquista), ni los elementos en él latentes, que cristalizaron en el evento totalitario. Observa

[566] Cf. *idem*, 3644.
[567] Cf. *idem*, 1701. Leemos: "Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí mismo […], hay una probabilidad entre cien de que sea considerada como principio viable de una organización política en la que las personas, de otra manera desiguales, tienen derechos iguales; pero noventa y nueve probabilidades de que sea confundida con una cualidad innata de cada individuo, que es «normal» si es como todos los demás y «anormal» si resulta ser diferente. Esta perversión de la igualdad de concepto político en concepto social, es aún mucho más peligrosa cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos e individuos especiales, porque entonces sus diferencias se tornan aún más conspicuas".

la pensadora una desproporción entre la causa y el efecto, compatible con su método historiográfico, hiato que se salva con la liberación de una "fuerza" latente y oculta en el fenómeno burgués y que había estado piadosamente cubierto por la hipocresía, cuando las tradiciones y las normas morales de Occidente eran aun operativas, al menos en las conductas públicas[568]. El fenómeno imperialista evidenció que la perversión y la ruina de las costumbres instaladas en lo privado, terminó por minar la estructura política. Esto aconteció, en primer lugar, cuando la esfera social y sus *mores* coparon el espacio público, y, en segundo lugar, cuando cedió el delgado barniz de civilidad garantizado por las costumbres. Si el lema *vicios privados, virtudes públicas* dejó de ser significativo, esta caducidad significó, en opinión de Arendt, el develamiento de la confrontación entre el burgués y el ciudadano y sus puntos de vista diversos para juzgar el ámbito público. En palabras de Arendt, una característica esencial del imperialismo es que *"*la temeridad [*recklessness*] que había prevalecido en la vida privada [...] estaba a punto de ser elevada a la categoría de un principio político públicamente honrado"[569].

E. 3. Masa y multitud

40- Para examinar rigurosamente el totalitarismo, al que la pensadora ubica en el siglo XX y distingue de otros modos de dominación, es imprescindible referirlo al fenómeno de la masa. La emergencia de los movimientos totalitarios y el posterior establecimiento de los regímenes totalitarios fueron posibles por la existencia de individuos uniformados y homogéneos, el fenómeno de la masa. El aspecto atractivo de los movimientos totalitarios que cautivó a los sectores decepcionados con la filosofía liberal, individualista y competitiva de la burguesía fue que prometía la erradicación de la distancia entre lo privado y lo público. Máxima engañosa, acierta Arendt, por cuanto lo que preconizaban no era la restitución del ámbito ciudadano o la salvación de una esfera no contaminada por criterios economicistas, sino la total nivelación y homogenización de la población en una única esfera que permeaba cualquier actividad y la transformaba en funcional al partido y su

[568] Cf. *idem*, *position* 3684.
[569] Cf. *idem*, *position* 3318.

movimiento. La definitiva e implacable obliteración no sólo del ámbito privado, sino también del público, el cual, para Arendt está, por definición, configurado por ciudadanos diversos que comparten diversas perspectivas acerca de cómo debe verse el mundo, es uno de los modos de comprender la empresa totalitaria[570].

La marca de contraste de los movimientos totalitarios es la completa anulación del "interés por sí mismo" en cada uno de sus miembros[571]. Si la dominación totalitaria depende de la fuerza del puro número de las masas, entonces, su condición de posibilidad no es sólo el desinterés cívico, prerrogativa de la burguesía y del *mob*, sino la completa ausencia de cualquier interés, vínculo, tarea u ocupación que sea un fin en sí mismo, o, lo que es lo mismo, que no sean funcionales al movimiento. Cierto es que el *mob*, encandilado por el sesgo anti-burgués, antiliberal del *movimiento* totalitario, suscribía la demolición de la doble moral. Sin embargo, los integrantes del populacho eran aún individuos particulares y lo único que los salvaba del aislamiento completo de la masa era el lazo precario, no del interés de clase, sino del puro activismo. Su praxis no estaba definida por objetivos precisos, sino como puro medio de expresión de odio ciego y resentimiento (aquello ya señalado por Benjamin, en los escritos de Baudelaire). Si el individualismo y la situación de personas privadas del *mob* son aún compatibles con el movimiento totalitario, no pueden ser toleradas bajo condiciones de dominación o régimen totalitario.

> "Los movimientos totalitarios son organizaciones de masa de individuos atomizados y aislados. Comparados con todos los otros partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su demanda de una lealtad irrestricta, incondicional e inalterable por parte de sus miembros. […] Tal lealtad sólo puede esperarse del ser humano completamente aislado, quien, sin ningún otro vínculo social a la familia, amigos, colegas, o incluso a las simples relaciones, deriva su sentido de tener un lugar en el mundo solamente a partir de esta pertenencia al movimiento, su membresía en el partido. La lealtad total sólo es posible cuando la fidelidad es vaciada de todo contenido concreto, a partir del cual podrían surgir naturalmente los cambios de opinión" (Hannah Arendt, *The O rigins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *Position* 6782).

[570] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 220-224, 241-242.
[571] Cf. Arendt, *The Origins*…, *op, cit*.; *position* 6636.

Dos son los regímenes aludidos como totalitarios. El nazismo y el stalinismo, argumenta Margaret Canovan (Villa, 2002:26-27) no constituyen un sistema socio-político coherente, bajo la égida de una ideología que legitima el único partido dominante, el cual, a su vez, monopoliza un ilimitado poder de coerción para garantizar la ortodoxia[572]. Cierto es que la coerción y la ideología les son inherentes, sin embargo ni el uso de la violencia es instrumental, ni la ideología constituye un cuerpo doctrinal sólido y estable sobre el que se asienta el sistema. Cualidad específica de los regímenes totalitarios es la ausencia de una racionalidad estratégica en el empleo de los instrumentos de violencia, por lo que el terror es, sin más, su esencia. La ideología, *la lógica de una idea*, reemplaza al pensamiento y al sentido común, obliterados por el aislamiento progresivo y sistemático[573]. En opinión de Canovan, la imagen del totalitarismo que Arendt ofrece no evoca la rigidez, la inmovilidad y la quietud de un sistema cerrado y completo, sino, por el contrario, la perenne movilidad torrentosa -*la manía del perpetuo movimiento*- que lo devora todo a su paso. Totalitarismo en sentido arendtiano, es un movimiento "destructivo, frenéticamente dinámico, caótico y no utilitario"[574]. El totalitarismo como régimen que coacciona desde fuera, mediante los instrumentos de violencia y el terror, y desde dentro, mediante la ideología, logra la *lealtad total* e irrestricta como condición psicológica del dominio[575]. La ideología suplanta al pensamiento porque se asienta sobre el presupuesto de la desconexión con el mundo común y la incapacidad para la experiencia; invoca como científico el desarrollo lógico de premisas y conclusiones, a partir de una idea que se aplica al proceso histórico.

> "La única capacidad de la mente humana, que no necesita ni del yo [*self*], ni del otro, ni del mundo para funcionar correctamente y que es independiente tanto de la experiencia como del pensamiento es la habilidad del razonamiento lógico, cuya premisa es la auto-evidencia" (*The Origins…*, *op. cit*.; 9623-9637).

[572] Dana Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, *op. cit*.; cf. pp. 26-27.
[573] Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; cf. *positions* 9435- 9449.
[574] Dana Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, *op. cit*.; cf. p. 26.
[575] Arendt, *The Origins…*, *op. cit*.; cf. *position* 6780.

La ideología proclama con pretensión científica la capacidad de predicción apodíctica del curso de los acontecimientos, o se arroga a sí misma la prerrogativa de *hacer* la realidad a imagen y semejanza del desarrollo lógico, es decir, del proceso deductivo a partir de una premisa. Lo temible de la lógica es su compulsión, obliga irresistiblemente al asentimiento; precisamente porque se ha desvinculado de la realidad, la ideología erige por sí misma un andamiaje conceptual inexpugnable. Para decirlo en palabras de Arendt, "La deducción lógica [pretende] la emancipación de la realidad y de la experiencia, [...] porque su pensamiento [...] no procede de la experiencia, sino que es autogenerado"[576].

El prerrequisito del dominio total es la reducción de las clases, los partidos, los sindicatos, las asociaciones de cualquier tipo, incluso aquella que reuniera a los que se dedican al *ajedrez por el ajedrez mismo*, es decir, por el gusto de practicarlo, a la pura atomización de los individuos en la masa[577]. El antiguo desinterés cívico de la burguesía -que Arendt observó en su patria natal- que consideraba a los asuntos públicos como un drenaje improductivo de energías, tenía aún el contrapeso de toda la gama de asociaciones laborales, profesionales, religiosas, culturales y familiares por las que eran mantenidos los vínculos interpersonales. Lo novedoso del sistema totalitario, el puro activismo ciego, es que no admite ningún tipo de asociación en el cuerpo social, ni vínculos que estrechen los lazos sociales. La práctica de la mutua delación y la *culpabilidad por asociación*[578] como método para lograr el más puro aislamiento, abonó la ruptura de todos los vínculos, la pura concentración en la soledad del yo: "el hombre condenado:...sin intereses personales, asuntos, sentimientos, lazos, propiedad, ni siquiera un nombre propio"[579]. Aquí ya no se alude al interés ilustrado, mucho menos al interés común, sino al elemental interés por uno mismo, que no es sinónimo de egoísmo mezquino. La ausencia de interés por uno mismo -el auto-interés- indica el vaciamiento de la fuente de todas las preocupaciones que hacen que la vida humana valga la pena; la pérdida del instinto de supervivencia y la disolución del individuo en el todo del partido o del movimiento es la expresión más condensada del sacrificio individual como garantía del mantenimiento del movimiento perpetuo.

---

[576] Cf. Arendt, *The Origins…*, *op. cit*.; cf. 9489-9502.
[577] Cf. *idem*, 6748-6762. En la cita número 33, al final del libro en la posición 13244, Arendt se refiere a un discurso de Himmler a las SS en 1939, que comienza: "No existe ninguna tarea que sea hecha por sí misma [*for its own sake*]".
[578] Cf. Arendt, *The Origins…*, *op. cit*.; *position* 6763.
[579] Cf. *idem*, 6906.

Walter Benjamin y Hannah Arendt se interrogan sobre las cualidades del hombre sumergido en una masa anónima. Mientras que Benjamin indaga literariamente al individuo inmerso en las multitudes de las ciudades populosas, Hannah Arendt se refiere al hombre masificado. Si bien masa y multitud no son sinónimos, ambos pensadores son coincidentes cuando atribuyen a sus miembros la incapacidad para la experiencia (la falta de conciencia de, o de conexión con, la realidad) y el desarrollo de los comportamientos reflejos. Esta última nota indica a la carencia de pensamiento crítico o de reflexión propia como pre-condición de la aparición de los automatismos, tanto en el pensamiento como en las conductas.

Una de las notas características que Hannah Arendt le atribuye al hombre que se diluye en la masa, como resultado de la lealtad extrema exigida por la dominación totalitaria, es la incapacidad para la experiencia. La incapacidad para la experiencia y el comportamiento reflejo (o automático) resultante son síntomas de la ausencia de la continuidad del yo a lo largo del tiempo. La discontinuidad de la identidad personal en el transcurso temporal indica la pérdida de la función recolectora de la memoria que acoge las experiencias pasadas, y acrecienta la densidad de la conciencia moral a lo largo de la vida. En otras palabras, la progresiva densidad de la conciencia moral es concomitante a la creciente solidez de la identidad del yo. Recuérdese la descripción que Arendt hace de Eichmann en el patíbulo, incapaz de generar comentarios espontáneos; las respuestas *cliché* y la facilidad para abrazar intempestivamente un nuevo código de conducta alternativo al que seguía como funcionario nazi[580]. Como se señaló anteriormente, el aislamiento y la soledad comprometen la capacidad para la experiencia del mundo porque, para Arendt, la experiencia personal ha de ser siempre confirmada o corroborada por la de los otros, que también miran el mundo ubicados en otra posición. El aspecto decisivo es que necesariamente ha de mediar el espacio mundano -el *inter-esse*-, como la condición que garantiza la pluralidad de hombres y la unicidad de cada quien[581]. Los gobiernos totalitarios destruyen, precisamente mediante el aislamiento compulsivo y la soledad total, el espacio mundano que emerge del recíproco intercambio y la acción conjunta.

[580] Cf. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudios sobre la banalidad del mal*, *op. cit*.; pp. 38, 59.
[581] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 182.

El aislamiento y la soledad atentan contra la capacidad de pensar y de juzgar, las operaciones del espíritu en las que la condición de la pluralidad es inextricable. Incluso la solitaria actividad del pensador, si quiere mantener el contacto con la realidad y evitar la asepsia lógica, tiene como condición la dualidad del dos-en-uno, por la cual, incluso en *solitud*, me hago compañía a mí mismo. El dos-en-uno del pensamiento que Arendt registra magistralmente en el parlamento final de Ricardo III, en la obra homónima de Shakespeare, indica la interminable y aporética actividad de cualquier hombre que examina su vida y se cuestiona sobre sus parámetros de juicio y de conducta[582]. El diálogo inquisitivo con uno mismo, el que nunca tuvo Eichmann -a quien Arendt le endosó la incapacidad de pensar-, rehúye el aislamiento, incluso en la actividad más solitaria: la del pensador. En opinión de Arendt, empero, tal actividad discriminante por la que nos interrogamos a nosotros mismos sobre cómo actuamos y pensamos, ha de exigírsele a todo hombre. La capacidad de pensar, que Hannah Arendt registró tanto en Sócrates, como en Kant, indica la coherencia de vida de quien somete a examen sus hábitos y prefiere, como Sócrates, *sufrir la injusticia antes que cometerla,* o como Kant, que somete sus acciones a una ley universal, porque quiere seguir respetándose a sí mismo y le teme al auto-desprecio[583]. Lo decisivo del asunto es que, aunque el pensamiento jamás nos dice qué debemos hacer, sino que señala qué *no* debemos hacer si queremos seguir en buenos términos con nosotros mismos, si queremos seguir conviviendo con nosotros mismos. El ejercicio del pensar, concluye Arendt, robustece la identidad personal en la medida en que asumimos un compromiso con nosotros mismos. La dualidad que se establece en la solitud del diálogo con uno mismo, no es, empero, sinónimo de soledad, porque "este diálogo de dos en uno no pierde contacto con el mundo de los semejantes, [...] necesita de los demás para convertirse de nuevo en uno". Unifico en el *mí mismo*, la dualidad que opera el pensar, al regresar a la compañía de mis semejantes: "Para la confirmación de mi identidad, dependo enteramente de otras personas. [...] y esta gran gracia salvadora de la compañía es la que [...] restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona incambiable"[584]. Como evidenció la conducta estandarizada de Eichmann, cuando la capacidad discriminante de pensar no es ejercitada, se abandona el hábito de cuestionarse a sí mismo sobre lo que se hace o lo que

[582] Cf. Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social Research*, op. cit.; pp. 425-446.
[583] Cf. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; pp. 66-68.
[584] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *position* 9617.

se piensa. Bajo tales condiciones, la iniciativa de la acción se atrofia y la reemplaza el automatismo de las conductas (el comportamiento reflejo de Benjamin). La soledad sobre la que se asienta el poder total, afirma Arendt, "puede ser lograda y salvaguardada en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad"[585].

Walter Benjamin, por su parte, aborda el tema de las masas urbanas bajo la figura de la multitud, cuando medita sobre un género literario que se desarrolló en Francia en el XIX: la novela detectivesca. Benjamin dedica un sugestivo análisis sobre el fenómeno de la multitud, a propósito de su reflexión sobre la traducción de Baudelaire de "The Man of the Crowd", de Edgar Allan Poe[586]. La novela detectivesca surgió a fines del XIX como manifestación, en el plano literario, del creciente incremento de población de las urbes modernas, cuyas multitudes -pondera Benjamin, de la mano de Baudelaire- truecan la acción espontánea en comportamientos reflejos. El contexto social que late en la literatura en torno a la cuestión de la multitud, es la creciente pérdida del *incógnito* en las ciudades en las que la planificación racional, la identificación personal por la firma, y la invención de la fotografía, hacen de la multitud un refugio en cuyo seno el individuo perseguido, el antisocial, o el criminal, buscan asilo: "La multitud [...] es el asilo de los marginales [*outlaws*]"[587].

> "Porque la multitud [*crowd*] es en realidad un espectáculo de la naturaleza, si es que uno puede aplicar este término a las condiciones sociales. Una calle, una confrontación […] congrega gente que no está definida en clases [*along c lass lines*]. Se presentan como concentraciones concretas de individuos, pero socialmente permanecen ensimismados [*abstract*], esto es, en sus aislados asuntos privados. […] Las agrupaciones de personas privadas como tales es un accidente resultante de sus intereses privados. Pero si estas concentraciones se vuelven evidentes […] su carácter híbrido es claramente manifiesto. […] Los

[585] Cf. *idem*, 9160.
[586] Para la narración "The Man of The Crowd", véase www.gutenberg.org/files2151//2151 - h/2151 - h.htm
Si bien Benjamin enfoca su análisis en las características de la multitud descriptas por Poe, éste emplea indiscriminadamente los términos *mass*, *crowd* e incluso *mob*, para referirse a la entidad colectiva inspeccionada por el narrador.
[587] Cf. Walter Benjamin, "The Paris of the Second Empire in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*., pp. 26-27, 31.

> estados totalitarios […] racionalizan el accidente de la economía de mercado como «destino [*fate*]», en el que la «raza [*race*] es congregada». Haciendo esto dan rienda suelta tanto a su instinto de rebaño [*herd instinct*] como a la acción refleja [*reflective action*]" (Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit*.; cf. p. 37).

Poe, que jamás estuvo en Londres, escribió "The Man of the Crowd". El relato describe la inmersión en la masa urbana de Londres de un hombre después de una larga enfermedad. El atractivo de la multitud lo absorbe, pero a diferencia del *flâneur* parisino, el paseante de Poe, objetiva el fenómeno de la multitud apostado en una cafetería. No ha perdido la habilidad para el juicio crítico y es capaz de experimentar el horror y la aversión ante la multitud. "*Crowd, t he am orphous c rowd of pas sers-by"*, no tiene aquí el tenor clasista, ni la homogeneidad pasiva de las masas del siglo XX[588]. La intención de Poe es hacer una fenomenología de los comportamientos de los hombres, quienes, aunque parezcan "robots o borrachos, son nobles, comerciantes, abogados, mercaderes, deudores y acreedores"[589]. El aspecto decisivo de su exagerada descripción, y lo que captura el ojo de Benjamin, es la incapacidad para la acción espontánea. Los movimientos reflejos pre-condicionados por la sobre-estimulación de la vida en la gran ciudad, es nominada por Benjamin como "*Chockerlebnis*", que designa una vivencia o experiencia condicionada por el *shock*[590]. La descripción del poeta estadounidense no se refiere a las masas oprimidas, sino a los paseantes condicionados por el ajetreo y el ritmo de vida asimilado a procesos de producción y consumo en la Londres del período de la industrialización:

[588] Cf. Walter Benjamin, "On Some Motivs in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit.*; p. 321.
[589] Cf. *idem*, p. 325.
[590] Cf. *idem*, p. 329. Benjamin emplea el término en sentido psiquiátrico, como *trauma psíquico* o estrés postraumático. Benjamin leyó una sola obra de Freud, *Más alla del principio de placer*, al que cita en el texto "On Some Motivs on Baudelaire" (Idem, cf. pp 316-317). El concepto en Freud alude a un acontecimiento en la vida del sujeto, una experiencia vivida que aporta, en muy poco tiempo, un aumento tan grande de excitación a la vida psíquica, que fracasa toda posibilidad de elaboración: el yo se defiende, reprimiéndolo. La psiquis, al ser incapaz de descargar una excitación tan intensa, no tiene la capacidad de controlarla y puede producir trastornos patologías duraderos.

> *"*[the passers-by] had a satisfied business-like demeanour, and seem to be thinking only of making their way through the press. […] their eyes rolled quickly; when pushed against by fellow-wayfarers they evinced no symptom of impatience, but adjusted their clothes and hurried on. Others […] were restless in their movements […], talked and gesticulated to themselves, as if feeling in solitude on account of the very denseness of the company around. When impeded in their progress […] redoubled their gesticulations, and awaited, with an absent and overdone smile upon the lips"[591].

El carácter amenazante de la multitud denunciado por Poe es su tenor esencialmente inhumano. El hombre de la multitud ha desarrollado un comportamiento maníaco, que devela el fondo barbárico y salvaje bajo la misericordiosa y fina capa de civilidad que aparenta. El habitante de los grandes centros urbanos, afirma Benjamin, revierte en un "estado de salvajismo", y esto es sinónimo de *"*aislamiento", porque la conciencia de los vínculos sociales y el sentimiento de ser dependiente de otros se diluyen y se enmascaran por el suave funcionamiento habitual de los mecanismos sociales[592]. Los hombres co-agregados accidentalmente en las multitudes están, políticamente hablando, aislados; su existencia comunitaria se reduce a la aglomeración del mercado de cambio; se aúnan en su calidad de productores y consumidores; deudores y acreedores, como indica el fragmento precedente. Aislamiento real y sociabilidad aparente; la vida en las grandes metrópolis del siglo XIX produce la ilusión de que los hombres están asociados y reunidos conforme a propósitos comunes, sin embargo, a juzgar por las descripciones de "The Man of the Crowd", la masa de hombres atomizados envuelve su aislamiento. Una mera yuxtaposición o conglomerado humano de hombres aislados, que podrían parecen enlazados a fuerza de percibir el puro número, están –en realidad- concentrados en sus asuntos privados. En

[591] Véase, E. A. Poe, "The Man of the Crowd", www.gutenberg.org/files2151//2151 - h/2151 - h.htm. Una posible traducción sería: "[los que pasaban] tenían un porte serio y un aire de satisfacción; parecían limitarse a pensar en cómo sortear aquel tropel. Llevaban el ceño fruncido, y giraban vivamente los ojos; cuando otros transeúntes los empujaban, no daban ninguna señal de impaciencia, sino que se alisaban la ropa y continuaban presurosos. Otros […], se movían incansables […], hablando y gesticulando consigo mismos, como si la densidad de la masa que los rodeaba los hiciera sentirse solos. Cuando hallaban un obstáculo a su paso […], redoblaban sus gesticulaciones y esperaban con sonrisa forzada y ausente [que se les abriera el camino]".
[592] Cf. Benjamin, "On Some Motivs in Baudelaire", en *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, *op. cit.*; p. 327.

apariencia hay organización, es decir, civilidad, pero como se trata sólo de una aglomeración circunstancial, lo que Benjamin percibe es *naturaleza*: instinto de rebaño fácilmente manipulable. El aislamiento y la reclusión en lo privado son identificados con el estado de *salvajismo*; en todo caso, con un modo de reunión que no es propiamente humano. Su comportamiento automatizado responde, sentencia Benjamin, a una disminución de su capacidad de experienciar. La modernidad y la vida urbana trae consigo una forma novedosa de experiencia, que Benjamin nomina *Erlebnis,* que puede traducirse como *vivencia*, pero cuya marca de contraste es la falta de continuidad y su incapacidad de ser insertada en un continuo temporal en el que la identidad del individuo se va configurando[593].

La *Chockerlebnis* se contrapone a *Erfahrung*, término que alude a un modo de experiencia a través del tiempo, un modo peculiar de experienciar –según Benjamin, irremediablemente perdido- en el que el factor tiempo y la continuidad de la conciencia son ineludibles. La distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung* yace en la facultad de la memoria, ausente en el primero y consustancial al segundo[594]. El ritmo de vida urbana, sumado a la reclusión del individuo en sus propios emprendimientos y a su siempre creciente aislamiento, genera un tipo de experiencia hasta tal punto atomizado y puntual, que eclipsa la posibilidad de *producir* la identidad del yo a lo largo del tiempo. Lo operativo hoy, lamenta Benjamin, es una habilidad desgajada de la continuidad en el tiempo. Una especie de conciencia sin memoria incapaz de recoger y reunir en torno al yo los datos del pasado individual y colectivo genera un tipo de experiencia puntual y escindida (*Erlebnis*) del núcleo de imputación de todos los actos atribuible al hombre moderno: el yo moral. Por esa razón, la discontinuidad de la experiencia del sí mismo, es sinónimo del mero agregado de instantáneas inconexas que diluyen al yo en mera fragmentación vacía. La fragmentación del yo en instantáneas pasadas atenta contra el engrosamiento de la conciencia moral conforme transcurre el tiempo vivido. Tal transcurrir muda en verdadera experiencia o *Erfahrung*, cuando la memoria que recoge y amalgama el pasado en torno a un mismo yo es aún operativa.

[593] Cf. *idem*, pp. 317-319.
[594] Cf. *idem*, pp. 314-321. Benjamin también define la *Erfahrung* como "experiencia extendida (*long experience*)" y como "experiencia poética (*poetic exp erience*)" y la *Erlebnis* como "experiencia aislada (*isolated experience*)", véase *idem*, pp. 318, 319.

En otras palabras, la incapacidad para la experiencia coincide con la incapacidad de organizar el pasado conforme al tiempo interno, el tiempo almacenado y decantado en significación. Dicha discapacidad, coinciden nuestros pensadores, genera un tipo humano inhibido de identificarse a sí mismo a lo largo del tiempo, sin identidad personal que lo configure como centro de imputaciones morales. Tal tipo humano es para Benjamin el integrante de la multitud; para Arendt el individuo diluido en la masa: inhabilitado para el juicio reflexivo y proclive a enfrentar todos los acontecimientos del mundo conforme a normas de conducta estandarizadas, arrastradas sin escrúpulo -acríticamente- a lo largo de la vida. El hombre aislado de la multitud en las ciudades populosas –juzga Benjamin- automatiza sus comportamientos y pierde los lazos interhumanos que el crítico ubica –utópicamente- en una comunidad primitiva y paradisíaca. La modernidad y el ritmo de vida citadino han traído un tipo nuevo de experiencia atomizada e *impresionista*, que conspira contra la configuración de la identidad personal. En estos términos, el yo, el *quién es* cada uno, se diluye en una secuencia fragmentada de instantáneas, imposibles de recolectar (de conmemorar) y de narrar en una historia, precisamente porque le falta el centro de imputación de las acciones. "La narración", el relato de una historia -dice Benjamin en "The Storyteller"- es "una forma artesanal de comunicación", no transmite información, sino que "decanta [*sink*] las cosas en la vida del narrador"[595].

Recapitulemos las consideraciones precedentes. Hannah Arendt y Walter Benjamin abordaron la cuestión de los movimientos totalitarios e indagaron, desde sus propios intereses filosóficos y políticos, las notas de la masa, la multitud y el populacho. Benjamin, que no vivió lo suficiente como para ser testigo de la dominación totalitaria, murió en el momento más oscuro de la guerra: el intento republicano había fracasado en España, el pacto germano-soviético y la caída de Francia. Nominó fascismo a los regímenes abusivos, que como dictaduras de partido único confinaban a los individuos a su magra esfera privada. En la década del 30 se acercó al marxismo y, aunque nunca fue afiliado, tomó y adaptó sus categorías para el análisis de las manifestaciones del arte y la literatura. En este contexto, interpretó a Baudelaire y a E. A. Poe como hombres de letras que denunciaban, en pleno siglo XIX, el derrumbe de la modernidad: la violenta intromisión de los

[595] Cf. Benjamin, "The Storyteller. Reflections on the Work of Nikolai Leskov", en *Illuminations*, *op. cit*.; cf. pp. 91-92.

parámetros de la sociedad industrial en la otrora libre esfera estético-política; la repulsión y el atractivo que para el *homme de l ettres* devenido *flâneur* tenían las populosas urbes modernas. Baudelaire medita poéticamente la transformación de la vida, las conductas y los sentimientos bajo condiciones modernas. Benjamin, por su parte, se encolumna tras la nostalgia y el activismo del poeta maldito, cuya protesta ante la asimilación del artista a los usos y criterios de la buena sociedad lo emparentan más con las cualidades del conspirador profesional, que reniega de todo el humanismo e individualismo burgués, que con el hombre masificado.

En "The Man of The Crowd" de Poe, encuentra Benjamin la ocasión de ilustrar estéticamente una intuición propia y denunciar la perversión de la experiencia bajo condiciones urbanas modernas. El automatismo, los actos reflejos, los comportamientos pre-determinados por estímulos y la atemorizante perspectiva de que las ciencias sociales prescriban las leyes de las conducta humana y su potencial manipulación (posibilidad que Benjamin encuentra en el fascismo[596]), dan cuenta de una experiencia defectiva, que escindida del tiempo e inhabilitada para la recolección de la memoria y la evocación de un pasado significante, procede tan atomizada y puntualmente, como aislados están los hombres bajo condiciones de masa.

Una de las tesis más novedosas del pensamiento de Hannah Arendt es la calificación de totalitarios exclusivamente al nacionalsocialismo y al stalinismo. La novedad del siglo XX, el peso de nuestro tiempo (*The B urden of our T ime*, como se titula la obra en su edición inglesa[597]), conduce a la pensadora a cuestionar las categorías de juicio que le proporcionan los hábitos de pensamiento estandarizados, que inducirían a categorizar estas dominaciones bajo la rúbrica de las dictaduras o las tiranías. El fenómeno novedoso de la masa explica, en parte, lo original de estos regímenes. Si los bohemios armados de Benjamin y Baudelaire revisten las cualidades del *mob*, la burguesía alemana (ésta es la posición más crítica de Arendt) que tomó como su instrumento al populacho para sus emprendimientos imperialistas, mudó sus propias convicciones morales precariamente sostenidas por las buenas costumbres de la moral tradicional. Sin el freno de la hipocresía, la burguesía adoptó el cinismo y el talante destructor del populacho, condiciones que

[596] Cf. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en *Illuminations*, *op. cit*., pp. 217-251; cf. pp. 241-242.
[597] Hannah Arendt, *The Burden of our Time*, Secker & Warburg, London, 1951 (First Edition).

caracterizaron también a los dirigentes de masa. Si el individualismo, la pérdida del interés en los asuntos públicos, la apatía cívica y el confinamiento a la esfera privada son las notas de la ya decadente sociedad burguesa alemana –argumenta la autora-, los movimientos totalitarios se instalaron en una sociedad cuya estructuración en asociaciones o su estratificación en clases estaba en ruinas. Tesis central del pensamiento de Hannah Arendt es que la igualdad como fenómeno político, no como cualidad natural, sólo funciona cuando los hombres están organizados en torno a intereses u opiniones por los que se distinguen, en comunidades y asociaciones, unos de otros. El hecho de la asociación como garante de excelencia política frente a la *tiranía de la mayoría*, es tan viejo como Tocqueville[598], pero Arendt desea indicar otra cosa, que diverge de las dictaduras de partido único.

El fenómeno de masas, por medio del cual pueden establecerse los dominios totalitarios, radica en la igualación compulsiva bajo la égida de la raza o de la clase, que no distingue, sino que uniformiza. La homogenización, sobre la que pueden instalarse los gobiernos totalitarios, se filtra hasta los aspectos más personales y privados, no sólo liquida cualquier posibilidad de antagonismo político, sino que extiende el control hasta los individuos más inofensivos y las prácticas más neutras políticamente. El control total consiste en un movimiento perpetuo, que anula el sentido de cualquier acción o actividad por sí misma, destruye cualquier estabilidad que se asiente en lazos, y toda solidez basada en instituciones. La lealtad del hombre masa no tiene *contenido*, precisamente porque del contenido depende la confrontación de opiniones o la negociación de intereses. En todo caso, las opiniones e intereses del hombre masificado pueden mudarse de la noche a la mañana, como "los modales en la mesa"[599] como Arendt constató en la conducta automatizada de Eichmann, un ser humano perfectamente *normal*, incapaz de someter a examen sus hábitos de conducta, pero siempre presto a adoptar a-críticamente un nuevo código de conducta.

* * *

[598] Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit*.; cf. pp. 206-212, 266-277.
[599] Cf. Arendt, "Some Questions on Moral Philosophy", en *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; p. 50.

III. TRADICIÓN NO VINCULANTE Y RECUPERACIÓN DEL PASADO

A-Arendt y la tradición del pensamiento político occidental: el pasado como herencia sin testamento

> "Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo. Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo […]. Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación, desarrollando su propia cohesión en el proceso. […] Nos encontramos entonces con un pasado, pero con un pasado fragmentado que ya no puede evaluarse con certeza" (Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*; cf. p. 212).

41- En este capítulo, proponemos examinar la relación ambigua de Hannah Arendt con la tradición de la filosofía política occidental. Entendemos que esta sección de la investigación es imprescindible para ilustrar la posición teórica que tomó de Benjamin y, también, para esclarecer cuestiones clave de su teoría política, anticipadas en el capítulo anterior. Arendt cuestionó los lugares comunes y el enfoque tradicional del fenómeno político, pero no como una extravagancia antojadiza. Como Walter Benjamin, juzga que la tradición ha perdido poder de vinculación, a punto tal que del trípode enunciado en el epígrafe: religión, tradición, autoridad, ésta última –la autoridad- es el último sostén de la vida pública en caer. O sea, el último bastión, cuya relevancia y significación ya no van de suyo. Que la noción de autoridad –para Arendt inexcusable- ya no sea elocuente, lo registramos con mayor patencia en el hecho de que se ha vuelto cuestionable en las relaciones de desigualdad natural, a saber, en la familia y en las aulas. Pero Arendt está

más interesada en el impacto público y político de la ausencia del poder vinculante de la tradición y del concepto de autoridad. Además, cree que la situación es irreversible; en consecuencia juzga imprescindible pergeñar estrategias interpretativas, que permitan juzgar de nuevo, pues que la tradición ya no sea operativa y vinculante, no quiere decir que el pasado no hable. Esta actitud teórica es –también- la de Benjamin; desde esta perspectiva crítica, Arendt dialoga con los pensadores de la tradición política. Como Benjamin, defiende una historia de la recepción de todo gran pensador, y –en consecuencia- lo que Platón o Rousseau manifestaron a sus propios contemporáneos, e incluso las motivaciones que espolearon sus ideas, pueden no ser decisivas para la recepción de quien los aborda hoy. De cara a los sucesos ruinosos del siglo XX –argumenta Arendt- los grandes filósofos políticos esperan aún a ser descubiertos en facetas para ellos insospechadas, lo cual es lo mismo que decir que los clásicos son *clásicos*, es decir, siempre contemporáneos, precisamente por esa razón.

Arendt examina el pensamiento político de Platón y discierne críticamente su noción de praxis. En este marco, examina dos temas: la transformación de la *praxis* en *poises*, en primer lugar, y la desvinculación de los dos momentos de la praxis: *árchein* y *práttein,* en segundo. Por último, indaga la elevación de la figura del experto en el terreno político. Entre los pensadores políticos modernos con quienes la pensadora dialoga, pueden mencionarse Thomas Hobbes, en el segundo tomo de *The Origins of Totalitarianism*[600], J. J. Rousseau en *On Revolution* y John Locke, en *The Human Condition*. En la obra de 1958, el examen del autor de *Carta sobre la tolerancia* no gira en torno al tema del pacto sino que Arendt lo toma como voz autorizada para fundar su original tesis de la distinción entre labor y trabajo, a partir de la fórmula lockeana "la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos"[601]. En *On Revolution* y en *On Civil Disobedience*, en cambio, Arendt sí alude al pacto lockeano. En el primero, a propósito de la distinción entre "contrato social" y "contrato mutuo", atribuye el primero a Hobbes y el segundo a Locke (también a Rousseau). Mientras que el primero contiene *in nuce* el principio de soberanía nacional, el segundo contiene *in nuce* el principio republicano y federal[602]. En *Crises of the Republic*, defiende la desobediencia civil como una figura compatible con la Constitución

[600] Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit*.; *positions* 3322-3497.
[601] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; p. 79.
[602] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 160-164.

norteamericana. Precisamente por tratarse del pacto lockeano, los ciudadanos no deben esperar el azote de la tiranía y el gobierno de la arbitrariedad para reaccionar, sino que pueden rebelarse *antes de e star e ncadenados,* habida cuenta de que el acuerdo entre individuos –el pacto de sociedad- permite que la comunidad sobreviva, aún sin un gobierno[603].

Creemos que, de los tres, la discusión con Rousseau es la más fecunda porque le permite explicitar su posición respecto de la naturaleza distintiva de los cuerpos políticos resultantes del pacto y, sobre todo, enunciar su crítica al concepto de soberanía. La pensadora celebra la recuperación de la libertad positiva y promueve la virtud cívica, posición que la acerca a Rousseau. Asimismo, comparte con el francés la advertencia sobre los peligros de la actitud burguesa y el adormecimiento de las energías cívicas. Los distancia, empero, la concepción dispar de espacio público, como artefacto, el primero, como cumplimiento, la segunda. Las reflexiones de Arendt sobre Rousseau giran sobre una cuestión clave: el rechazo a la soberanía, su aspecto más decididamente anti-moderno, y a la noción de voluntad general como sede de la soberanía. A propósito de su crítica de la noción de voluntad general, examinaremos brevemente la deuda de Arendt con Tocqueville, en el marco de la distinción entre auto-interés, interés ilustrado e interés común. Creemos que la posición de Arendt respecto de la *felicidad públ ica* comparte los rasgos del *sensato egoísmo* de Tocqueville.

A continuación, indagaremos la interpretación de Arendt sobre la filosofía política de Platón; en segundo lugar, expondremos su diálogo con Rousseau. La riqueza de estas discusiones se aprecia en distintos ámbitos. Permiten, por ejemplo, perfilar la noción que la pensadora tiene acerca de lo político cuando confronta su posición con la de Platón, a quien le imputa el primer reemplazo de praxis en *póiesis*, la expulsión del ciudadano común de la esfera pública y la introducción del técnico en política. Asimismo, en ocasión del intercambio con Rousseau, Hannah Arendt evidencia su tesis acerca de la naturaleza de los cuerpos políticos. Si bien, en repetidas ocasiones, habla del ámbito público como *artificio* humano, no creemos que pueda ubicársela sin escrúpulo en el grupo de los teóricos constructivistas. Aun así, el hombre no es un animal político ni tiene una *naturaleza* política, y lo político como espacio que acoge las actividades libres es –sostiene Arendt-

[603] Cf. Hannah Arendt, "Civil Disobedience", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; pp. 86-87.

una gran conquista de la libertad humana. En este contexto, evidencia su crítica a la Modernidad política al cuestionar la noción de soberanía y –también- a las teorías organicistas que enfocan los cuerpos políticos a imagen y semejanza de un cuerpo sobrenatural y colectivo imbuido de una sola voluntad, la voluntad general.

A.1. Platón y la aparición del experto en política

42- La tarea de Hannah Arendt en *Was ist Politik?,* en *The Human Condition*, y en los ocho ejercicios de pensamiento político, que componen *Between P ast and F uture,* consiste en pensar el evento político. Su estrategia es evocar las experiencias políticas *originarias* sustrayéndolas de la sanción que la tradición del pensamiento político occidental ha impuesto sobre ellas. Este procedimiento la conduce a imputarle a Platón el sometimiento de las actividades de la *vita activa* a la supremacía y al potencial poder ordenador de la vida contemplativa, ajena a la praxis. En otras palabras, le atribuye el rebajamiento de la preeminencia de la actividad ciudadana, que la filósofa registra en los testimonios de historiadores y poetas previos a la escuela socrática, en beneficio de la vida del sabio.

> "La solución platónica del filósofo-rey, cuya «sabiduría» resuelve las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición, es sólo una variedad –y de ningún modo la menos tiránica- del gobierno de uno. […] En este contexto, el surgimiento de un sistema político utópico que pudiese ser construido de acuerdo a un modelo por alguien que dominara con maestría las técnicas de los asuntos humanos, se volvió una verdad consabida. Platón, que fue el primero en diseñar un prototipo para la hechura de los cuerpos políticos, ha perdurado como inspiración de todas las utopías posteriores" (*The H uman Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 221, 222).

En el parágrafo 31 de *The Human Condition,* Arendt le imputa a Platón, el filósofo cuyo elitismo Arendt comparte en otras cuestiones, enaltecer la quietud y autarquía de la

vida del filósofo como el fin al que han de dirigirse todos los esfuerzos directivos y ordenadores que conforman la técnica política. Al respecto, leemos en *República*: "Ahora bien, el que forma parte de ese reducido número de filósofos y ha gustado la dulzura y la felicidad que la sabiduría procura, a la vez ha descubierto la locura de la mayoría y la insensatez de cuantos se ocupan de los asuntos políticos […]. Un gobierno adecuado beneficia y permite crecer al filósofo, y éste, junto con sus propios asuntos, salva los de la ciudad"[604]. El discípulo de Sócrates mudó la πράξις en πόιησις y rebajó, en consecuencia, la dignidad de la política, cuya razón de ser era asegurar un espacio de acción e intercambio para individuos libres de las compulsiones vitales y los ajetreos *sociales*. Arendt atribuye el deslizamiento de la acción hacia la fabricación, presente en los Libros VI y VII de *República*, a la natural y perfectamente comprensible desconfianza del filósofo hacia la esfera de los asuntos humanos, la cual, precisamente por albergar a muchos y distintos, no conforma un hombre de dimensiones gigantescas[605]. Es precisamente la *pluralidad,* aquella condición humana a la que vienen a dar respuesta la acción y el discurso, la que explica la precariedad e inseguridad connaturales a la esfera de los asuntos humanos, o de todo aquello que acontece entre los hombres, cuando se consideran libres e iguales entre sí. Este singular aspecto del ámbito político, fuente de inseguridades e indeterminaciones, ha suscitado la ambición por imponer un control, que remedie sus imprecisiones. Tal control –juzga Arendt- no guarda afinidad con la acción, sino con la fabricación. Esta circunstancia introduce en la esfera política el elemento de dominación e inaugura la tradición de pensamiento político, cuyos motivos centrales son: la división entre los que mandan y los que obedecen, la legitimización de la violencia, la comprensión de la política como un arte o una técnica y su ubicación en el dominio de los medios.

> "Siempre ha sido una gran tentación para los hombres de acción no menos que para los hombres de pensamiento, encontrar un sustituto para la acción con la esperanza de que el ámbito de los asuntos humanos pueda librarse de su carácter azaroso y de la irresponsabilidad moral inherente a una pluralidad de agentes.

[604] Platón, *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1998; cf. 496c 497a.
[605] Arendt, *The Origins…*, *op. cit*.; cf. *position* 9368.

> Hablando en líneas generales, siempre han buscado protegerse de las calamidades de la acción por medio de una actividad, en la que un solo hombre aislado de los demás, permanece como dueño de sus acciones desde el principio hasta el final. […] Todas las calamidades de la acción surgen de la condición humana de la pluralidad, que es la condición *sine qua non* de ese espacio de apariciones que es el espacio público" (*The Human Condition, op. cit*.; cf. p. 220).

Para Arendt, la armonía dócil y en apariencia incuestionable de la expresión que conjuga *filosofía* y *política*, que aceptamos como obvia y cuyo sentido iría de suyo, oculta el conflicto entre filosofía y política. No se trata de un conflicto entre disciplinas, sino entre dos modos de existencia prácticamente inconciliables que pugna por establecer una supremacía, reconociéndole excelencia y superioridad a la *bíos theoretikós* en detrimento de la *bíos politikós.* Cuando lee el mito de la caverna en clave política, Arendt enuncia una crítica profunda a la filosofía política, cuyo principio la pensadora consigna en "Philosophy and Politics": "Para el filósofo, la política […] se convirtió en el ámbito que se ocupa de las necesidades elementales de la vida humana y al que se aplican los estándares filosóficos absolutos. […] Porque Platón en cierta medida deformó la filosofía para propósitos políticos, la filosofía continuó previendo estándares y reglas, varas y medidas, con las que la mente humana podía al menos intentar comprender lo que ocurría en el dominio de los asuntos humanos" [606]. Platón, que empleó la imagen del médico que cura al enfermo y del pastor que guía al rebaño, para referirse al mejor gobernante, buscó poner término a la anomia y al desmanejo de su patria natal, pergeñando un mejor régimen que restableciera el orden. Por ello, interpreta Arendt, Platón pone al servicio de su proyecto político, su propia elaboración filosófica: la teoría de las ideas. La carta del 8 de mayo de 1954 dirigida a Heidegger, ilustra la sospecha de la pensadora respecto de la expresión –en apariencia inocua- *filosofía política*: "partiendo de la alegoría de la caverna (y de tu interpretación), [investigo] una presentación de las relaciones tradicionales entre filosofía y política, que consiste, más precisamente, en considerar la posición de Platón […] con respecto a la *polis* como la base de toda teoría política. (Me parece decisivo que Platón vea la idea suprema en

[606] Cf. Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", en *Social Research*, Volume 54, No 1, Spring 1990, pp. 73-103; cf. pp. 101-102.

el *agathón* más bien que en el *kalón*, por razones que yo llamaría «políticas»)"[607]. Dos años más tarde, en una carta a Karl Jaspers y en el contexto de la valoración de la interpretación heideggeriana del mito de la caverna, escribe: "Me parece que en *República* Platón ha querido «aplicar» a la política su propia doctrina, aunque ésta hubiera tenido orígenes diferentes. Heidegger […] tiene razón cuando dice, en su presentación del mito de la caverna, que la verdad se transforma subrepticiamente en justeza [*correctness*] y que las ideas, en consecuencia, llegan a ser normativas [*and, c onsequently, i deas i nto standards*]"[608].

Mientras que el *sentido*, por ejemplo de la justicia o de la libertad, es más afín a una actitud aún teórica respecto de la política o de la historia, puede, empero, devenir *la medida*[609] con arreglo a la cual medir los hechos y las acciones individuales, como la pensadora verifica en la filosofía política platónica. El término *sentido* tiene para Arendt afinidad con la praxis, con el ámbito de lo político y con el juicio o la comprensión, que son las facultades connaturales a ese espacio. La noción de *medida*, en cambio, remite al *homo faber*, a la actividad de la fabricación (*póiesis*) y a la facultad de la cognición. Cuando el *sentido* deviene la *vara* conforme a la cual medir, cambia su naturaleza e ingresa en el plano de la instrumentalidad; permite enfocar la política con arreglo a las categorías de medios y fines, y elevar la figura del experto, o del que *sabe más*. El resultado de dicha maniobra es posicionar a lo político en el dominio de los medios por los que se alcanzan los fines que, sean cuales fueren, se hallan más allá o por fuera de lo político: la paz, la

[607] Hannah Arendt and Martin Heidegger, *Letters. 1925-1975* (translated fron the German by Andrew Shields. Edited by Ursula Ludz), Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 2004; véanse pp. 120-121.

[608] Lotte Kohler and Hans Saner (ed.), *Hannah A rendt and K arl J aspers. Correspondence, 1 926-1969* (translated from the German by Robert and Rita Kimber), A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London 1992; cf. pp. 288- 289. La tesis de Heidegger sobre la nación de verdad en Platón se encuentra en una conferencia titulada *Platons Lehre von der Wahrheit*, pronunciada por primera vez entre 1930 y 1931. Para su traducción al español, véase Martin Heidegger, "La doctrina de Platón acerca de la verdad" (Traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires), en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 12, extraordinario I, (2007), pp. 261-284.

[609] Arendt, Hannah, "The tradition of Political Thought", en *The Promise of Politics*, *op. cit*.; cf. pp. 52-53. Allí leemos, "La transformación de la acción en gobernar y ser gobernado –esto es, en aquellos que ordenan y aquellos que ejecutan órdenes – mencionada anteriormente, es el resultado inevitable cuando el modelo para comprender la acción es tomado del ámbito privado de la vida en el hogar y transportada al dominio público político, en donde la acción, hablando con propiedad, como actividad que se desarrolla entre *personas*, tiene lugar". Véase también, Arendt, Hannah, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, op. cit*.; pp. 110, 112

seguridad, el orden, el autoabastecimiento, la abundancia, el consumo o el auge de la productividad. En "The End of Tradition", enseña Arendt:

> "Así, nuestra tradición de filosofía política, por desgracia y fatalmente, ha privado a los asuntos políticos, esto es, a aquellas actividades que conciernen al ámbito público común que viene a la existencia donde sea que los hombres vivan juntos, de toda la dignidad que por sí misma le corresponde. En términos aristotélicos, la política es un medio para un fin; no es un fin en y por sí mismo. Más aún, el verdadero fin de la política es, de algún modo, su opuesto, a saber, no participación en los asuntos públicos, σχολή, la condición para la filosofía, o mejor dicho, la condición de una vida a ella dedicada" (Arendt, "The End of Tradition", en *The Promise of Politics*, *op. cit*.; pp. 82-83)

En "What is Authority?", incluido en *Between Past and Future*, Arendt interpreta a Platón y opone a las experiencias del filósofo, que registra en el arrobamiento místico en el que culmina el relato del mito del carro alado del *Fedro*[610] y en el discurso de Diotima sobre *eros*, en *Banquete*[611], las experiencias del político. Mientras que el filósofo recibe el apelativo de φιλοκαλός , o amante de la belleza y se lo encolumna bajo la égida de la Idea de Belleza, el político, ilustrado en el descenso del prisionero liberado cuando regresa al antro, actúa guiado por la Idea de Bien. Así, τον καλὸν –lo bello- muda en *τον αγατὸν* –lo bueno-, el patrón conforme al cual medir y rectificar. El siguiente fragmento ilustra la

[610] Cf. Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1997; cf. 249d – 251a. Así describe Platón al filósofo: "Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «entusiasmado». Y aquí es donde, precisamente, viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba, como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de «entusiasmo», es ésta la mejor de las mejores […]; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado."

[611] *Idem*, cf. 210d – 212c. Allí , por ejemplo, leemos: "¿Qué debemos imaginar, pues, -dijo-, si fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia y sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees –dijo- que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees –dijo- que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿o crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal él también?"

interpretación de Arendt: "Si la República debe ser hecha por alguien que es el equivalente político del artesano o el artista, con arreglo a una τέχνη establecida y las reglas y medidas válidas para este particular «arte», el tirano es, verdaderamente, el que se encuentra en la mejor posición para lograr este propósito"[612]. En la misma línea, en la carta del 25 de diciembre de 1960 a Gertrud y Karl Jaspers, la autora habla de la filosofía política de Platón como la "tiranía de la razón". Leemos allí: "He leído a Platón y he pensado mucho acerca de la afinidad entre filosofía y *tyrannis* o [sobre] la parcialidad que los filósofos tienen por la tiranía racional, que es, después de todo, la tiranía de la razón. Esto es inevitable si uno cree que, a través de la filosofía, puede descubrir *la* verdad para el hombre como tal"[613]. Y en "Philosophy and Politics", en el contexto de su examen sobre el diálogo *Las l eyes*, nombra el sistema político de Platón como "ideocracia"[614]. En su estudio "Pouvoir et violence", Paul Ricoeur afirma que Hannah Arendt "reformula la teoría de las Ideas en el vocabulario de la tiranía". Con esta estrategia, "las Ideas devienen medidas, […] transfiere a la esfera política los modelos de dominación pertenecientes a la esfera privada: figuras de pastor, del piloto, del médico, del dueño de casa". Las nociones de autoridad y de dominación contendidas en estas figuras, reflexiona, Ricoeur, pertenecen a "esferas no políticas, principalmente a la educación de los niños, en la que se da una relación de esencial desigualdad, inapropiada para la comunidad de iguales"[615].

Las experiencias del político, en el contexto de la filosofía platónica, son las del rey-filósofo: el que gobierna y es diestro en el arte de la medida, el que practica con destreza la técnica de medir todas las costumbres prácticas y privadas, porque es capaz de ver con *el ojo del alma,* los patrones eternos de medición. Hannah Arendt halla, a partir de la escuela socrática, el instante en que "los hombres de acción y los hombres de pensamiento separaron sus caminos"[616]*,* circunstancia que activó el conflicto entre el filósofo y la polis, o entre dos modos de existencia insolubles. Porque Sócrates fue enjuiciado, condenado y ejecutado en ejercicio de la ley, el espacio público se le revela al filósofo en extremo amenazante, y en tal circunstancia, sentencia la discípula de Heidegger, se enciende el

[612] Cf. Hannah Arendt, "What is Authority?", en *Between Past and Future*, *op. cit*.; p. 112.
[613] Lotte Kohler and Hans Saner (ed.), *Hannah Arendt and Karl Jaspers. Correspondence, 1926-1969*, *op. cit*.; p. 160.
[614] Cf. Hannah Arendt, "Philosophy and Politics", en *Social Research*, *op. cit*., pp. 73-103; cf. p. 77.
[615] Paul Ricoeur, "Pouvoir et violence", *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 20-42; cf. p. 37.
[616] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 17.

cortocircuito entre el filósofo y la polis. Este conflicto yace en el inicio de nuestra tradición de Filosofía Política, mas no de nuestra historia política. Nuevamente, *herencia* remite a un pasado testado y transmitido, pero *pasado* –sin más- aludiría al reservorio incógnito a la espera de ser descubierto. Así lo expresa Arendt:

> "En el comienzo, por ende, no de nuestra historia política o filosófica, sino de nuestra tradición de filosofía política se yergue el deprecio de Platón por la política, su convicción de que «los asuntos y las acciones de los hombres […] no merecen ser considerados con seriedad» y que la única razón por la que el filósofo necesita comprometerse con ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía […] la *bios t heôrêtikos* […] es materialmente imposible sin un […] ordenamiento razonable de todos los asuntos humanos que concierne a los hombres en la medida en que viven juntos" (Hannah Arendt, *The P romise of Politics, op. cit.;* cf. p.81).

El centro de la tesis de Arendt es la desconfianza y el recelo de la mentalidad del filósofo, más proclive al aislamiento que al *inter hom ines esse*, que busca la forma más perfecta de gobierno, en vistas de la tranquilidad y la seguridad de aquellos que se dedican al "diálogo silencioso consigo mismo"[617]. Entendemos que la relación tensa que Arendt observa entre la filosofía y la política yace en la incompatibilidad entre la tradicional búsqueda filosófica de la verdad incontrovertible y la apertura y la pluralidad del pensamiento político (al que llama "pensar representativo" y asocia con la "mentalidad extendida"). Mientras que a éste último le es afín la comunicación de la opinión razonable y el juicio sensato, a la filosofía le atañe la aquietada visión de la verdad incomunicable. Empeora la tensión, el hecho de que la actividad filosófica ha sido tradicionalmente entendida como un alejamiento del mundo común y del ajetreo cotidiano. La solitariedad del filósofo, siempre en diálogo consigo mismo y ensimismado en sus pensamientos, es una imagen que contribuye a concebirlo como un hombre que está fuera del mundo o que se mueve en *otro mundo*, el mundo de las cosas pensadas. Para Arendt, la filosofía tradicional demanda una retirada del mundo en el que convivimos con otros, un repliegue del filósofo a

[617] Hannah Arendt, "Sócrates", en *The Promise of Politics*, *op. cit*.; cf. pp. 28, 36.

la quietud de sus propios pensamientos. Es decir, aun estando en compañía, el filósofo se sustrae subrepticiamente de la presencia de los demás, precisamente para poder pensar; se encuentra *en otra parte*, se mueve en otro registro de la existencia, por así decirlo, absorto en sus ideas y representaciones mentales, y distraído de las exigencias mundanas. En términos platónicos, se mueve en otro mundo. Esta imagen hace del filósofo la figura más a-política o anti-política concebible. Platón lo registra con maestría cuando describe la resistencia, las burlas y la incomprensión de la mayoría respecto de quien habita *fuera del mundo*, pero pretende poner orden en él. Bajo estas condiciones, la filosofía política parece ser una empresa infructuosa y una contradicción de términos, porque ¿cuán alejado del mundo necesita estar el filósofo para la práctica de la filosofía, y –aun así- involucrado con el domino público para apreciar y comprender la acción pública?

Es importante señalar que cuando Arendt eleva a Sócrates (o al Platón de los diálogos socráticos) como tipo ideal de pensador (no de filósofo), busca un denominador común que aproxime el pensar a lo político (aunque nunca lo llama *filosofía*, pues ésta –sostiene Arendt- comenzó con Platón)[618]. En este contexto, el pensar -en general- y el pensar político, en particular, consistirían en un proceso interminable (o tan extenso como la vida misma), aporético y circular, que siempre arriba a conclusiones tentativas y a *verdades* siempre provisorias. Éstas nos permiten transitar por la vida *a tientas*, pues nunca nos dan garantías ni seguridades incontestables, y organizar los asuntos humanos conforme a principios, ejemplos y precedentes, que –como comunidad- tenemos por vinculantes.

En repetidas ocasiones, Arendt nombró el ámbito público y político como *espacio de apariciones.* La apariencia es la más elemental de las exposiciones al mundo; el sólo hecho de estar junto a otros para quienes -políticamente hablando- no soy irrelevante, significa que aparezco; en términos de la autora, que ingreso al mundo de palabra y de obra. El sentido más básico de "lo público" está aquí concernido. En *The Human Condition* asevera que "para nosotros, la apariencia -algo que es visto y oído por otros y por nosotros mismos- constituye la realidad"[619]. Arendt entiende esta aparición ante otros como *vida humana*, estar vivo significa estar entre humanos –*inter homines esse*-, mientras que lo contrario –morir- significa dejar de estar en compañía. Morir significa abandonar el mundo -el espacio

[618] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Responsibility and Judgment*, *op. cit.*, pp. 159-189; cf. pp. 168-186.
[619] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 50.

de apariciones- y ser removido de la compañía de los demás. En este marco, la pensadora interpreta las secciones de *Fedón* (a partir del parágrafo 64) en donde se describe el alejamiento del filósofo de la compañía de sus iguales como una exaltación de la muerte, y a la filosofía como una preparación para la muerte. En los siguientes fragmentos, Platón enaltece la muerte como un estado ideal para el filósofo. Para el ateniense, la clave está en la separación del cuerpo, fuente de desvaríos y errores. Para Arendt, en cambio, lo decisivo de la experiencia de quienes se consideran amantes de la sabiduría es el alejamiento de la vida en común con otros y el desprecio por la vida dedicada a la política, que busca honores y reconocimiento; abandonar la compañía de los semejantes es sinónimo de morir.

> "Ahora quiero ya daros a vosotros, mis jueces, la razón de porqué me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté esperanzado de que allá va a obtener los mejores bienes, una vez que muera. […] Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. […] Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él [del cuerpo] y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivamos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. […] En realidad, por tanto –dijo-, los que de verdad filosofan […] se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. […] ¿No sería una gran incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente –pues amaban el saber- y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados? […] Por lo tanto, eso será un testimonio suficiente para ti –dijo-, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ese no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente amigo también de las riquezas y de los honores" (*Fedón*, 64a-b, 66d – 67a, 67d – 68a, 68c).

Además de entender lo público como *espacio de apariciones*, en *The Human Condition*, Arendt refiere un segundo sentido, ahora entendido como "mundo común". Previo y diferente a la publicidad y exposición inherente al mundo, hay una vida singular que aparece como tal, como única y distinta, aunque siempre vivió entre humanos. La apariencia como tal es siempre un aparecer al mundo, una exhibición mundana, aunque no se trata –aún- de una aparición al mundo *común*. Éste último está constituido por intereses, preocupaciones y afinidades compartidas: la comunidad de intereses, de juicios y de opiniones, de cometidos de una pluralidad de hombres. Lo público, en este sentido es *inter-esse*, lo que yace entre ellos, uniéndolos, separándolos, relacionándolos; involucra estar (a gusto) con otros o junto a otros, concernidos por algo común o compartido. Creemos que sólo el segundo sentido de lo público es más propiamente intersubjetivo y político[620].

Hannah Arendt pretende mostrar que es precisamente esta ecuación entre apariencia y realidad, clave para lo político y el ámbito de los asuntos humanos, la que Platón rechaza. Puesto que sólo algunos hombres selectos, aquellos que los filósofos reyes escogen por medio de un exigente proceso de depuración, son capaces de ver la verdadera realidad, y habida cuenta de que tal verdadera realidad puede devenir la vara conforme a la cual medir, ordenar y corregir, entonces ellos serán lo más capaces para el arte del buen gobierno. Así, leemos en el libro VII de República: "[Los filósofos reyes] deberán ser conducidos hasta el fin y obligados a elevar los ojos del alma y mirar de frente al ser que ilumina todas las cosas, y después de contemplar el bien en sí lo tomarán como modelo para encargarse uno tras otro, durante el resto de su vida, de organizar la ciudad y gobernar a los particulares y a sí mismos. […]. Tendrán que cargar con el peso de la autoridad política y gobernar sucesivamente por el bien de la ciudad, con la convicción de que su tarea es, más que un honor, un deber ineludible"[621]. El conflicto insoluble entre el filósofo y la polis tiene su

[620] Véase Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 50-58. En la página 50, leemos: "En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede ser visto y oído por otros. Para nosotros, la apariencia […] constituye la realidad. […] La presencia de otros que ven lo que vemos y escuchan lo que escuchamos nos asegura la realidad del mundo […]". Y en la página 52: "En segundo lugar, el término «público» significa el mundo mismo. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la naturaleza o a la tierra […]. Se refiere, más bien, al artefacto humano [*human artifact*], la fabricación de las manos humanas, como también a los asuntos que transcurren entre aquellos que habitan juntos el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa esencialmente que un mundo de cosas yace entre aquellos que lo tienen en común, así como una mesa se ubica entre los que se sientan a su alrededor; el mundo, como todo inter-medio [*in-between*], relaciona y separa a los hombres al mismo tiempo."

[621] Platón, *República*, *op. cit*.; cf. 540b.

cénit cuando el primero vuelve a la caverna y se encuentra incapacitado para transmitir las verdades evidentes que ha visto: la incomunicabilidad de sus intuiciones. El meollo del problema y del conflicto fatal es que la maravilla y el asombro, que constituyen la sustancia misma de la actividad del filósofo y que son el disparador básico de la interrogación, no pueden ser activados en la mayoría. Se trata de un πάθος –entiende Arendt- que no todos están dispuestos a sobrellevar. Los demás, la mayoría, no ven lo que él ha visto, de allí que la mofa, la risa o la burla son las respuesta más comunes –y las más inofensivas- que provoca. En "Sócrates", leemos:

> "En lo que a la filosofía respecta, si es cierto que se enciende con el *thaumadzein* y culmina sin palabras [*speechlessness*], entonces culmina exactamente donde comenzó. Comienzo y final son aquí lo mismo, y esto es lo más fundamental de los, así llamados, círculos viciosos que uno encuentra en tantos argumentos estrictamente filosóficos. Es este *shock* filosófico del que habla Platón, que atraviesa toda gran filosofía y que separa al filósofo, quien lo sobrelleva [a este πάθος], de aquellos con quienes vive. Y la diferencia entre los filósofos, que son pocos, y la multitud, no es de ningún modo […] que la mayoría no entiende nada de este *pathos* del asombro, sino más bien, que se rehúsan a soportarlo. Éste rechazo está expresado en el *doxadzein,* en formar opiniones acerca de cuestiones, de las cuales uno no puede sostener opiniones porque los estándares comunes y comúnmente aceptados del sentido común aquí no sirven. *Doxa*, en otras palabras, llegó a ser lo opuesto de verdad porque *doxadzein* es verdaderamente lo opuesto de *thaumadzein.* El tener opiniones se malogra cuando está concernido con aquellas cuestiones a las que accedemos sólo en mudo asombro" (Hannah Arendt, "Sócrates", en *The Promise of Politics*, *op. cit*., pp. 5-39; cf. pp. 34-35).

Clave es la descripción que hace Platón de la desorientación del filósofo cuando ingresa al ámbito de los asuntos humanos: la ceguera que golpea sus ojos, los infructuosos intentos de comunicar a los demás lo que ha visto, y –lo más importante- los peligros que amenazan su vida cuando busca despojar a sus conciudadanos de la ignorancia y promoverlos a la vida virtuosa. En esta instancia, concluye Arendt, el filósofo apela a lo

que ha visto –las Ideas- pero las concibe como estándares y medidas. Finalmente, las emplea como instrumentos de dominación; bajo esta circunstancia, se transforman en estrategia política: "La alegoría de la caverna fue, así, diseñada para describir no tanto cómo la filosofía se ve desde el punto de vista de la política, sino cómo la política, el ámbito de los asuntos humanos, se ve desde el punto de vista de la filosofía"[622].

> "No se puede entender a Platón sin tener en mente tanto su repetida y enfática insistencia en la irrelevancia filosófica de éste domino [el ámbito de los asuntos humanos], acerca del cual él siempre advirtió que no se lo debía tomar con seriedad, y el hecho de que él mismo, a diferencia de casi todos los filósofos que lo siguieron, aún consideraba los asuntos humanos con la suficiente seriedad, como para cambiar el mismo centro de su pensamiento para hacerlo aplicable a la política. […] En el contexto de esta búsqueda [la de la mejor forma de gobierno], Platón cuenta su parábola [la alegoría de la caverna], que resulta ser la historia del filósofo en este mundo, como si hubiera querido escribir la biografía concentrada de *el* filósofo. En consecuencia, la búsqueda de la mejor forma de gobierno se revela como la búsqueda del mejor gobierno para los filósofos, el cual resulta ser un gobierno en el que los filósofos se han transformado en los gobernantes de la ciudad, una solución no tan sorprendente para quien había sido testigo de la vida y muerte de Sócrates". (Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 113-114)

En los inicios de la filosofía política (no de nuestra historia política), la política, comenzó a ser una *téchne* en manos de uno o de pocos, el experto o el tecnócrata; para los que ejercitan con excelencia su arte, la política es un medio para un fin: "Aquí, el concepto de experto ingresó por primera vez al ámbito de la acción política y se consideró al hombre de estado como el más competente para gerenciar los asuntos humanos, de la misma manera en que un carpintero es competente para hacer muebles o un médico para curar al enfermo"[623]. Ciertamente, el filósofo está intensamente concernido por la política y por la incursión en los asuntos públicos -aunque sólo en el sentido del ἄρχειν, dar origen,

[622] Hannah Arendt, "Sócrates", *The Promise of Politics*, *op. cit*.; cf. p. 31.
[623] Cf. Hannah Arendt, "What is Authority?", en *Between Past and Future, op. cit*.; p. 111.

principiar, dirigir, y eventualmente *mandar*- pero no en el de llevar a cabo, completar la acción, y eventualmente, *obedecer*. La palabra πράξις involucraba, en origen, los dos momentos contenidos en los términos; el primero -ἄρχειν- aludía a la tarea del principiante, el que toma la iniciativa de la acción y propone a los demás el curso de acción a seguir. Para poder concluir su empresa, necesitaba el apoyo y la ayuda de sus pares, que completaban, llevaban a buen término, realizaban lo que el iniciador había comenzado, circunstancia que designa el segundo momento de la praxis, πράττειν. Con Platón, ambos sentidos contenidos en la experiencia genuina de praxis se desvincularon, pasando entonces a designar el momento del ordenar, gobernar, impartir órdenes, por un lado, y el momento de obedecer y cumplir un mandato, por el otro[624]. Arendt remite a la evidencia de los textos de *El político*, en donde Platón señala que la verdadera ciencia del hombre de estado no debería en sí misma actuar (πράττειν), sino gobernar (ἄρχειν) sobre aquellos que sí pueden actuar[625]. Al respecto, el siguiente fragmento ilustra su tesis.

---

[624] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 222-223. Leemos: "En términos teóricos, la versión más fundamental de huir de la acción hacia el concepto de gobierno [*rule*] está en el *Político,* donde Platón abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* («comenzar» y «llevar a cabo»), que de acuerdo a la comprensión griega, estaban interconectados. El problema, tal como Platón lo vió, era asegurarse de que el iniciador permanecería como el completo señor de lo que él había comenzado, no necesitando la ayuda de los otros para llevarlo a buen término. En el dominio de la acción, este señorío aislado sólo se logra cuando ya no se necesita que los demás se unan al emprendimiento voluntariamente, con sus propios motivos y cometidos, sino que son usados para ejecutar órdenes, y si, por otra parte, quien tomó la iniciativa no se involucra él mismo en la acción. Comenzar (*archein*) y completar (*prattein*) pueden, así, volverse dos actividades completamente diferentes, y el iniciador transformarse en gobernante, (un *archón* en el sentido doble del término), quien «no tiene que actuar (*prattein*), sino que gobernar (*archein*) sobre aquellos que son capaces de obedecer. […] La acción como tal es enteramente eliminada y reemplazada por la mera «ejecución de órdenes»".

[625] Platón, "El Político", en *Diálogos de Platón. Tercera Serie. Diálogos dogmáticos*, Tomo II, Madrid, Medina y Navarro editores, 1872; cf. pp. 115-116. *El político* es ilustrativo de aquel aspecto del pensamiento de Platón que Arendt busca subrayar. Así, por ejemplo, la política se define como un arte, cuyo dominio es prerrogativa de pocos, la multitud no la posee (cf. p. 105). La destreza en el manejo de la técnica del buen gobierno es ilustrada en analogía con el oficio del médico (pp. 98-99), del piloto (cf. p. 99), del pastor (cf. pp. 56-58). También presenta en paralelo el arte de la política con el arte de tejer; la destreza para crear "la urdimbre y la trama" yace en la capacidad de medir, de "ver la justeza" y calibrar el punto medio (cf. pp. 65-67, 75-76); esta capacidad es virtud de los pocos. Platón distingue el político del tirano, pues este último gobierna con violencia, mientras que el "tejedor real" (cf. p. 127) gobierna sobre quienes "se prestan a gusto", "voluntariamente" a ser gobernados (cf. 58-70). Sin embargo, el buen gobernante recurre a la violencia cuando lo cree conveniente y esto no constituye "una falta al arte de la política". Dice, empleando la analogía del gobernante y el piloto, en las pp. 98-99: "En cuanto a los que, a pesar de las leyes escritas y de las costumbres de los antepasados, se ven obligados por fuerza a hacer cosas más justas, mejores y más bellas, dime, ¿no sería el colmo del ridículo criticar esta violencia, de la que podrá decirse cuanto se quiera, pero nunca que se les ha obligado a ejecutar cosas vergonzosas, injustas y malas? […] Y hagan lo que quieran estos jefes prudentes, no se les puede hacer cargo alguno, en tanto que cuiden de la única cosa que importa, que es hacer reinar con inteligencia y con arte la justicia en las relaciones de los ciudadanos, y en tanto que sean capaces de salvarlos, y de hacerlos en lo posible, mejores de lo que antes eran". En las pp. 92-93, define

> "Aquí, la antigua relación entre ἄρχειν y πράττειν, entre comenzar algo y, junto a otros que lo necesitan y se alistan voluntariamente, llevarlo a cabo, es reemplazada por una relación que es característica de la función de supervisión de un amo que les indica a sus sirvientes como ejecutar y completar una tarea. En otras palabras, la acción se vuelve ejecución, que está determinada por alguien que sabe y que, por lo tanto no actúa él mismo." (Hannah Arendt, "*The End of Tradition*", en *The Promise of Politics*, *op. cit*., pp. 81-92; cf. p. 91).

También en *Was ist Politik?*, cuando examina el concepto de libertad como la posibilidad humana de sentar nuevos comienzos, o de "iniciar por sí mismo una nueva cadena", Arendt alude a la mutua pertenencia de los dos momentos de la acción. Allí, leemos una apreciación similar:

> "Que la libertad de acción signifique lo mismo que sentar un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra «archein» se refiera tanto a comenzar como a dominar. Este doble significado pone de manifiesto que se denominaba dirigente [*Führer*] a quien comenzaba algo y buscaba los compañeros para poder llevarlo a cabo [*durchführen zu Können*]; y este realizar y llevar a fin lo empezado era el sentido originario de la palabra actuar, «prattein»" (Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. p. 49).

Esta circunstancia, que desvincula los dos momentos inherentes a la praxis, que los separa en actividades diferentes y que remite a agentes con prerrogativas dispares, ha permanecido a lo largo del tiempo y ha determinado nuestra manera de entender la acción

---

el "más completo y verdadero gobierno" y ubica la autoridad en el rey sabio, no en las leyes: "En cierto sentido es evidente que el legislar es una de las atribuciones del reinado. El ideal, sin embargo, no es que la autoridad resida en las leyes, sino en un rey sabio y hábil". Y también, "El más completo y verdadero gobierno será aquel, en el que se encuentren jefes instruidos en la ciencia política […], sea que reinen con leyes o sin leyes, con la voluntad general o a pesar de esta voluntad, y ya sean ricos o pobres; porque ninguna de estas cosas añade no quita nada a la perfección de la ciencia". Finalmente, el gobierno real es una ciencia de mando (cf. pp. 90-92), y "la verdadera ciencia política no debe obrar por sí misma, sino mandar a las que tienen el poder de obrar; a ella corresponde discernir las ocasiones favorables o desfavorables, para comenzar y proseguir en el Estado las empresas vastas; y corresponde a las otras ejecutar lo que ella ha decidido" (cf. pp. 115-116).

política. Dicho de otra manera, se trata de uno de los hábitos de pensamiento y de los criterios estandarizados conforme a los cuales comprendemos la política. Si bien para Platón se trataba de un juicio fundado y espoleado por las circunstancias que atravesaba su patria, ha sido arrastrado sin reparo a lo largo de los siglos de modo de tal, que para nosotros –posiblemente- es una verdad de Perogrullo afirmar que la acción política acontece cuando algunos mandan y otros obedecen. Dicho con Arendt,

> "Considerar la acción como ejecución de órdenes y, por lo tanto, distinguir en el ámbito político entre aquellos que *saben* y aquellos que *hacen* se ha mantenido intacto en el concepto de gobierno precisamente porque este concepto encontró su lugar en la teoría política por medio de la especiales experiencias del filósofo, mucho antes de que pudiera justificarse en la experiencia política general" (Arendt, "The Tradition of Political Thought", en *The Promise of Politics*, *op. cit*., pp. 40-62; cf. p. 52).

Este verse interpelado por la cosa pública, sentencia Arendt, es tenido esencialmente como una carga (las *cargas públicas*) y carece de las gratificaciones de la *felicidad pública*; no está espoleado por el *amor mundi*, ni por el placer de ser visto en acción -el *spectemur agendo* de John Adams- menos aún suscitado por el júbilo de la mutua ilustración: "[el filósofo] teme, como Platón manifestó en tantas ocasiones, que a causa del mal gerenciamiento de los asuntos políticos, no le será posible dedicarse a la filosofía. *Scholê*, como el término latino *otium*, no significa ocio, como tal, sino ocio respecto de las cargas públicas, no participación en política"[626]. Rigurosamente hablando, el fin de la técnica política, a saber la liberación de unos pocos respecto de las cargas públicas (la *schole*) la pre-condición de la vida dedicada a la filosofía, termina siendo su propia clausura: la buena administración de las cosa pública, el arte del buen gestor ordena el ámbito caótico e inseguro de los *human affaires,* concede seguridad, garantiza el orden y la tranquilidad. Para desgracia de rey-filósofo, que administra y gobierna en el modo de ordenar conforme a un patrón que orienta y mide la interacción de los hombres en la esfera pública, éstos -los mejores- "serán obligados a descender por turnos a la morada de vuestros conciudadanos y

[626] Arendt, Hannah, *The Promise of Politics, op. cit.*; véanse pp. 81-82.

acostumbrar vuestros ojos a las tinieblas que allí reinan; una vez que os hayáis familiarizado con la oscuridad, veréis en ella mil veces mejor que sus moradores y reconoceréis la naturaleza de cada imagen […] porque habréis contemplado lo bello, lo justo, lo bueno en sí"[627].

43- El aspecto central es que, para Arendt, la categoría de medios y fines es extraña al ámbito político, o más aún, significa su ruina cuando se borran las fronteras de los ámbitos técnico-político y práctico-político, o -más rigurosamente hablando- estético-político. La defensa incondicional del carácter específico e irreductible de lo político como ámbito de acción y discurso; como espacio de aparición en el que los hombres muestran no *qué clase de* persona son, sino *quiénes* son, en su distinción y unicidad; como ámbito de manifestación de la libertad no como arbitrio, sino como *hecho del mundo* (una acción que puede ser vista y oída), la conduce a insistir, al costo del desconcierto de sus lectores contemporáneos, en el desatino del criterio de medio y fin para indicar el sentido de la política. Cuando en *Was ist Politik?* Arendt proclama que el sentido de la política es la libertad, admite que para sus lectores ésta es una afirmación trivial y una verdad consabida[628], porque la comprensión estandarizada –hemos dicho- es que el *sentido* de la política, es decir su *fin*, consiste en asegurar la libertad de los individuos y garantizar que su libertad de acción y de emprendimientos en el ámbito de lo privado, lo social y de lo político será la más amplia posible. Éste es el credo liberal que eleva las libertades negativas y el resguardo de un espacio de movimientos emancipado de las regulaciones del estado lo más extenso posible: la sociedad es el resultado de nuestras necesidades, el Estado o el gobierno de nuestros vicios[629].

En "Hannah Arendt y el republicanismo"[630], Fernando Vallespín examina el pensamiento de Arendt en relación con la tradición de la filosofía política y enaltece la recuperación del "espíritu revolucionario", que la pensadora registra en situaciones de

[627] Platón, *República*, *op. cit*.; cf. 420c-d.
[628] Arendt, *Was ist Politik?, op. cit*.; cf. pp. 17, 28-29.
[629] Así lo indica Thomas Paine en su *Common Sense*, de 1776: "La sociedad es el resultado de nuestras necesidades y el gobierno de nuestras iniquidades: la primera promueve nuestra felicidad positivamente, uniendo nuestras afecciones, y el segundo negativamente, restringiendo nuestros vicios: la una activa el trato de los hombres, el otro cría las distinciones: aquella es un protector, y éste un azote de la humanidad". Véase http://oll.libertyfund.org/titles/343#Paine_0548-01_163.
[630] Fernando Vallespín, "Hannah Arendt y el republicanismo", en Manuel Cruz (compilador), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006; cf. pp. 107-138.

praxis mancomunada en circunstancias diversas de la historia. El "tesoro perdido" de la tradición revolucionaria, que la pensadora identifica en contextos dispares y en apariencia inconexos del pasado político, conforman una nueva tradición bajo la inspección de Arendt. La polis griega, el sistema de consejos en sus variadas manifestaciones (las 48 secciones de la comuna de París, las repúblicas elementales de Jefferson, los *Systemräte*, los *Soviets*, o el levantamiento de 1956 en Hungría) evidencian un arquetipo ejemplar, lo político como fenómeno originario. El sentido legítimo de lo político, que Arendt se propone rescatar –interpreta Vallespín- involucra los principios de la felicidad pública y la virtud republicana, se opone a las diversas formas de la representación, que expulsan al ciudadano de la escena pública, y relativiza el valor de las libertades civiles, del bienestar individual del mayor número y la opinión pública como fuerza rectora de las sociedades democráticas. En relación a la "profesionalización de la política", la circunstancia iniciada por la filosofía política platónica, leemos a Vallespín:

> "[…] la profesionalización de la política y la aparición del conocimiento experto asociado a la gestión de una política cada vez más tecnocratizada […], ha propiciado la aparición de políticos profesionales que se diferencian en poco de los meros gestores administrativos. Y la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos carece de sentido cuando, en el fondo, la mayoría de las cuestiones políticas, se presentan como cuestiones de administración que deben ser resueltas por expertos" (Fernando Vallespín, "Hannah Arendt y el republicanismo", en Manuel Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 107-138; cf. p. 137).

Como se indicó, ser libre para el mundo –condición *sine qua non* de las actividades políticas- indica el estado de emancipación respecto de premuras vitales, pero también supone la independencia y superioridad del *Weltbetracher*, el espectador cosmopolita, que Arendt evoca de los textos políticos de Kant, y hace suyo en la *Lectures on Kant´s Political Philosophy*[631]. Esta figura acerca a Arendt al espíritu universalista e igualitario que las revoluciones burguesas del XVIII trajeron al mundo y, en consecuencia, la encolumna tras

[631] Cf. Arendt, Hannah, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*., pp. 42, 52, 53, 54, 55, 58, 61y 63.

los ideales de la Modernidad, a los que parece abdicar en, por ejemplo *The H uman Condition,* donde predomina su antimodernismo y la añoranza por el valor ejemplar del paradigma griego antiguo. El observador cosmopolita encarna la virtud del desprendimiento, el desdén por los intereses subjetivos y las conveniencias de grupo, todas estas notas ameritan su enaltecimiento al rango de virtud política por excelencia.

Si nos hemos acostumbrado a asociar política y libertad, en el sentido de que la verdadera libertad es liberación *de* las tareas y preocupaciones políticas, en otras palabras, si la libertad consiste en la emancipación *de* las cargas públicas, entonces el esfuerzo teórico de Arendt busca desenmascarar los viejos prejuicios, desenterrar del pasado y llevar a la luz las experiencias políticas originales; en los términos de Benjamin, el *Urphänomen* de lo político (Benjamin diría, la *verdad* de lo político, para Arendt, su *sentido*). La hermenéutica del fenómeno político es la tarea que emprende la pensadora, que insiste en la capacidad de juzgar renovadamente, sin medidas y sin varas. O también, apreciando y juzgando acontecimientos pretéritos de un modo distinto al prevaleciente por siglos. Con estas palabras lo expresa J. Kohn, profesor asistente de Arendt e introductor de *The Promise of Politics*:

> "Si la valentía, la dignidad y la libertad son elementos inherentes a su significado [el de la política], entonces nosotros podemos decidir que no es de la política *per se*, sino de sus prejuicios y pre-conceptos de lo que nos debemos liberar. Sin embargo, después de tantos siglos, tal libertad quizás pueda ser alcanzada, juzgando de nuevo cada nueva posibilidad de acción que presenta el mundo. Pero, ¿con qué estándares? Esta gravosa cuestión aproxima al lector cerca del corazón del pensamiento político de Arendt" (Jerome Kohn, "Introduction", en *The Promise of Politics*, *op. cit.*; cf. ix –x).

A.1.a. La acción en analogía con las artes representativas

44- El afán por develar prejuicios y malentendidos alcanza también el sentido de su esquiva noción de praxis, a la que Arendt sustrae de consideraciones práctico-técnicas. La acertada

valoración de la praxis yace en ella misma, con independencia de sus logros o fracasos. Para comprender esta tesis, que Arendt toma de Aristóteles y prolonga hacia otras consideraciones, es conveniente examinar la analogía de la acción con las artes representativas; si bien siguen siendo artes o técnicas, se acercan a la praxis en el hecho de que no tienen resultados, independientes de la misma ejecución. En ellas no hay manufactura, ni producto terminado. Si bien siempre actuamos en vistas de fines, no valoramos la praxis con criterios resultistas. Así, no está emparentada con las artes productivas, pero es análoga a las artes representativas, en donde la excelencia es ínsita a la actuación; en la *performance*, para decirlo con el término empleado por la pensadora, se pone de manifiesto la excelencia del artista. Otro elemento relevante que sostiene la analogía es que en las artes creativas, como la escultura o la pintura, el artista trabaja en aislamiento y el proceso de manufactura no necesita ser desplegado ante un público, ya que lo relevante es el producto final que clausura el proceso y añade un artefacto más (en este caso, una obra de arte) al mundo. Las artes representativas, por el contrario, necesitan un público o una audiencia, ante la cual ser ejecutadas.

En las artes representativas, como la actuación, la música o la danza, el *producto*, por así decirlo, coincide con la ejecución y no hay una cosa tangible e independiente de la *performance,* que sea añadida al mundo. Lo decisivo, y lo que la emparenta con la praxis, es que es indispensable un público, que atestigüe la calidad y el virtuosismo (o sus contrarios) de la actuación. Ciertamente, los artistas creativos necesitan de un espacio acondicionado para la exhibición de sus productos finales como las exposiciones, las galerías de arte o los museos. Allí, lo que se muestra en la obra de arte es el manejo diestro de una técnica, en ella se exhiben sus cualidades como artesano. Para los artistas representativos como para los hombres de acción (las personas o los funcionarios públicos) se requiere –también- la existencia de un ámbito en el que se pueda mostrar a otros su práctica. Si bien podemos decir que el actor, el bailarín o el músico evidencian ante otros su destreza en la técnica (porque sigue tratándose de un arte), sus habilidades se muestran en la excelencia de la interpretación (de una pieza musical o de un drama, por ejemplo). Media, podríamos decir, un juicio hermenéutico, que en el artista potencia sus talentos naturales; allí –juzgamos- reside su virtud.

Este juicio interpretativo aparece de manera sobresaliente, también, en los hombres de acción, cuando saben calibrar con juicio (con buen *gusto*, con buen sentido), cómo actuar o qué decir en una situación determinada, en la que los principios universales de racionalidad práctica tienen un valor relativo o meramente orientador. Además, como se trata de personas públicas, su manera de actuar y de juzgar se expone a la vista de todos; esta publicitación de su *gusto* –juicio- manifiesta su calidad personal, al tiempo que pone en existencia –hemos dicho- un principio aristocrático de reunión. En "What is Freedom?", la autora expone esta analogía.

> "El punto aquí no es si el artista creativo es libre en el proceso de creación, sino que el proceso creativo no es desplegado en público y no está destinado a aparecer en el mundo. De allí que el elemento de libertad, ciertamente presente en las artes creativas, permanece oculto; no es el proceso creativo libre el que finalmente aparece y cuenta para el mundo, sino la obra de arte en sí misma, el producto final del proceso. Las artes performativas, por el contrario, tienen por cierto una fuerte afinidad con la política. Los artistas representativos –bailarines, actores, músicos [...] tienen una audiencia para mostrar su virtuosismo, así como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante quienes puedan aparecer; ambos necesitan de un espacio públicamente organizado para su «trabajo», y ambos dependen de otros para la *performance* misma. […] La polis griega fue precisamente esa «forma de gobierno» que proveía a los hombres un espacio de apariencias [*a space of appearances*] donde ellos podían actuar, una especie de teatro donde la libertad podía aparecer" (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 153-154).

La elección del vocablo *performance* es acertada por dos razones: en primer lugar, al no haber un producto terminado, que clausura el proceso de producción, puede endosársele la excelencia a la acción misma, en el caso de un actor o de un músico, a su *performance on stage,* o a la grandeza de un acto de valentía en el *public stage*, el escenario político, como Arendt nomina, algo escenográfica o dramáticamente (en el sentido más literal del término) a la esfera público-política. Además, la apreciación de las virtudes de un músico, o de un

deportista, o de un ciudadano es imposible sin un público, compuesto de testigos, oyentes o espectadores.

La comunidad interpelada por los juicios reflexionantes incluye a los que justiprecian libres de parámetros universales, ahistóricos y dogmáticos, y por esa razón, están habilitados para la novedad o lo extraordinario. O sea, que la acción no produzca nada, es decir, que sea desatinado comprenderla a imagen y semejanza de las artes creativas (que se aprecian por el logro del producto) no significa que no tenga sentido, más bien lo contrario. Y este sentido reclama como facultad connatural el ejercicio de la memoria, la evocación y la configuración de un pasado significativo, es decir, exige la narración de los eventos en una historia, que reifique, que otorgue consistencia a lo que *per se* no la tiene: lo fútil y efímero de la praxis, desligada del significado que remite al juzgar. Este *hacer cosa* de los eventos pasados, de las acciones memorables o –también- de aquellas que ofenden nuestro sentido moral, sí involucra el oficio de los artistas creativos: el compositor, el poeta, el escultor o el pintor. Inclusive el historiador, al que no podemos tildar apresuradamente de artista, ha de fraguar la crónica y *hacer* la historia. Los agentes no producen la historia, sino que se hallan inmersos en la trama según los modos del padecer y el actuar. El agente necesita del observador, que justiprecia su praxis. En otras palabras, con independencia de los cometidos, la acción y la palabra despliegan sentido, exponencialmente más rico y complejo, habida cuenta de la mediación del tiempo que permite apreciar sus implicancias en los agentes de hoy.

> "Es precisamente a causa de esta red preexistente de relaciones humanas, con sus innumerables voluntades conflictivas e intenciones, que la acción casi nunca logra su propósito; pero es también debido a este *medium*, en el que sólo la acción es real, que ella «produce» historias con o sin intención tan naturalmente como la fabricación produce cosas tangibles. Aunque estas historias pueden ser grabadas en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden ser contadas y vueltas a contar, y pueden ser trabajadas en toda clase de materiales. Ellas mismas, en su realidad viviente, son de una naturaleza completamente diferente a estas reificaciones. Nos dicen más acerca de su sujeto, el «héroe» en el centro de cada historia, que lo que cualquier producto de manos humanas podría jamás decirnos acerca del maestro que lo produjo, y aun así, no

> son productos, hablando con propiedad. […], nadie es el autor o productor de su propia historia. En otras palabras, las historias, el resultado de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es un autor o productor. Alguien comenzó la historia y es su sujeto en el doble sentido de la palabra, a saber, su actor y su paciente, pero nadie es su autor" (Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 184)

De los muchos ejemplos tomados de la literatura y de la historiografía, que Arendt emplea para ilustrar sus intuiciones, el parlamento final de *Antígona,* en la tragedia homónima de Sófocles, evidencia lo infructuoso de la praxis. En este caso, el discurso y el ineludible oficio del poeta para *dar sustancia* y otorgarle un lugar en el mundo, a lo que merece la pena que permanezca en él. "Oh lecho, oh tálamo nupcial" [632], con que Antígona inicia su último discurso, *no cambian su suerte, ni evitan su desgracia*, no pueden ser rectamente apreciadas con parámetros utilitarios, porque no le sirven para eludir su destino, de manera que su *grandeza,* que no es sinónimo de bondad moral pasible de ser elevada como patrón de conducta, yace en otra parte. Tal gloria o grandeza (el brillo, o el esplendor de lo público), que es más afín a un ejemplo iluminador o a un principio inspirador, que a una fórmula normativa, es digna de permanencia, porque da cuenta de la colisión entre dos esferas de competencia irreductibles, que reclaman con la misma intensidad la devoción de Antígona: los afectos de los vínculos sanguíneos del *oikos*, el ámbito de las devociones familiares, por un lado, y las lealtades debidas a la polis, por otro. El hecho de que la heroína haya quedado apresada en un conflicto irresoluble y que lo haya pagado con su vida, manifiesta las oscuridades y aporías de la vida humana; condensa en un ejemplo, las reclamaciones inconciliables de esferas de valoraciones que se resisten a ser ordenadas en una jerarquía, que facilite las decisiones de la vida práctica de las lealtades, la convicciones

[632] Sófocles, *Edipo, rey*. *Antígona*, Buenos Aires, Ciordia, 1971; cf. pp.79-80: "¡Oh tumba, oh tálamo nupcial, oh subterránea mansión que me has de tener encerrada para siempre! Ahí voy hacia los míos […]. Pero en bajando, abrigo la firme esperanza de que he de llegar muy agradable a mi padre, y muy querida de ti, ¡oh madre!, y también de ti, hermano mío. Porque al morir vosotros yo con mis propias manos os lavé y adorné, y sobre vuestra tumba ofrecí libaciones. Y ahora, ¡oh Polinices!, por haber sepultado tu cadáver, tal premio alcanzo. […] Y ahora me llevan entre manos, así presa, virgen, sin himeneo, sin llegar a alcanzar las dulzuras del matrimonio, ni de la maternidad; sino que, abandonada de los amigos y desdichada, me llevan viva a las cóncavas mansiones de los muertos. ¿Qué transgresión he cometido contra ninguna ley divina? ¿Qué necesidad tengo, en mi desdicha, de elevar mi mirada hacia los dioses? ¿Para qué llamarlos en mi ayuda, si por haber obrado piadosamente me acusan de impiedad?".

y los principios de acción. El inútil discurso de Antígona, estima Arendt, condensa el carácter inseparable de hablar y actuar; el autor de grandes gestas debía der también el orador de grandes palabras, no solamente porque sin las palabras las gestas caerían mudas en el olvido, sino también porque el habla misma se concebía como una especie de acción:

> "Contra los golpes del destino [...] el hombre no podía defenderse, pero sí enfrentarlos y replicarles hablando, y aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae la fortuna, es un suceso como tal [*gehören solche Wörte doch zu dem Geschehen als solchem*]; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como dice al final de Antígona) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece [*was sich ereignet*] es grande y digno de recuerdo glorioso" (Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. p. 48).

Esta interpretación de la *lexis* como una modalidad de acción, gracias a la cual ésta se eleva a acontecimiento -algo extraordinario que merece ocupar un lugar en el mundo- arroja luz sobre la actitud de Arendt en obras como *Eichmann en Jerusalén* y *The Origins of Totalitarianism*. La redacción del informe sobre el juicio contra el criminal nazi y el examen del fenómeno novedoso del totalitarismo no cambian en absoluto lo irremediable. Buscan comprender, encontrarle sentido a esas acciones, permiten –eventualmente- llegar a buenos términos con el mundo que habitamos con otros. La comprensión del fenómeno totalitario o las preguntas suscitadas por el proceso contra Eichmann, a saber, ¿con qué derecho empleó Arendt la fórmula de la banalidad del mal? y ¿qué vinculación hay entre el pensamiento y las cuestiones morales, habida cuenta que Eichmann era incapaz de pensar?, ambas interrogaciones conducen a un discurso, cuya *razón de ser* es una *cura posterior* que reconcilia, o ayuda a tolerar las penas. Como reza el epígrafe de Isak Dinesen al comienzo del capítulo III de *The Human Condition*, el dedicado a la categoría de la acción: "Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre

ellas"[633]. En los términos de Arendt, la razón de ser de la crónica y la narración de los hechos pasados –la historia- es la comprensión, pero tal circunstancia *cognitiva* excede tanto la mera información como el conocimiento científico objetivo. Su principal efecto es la catarsis que acaece en la repetición, la experiencia vicaria de la memoria y el *cumplimiento* de la praxis, cuando se transforma en cosa del mundo.

45- Cuando Hannah Arendt lee la tercera *Crítica* kantiana en clave política, encuentra allí una facultad que no sólo demanda una comunidad juzgante en cuya inter-subjetividad el juicio alcanza su especial validez, sino que también se emancipa de los conceptos generales y previos (de la historia o de la filosofía política legados por la tradición), con arreglo a los cuales la excelencia del juicio se diluye en una operación clasificatoria. Esta misma facultad judicativa es la que permite, conjetura Arendt, introducirnos *en* la política, no en el sentido de disertar sobre lo que sea la ciencia política o el arte de la política, sino de sumergirnos en el pasado, como el buscador de perlas y el coleccionista de objetos raros y olvidados de Benjamin, para desenterrar el sentido de la política como experiencia originaria, aquella experiencia sobre a que se acuñó el término *polis*: "el estar juntos de los iguales", quienes -precisamente por libres e iguales- están habilitados para el cuidado de lo público, incluso al precio del desdén por la propia vida o de la defensa mezquina de intereses de grupo: "Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada uno se mueva entre iguales. Sin tales otros que son mis iguales, no hay libertad"[634].

Este aspecto controversial y esquivo del pensamiento de Arendt es tributario de la crítica de la metafísica occidental de Heidegger, habida cuenta de que la tradición del pensamiento político occidental, para Arendt, ha de ser des-montada o deconstruida, con el

[633]Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit*., cf. p. 175. Isak Dinesen es el pseudónimo literario que empleó la escritora danesa Karen Blixen, a la que Arendt dedica uno de los capítulos de *Men in Dark Times*. El aspecto crucial que Arendt elogia en la escritora, a la que considera luz en tiempo de oscuridad, es el dominio magistral del arte de la narración (*storytelling*). Cf. Arendt, *Men in Dark Times*, *op. cit*.; pp. 95-109. Véanse por ejemplo, las páginas 104 y 105: "La historia revela el significado de lo que, de otro modo, permanecería como una insoportable secuencia de meras ocurrencias [*sheer happenings*]. […] Es verdad que la narración revela significación sin cometer el error de definirla, que trae […] reconciliación con las cosas así como son, y que inclusive podemos confiar en que contiene eventualmente […] la última palabra que esperamos del «día del juicio»".

[634] Cf. Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit*.; p. 39.

propósito de buscar en sus cimientos las experiencias originarias sobre las cuales se sedimentaron sus sucedáneos, sus réplicas osificadas, o sus desviaciones[635]. Arendt se encolumna a sí misma en las filas de los que advierten que la otrora *filosofía primera* ha caído en desgracia (como señala nuestro epígrafe) y, junto con ella, todo el peso vinculante de la tradición. El hecho de que las verdades sempiternas de la metafísica hayan silenciado su voz no arrastra consigo la capacidad de pensamiento; ésta queda intacta como actividad inconclusa y circular[636].

Hannah Arendt, que en la mayoría de sus escritos se muestra como una defensora de la libertad positiva, de la virtud republicana, de la participación activa de los ciudadanos en el manejo de la cosa pública, embiste contra lo que hemos denominado el *credo liberal*. Así, en los mismos orígenes del pensamiento político occidental –como examinamos- la pensadora observa una tergiversación, un desplazamiento del origen, que posiciona lo político en el reino de los medios y ubica los fines y los cometidos afuera: el orden, la paz, la seguridad o la tranquilidad que posibilitan el ocio, la productividad, la expansión o el consumo. Su esfuerzo teórico busca rastrear el sentido originario de lo político -*Urphänomen*- o el fenómeno primario, que late silencioso siempre que mencionamos la palabra *política*. Como lo expresa Paul Ricoeur en "Pouvoir et violence" Arendt indaga el "inmemorial"[637] perdido que aún hoy sostiene lo que entendemos por *política*. Esta tarea le exige buscar en el pasado *las perlas y corales*, que sobreviven, aunque no intactos, sino transidos por el tiempo. Así, la historia de las revoluciones entraña un "tesoro perdido", un legado del pasado que no tiene la sanción de la tradición, que decide sobre su *transmisibilidad*. Las revoluciones modernas corporizan en forma intermitente e independiente de su éxito, el modo de organización entre hombres libres e iguales, que conciertan su acción. Esta circunstancia genera un ámbito de palabra y de acción liberado del acicate de la necesidad, que Arendt ubica originariamente en la experiencia de la polis. Si esto es así, lo que significó polis, para los griegos pre-socráticos, para Homero o Herodoto, e incluso para Pericles, por ejemplo, después de más de dos mil años de

[635] Para un estudio de la recepción de Arendt del pensamiento de M. Heidegger, véase Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996. En especial la segunda sección titulada "Arendt and Heidegger", que incluye los capítulos 4-6; cf. pp. 111-170. También en la obra *Public Freedom*, Villa examina la deuda de Arendt con su profesor y las tensiones entre sus pensamientos. Véase, Dana Villa, *Public Freedom*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, cf. pp. 302-336.
[636] Cf. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit*.; pp. 188, 192-195.
[637] Paul Ricoeur, "Pouvoir et Violence", *Lectures 1. Autour du Politique*, *op. cit*.; cf. 30.

manoseada repetición –proclama Arendt- se ha disuelto en su especificidad. Si la polis griega significó "el recuerdo organizado"[638], entonces el cuerpo *político* al que, aún hoy, nominamos remitiéndonos a la palabra polis, aseguraba a sus ciudadanos que aquellos que se aventuraran por mar o tierra, o aquellos que exhibieran su valentía en la acción, o quienes se distinguieran por sus bellos discursos (como le recuerda a Aquiles, su maestro Fénix[639]), no quedarían sin el merecido recuerdo, y que ese recuerdo se materializaría en poesía, monumento o relato. El fenómeno originario y el inmemorial perdido aluden a un sentido de lo político, que pretende eludir comprensiones prevalecientes y definiciones consabidas. Arendt sospecha de las conceptualizaciones tradicionalmente aceptadas y eleva lo político como un fenómeno ligado a un espacio, poblado por muchos y distintos; un domino organizado por leyes que los humanos se dan a sí mismos. En tanto que *fin en sí mismo*, lo político elude su inclusión en el reino de los medios y es definido como el ámbito para el ejercicio de la libertad activamente considerada. Tal organización –los vínculos, los lazos- define lo político más específicamente que su condición de artefacto o de constructo, o que la *naturaleza pol ítica* de los hombres. Estas cualidades inherentes a lo político observa Arendt en circunstancias políticas usualmente olvidadas y en las revoluciones del XVIII; la clave para comprenderlo son las fórmulas, "felicidad pública" y "libertad pública". Es decir, una felicidad y una libertad, que contrario a lo que a-críticamente creemos, no son *privadas*, no se ubican en el ámbito privado o el social, sino precisamente, en el público:

> "El punto es que los americanos sabían que la felicidad pública consistía en participar en los asuntos públicos [*public bus iness*] y que las actividades vinculadas a estos asuntos de ninguna manera constituían un peso, sino que concedían a aquellos que las ejercían en público un sentimiento de felicidad, imposible de obtener en otra parte. Sabían muy bien que [...] la gente concurría a las asambleas municipales [*town as semblies*], no exclusivamente por deber, e incluso menos para servir a sus propios intereses, sino principalmente porque disfrutaban las discusiones, las deliberaciones, y la toma de decisiones. Lo que los convocaba era «el mundo y el interés público de la libertad» (Harrington), y

[638] Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit*., cf. p. 198.
[639] Werner Jaeger, *Paideia,* México, FCE, cf. p. 24.

> lo que los movía era «la pasión por la distinción», que John Adams consideraba más esencial y relevante que cualquier otra facultad humana. (*On Revolution, op. cit*; cf. p.119).

46- Poesía, monumento y relato reclaman aún la actividad del *homo faber*, la habilidad de erigir un artificio humano. Por más sublime y magistral que sea la excelencia para poner en palabras un evento, realizar la crónica un suceso o esculpir una estatua, todos estos autores necesitan de sus manos, las manos del *faber*. Nos parece que Arendt posiciona sin mucho escrúpulo bajo la actividad del *faber* a un escultor, a un pintor, a un historiador, e incluso a un poeta. ¿Qué clase de *homo faber* es un poeta o, también, un dramaturgo? La clave está en que, finalmente, ha de recurrir a sus manos para reificar una "cosa del pensamiento". Claramente, Arendt no pone en la misma línea a un albañil y a un poeta, sin embargo ambos comparten una cualidad que la autora desea poner en evidencia: a diferencia de los hombres de acción, cuyas palabras y acciones se esfuman ni bien son pronunciadas o ejecutadas, la virtud del *faber*, que en este caso incluye al historiador y al poeta, consiste en lograr algo duradero y estable, una cosa del mundo, que resista el paso del tiempo, y que equipe o acondicione el mundo. Ciertamente, tanto el albañil como el poeta son diestros en el manejo de un arte, sin embargo las chances de aprender y ejecutar con destreza el oficio del primero son infinitamente mayores que emular el talento del segundo, y Arendt lo dice: "Los innumerables intentos de escribir *à la Kafka*, todos rotundos fracasos, han servido solamente para enfatizar la unicidad de Kafka, la absoluta originalidad que no puede rastrearse a sus predecesores, ni admite sucesores"[640]. En *The Human Condition*, en el contexto de su indagación acerca de la naturaleza de la obra de arte, Arendt admite que, en el caso de la poesía, la reificación se mantiene en su nivel más bajo, allí la sustancia del pensamiento, que es la fuente de todas las obras de arte, más que transformarse en cosa, sufre una *condensación* cuando se asienta en palabras. La poesía, en otras palabras, admite el grado mínimo de cosificación y se mantiene cerca del flujo vivo del pensamiento que, para la autora, es el manantial de las obras de arte. La polis como "recuerdo organizado" indica tanto el reservorio material de la memoria, como la trama y el cruce de relatos (que

[640] Véase Hannah Arendt, "Introduction.Walter Benjamin: 1892-1940", en Walter Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; p. 3.

no por inmaterial es menos real), que configura mundo. De manera que el contexto narrativo en el que nos insertamos, por ejemplo, como nación, constituye directamente nuestra identidad como ente colectivo, de la misma manera que los relatos y las anécdotas de nuestras familias y antepasados, y nuestra consiente inserción en dicha red, hace intensamente a nuestra identidad como personas. En palabras de Arendt:

> "Las obras de arte son cosas del pensamiento, pero esto no evita que sean cosas. […] La reificación que acontece cuando se escribe algo, se pinta una imagen, se moldea una figura o se compone una melodía está, por supuesto, relacionada con el pensamiento que la precede, pero lo que realmente hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas del pensamiento es la misma manufactura que, a través del instrumento primordial de las manos humanas, construye las otras cosas del artificio humano. […] En la música y la poesía, las menos «materialistas» de las artes porque su «material» consiste en sonidos y palabras, la reificación y la hechura [*workmanship*] que demandan se mantienen al mínimo. […] La durabilidad de un poema se produce por condensación, de modo que es como si el lenguaje hablado en completa densidad y concentración fuese, en sí mismo, poético. […] De todas las cosas del pensamiento, la poesía es la más cercana al pensamiento, y un poema es menos cosa que cualquier otra obra de arte; aun así, un poema, con independencia de cuánto tiempo haya existido como palabra viva en la recolección del aedo y de quienes lo escuchaban, será eventualmente «hecho», esto es, escrito y transformado en una cosa tangible más entre otras, porque el recuerdo y el don de la recolección, del que surge todo deseo de permanencia [*imperishability*], necesita de cosas tangibles" (Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 169, 170).

B. Arendt y Tocqueville sobre los *mores*

47- La misma sentencia dictada hacia la metafísica, indicada en el epígrafe inicial, desliza la pensadora hacia la tradición de pensamiento político. La magnitud y gravedad del siglo XX reveló la inoperancia de los criterios de juicio prevalecientes y exigió un juicio

independiente. Un juicio sin el respaldo del marco conceptual habitual, pero que podría –eventualmente- generar una red novedosa. En los fragmentos iniciales de *La Democracia en América,* Tocqueville, al que Arendt adeuda sus reflexiones sobre el valor de la asociación, la tiranía mayoritaria, y la diferencia entre la Revolución Americana y la Revolución Francesa, advierte sobre la necesidad de una nueva ciencia política[641]. Tocqueville destaca un punto de inflexión, un hecho extraordinario y sin precedentes que pone de manifiesto el funcionamiento de la sociedad norteamericana: la igualdad de condiciones o la democracia como estado social, no como forma de gobierno. Las bendiciones y amenazas de tal suceso que, además, el pensador francés juzga como la destinación inexorable de los pueblos en el futuro, lo impulsan a teorizar sobre el mismo, con categorías originales que pretenden dar cuenta de lo nuevo: el punto de partida democrático, el estado social, la tiranía mayoritaria, el peligro del aislamiento y la atomización, las virtudes de la asociación. Amén de desplegar una serie de fórmulas novedosas, Tocqueville se atiene al fenómeno que somete a examen, pergeñando un género literario que combina la descripción, el análisis comparativo con su Francia natal y las observaciones subjetivas de sus opiniones y la documentación de datos empíricos. Lo decisivo es que tal acontecimiento lo sitúa en la posición de necesitar un nuevo entramado de referencias conforme al cual dar cuenta de tal novedad. En el "Prefacio" a *Between Past and Future*, Arendt interpreta las circunstancias que rodearon la gran obra de Tocqueville a la luz del aforismo de René Char, que defiende la existencia de un pasado sin testamento y de sucesos residuales no transmitidos, a los que sólo se podría acceder en la circunstancia ruinosa del derrumbe del marco de referencias:

> "Cuando Tocqueville retornó del Nuevo Mundo, al que supo describir y analizar con tal maestría que su obra sigue siendo un clásico y ha sobrevivido a más de un siglo de cambio radical, era consciente del hecho de que, lo que Char llamó «cumplimiento» de un acto y evento, aún lo había esquivado. El aforismo de Char, «Nuestra herencia nos fue dejada sin testamento», suena como una variación de la sentencia de Tocqueville: «Desde que el pasado ha dejado de

[641] Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, México, FCE, 2009; cf. p. 34. Dice: "Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo".

arrojar su luz hacia el futuro, el espíritu [*mind*] del hombre vaga en la oscuridad»" (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 7).

Hannah Arendt advierte que los acontecimientos novedosos del siglo XX, los regímenes totalitarios de Hitler y de Stalin, pulverizaron las *mores* evaluativas de comprensión; nuestros criterios habituales de juicio no son ya operativos y necesitamos conceptos novedosos que desactiven el automatismo clasificatorio de la mente. Así, que *el pasado ya no arroje su luz en el presente y el espíritu del hombre vague en la oscuridad,* da cuenta del declive de la orientación y tutela de la tradición. La fórmula, que se encuentra en el último capítulo del volumen II de *La Democracia en América,* y que Arendt transcribe literalmente en variados contextos, es la última oración del fragmento que transcribiremos a continuación. Allí se aprecia el juicio de Tocqueville sobre la dificultad de analizar la *revolución de mocrática* que acontece -de modo diverso- a ambos lados del Atlántico, habida cuenta de que el marco de referencias provisto por la tradición no le era de ayuda (lo novedoso del acontecimiento de la *revolución democrática*, no podía ser cabalmente comprendido echando mano a la taxonomía de las formas de gobierno, ni enfocándolo con las categorías que en su Francia natal lo contraponían al *ancien Régime*). En los términos de Arendt, tales acciones no habían alcanzado su *cumplimiento*.

"Esa nueva sociedad, que he tratado de pintar y que quiero juzgar, en fin, acaba apenas de nacer. El tiempo no ha fijado todavía su forma; la gran revolución que la ha creado dura aún, y por lo que sucede en nuestros días es casi imposible prever lo que debe acontecer con la revolución misma, y lo que debe quedar después de ella. El mundo que se levanta está aún envuelto entre las ruinas del que cae, y en medio de la gran confusión que presentan los asuntos humanos, nadie puede decir lo que quedará de las antiguas instituciones y de las antiguas costumbres, ni lo que acabará por desaparecer. Aunque la revolución que está aconteciendo en la condición social, las leyes, las opiniones, y los sentimientos de los hombres está aún muy lejos de estar terminada, sus obras no admiten ya comparación alguna con nada de lo que se ha visto en el mundo hasta ahora. Retrocedo, de siglo en siglo, hasta la más remota Antigüedad, y no descubro nada parecido a lo que hoy se presenta a mi vista. El pasado no alumbra el porvenir, y

> el espíritu del hombre vaga en tinieblas" (Tocqueville, *La democracia en América, op. cit.*; cf. p. 643).

Para Arendt la interrogación fue: ¿cómo dar cuenta de un suceso que evidencia que convicciones morales tan básicas e incuestionables como "no matarás" o "no levantarás falso testimonio", vinculantes e inapelables hasta el siglo XX, puedan revertirse en principios legítimos de acción?[642]. O también, ¿cómo dar cuenta de los regímenes - ahora nominados como *totalitarios*- sin incluirlos en las habituales tipificaciones de la teoría política: dictaduras, fascismos, despotismos, tiranías, etc? Como fue examinado en el informe sobre el juicio contra A. Eichmann, no es el genocidio, ni el exterminio masivo lo novedoso, sino la increíble ausencia de una estrategia instrumental que *racionalizara* las matanzas; en otras palabras, éstas no respondían a propósitos bélicos.

> "La dominación totalitaria como hecho establecido, que en su ausencia de precedentes no puede ser comprendida a través de las categorías usuales de pensamiento político, y cuyos «crímenes» no pueden ser juzgados por los estándares de la moral tradicional y castigados dentro del marco legal de nuestra tradición, ha quebrado la continuidad de la historia de Occidente. La ruptura en nuestra tradición es un hecho consumado" (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit.*; cf. p. 26).

Pese a esta similitud de circunstancias que enmarca el pensamiento de estos autores, entendemos que los distancia su posición frente al valor de las costumbres. Sólo si el lector de Arendt se posiciona frente a la circunstancia del fenómeno totalitario, cuya criminalidad Arendt estima inconmensurable respecto de otras formas abusivas de gobierno, y cuya raíz proclama encontrar en la ausencia de pensamiento y la incapacidad de juzgar, puede entonces comprenderse la distancia fundamental entre Arendt y Tocqueville. Mientras que

[642] Cf. Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit., position* 493: "Porque así como la «solución final» de Hitler en realidad pretendía hacer que el mandamiento «tú matarás» sea vinculante para la elite del partido nazi; la proclama de Stalin prescribía: «tú levantarás falso testimonio contra tu prójimo» como regla directiva de la conducta de todos los miembros del partido bolchevique". También en Arendt, *Responsiility and Judgment*, *op. cit.*; véanse pp. 54-55.

éste último posiciona las *mores* -los "hábitos del corazón"[643], las opiniones e ideas- como tutela y último garante de rectitud de las leyes, Arendt advierte sobre el peligro inherente a los cuerpos políticos, cuyas instituciones debilitadas han perdido la energía legitimante (el poder del pueblo organizado), y se sostienen por la sola fuerza de las costumbres. Cuando las instituciones o las leyes pierden credibilidad y su poder de vinculación se debilita, como en los casos de relativa a-nomia; cuando el respeto por las leyes no es transmitido como un valor en las escuelas, ni ejercido en la práctica por los funcionarios públicos, o cuando los intelectuales proclaman alegremente que *el proyecto político está por encima de la ley*, entonces las fronteras que configuran lo público se desdibujan, y la interacción de los ciudadanos se cimenta más en la simple persistencia de los hábitos, y en los sucedáneos de la praxis política, como las ONG o las asociaciones civiles que, para no caer en la trampa

[643] Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit*.; cf. p. 287. Dice: "Entiendo aquí la expresión de *costumbres* en el sentido en que atribuían los antiguos a la palabra *mores.* No solamente la aplico a las costumbres propiamente dichas, que se podrían llamar los hábitos del corazón, sino a las diferentes nociones que poseen los hombres, a las diferentes opiniones que tienen crédito entre ellos, y al conjunto de las ideas de que se forman los hábitos del espíritu. Comprendo, pues, bajo esta palabra, todo el estado moral e intelectual de un pueblo." Entre las páginas 287 y 299, Tocqueville examina la gravitación de las costumbres y de la religión entendida como institución política, y considera estos dos factores que favorecieron el robustecimiento de instituciones democráticas y republicanas en EEUU. Entre las ramas del cristianismo, el catolicismo es tenido por el más afín con el principio de igualdad democrática. Además, como están en minoría respecto de los protestantes, los católicos "tienen la necesidad de que todos los ciudadanos gobiernen para llegar ellos mismos al gobierno", es decir, quieren democracia para poder ser representados (cf. p. 288). Entre los beneficios políticos de las *mores* puritanas señala la mesura, el gusto por el orden, la tendencia a asociarse, la igualdad de las comunas. Para Tocqueville, las ideas religiosas contenían un elemento de auto-gobierno que impactó favorablemente en las ideas políticas. La religión en EEUU reinaba por convicción y no se imponía directamente en la legislación sino que imperaba indirectamente dirigiendo los hábitos en todos los ámbitos de la vida. En las costumbres provenientes de la fe religiosa se halla –afirma Tocqueville- el último fundamento del orden y de la libertad pública. En la p. 290 dice: "No se puede decir que en los Estados Unidos la religión ejerza una influencia sobre las leyes ni sobre el detalle de las opiniones políticas; pero dirige las costumbres, y al regir a la familia trabaja por regir el estado". También en la p. 292, "La religión que, entre los norteamericanos, no se mezcla nunca con el gobierno de la sociedad debe, pues, ser considerada como la primera de sus instituciones políticas; porque, si no les da el gusto por la libertad, les facilita singularmente su uso". Mientras que en su Francia natal, la religión pertenecía a las estructuras del antiguo régimen y era enemiga de la libertad, el punto de partida privilegiado de EEUU las convierte en aliadas. En la p. 64, leemos: "La libertad ve en la religión a la compañera de sus luchas y de sus triunfos; la cuna de su infancia y la fuente divina de sus derechos." Así, considera a "la religión como la salvaguardia de las costumbres y a las costumbres como garantía de las leyes y la prenda de su propia duración." Tocqueville señala el punto de partida privilegiado de los norteamericanos, para quienes su puritanismo era "casi tanto una doctrina religiosa como una teoría política"; el hecho de ser sectarios en lo religioso y exiliados políticos, los condujo a pactar inmediatamente entre pares. En la página 57, leemos: "Los emigrantes o, como ellos se llamaban a sí mismos, los *peregrinos* (*pilgrims*), pertenecían a esa secta de Inglaterra a la cual la austeridad de sus principios había dado el nombre de puritana. El puritanismo no era solamente una doctrina religiosa; se confundía en varios puntos con las teorías democráticas y republicanas más absolutas. […] Perseguidos por el gobierno de la madre patria, heridos en sus principios por la marcha cotidiana de la sociedad en cuyo seno vivían, los puritanos buscaron una tierra tan bárbara y abandonada en el mundo, que les permitiese vivir en ella a su manera y orar a Dios en libertad."

del clientelismo, se yerguen independientes. Las costumbres y los buenos hábitos de conducta civilizada, aunque pueden sostener y regular la convivencia, no se ubican –en rigor- en el plano político, sino en el social. Cuando imperan las costumbres, los hombres -hablando rigurosamente- no se comportan como ciudadanos, sino como individuos privados. Si bien orientan la interacción, al no tener el respaldo de la ley, los hábitos de conducta civilizada pueden ceder al peso de la bancarrota institucional, y en casos de anomia y caos, las costumbres permanecen mudas o, en el peor de los casos, cambian de la noche a la mañana *como los modales en la mesa*[644]*,* como lo verificó Arendt en sus propios contemporáneos.

Cuando examina la relación entre las *mores* que cohesionan a la sociedad y la estructura de legalidad que configura un cuerpo político, Arendt recurre a Montesquieu y sostiene que mientras que "las leyes gobiernan las acciones del ciudadano, las costumbres gobiernan las acciones del hombre"[645]. Ciertamente, las leyes trazan el ámbito de la vida pública y política, mientras que las costumbres enmarcan la vida social, sin embargo, interpreta Arendt, entre ellas hay interacción. La ruina política acontece cuando se mina la estructura de legalidad, ya sea porque las acciones discrecionales del gobierno no respetan sus límites o, también, cuando se vuelve cuestionable la fuente de la legitimidad de esas leyes. Ambos casos vulneran su autoridad; cuando las leyes pierden credibilidad –afirma Arendt- disminuye la capacidad para la acción política responsable y las personas "dejan de ser ciudadanos en el sentido fuerte del término". Aunque las costumbres y las tradiciones permanezcan intactas y, a falta de una estructura de legalidad confiable y de instituciones autorizadas, actúen como el marco de estabilidad que sustenta la vida en comunidad, las personas se comportan en conformidad con los patrones morales, mas no como ciudadanos, sino en calidad de personas privadas. Es decir, interactúan y tratan a sus conciudadanos como si se tratara de miembros de su familia; observan las normas básicas de la vida en comunidad o pagan sus impuestos porque así se los indica el diálogo que establecen consigo mismos en el foro de la conciencia que les dice, por ejemplo, que es inmoral evadir impuestos. Pero cuando las instituciones flaquean, los funcionarios públicos son los primeros en arrogarse privilegios y la praxis política es a tal punto discrecional, que se

[644] Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, *op. cit*., p. 47.
[645] Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007; cf. p. 386.

vuelve un asunto privado, precisamente porque si está abierto a la mirada de todos (si es público), rápidamente –creemos- merecería la reprobación general y la reacción de la justicia. Es en esta circunstancia cuando los hábitos morales no son confiables a perpetuidad. Cuando declinan las instituciones y esta situación se prolonga en el tiempo, la confianza en la persistencia de las *mores* es relativa, precisamente porque la anomia y la arbitrariedad se vuelven un asunto público y la corrupción, una práctica cotidiana. Es decir, todas aquellas prácticas discrecionales o abusivas que suscitarían escándalo, indignación y la rápida reacción de la justicia cuando gobiernan las leyes, mudan en praxis cotidiana; dejan de revelar criminalidad y corrupción, y empiezan a ser estimadas *normales*. Cuando imperan las instituciones, a nadie le interesa actuar al margen de la legalidad y volverse un individuo privado. Creemos que pretender ser la excepción a la norma es –por definición- un asunto privado, salvo que la excepción se vuelva la norma y los principios de conducta tradicionalmente considerados inmorales, se vuelvan públicos y honorables. En tal situación, los hábitos –convicciones, maneras, estereotipos, comportamientos- que regulan la convivencia y la praxis de una nación floja en instituciones y –por ende- fuerte en personalismos, suelen sonar descabellados e incomprensibles para ciudadanos cuyos hábitos están cimentados en el orden, en la independencia de la justicia y en el respeto por las leyes. Cuando no hay privilegios discrecionales y cuando la transparencia de los asuntos públicos está a la vista de todos (aunque sea un ideal, puede regular como índice de la actividad siempre perfectible de la praxis política), es poco probable que se elija permanecer en la oscuridad de lo privado y erigirse en la excepción, es decir vivir y actuar afuera del marco de la legalidad.

Creemos que lo que Arendt observó en su patria es la declinación de la buenas costumbres, que no pudieron ser lo suficientemente sólidas ante la ruina de las instituciones; cuando las prácticas arbitrarias y la ilegalidad se impusieron, fueron muy pocos los que no cedieron a la elevación pública de lo que -en situaciones normales-, deberían ser prácticas no sólo ilegales, sino también inmorales. En otras palabras, cuando las acciones inmorales y políticamente reprensibles (la delación, la corrupción, la discrecionalidad, la expropiación, el asesinato), aquellas que en situaciones normales permanecen ocultas y se ejecutan en privado, pasan a ser los principios conforme a los cuales los ciudadanos se comportan públicamente, en *tal* circunstancia, las *mores* ceden. Y

el individuo que se mantiene fiel a los preceptos del foro de su conciencia (aquel al que consideraríamos normal y respetable), pasa a ser un purista que se erige en excepción y que, políticamente hablando, suele ser irrelevante. En la circunstancia descrita por Arendt, es un *outsider* que vive fuera del mundo público y actúa en conformidad con los dictados de su conciencia. En palabras de la autora, en este punto "[…] la moralidad ha perdido su fundamento. Sólo por un tiempo limitado puede confiarse en la tradición para evitar lo peor. Cualquier incidente puede destruir las costumbres y la moralidad que ya no tiene su fundamento en la legalidad; cualquier contingencia amenaza a una sociedad que ya no está sostenida por ciudadanos"[646].

En "Personal Responsibility Under Dictatorship", Arendt testimonia la posición general de los alemanes de su generación, para quienes la moralidad se entendía por sí misma y las normas básicas de convivencia y civilidad iban de suyo: "Mi temprana formación intelectual ocurrió en una atmósfera donde nadie prestaba mucha atención a las cuestiones morales; fuimos criados con la convicción: lo moral se entiende por sí mismo, la conducta moral va de suyo"[647]. Hasta 1939, recuerda la autora, las práctica ilegales e inmorales del régimen nazi no les había suscitado un planteo *moral*, sino *político*, que se centraba en el hecho consumado de que la criminalidad se había introducido en la política con acciones que iban desde las leyes raciales de Nüremberg, los excesos de la policía secreta, los abusos o la tortura. Se daba por sentado que se trataba de prácticas políticas abusivas, que cualquier persona decente y de buenas costumbres hubiera condenado. El planteo *moral*, es decir la interrogación sobre la sustancia, procedencia o fundamento de las buenas costumbres y su poder de vinculación o, en otras palabras, ¿cuál es, finalmente, el último y decisivo respaldo de las normas y convicciones morales? Lo que provocó el planteo moral –repetimos- fue la celeridad con que *nuestros amigos que daron c oordinados, y no l a conducta de nuestros enemigos.* En palabras de la autora: "Las mismas fuentes de las que tales respuestas deberían haber surgido se habían secado. Precisamente el contexto dentro del cual la comprensión y el juicio podrían surgir no existe más"[648]. Lo decisivo es que si bien contaban con las reglas y costumbres de convivencia civilizada, éstas habían perdido

[646] Cf. Hannah Arendt, "Understanding and Politics", en *Essays in Understanding, op. cit.*; p. 315.
[647] Cf. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; p. 22.
[648] Cf. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954, op. cit*.; p. 316.

su fundamento o, en otras palabras, no podían *dar c uenta* de tales normas de comportamiento y categorías morales.

Arendt es una pensadora de lo extra-ordinario y es preciso intentar situarse en su posición para comprender su fatal desconfianza hacia las costumbres, que –como subestima la autora- no son más que eso: segundas naturalezas, *mores*, hábitos estandarizados heredados o enseñados, de cuya honorable procedencia -empero- no duda. El problema es que solemos recurrir a ellos sin escrúpulo, aun cuando las circunstancias ameriten poder *dar cuenta* de esas mismas categorías de juicio y de conducta. Arrastrados sin examen –sentencia la pensadora- se vuelven estándares osificados y sucedáneos inertes de la habilidad de juicio, que los sustenta. Habituados a tener siempre a mano un *set* de reglas habituales, nos acostumbramos a no juzgar por nosotros mismos, y ya no importa tanto el contenido de esas reglas, sino el hecho de que haya reglas, cualesquiera. Sorprende al lector que Arendt ponga en la misma línea las normas morales y los modales en la mesa, los cuales –además- pueden *cambiarse de la noche a la mañana*.

> "Fue como si la moralidad, en el preciso momento de su colapso total dentro de una Nación antigua y altamente civilizada, se revelara en el sentido original del término, como un conjunto de *mores*, de costumbres y maneras, que podían ser cambiados por otro conjunto sin una dificultad mayor a la que tomaría cambiar los modales en la mesa de todo un pueblo" (Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; cf. p.43).

Creemos que ni siquiera los modales en la mesa (como tampoco cualquier hábito, moralmente bueno o malo) pueden mudarse con tanta celeridad, pero Arendt se atiene a lo que observó en la sociedad respetable de su tiempo. El fenómeno de la *Gleichschaltung* (es decir, la uniformización totalitaria de actitudes y convicciones), el culto a la personalidad del *Führer* y el desprecio por las instituciones evidenció la resolución con que sus compatriotas abrazaron un nuevo código de conducta que incluía la delación, el asesinato o la mentira. Estas prácticas despreciables no constituían *per se* ninguna novedad ya que la historia podía y puede dar cuenta de ellas, lo nuevo era que habían sido elevados a principios respetables (y públicos), y se esperaba razonablemente que todo miembro o

simpatizante del partido (es decir, todo ciudadanos respetable) los adoptara[649]. Esta circunstancia la condujo a defender el imperio de la ley y de las instituciones por sobre la confianza en las normas morales y las buenas costumbres. Cuando las costumbres ceden y las instituciones son débiles sobreviene la ruina política: el personalismo y la arbitrariedad. Como hemos dicho, Arendt va más lejos y sostiene que las *mores* necesitan del sostén del marco legal.

> "El nuevo régimen no nos planteó más que un complejo problema político, uno de cuyos aspectos era la intrusión de la criminalidad en el dominio público. Creo que también estábamos preparados para las consecuencias del terror implacable y hubiéramos aceptado gustosamente que este miedo, probablemente, vuelve cobardes a la mayoría de los hombres. Todo esto era terrible y peligroso, pero no nos planteó un problema moral. La cuestión moral surgió sólo con el fenómeno de la «coordinación», es decir, no con la hipocresía inspirada por el miedo, sino con esa temprana ansiedad por no perder el tren de la Historia, con ese honesto y repentino [*overnight*] cambio de opinión en la mayoría de las figuras públicas en todos los ámbitos de la vida y en todas las ramificaciones de la cultura, acompañada de la increíble facilidad con que amistades de toda la vida fueron interrumpidas y descartadas. Dicho brevemente, lo que nos perturbó no fue el comportamiento de nuestros enemigos, sino el de nuestros amigos, que no habían hecho nada para provocar esa situación" (*Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; cf. p. 24).

Se trata de un aspecto oscuro del pensamiento de Arendt, en otras circunstancias tan optimista y proactivo, con su elevación de la acción como la capacidad de hacer milagros y

[649] La pensadora trae a colación la afirmación del abogado de E. Eichmann (que no había sido un afiliado al partido) que durante el juicio en Jerusalén se refirió a Auzschwitz y a los otros campos como un "asunto médico" (*a medical matter*). Señala que el ejemplo es una manera de probar hasta qué punto todo el pueblo, con independencia de la afiliación partidaria y de la participación directa, confió en que un "nuevo orden" hacía su aparición y aceptaba el curso de los acontecimientos tal como se presentaba, sin resistencia. Quienes cometieron esos crímenes no eran monstruos, delincuentes, ni sádicos, eran personas respetables de la sociedad. Aunque actuaron en conformidad con una ideología racista, no fue la creencia en esas justificaciones ideológicas lo que guió sus actos. Fue la confianza absoluta en el hecho de que todo lo que acontecía, respondía a la "«voluntad del *Führer*», que era la ley de la tierra, y sucedía en conformidad con las «palabras del *Führer*», que tenían fuerza de ley". Véase, Arendt "Personal Responsibility under Dictatorship", en *Responsibility and Judgment*, *op. cit*., pp. 42-43.

la confianza dócil en que los hombres pueden iniciar cursos de acción insospechados y salvadores. Lo sórdido del asunto, y lo que Arendt presenció en sus contemporáneos, es la celeridad con que individuos socialmente respetables y educados pudieron adherir a un nuevo código de conducta, en este caso criminal, remontando la resistencia de las costumbres con el inherente y fatal automatismo de la *segunda naturaleza*, el nombre con que tradicionalmente designamos a los hábitos. Por eso le resulta tan atractiva la descripción kantiana de la facultad del juicio, la cual puede exigírsele a cualquier hombre con independencia de su coeficiente intelectual y de su formación.

El lector puede juzgar ingenua y poco realista esta posición que defiende la habilidad humana de juzgar de nuevo, prácticamente *en vacío*, por así decirlo, ateniéndose a lo nuevo, para cuya comprensión los conceptos recibidos y prevalecientes no sirven. Es decir, una capacidad que nos permite juzgar y pensar por nosotros mismos, aun cuando las normas prevalecientes de conducta y los principios respetables y generalizados de juicio –lo que todos tienen por *normal*- estén desquiciados. Supone la posibilidad de desprenderse de esos contextos y es compatible con su concepción de la praxis como inicio extra-ordinario e independiente de pronósticos; admite –brevemente- la capacidad de juzgar y actuar sin contención. Desde el punto de vista de la praxis, incluso la mancomunada, el anclaje último es el diálogo con uno mismo que ni siquiera ofrece prescripciones positivas; en el caso del juicio, su razonabilidad y comunicabilidad se asientan en la liberación de las condiciones subjetivas, mezquinas de juicio, circunstancia que Arendt identifica como la apelación *apriori* al sentido comunitario. Insiste la pensadora, en todos sus escritos desde "The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance" (1954), donde aparece por primera vez su interés por el sentido del gusto y su relevancia política, en la importancia del don del juicio como facultad independiente, la capacidad de valorar, apreciar, discriminar sin parámetros.

Ciertamente, ésta es la posición asumida por Arendt en casi todos sus textos, sin embargo, en un fragmento –dicho, además, como una observación tangencial- en "Understanding and Politics", Arendt remite al sentido común pero no lo toma como el dispositivo formal del sentido comunitario (*sensus communis*) de las *Lectures* (el sentido de comunidad). Allí, alude a "una parte de nuestro espíritu [*mind*] y [a] una porción de la

sabiduría heredada que todos los hombres comparten en cualquier civilización"[650]. En tal circunstancia, la autora vincula la incapacidad para buscar significado (comprender y juzgar) a la pérdida del sentido común, entendido en ésta última acepción, que no remite a una estructura formal a la que apelamos *apriori*, sino a concepciones y convicciones generales compartidas ("esa porción de sabiduría heredada"). Pero este breve fragmento, que permitiría sostener que siempre juzgamos sostenidos por un marco general de concepciones heredadas, es precisamente lo que Arendt impugna en la mayoría de sus reflexiones sobre la capacidad de juzgar, la cual –por sí misma- "produce sus propios principios" con arreglo a los cuales juzga de nuevo.

> "¿Cómo puedes pensar, y más importante en nuestro contexto, cómo puedes juzgar sin atenerte a estándares, normas y reglas generales preconcebidas bajo los cuales los casos y las instancias particulares puedan ser subsumidas? O, dicho de otra manera, ¿qué ocurre con la facultad humana del juicio cuando se enfrenta a sucesos que evidencian la ruptura de todos nuestros estándares habituales y son, en consecuencia, sin precedentes en el sentido de que no están previstas en las reglas generales, ni siquiera como excepciones a dichas reglas? […] Porque sólo si asumimos que existe una facultad humana que nos habilita a juzgar racionalmente, sin ser descarriada por la emoción o el auto-interés, y que al mismo tiempo funciona espontáneamente, esto es, no está limitada a estándares y preceptos bajo los cuales los casos particulares son, simplemente, subsumidos, sino por el contrario, que produce sus propios principios en virtud de la misma actividad juzgante; sólo si asumimos esta posibilidad podemos arriesgarnos en el resbaladizo terreno moral con alguna esperanza de encontrar piso firme" (*Responsibility and Judgment, op. cit*.; cf. pp. 26-27).

48- Entendemos que la cuestión de la procedencia del buen sentido o del sano juicio, la fuente del olfato o del tacto en cuestiones prácticas es, sin dudas, independiente de las teorías (aunque Arendt estima que Platón -el de los diálogos socráticos- acertaba al juzgar que dialogar sobre la naturaleza de la piedad, la justicia o la valentía tal vez pueda

[650] Cf. Hannah Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954*, *op. cit*.; pp. 316-317.

volvernos más piadosos[651]), y proviene, en parte de la buena crianza, y, sobre todo, de la emulación de hombres y mujeres sensatos. Pero esta reflexión nos conduce de vuelta a las *mores,* con lo cual Arendt queda presa, hasta cierto punto, de la circularidad inherente a todas las cuestiones morales. Asimismo, se muestra ambigua en su apreciación de las costumbres, ya que si bien enaltece los ejemplos iluminadores (sobre todo cuando se refiere a la actuación en la escena pública y opone "la emulación de los hombres de acción"[652], a los "revolucionarios profesionales"[653], que actúan con arreglo a patrones preestablecidos), al mismo tiempo sospecha de la eficacia de las *mores*, como garantía de la solidez de los cuerpos políticos, cuando estos pierden el sostén de la legalidad.

Lo cierto es que las costumbres no parecen ser de fiar a la hora de garantizar los cimientos de los cuerpos políticos, en primer lugar porque, según Arendt, pueden mudar más imprevistamente que las leyes y las instituciones. En segundo término, las costumbres y los hábitos compartidos hacen a la esencia de la nacionalidad (a la identidad nacional) y, para la pensadora, la cualidad política organizativa del Estado ha de primar por sobre la cualidad social identitaria del terruño, la lengua, la raza o los lazos de sangre. La durabilidad, la solidez y la permanencia, todos atributos del mundo humano, en general, y del espacio público-político, en particular, yace más en las instituciones, que en los hábitos[654]. Las costumbres, la etnia, la sangre y todo vínculo natural, que puede aludir a la tierra, el lenguaje o a las confesiones de fe, se acercan demasiado a la configuración de la familia y a los vínculos naturales, es decir *dados*, que -sostiene Arendt- están en las antípodas de la organización política. Los lazos familiares son tan nobles como el calor de la fraternidad que nuclea a los hombres con vínculos de intimidad, pero -inherentes a lo privado- deben permanecer en la oscuridad del *oikos,* porque no toleran la luz de lo público

[651] Cf. Arendt, Hannah, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; pp. 171-173.
[652] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 110 y 127. En la p. 110 leemos "La virtud de esta pasión que él [John Adams] llamó «emulación», el «deseo de superar a otro», y a su vicio lo llamó «ambición» porque «busca el poder como medio de distinción».
[653] *Idem*; cf. pp. 135, 251-252, 254.
[654] No obstante lo cual, Hannah Arendt encumbra los sistemas políticos anglosajones, por su bipartidismo y por su constitución (Véase *On Revolution, op. cit*.; pp. 259-261). Respecto de la norteamericana, escribió un ensayo "La constitución nortamericana como tipo ideal" (Arendt, *De la historia a la acción,* Barcelona, Paidós, 1995; cf. pp. 162-166), en lo concerniente a la inglesa, glorifica la constitución no escrita de Gran Bretaña, basada en precedentes, instituciones, en una palabra, en la *common law.* Acotamos esto para señalar los límites de la discusión de Arendt sobre aparente discontinuidad entre *mores* e instituciones.

o, mejor dicho, se pervierten a la luz de lo público[655]. El formato familiar trasladado a lo público es tan ruinoso como el traslado de la figura del déspota hacia la polis (originariamente, lo que los romanos llamaban *pater fam ilias*), como bien lo vio Aristóteles, posiblemente pensando en Platón. Para Arendt: "Platón era consciente de que proponía una transformación revolucionaria de la polis cuando aplicó a su administración las máximas normalmente reconocidas de la administración hogareña. (Es un error común interpretar a Platón como si él quisiera abolir la familia y el hogar; quería, por el contrario, extender este tipo de vida hasta que una sola familia abrazara a todos los ciudadanos)"[656].
En suma, la familia, el ámbito privado-doméstico, o la esfera de lo social admiten y les competen los lazos de sangre, las costumbres de la tradición, las confesiones de fe, los usos y hábitos inherentes a los pueblos, mas estos principios orientadores de conducta, que designan nuestra pertenencia a grupos sociales, y que deben ser protegidos y garantizados, no son suficientes para regular la vida pública de los ciudadanos, cuyo signo es la estructura de legalidad provista por instituciones. Ciertamente, existen canales de interacción e influencia entre una y otra esfera, pero la preeminencia y, en última instancia, la garantía de sostén de los hábitos de conducta y las costumbres de civilidad, tolerancia, respeto, y de trato justo debe cimentarse en la solidez institucional.

La aparente nostalgia hacia el pasado (puesta de manifiesto en *The Human Condition* o en *Was ist Politik?*), que busca un origen para lo político, más allá de las consignas de la tradición de pensamiento político tiene algo de romántica, y encuentra respaldo en una visión de la historia de occidente como una historia de progresivo declive o *Verfallsgeschichte,* que –forzosamente- tiende a la glorificación del pasado perdido y heroico. Ha de admitirse, la elevación de la política como fin en sí mismo y, concomitantemente, de la praxis como actualidad, en el sentido aristotélico de *enérgeia*[657], sumado a su evocación de poetas e historiadores como fuente para la descripción de la política, en su sentido más fenoménico y escenográfico, tiende a una visión performativa y

[655] Cf. Arendt, Hannah, *On R evolution*, *op. c it*., pp. 65, 69, 71, 76-77, 79, 82, 86. En ésta última página leemos: "Sean lo que sean las pasiones y emociones, y sea cual sea su verdadera conexión con el pensamiento y la razón, ciertamente están localizadas en el corazón humano. Y el corazón humano no es solamente un lugar de oscuridad que, con certeza, ningún ojo humano puede penetrar; las cualidades del corazón necesitan de la oscuridad y deben protegidas de la luz de lo público para crecer y seguir siendo lo son: motivos ocultos no aptos para ser desplegados en público."
[656] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 223.
[657] Cf. *idem*, p. 206.

agonística. En consecuencia, decepciona al lector que espera encontrar allí una actitud proactiva, y una especificación de la política centrada en las decisiones que gobiernan la praxis, por cuyo medio se logran los cometidos e intereses. Uno de los aspectos más anti-modernos de Hannah Arendt es su discusión del concepto moderno de soberanía a través del examen del pensamiento de J. J. Rousseau, en la segunda parte del capítulo II -"The Social Question"- de *On Revolution*. En las páginas que siguen, indagaremos esta cuestión.

C. Arendt, pensadora antimoderna

49- Como pensadora antimoderna, Arendt confronta el concepto moderno de soberanía. Clave en su reflexión es el discernimiento entre poder y voluntad, subrayando el carácter plural del primero, al que concibe como eminentemente político, y la cualidad individual o personal de la segunda, a la que sitúa en un nivel de análisis antropológico. A la voluntad le compete querer e imperar, es -en todos los casos- "una e indivisa" aun cuando dos o más voluntades colisionen con sus reivindicaciones concurrentes, circunstancia descripta por San Pablo y San Agustín. Aún en esos casos, so pena de terminar en la inacción, una debe imperar soberana, mientras que la otra es sometida. Políticamente, creemos que el concepto de voluntad no le servía para teorizar sobre la praxis porque remite más al momento decisionista, que Arendt suele asociar con la discrecionalidad y la arbitrariedad de los personalismos.

En "Personal Responsibility Under Dictatorship", en el contexto de su distinción entre dictaduras y totalitarismos, examina la dictadura romana y las formas modernas de dictaduras. La primera es una figura prevista por un gobierno constitucional, limitada en el tiempo y en las funciones; la segunda es de dos tipos. Las dictaduras militares asumen por golpe de estado, anulan el parlamento y limitan las libertades y garantías civiles; las otras son las dictaduras de partido único. Aunque puedan respaldarse en el voto popular, estas últimas monopolizan todo el aparato del Estado y liquidan políticamente a los enemigos, por medio de persecución política, la difamación o el *apriete*. Por ejemplo, empleando discrecionalmente instituciones que deberían ser independientes, como el órgano de

recaudación fiscal o el poder judicial. En pocas palabras, la dictadura de partido único se caracteriza por la utilización de la maquinaria del estado en beneficio partidario[658]. Estas acciones requieren de decisiones discrecionales y unilaterales, y repelen los cursos de acción consensuados por muchos y establecidos por los canales sancionados constitucionalmente. Si la voluntad impera y decide, y si la –así llamada- *voluntad general* es o una ilusión óptica (la llama un "ficción legal"[659]) o no existe, entonces el término voluntad no es el apropiado para poder dan cuenta de todo lo que los hombres *pueden* hacer (la capacidad, el poder) cuando actúan juntos.

> "Porque en cualquier dictadura, dejemos de lado la dictadura totalitaria, incluso el número comparativamente menor de decisores [*decision makers*] que aún pueden ser identificados en un gobierno normal se ha restringido a la figura de Uno, mientras que todas las instituciones que se ocupan del control o ratifican la decisión ejecutiva han sido abolidas. En el Tercer Reich, en todo caso, había un solo hombre que sí podía tomar todas decisiones y era, por ello, totalmente responsable políticamente. Era Hitler mismo, quien no en un rapto de megalomanía, sino con total exactitud en cierta ocasión se describió a sí mismo como el único hombre irremplazable en toda Alemania". (Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; cf. pp. 29-30)

Arendt asocia la noción de soberanía con la facultad de la voluntad que impone mandatos y la sustrae del carácter potencial del poder, al que llama *dynamis*[660]. Al respecto, en "What is Freedom?" nuestra pensadora remite a Carl Schmitt como el más prominente defensor del Estado como orden soberana: "Entre los teóricos políticos modernos, Carl Schmitt es el mayor defensor de la noción de soberanía. Él reconoce claramente que la raíz

[658] Cf. Hannah Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", en *Responsibility and Judgment*, *op. cit*.; pp. 32-32: "La dictadura en el viejo sentido romano del término fue concebido y se ha mantenido como una medida de emergencia de un gobierno legal, constitucional; aún la conocemos bien como estado de emergencia o ley marcial proclamada en áreas de desastre o en tiempos de guerra. Asimismo, conocemos dictaduras modernas como nuevas formas de gobierno en las que, o el gobierno militar toma el poder, abole el gobierno civil, y priva a los ciudadanos de sus derechos políticos y sus libertades, o también cuando un partido se apodera del aparato estatal en perjuicio de otros partidos y de toda oposición política organizada."
[659] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op, cit*.; p. 154
[660] Véase Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 200, 205.

de la soberanía es la voluntad: soberano es quien quiere y comanda [*who w ills and commands*]"[661]. La cuestión es problematizada en clave antropológica en *The H uman Condition*, a propósito de la contradicción terminológica entre libertad y soberanía: "somos libres al precio de la no-soberanía". En clave política, la pensadora indaga la posibilidad de cuerpos políticos libres, mas no soberanos, entendiendo por *soberanos* comunidades civiles independientes y autónomas, cuyas decisiones sean absolutamente inapelables. En clave antropológica, si tuviésemos absoluto control de las consecuencias de nuestros actos, si pudiésemos anticipar o prever enteramente el impacto de nuestras acciones y palabras en el mundo con igual seguridad que el *homo faber* anticipa el resultado de su hacer, no seríamos libres sino omnipotentes. En eso radicaría nuestra *soberanía* en el plano antropológico. La libertad a la medida del hombre, está gobernada por la condición humana de la pluralidad y, en consecuencia, imprime las notas de la ilimitación y la impredictibilidad -las debilidades de la acción- a las que les hacemos frente con dos *remedios* también provistos por el hecho de que somos muchos y distintos, a saber, el perdón y la promesa[662]. (Creemos que la impredictibilidad y la ilimitación sólo se revelan como *debilidades* cuando las enfocamos desde los parámetros de seguridad y confianza que experimentamos en la fabricación). Precisamente porque actuar no es hacer, no podemos deshacer lo *hecho* en el campo de los asuntos humanos, como sí podemos en el ámbito de la fabricación. Para las consecuencias no deseadas de la praxis necesitamos de los demás, cuyo perdón es el mecanismo que desactiva las ofensas, o libera tanto al ofensor como al ofendido para seguir adelante o empezar de nuevo.

Continuando en un nivel antropológico y respecto de la impredictibilidad, la facultad de prometer y atenerse a la palabra empeñada es clave para dotar de consistencia al yo. Ser uno y el mismo en el transcurso del tiempo que dure la vida es sinónimo de tener una identidad, es decir, de ser identificable como un *quién*. A la promesa en el plano interpersonal le corresponden los pactos y tratados en el orden político. Se trata de mecanismos performativos; por su mediación, generamos vínculos por los que podemos anticipar y prever, dotar de seguridad e imprimir una dosis importante de confianza al

[661] Hannah Arendt, "What is Freedom?", en *Between Past and Future, op. cit*., pp. ; cf. p. 296 (nota al pié número 21). Allí, Arendt sugiere al lector la lectura de *Doctrina de la Constitución* de 1928, no de *Teología Política.*

[662] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition, op. cit*.; cf. pp. 236-246.

futuro. Este tipo de seguridad proveniente de los lazos generados por las alianzas, se basa –en última instancia- en la credibilidad; nunca es absoluta, sino relativa, precisamente porque descansa en múltiples voluntades y opiniones. Por la naturaleza plural de los contratantes, nunca puede equiparar la eficacia y la seguridad de la decisión unilateral y el imperio soberano. Al respecto, dice la pensadora:

> "La función de la facultad de prometer es gobernar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y es, como tal, la única alternativa a un control que depende de la dominación sobre uno mismo y el gobierno sobre otros; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que fue dada bajo la condición de la no soberanía. El peligro y la ventaja inherente a todos los cuerpos políticos que descansan en contratos y tratados es que ellos, a diferencia de aquellos que descansan en gobierno y soberanía [*rule and sovereignity*], dejan tal cual son la impredictibilidad de los asuntos humanos y la incertidumbre de los hombres, usándolos meramente como un *medium*, por así decir, en el que son instituidas ciertas islas de seguridad [*predictability*] y en el que son establecidos algunos indicadores de confianza." (*The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 244)

El análisis en *The Human Condition*, como hemos dicho, pertenece más al plano antropológico que al político, y aunque es difícil trazar la línea divisoria entre ambos, cuando Arendt traslada su examen al ámbito político, realiza –entendemos- una extrapolación en dos sentidos, uno de los cuales no examina. Las promesas a nivel interpersonal, las islas de seguridad en el océano de inseguridad que es el futuro son lo que en lo público-político llamamos pactos y alianzas. A la libertad *defectiva* que nos es concedida, al hecho de no tener el control absoluto de las consecuencias de la praxis (elementos de la dimensión antropológica), le corresponde la impugnación de la soberanía a nivel político y la preeminencia de los acuerdos mutuos. En consecuencia, así como la identidad del yo depende de honrar la palabra empeñada en el tiempo, la perdurabilidad de la identidad de los estados depende más de la determinación con que honran sus alianzas, que de cualquier idiosincrasia que califique la nacionalidad o la pertenencia a los grupos sociales que lo conforman. Al traslado del perdón desde el espacio interpersonal hacia la

escena pública correspondería el olvido general y compulsivo: el indulto. Éste consiste en una medida excepcional que permite la extinción de la responsabilidad penal y supone el perdón de la pena. Esta prerrogativa puede recaer en diferentes instituciones según cada país y se aplica *ad intra*, no remite a las relaciones entre los Estados. Sin embargo, no hemos encontrado que Arendt lo mencione.

La clave del asunto es que vínculos, pactos y alianzas tienen una fuerza identitaria y performativa mucho más poderosa que la auto-constitución soberana. Con su impugnación de la soberanía Arendt indica que la concentración de poder en un centro de imputación que evoca la *majestas* divina no alcanza para honrar la diversidad y la pluralidad que son la *ley de la tierra.* Estrechar vínculos y prestar promesas, aunque no excluyan la dosis de inseguridad y la precariedad inherentes a la interacción humana, precisamente porque descansan -en última instancia- en la confianza en que habrán de ser honrados, conforman igualmente la estrategia generadora del poder que honra las distinciones, y está en la base de todo sistema federal.

Cuando Arendt enaltece el sistema federal de los EEUU y pondera la habilidad de sus fundadores para constituir una República en un territorio extenso, subraya el tesoro político del período colonial y la capacidad de constituirse en cuerpos políticos civiles, que gozaban de una importante autonomía para dirigir sus asuntos, sin ser aún soberanos. Esta circunstancia es la que Jefferson y Adams quisieron reproducir en su *Ward system* y sus *town hall meetings.* Sin embargo, el lector se preguntará si acaso Arendt olvida que los EEUU son un Estado soberano. Al respecto, debe recordarse el reportaje televisivo de Roger Errera, examinado en el primer capítulo, donde Arendt deplora que los EEUU, en forma creciente, olvide sus orígenes y la sabiduría contenida en la *Ward Republic*, como la llamó Jefferson, y se aproxime a la herencia europea de la Nación Estado soberana, que –a juicio de la autora- le es extraña. Cuando insiste en la posibilidad de cuerpos políticos civiles, que practican el auto-gobierno aún sin ser Estados soberanos, lo hace al examinar las palabras del juez James Wilson en 1793. Se trata de un paréntesis de su ensayo “On Violence”: “Los Estados Unidos de América figuran entre los pocos países en donde, al menos teóricamente, es posible una adecuada separación de libertad y soberanía hasta el grado en que no se vean amenazados los cimientos de la República Americana. Según la Constitución los tratados con el exterior son parte y parcela de la ley de la tierra y –como el

juez James Wilson señaló en 1793-, «El término soberanía le resulta completamente desconocido a la Constitución de los Estados Unidos»". Sin embargo, las épocas de tal claridad conceptual y autonomía teórica han pasado y "la herencia de la Revolución Americana ha sido olvidada y el Gobierno americano, para bien o para mal, ha penetrado en la herencia europea como si fuera su patrimonio, ignorante, ay, de que el declive del poder europeo fue precedido por […] la bancarrota de la Nación-Estado y su concepto de soberanía"[663]. El concepto de *Ward Republic* –recordemos- fue acuñado por T. Jefferson, con el fin de ubicar la mayoría de las funciones de gobierno en el consejo (*Ward*), una pequeña subdivisión del condado. La propuesta de Jefferson consistía en que tales consejos debían albergar un número de ciudadanos tal, que todos pudiesen conocerse entre sí y desempeñar las funciones de gobierno. Jefferson consideraba que este órgano -el consejo- constituía la verdadera fundación de un gobierno republicano. Aunque, en general, su propuesta no tuvo éxito, Arendt la considera valiosa y, en consecuencia, la rescata. Aún hoy, podemos identificarla en consejos o asociaciones vecinales, pequeños municipios o cualquier organización minoritaria que pretende influir o modificar decisiones políticas, aún las surgidas de decisiones mayoritarias. Hannah Arendt creía que si, al menos teóricamente, podía establecerse una diferencia entre libertad y soberanía, entonces podía sostenerse el carácter a-político de ésta última, y –en consecuencia- asociar la soberanía a la voluntad y encolumnarla junto a la actividad de la fabricación y la violencia. Por otro lado, la libertad estaría asociada con la capacidad de acción concertada y el poder instituido en los pactos y alianzas.

> "Conceptualmente hablando, la libertad política no reside en el yo-quiero [*I will*], sino en el yo-puedo [*I can*], y por lo tanto el dominio político debe estar construido y constituido de manera tal que en él puedan combinarse el poder y la libertad […]" (Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 141).

C.1. Arendt sobre Rousseau: voluntad, soberanía y constructo vs. poder, *mutual contract* y espacio público

[663] Cf. Hannah Arendt, "On Violence", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; p. 107.

50- Veamos ahora la discusión de Arendt con Rousseau y la asociación de la soberanía con la facultad de la voluntad. Jean-Jacques Rousseau indaga el contrato social desde el punto de vista normativo en la obra homónima publicada en 1761 y en el *Manuscrito de Ginebra*, un texto preliminar, publicado póstumamente[664]. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la sigualdad entre los hombres*[665] asume en cambio, una postura diacrónica y describe un pacto inicuo e ilegítimo que sella la desigualdad entre los hombres. Para los propósitos de este trabajo, nos centraremos en el primero, en sus dos versiones. Se trata de un pacto de asociación por el cual se constituye un pueblo; de tal alianza, que en el *Manuscrito* se asienta sobre las promesas de los contratantes[666], resulta una entidad artificial y colectiva[667], una persona o yo moral con voluntad propia[668], que constituye su savia vivificante. Dicho cuerpo político, aunque entidad artificial y resultante de la convención[669], es, sin embargo, descripta a imagen y semejanza de un organismo humano vivo[670]. La Voluntad General, que no es sinónimo de la voluntad de todos[671], tampoco indica la voluntad del pueblo (aunque en el *Discurso sobre economía política* proclama el autor que la voz del pueblo es la voz de Dios[672]), sobre cuyo buen juicio

[664] Hemos consultada la traducción del *Manuscrito de Ginebra*, que ofrece *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política,* Número 3, 2004; pp. 549-608. Vera Waksman es la responsable de la introducción, traducción y notas de la obra. El trabajo se titula: "Manuscrito de Ginebra, primera versión de *El contrato social* (1755-1761)". Llamaremos a éste, *Manuscrito de Ginebra*, para distinguirlo de la obra de 1761, *El contrato social*.

[665] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada, 2005.

[666] Cf. Jean-Jacques Rousseau, "Manuscrito de Ginebra", en *Deus Mortalis*, *op. cit*.; cf. p. 560. Adviértase que, a renglón seguido, Rousseau admite la insuficiencia de los juramentos y la necesidad de reforzarlos con la amenaza. Las promesas constriñen sólo a condición de que estén acompañadas del temor al castigo. Para Arendt lo que llamamos *obediencia* a las leyes es -en realidad- consentimiento táctito. Como hemos dicho, Hannah Arendt cree que las promesas libres y sinceras –el pacto- son la clave de la fundación; si bien hace mención explícita al castigo para el que transgrede, relativiza el carácter absoluto de la transgresión. Quien viola las leyes injustas o se opone a las reglas de un Estado criminal, no transgrede, sino que retira su consentimiento. Si actúa sólo (como el objetor de conciencia), no será más que un caso de estudio para sociólogos, pero si logra que otros se unan a su empresa, se convierte en desobediente civil: alguien relevante políticamente. Creemos, además, que la autora manifiesta una antropología menos pesimista que la roussoniana y acentúa la consistencia de los vínculos reales *entre* los hombres.

[667] Rousseau, "Manuscrito de Ginebra", en *Deus Mortalis*, *op. cit*.; cf. p. 558.

[668] Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*.; cf. pp.55-56.

[669] *Idem*, cf. pp. 42, 52-53. Véase también, Rousseau, "Manuscrito de Ginebra", en *Deus Mortalis*, *op. cit*.; cf. p. 557.

[670] Rousseau, *Discurso sobre economía política*, http://scribd.com/doc/25402824/rousseau-discurso-sobre-economia-politica, cf. p.4.

[671] J.-J., Rousseau, "Manuscrito de Ginebra", en *Deus Mortalis*, *op. cit*.; cf. 564.

[672] J.-J., Rousseau, *Discurso sobre economía política*, *op. cit*.; cf. p.5.

Rousseau presenta muchas reservas[673]. El rasgo distintivo de esta Voluntad General, cuyo sentido es esquivo[674], es la soberanía, la cual es absoluta[675], sagrada e inviolable. La Voluntad General se expresa a sí misma a través de actos soberanos, los cuales son emitidos por el pueblo reunido en asamblea.

El carácter *suelto*, sin ataduras ni vínculos, de la Voluntad General y soberana se pone de manifiesto, por ejemplo, en el hecho de que la Voluntad del cuerpo soberano no es una parte contratante al instituirse un gobierno. El poder ejecutivo, depositado en magistrados, tiene la función de dirigir la Voluntad General ejecutando sus dictámenes como ministro o agente[676]. Sólo hay un contrato: el de la asociación, y la Voluntad General, la autoridad suprema, no puede ser limitada, ni transferida: "limitarla es destruirla"[677]. Para decirlo con las palabras de Rousseau:

> "De donde surge que no hay, ni puede haber, ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el Cuerpo del pueblo. […] por cuanto el soberano, al estar formado solamente por los particulares que lo componen, no tiene nunca un interés contrario al de ellos; por consiguiente, la potencia soberana no debería jamás necesitar garantías frente a los particulares, porque es imposible que el cuerpo quiera dañar a sus miembros" ("Manuscrito de Ginebra", *Deus Mortalis*, *op. cit*.; cf. p. 559).

[673] Jean-Jacques Rousseau, *El Contrato social*, *op. cit.;* cf. p. 83 : "Una multitud ciega que, a menudo, no sabe lo que quiere porque ella sabe raramente lo que le conviene ¿cómo ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero por sí solo no siempre lo ve."

[674] Cf. Rousseau, J.-J., "Manuscrito de Ginebra", en *Deus Mortalis*, *idem*, p. 581: "La voluntad general es el lazo continuo del Cuerpo político"; id, p. 563: "Lo común entre los diferentes intereses es lo que forma el lazo social [o sea, el vínculo público que se configura como voluntad general]"; también: "La Voluntad General es la fuerza directriz del estado, tiende a la igualdad, mientras que la voluntad particular, al privilegio", Rousseau, *El c ontrato s ocial, op. c it*.; cf. pp.67-68; id., p. 71: "sacad de esas mismas voluntades [las particulares] los más o los menos que se anulan mutuamente y como suma de las diferencias queda la voluntad general"; *id*., p. 75: "[la voluntad general] es esta institución [en la que] cada uno se somete necesariamente a las condiciones que le impone a los demás"; Cf. Rousseau, *Discurso s obre e conomía política*, *op. cit*.; p. 4: "esa voluntad general [...] es el origen de las leyes y la regla de lo justo y de lo injusto para todos los miembros del Estado".

[675] Rousseau, *El contrato social, op. cit*.; cf. p.73.

[676] *Idem*, cf. pp. 106-107.

[677] *Idem*, cf. p. 153.

El pensador ginebrino no concibe la posibilidad de un contrato que condicione al soberano, pues la voluntad que lo mueve no sería soberana si estuviera limitada desde algo externo a sí misma; siempre es recta e infalible y jamás puede dañarse a sí misma. En efecto, la soberanía como instancia última y decisoria se aprecia en que, efectuándose la unión sin reservas, "la enajenación total de cada asociado con todos su derechos a la comunidad" supone que "la condición es igual para todos". Así, "la unión resulta tan perfecta como puede serlo y ningún asociado tiene nada que reclamar, pues si les quedaran algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y el público, siendo cada uno en algún punto su propio juez, pretendería pronto serlo en todos"[678]. Rousseau no admite la posibilidad, en este contexto normativo, de leyes injustas, lo cual sugiere al lector la presencia de un sofisma en el pacto roussoniano. El hombre tal como Rousseau lo pinta es tan aislado y tan desvinculado de sus pares en el estado de naturaleza[679] (en donde se resaltan cualidades cuasi-animales, y se ve la perfectibilidad como la posibilidad de "volverse un imbécil"[680], al menos en el contexto del *Discurso* sobre la desigualdad) como en el estado civil. En palabras del autor: "entre los motivos que llevan a los hombres a unirse entre ellos por lazos voluntarios, no hay nada que se refiera al designio de la reunión; [...] lejos de proponerse un objeto de felicidad común del que cada uno pudiera sacar la suya propia, el bienestar de uno constituye la desgracia del otro" [681].

Para el ginebrino, los vínculos y la posibilidad de comunicación contienen, en potencia, la amenaza de las disensiones y las facciones, y no concibe la posibilidad de un acuerdo, consenso o negociación de intereses o voluntades particulares[682]. Para Rousseau: "cuanto […] más próximo se esté a la unanimidad en las opiniones, más domina la voluntad general, pero los largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendiente de los

[678] *Idem*, cf. p. 55.
[679] Rousseau, J.-J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit*.; cf. p. 318.
[680] *Idem*, cf. p. 295.
[681] Cf. Rousseau, J.-J., "Manuscrito de Ginebra", en *Deus Mortalis*, *op. cit*.; cf. p. 551.
[682] Véase, por ejemplo, Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*.; p. 164. Alli encontramos la reluctancia a las asociaciones y agrupaciones de ciudadanos que quieren oponerse a alguna medida tomada por la mayoría. Rousseau identifica estas organizaciones como "intereses particulares" o "voluntad particular" y, por ende, como amenazas para el Estado, que para ser tal –repetimos- debe ser un bloque compacto inflamado por una sola voluntad. Rousseau no deja lugar las minorías. "Pero, cuando el nudo social empieza a aflojarse y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares empiezan a hacerse notar y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oposiciones".

intereses particulares y la decadencia del Estado"[683]. En otras palabras, no prevé que la voluntad general y la particular puedan no colisionar siempre y necesariamente: "la voluntad particular actúa siempre contra la voluntad general"[684], el bienestar de uno constituye la desgracia del otro. El mismo hecho de que los ciudadanos se comuniquen entre sí, que se asocien para defender sus intereses de grupo, y generar los vasos comunicantes apropiados para que todas las voluntades y cada una de las opiniones sea relevante, anuncia la ruina eventual del Estado.

> "Si un pueblo delibera, una vez suficientemente informado, y si los ciudadanos no mantienen ninguna comunicación entre ellos, del gran número de las pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales, a expensas de la grande, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general con relación a sus miembros, y particular con relación al Estado: se puede decir entonces que ya no hay tantos votantes como hombres, sino solamente tantos como asociaciones" (*El contrato social*, *op. cit*.; p. 72).

El imperativo teórico de fundar una nueva autoridad (un nuevo absoluto para una esfera pública secular) y el hecho de encontrarla en la unidad e indivisibilidad de la soberanía condujo al pensador -sostiene Arendt- a mudar el *consenso* en *voluntad.* Más precisamente: que los intereses particulares son -por definición- perniciosos para la salud del Estado porque contradicen el bien público, y que el consenso –que supone reivindicaciones concurrentes, alberga opiniones encontradas y exige cesión de posiciones- admite *a todos y a cada uno*, mientras que la voluntad para que sea tal, es unánime. El primero, reclama intercambio de opiniones, opinión reflexiva y elección deliberada; el consenso supone la voluntad *de todos y cada uno*. La voluntad general, por definición, es una: quiere o no quiere, y en todos los casos le compete imperar (no deliberar, ni reflexionar), la ardua tarea de intercambio, discusión y argumentación, le son extrañas. La

[683] Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*., cf. p. 166.
[684] *Idem*, cf. p. 139.

Voluntad General expresa siempre el bien o razón pública y para ser operativa debe ser, en consecuencia, un bloque compacto sin fisuras.

> "[…] cada uno, al dar su sufragio, da su opinión al respecto y del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general. Entonces, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto tan solo prueba que me había equivocado y que lo que yo consideraba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera ganado, habría hecho una cosa contraria a la que debía querer y entonces es cuando no hubiera sido libre" (*El contrato social*, *op. cit*.; cf. p. 168).

El enemigo de la República no es sólo ni principalmente un enemigo externo. En todo caso, ante él se aglutinan y unifican las fuerzas de todos los ciudadanos en una misma dirección. El enemigo peligroso, en opinión de Rousseau, es interno a cada individuo y está representado por su voluntad y sus intereses privados, los cuales, buscan por naturaleza prevalecer sobre la voluntad general y conspirar contra el bien público[685]. La resolución del pensador y en donde, creemos, se oculta la falacia, es que el pacto se establece con uno mismo y cada hombre se asocia a sí mismo, de manera tal que "uniéndose a todos, obedezca sólo a sí mismo y quede tan libre como antes"[686]. Precisamente, porque cada uno contrata consigo mismo, puede decir Rousseau que los "compromisos nos ligan al cuerpo social" (no hay vínculos de los individuos *qua* individuos entre sí), porque "no se trabaja para otro sin trabajar también para sí"[687]. Este artilugio neutraliza las voluntades y los intereses privados y logra constreñirlos hacia un único punto focal, de modo que si el pacto se vuelve oneroso para los demás (cuando uno pretende imponer sus intereses privados, o de grupo), necesariamente tiene un efecto rebote contra uno mismo. Así, la voluntad general es siempre recta porque "todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de

[685] Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*., cf. p.103. Se trata de la nota 2 al Libro Segundo: "El acuerdo de dos intereses se forma por oposición a la de un tercero [...]. [Y] el acuerdo de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno. Si no hubiera intereses diferentes, apenas se sentiría el interés común que no hallaría ningún obstáculo; todo marcharía solo y la política dejaría de ser un arte".
[686] *Idem*, cf. p. 54.
[687] *Idem*, cf. p.74.

ellos"[688], y cuando dicen *cada uno*, piensan "en sí mismos al votar por todos". La igualdad en el orden civil y la noción de justicia que la acompaña, provienen de la preferencia de cada uno por sí mismo. Si bien "debe partir de todos para aplicarse a todos"[689], ese *todos* es una ficción construida sobre la base de asumir a-críticamente la premisa de que los fines particulares o las de asociaciones intermedias son ruinosos para la República[690]. Siendo nocivos para el cuerpo político necesitan ser suprimidos, bajo la paradójica consigna de que el que no se pliega a la voluntad general debe ser "obligado a ser libre"[691].

Cabe cuestionar si este "uno mismo" no es acaso, de modo consiente y voluntario, absolutamente universal. También podemos preguntarnos a qué entidad nos referimos con este "uno mismo" universal o, en otras palabras, cuál es la naturaleza de esta entidad colectiva que se genera con el pacto. "Uno mismo", en todo caso, no se trata del hombre natural, pues éste supera su egoísmo natural; así, obedecer a la voluntad general es obedecer a sí mismo como ciudadano no como hombre natural. En consecuencia, al haberse formado la voluntad general pactando *todos con todos* y formando un yo común, entonces se pacta con uno mismo pero como miembro de la voluntad general, como ciudadano que ha dejado atrás la utilidad individualista inmediata. Ahora, la somete a la voluntad general y, por ende, la satisface respetando la ley civil. La identidad del yo es ser ciudadano y esto da lugar al doble compromiso enunciado por Rousseau: como "miembro del soberano con los particulares" y como "miembro del Estado para con el soberano", o sea, en su condición privada[692]. Esto supone que desaparecerá el egoísmo. Nos preguntamos si esta escisión entre hombre natural y ciudadano –imprescindible en clave teórica para describir el contrato y el paso a la civilidad- es un dato real sobre el cual fundar el origen del cuerpo político.

Creemos que la lectura de Arendt puede conllevar malentendidos en varios aspectos, el más importante de los cuales es que la distinción entre hombre natural y ciudadano, orden natural y ley civil, presupone –sostiene la autora- ahondar en un pasado legendario e introducir un mito fundacional, que permita explicar el paso del estado natural en el que tenemos derecho a todas las cosas, al civil, en el que nos proveemos derechos e imponemos

[688] *Ibidem*.
[689] *Ibidem*.
[690] Rousseau, *Discurso sobre economía política*, *op. cit*.; cf. pp. 4-5.
[691] Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*.; cf. p. 59.
[692] *Idem*, cf. pp. 56-57.

obligaciones recíprocas. La teorización sobre un pacto ideal, no verificable en la historia, permite explicar el paso de un estado a otro. Entendemos que la autora considera poco útil recurrir a las teorías del pacto ideal, porque el hombre natural y su libertad natural, no se anulan, sino que perviven activas en el estado de civilidad (y es saludable que eso suceda). Tal tensión es ineludible e irresoluble. Veamos estas dificultades puntualmente. Primero, Arendt resiste el lenguaje de Rousseau en referencia a la postura teórica de un pacto normativo que genera una entidad colectiva con voluntad propia que resuelva y supere la colisión entre el orden natural y el civil, y sus dicotomías: la libertad natural y la civil, la voluntad privada y la voluntad general, el egoísmo natural con sus intereses y conveniencias privados y la virtud pública. Para Arendt, tales dicotomías tienen un carácter relativo, existen y su tensión no debe resolverse. Cierto es que la pensadora habla de "cuerpo político" cuando se refiere indiscriminadamente al cumplimiento (la razón de ser) de una alianza; ya sea el cuerpo político antiguo –polis- o el moderno –el Estado-. Sin embargo, se resiste a conceptualizarlo en analogía al cuerpo humano o a la persona humana. Segundo, Arendt desconfía de las teorías que sustancializan el cuerpo político y lo conciben como un yo común, o un cuerpo sobrenatural y colectivo. La especificidad de un cuerpo político –un pueblo organizado- son sus leyes, mientras que todas las demás asociaciones que funden su unidad en "sentido étnico, tribal u orgánico" son "independientes de todas las leyes"[693]. Las leyes, asevera la autora siguiendo a Montesquieu, son relaciones (*rapports*)[694]. Las teorías que entienden los cuerpos políticos a imagen y semejanza de un cuerpo humano o de una persona moral de orden superior, son llamadas por la autora "teorías sociológicas u orgánicas", en *On R evolution*[695]. Estas imágenes, creemos, favorecen la atribución de una voluntad común y directiva del cuerpo, a imagen y semejanza de la voluntad individual, pero siempre colisionante y combativa respecto de las voluntades egoístas privadas. Tercero, amén de desprenderse de las concepciones de la política como un arte o una técnica, Arendt identifica lo político como un fenómeno que se da entre los hombres, hemos dicho. Dicha red o trama que genera

[693] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 179.
[694] Cf. *idem*, cf. pp. 180-181. Dice: "Y puesto que, para Montesquieu, como para los romanos, una ley es meramente lo que relaciona dos cosas y, en consecuencia, es relativa por definición, no necesitó ninguna fuente de autoridad absoluta y pudo describir el *espíritu de las leyes* sin siquiera proponer la problemática cuestión de su validez absoluta".
[695] *Idem*, cf. p. 50.

mundo, en general, y espacio público, en particular, es una esfera peculiar salida de manos humanas, y es el lugar propicio para que los humanos desplieguen su identidad. De allí que otorgue más peso a los lazos y acuerdos que a la voluntad soberana; es decir, lo político es la trama misma, porque los lazos son los que delimitan el espacio para la acción libre. La esencia de lo político no es la capacidad de mandato soberano, ni yace en la decisión inapelable que puede imponer orden y obligar a la obediencia. Por su herencia política y por sus circunstancias históricas favorables, los teóricos de la Revolución norteamericana –enaltecidos por Arendt- asumieron el pensamiento de Montesquieu y plasmaron en su Constitución la doctrina de la división de poderes (más precisamente, que los poderes se contrarrestan entre sí) mientras que en Francia, pesó más la herencia absolutista con la resultancia de la concepción de la soberanía como una, indivisa, absoluta e intransferible.

> "Lo que los hombres de la Revolución americana lograron como una de las más grandes innovaciones del nuevo gobierno republicano, la aplicación y elaboración de la teoría de Montesquieu sobre la división de poderes dentro del cuerpo político, jugó un papel muy menor en el pensamiento de los revolucionarios europeos de todos los tiempos; fue rechazada por Turgot[696], aun antes de que estallara la Revolución Francesa, por consideraciones sobre la soberanía nacional, cuya «majestad» -y *majestas* fue la palabra original de Jean Bodin, que luego tradujo como *souveraineté*- supuestamente demandaba un poder centralizado e indiviso. La soberanía nacional, esto es, la majestad del dominio público mismo como había llegado a conceptualizarse en los largos siglos de monarquía absoluta, parecía contradecir la fundación de una República" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 14).

Cuarto, respecto del pacto fundacional, Arendt se desliga de los teóricos modernos y las diversas versiones de pacto, y prefiere remitirse a un pacto empíricamente verificable en la historia –el *Mayflower Covenant*- y a los pactos coloniales. La concepción de un pacto ideal o modélico –opina Arendt- introduce la premisa de un estado de naturaleza, imposible

[696] Turgot (1727-1781) fue político y economista francés, fundador del pensamiento económico conocido como fisiocracia en el siglo XVIII.

de datar históricamente y presupone la convicción –en el caso de Rousseau- de que los humanos son naturalmente compasivos o justos y que las instituciones injustas o la sociedad los pervierten. Leemos en *On Revolution* que "[el hecho de la violencia] condujo al siglo XVII, que tenía no poca experiencia en guerras y revoluciones, a la presuposición de un estado pre-político, llamado «estado de naturaleza», el cual, por supuesto, nunca debía ser tomado como hecho histórico. [...] La hipótesis de un estado de naturaleza implica la existencia de un comienzo [*beginning*] que está separado de todo lo que lo viene después como por un abismo infranqueable"[697]. Ciertamente, Arendt asocia el Pacto de *Mayflower* con el pacto lockeano, porque deja intacta la alianza de asociación entre individuos en detrimento del pacto de sujeción. Aun así, tal alianza, insiste Arendt, no fue el producto de ideas que circulaban en la época y que los teóricos fundadores hubieran querido plasmar explícitamente. Recordemos que para Arendt la praxis es inicio extraordinario y el cumplimiento de genuinas experiencias políticas inusitadas (la excepción americana), no se trata de una puesta en práctica de teorías en circulación.

Quinto, entendemos que Hannah Arendt comparte la visión más moderada de Tocqueville con respecto al valor del interés privado y su conflicto con el bien público. No impone -como Rousseau- una brecha insoluble entre virtud e interés, o entre belleza y utilidad. Cierto es que Arendt glorifica la virtud republicana, el "amor al mundo" y enuncia la valentía y el desdén por la propia vida como cualidades eminentemente políticas, sin embargo cree también, que perseguir la felicidad y el bien-estar personal no repele el amor por la cosa pública y bien puede combinarse con el interés común. Ambos intereses, las tendencias del *hombre natural*, por un lado, y los deberes del ciudadano, por otro, pueden colisionar y tal tensión no puede ni debe resolverse.

C.2. El auto-interés, el auto-interés ilustrado y el interés público.

51- Hannah Arendt no cree que las pasiones como la ambición, la pasión por la distinción y la superación, la búsqueda de la felicidad privada, inherentes a la naturaleza humana,

[697] Véase, Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 9-10.

pueden ni deban ser suprimidas, sino mensuradas y orientadas. Arendt no compartiría el desprecio de Rousseau por el lujo, los bienes suntuosos y las pasiones comerciales, si bien es cierto que éstas pueden conspirar contra la virtud cívica adormeciendo los deberes ciudadanos. Rousseau invoca la austeridad de Esparta, mientras que Arendt, cuando habla de polis, nombra a Atenas[698]. La *doctrina de l i nterés bi en e ntendido* enunciada por Tocqueville para contraponer la supremacía de la virtud del desprendimiento -aristocrática y tradicional- a la más democrática, accesible y extendida doctrina del interés, pretende acortar la brecha entre virtud e interés. Sugiere que aun persiguiendo fines mezquinos y conveniencias propias (la utilidad) los hombres pueden servir al Estado, entregando su tiempo y parte de sus bienes (la belleza). Así, sin suprimir las pasiones egoístas, que bien orientadas impulsan al logro de objetivos comunes, la doctrina del interés bien entendido introduce un cambio en la teoría tradicional de la virtud republicana y el comportamiento modélico del ciudadano, dando cabida a lo útil y lo conveniente, sin considerarlo sistemáticamente perjudicial para la República. Dice Tocqueville: "Dudo que los hombres fuesen más virtuosos en los siglos aristocráticos que en los otros; mas es cierto que en ellos se hablaba incesantemente de belleza y de virtud; sólo en secreto se estudiaba cómo eran útiles". Pero en tiempo democráticos los moralistas de apresuran a hacer públicas las circunstancias en las que "el interés particular viene a encontrarse con el general y a confundirse". Tocqueville observa que "los norteamericanos saben, casi siempre, combinar su propio interés con el de sus conciudadanos". Esta actitud "los conduce incesantemente a ayudarse entre sí y los dispone a sacrificar al bien del Estado una parte de su tiempo y de sus riquezas"[699].

La doctrina del interés bien entendido combina el sacrificio y el desprendimiento con la ambición individual y privada, propias de la naturaleza humana. Tocqueville se refiere a

[698] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 59, 119. En la p. 59 leemos: "Con independencia de cuán soportable hubiera podido ser la vida privada en la familia, obviamente no podía ser más que un sustituto, aún cuando el dominio privado, tanto en Roma como en Atenas, ofrecía espacio para una gran variedad de actividades que nosotros hoy clasificaríamos como más altas que la actividad política, como la acumulación de dinero en Atenas o la dedicación a las artes o a la ciencia en Roma. Esta actitud «liberal», que bajo ciertas circunstancias podía promover esclavos muy prósperos y educados, sólo significaba que ser próspero en la polis griega no tenía realidad y ser un filósofo no tenía consecuencias importantes en la República romana." Y en la p. 119 dice: "La razón por la que la labor de esclavo pudo tener un rol tan enorme en las sociedades antiguas y por la que su improductividad y de su falta de sentido económico no fueran descubiertos es que la antigua ciudad-estado era primariamente un «centro de consumo», a diferencia de las ciudades medievales que eran, principalemente, centros de producción".

[699] Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit*.; cf. pp. 484, 485.

ella como una actitud teórica que defiende un "egoísmo sensato"[700], ilustrado, refinado e inteligente, siendo "la cultura"[701], es decir, la educación, lo que vehiculiza ese refinamiento. Concede que se trata de una filosofía "poco elevada", pero popular, accesible y clara para todas las inteligencias; no busca suscitar "devociones extremas", pero puede llevar a los hombres hacia los pequeños sacrificios cotidianos, los cuales, finalmente, conducen al mismo resultado y se amalgaman con el bien público. Tal vez no consiga formar hombres virtuosos, pero moldea en los ciudadanos hábitos como la sobriedad, la moderación, la previsión y la autonomía, cualidades que, de manera imperceptible, los encaminan a la virtud. Así, "los ciudadanos se ocupan primeramente del interés general por necesidad y luego por conveniencia; lo que era cálculo se convierte en costumbre, y a fuerza de laborar por el bien de sus conciudadanos, acaban adquiriendo el hábito y el gusto de servirlo"[702]. Creemos que este hábito y al placer de fomentarlo y practicarlo es lo que Arendt denomina *public happiness*. En consecuencia, la doctrina del interés bien entendido es políticamente relevante pues, "[…] adaptándose maravillosamente a las debilidades de los hombres, consigue un gran dominio y no le es difícil conservarlo, porque vuelve el interés personal contra sí mismo y utiliza, para dirigir las pasiones, el aguijón que las excita"[703]. Si en tiempos democráticos es difícil, aunque no imposible, esperar que los hombres se comporten en conformidad con la virtud de la devoción y la abnegación, o movidos por el amor incondicional a la patria, el interés bien entendido -menos ampuloso, pero accesible al gran número- los acerca a la virtud patriótica.

En pocas palabras, la doctrina del interés bien entendido contiene la presuposición de que ayudando a otros o dando una porción del tiempo y de los bienes propios al Estado, uno se ayuda a sí mismo. La práctica del bien desinteresado redunda en un beneficio para uno mismo y, en justicia, uno puede esperar la misma actitud de los demás. Adicionalmente, esta reciprocidad -imposible de calibrar matemáticamente- elimina el desajuste entre el donante y el receptor, la superioridad del agente respecto del paciente, o sea, la jerarquía. En este sentido, no sólo se adapta a los tiempos democráticos, sino que

[700] La fórmula "egoísmo sensato" no se halla en la versión de *La democracia en América* empleada para esta investigación, sino en la edición española de Alianza. Véase, Tocqueville, *La de mocracia e n A mérica*, Madrid, Alianza, 2006; cf. p. 159.
[701] Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit*.; cf. p. 486.
[702] *Idem*, cf. p. 471.
[703] *Idem*, cf. p. 485.

suscita y promueve la conciencia de igualdad. Observa Tocqueville: "A cada instante [los norteamericanos] dirigen su espíritu hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres es ser útiles a sus semejantes, y como no encuentran ningún motivo particular para aborrecerlos, puesto que no son jamás ni sus señores ni sus esclavos, su corazón se inclina fácilmente al lado de la benevolencia"[704].

Si bien el interés privado y el bien público pueden convenir o amalgamarse en la felicidad pública, Hannah Arendt –admítase- distingue con énfasis la esfera privada de la pública. La actividad política no es un medio para un fin ulterior, hemos dicho, sino un fin en sí misma. En otras palabras, el compromiso y la responsabilidad política no persiguen ni promocionan simplemente el bienestar privado, sino que a través de ellos se actualizan principios eminentemente políticos, que consideramos valiosos como la igualdad, la justicia, la libertad o la solidaridad. Lo político es espacio mundano dotado de valores propios que se activan en la acción pública o en la deliberación y el discurso. En un breve ensayo tardío titulado "Public Rights and Private Interests"[705], discute la distancia entre la propia vida como individuo, por un lado, y como ciudadano, por otro.

> "A lo largo de su vida el hombre se mueve constantemente en dos órdenes diferentes de existencia: se mueve dentro de lo que es lo propio [*his o wn*] y también se mueve en una esfera que es común a él y a sus semejantes. El «bien público», las preocupaciones del ciudadano, es verdaderamente el bien común porque está localizado en el *mundo* que tenemos en común sin tenerlo como propiedad [*without owning it*]. Con bastante frecuencia, será antagónico a lo que estimemos bueno para nosotros mismos en nuestra existencia privada" (Mooney & Stuber [eds.], *Small Comforts for Hard Times: Humanists in Public Policy*, *op. cit*., cf. p. 104).

La autora señala que nuestros intereses públicos como ciudadanos pueden ser muy distintos a nuestros intereses privados como individuos. El interés público no puede

[704] *Idem*, cf. p. 471.
[705] Véase Hannah Arendt, "Public Rights and Private Interests. In Response to Charles Frankel" en M. Mooney and F. Stuber (eds.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists in Public Policy*, Columbia University Press, New York, 1977; cf. pp. 103-108.

derivarse automáticamente del privado, es decir, no es la mera suma de los intereses privados, sino de otra índole. Como tal, está concernido con el mundo, no con el yo; yace allende el yo y sus urgencias; mundo, estaba allí cuando nacimos, permanecerá cuando partamos y se corporiza en instituciones y actividades con sus propios principios o valores, que pueden no ajustarse a nuestras conveniencias privadas e intereses a corto plazo. Creemos que Arendt entiende la dimensión política del ser humano como una prolongación de la esfera del auto-interés, de la felicidad y las conveniencias privadas, hacia la dimensión de la felicidad pública, que depara placeres compartidos. Tales goces se derivan de la conciencia de tener algo en común y del ejercicio del cuidado entre todos.

En su ensayo "On Violence", en el marco de la cuestión de si el "auto-interés ilustrado" (cultivado, refinado) puede resolver conflictos o prevenir sucesos violentos, Arendt presenta una posición más radical consignando que "va en contra de la naturaleza del auto-interés el ser ilustrado". Propone el ejemplo de una disputa entre un inquilino y un propietario en relación al precio del alquiler y argumenta que la tesis del auto-interés ilustrado, en la que normalmente podrían comulgar ambos intereses privados, es defectiva por cuando no atiende debidamente al factor tiempo. Porque los humanos han de morir, es decir, están sujetos a la condición humana de la mortalidad –prosigue Arendt- no pueden calcular o sopesar a largo plazo, en términos de auto-interés. Por lo tanto, el tiempo de vida otorgado a los hombres difiere, en extensión y en naturaleza, de la temporalidad pública.

> "[...] el interés ilustrado se concentraría en una vivienda apropiada para ser habitada, pero este interés es muy distinto y, en la mayoría de los casos, opuesto tanto al interés del propietario en conseguir la mayor ganancia, como al del inquilino en lograr un alquiler barato. Normalmente, un árbitro «ilustrado» acotaría que *a largo plazo* el interés de la vivienda *es* el verdadero interés, tanto del propietario como del inquilino», pero esta respuesta deja sin consideración el factor del tiempo, que es de máxima importancia para todos los concernidos. El auto-interés está interesado en el yo, y el yo muere o se muda o vende la casa; debido a su condición cambiante, esto es –finalmente- debido a la condición humana de la mortalidad, el yo *qua* yo no puede pensar en términos de intereses a largo plazo, esto es, el interés de un mundo que sobrevive a sus habitantes" (Arendt, "On Violence", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; cf. p. 174).

En este fragmento, Arendt se refiere al "yo *qua* yo [*self qua s elf*]", como cuando alude al *homo f aber* en cuanto tal y en sentido restringido, o como cuando remite –acotadamente- a las limitaciones del *laborans* (como tipo humano). Entendemos que Hannah Arendt realiza estas valiosas distinciones en el contexto de su análisis teórico y de su afán por justificar teóricamente sus opiniones. Es decir, el yo *qua* yo, como así también el *laborans qua laborans,* son una ilusión óptica y –como tales- no existen en la realidad, si bien –ciertamente- podemos identificar personas, en las que predomina más la dimensión productiva o la dedicación a la función pública, o la afición por el consumo, etc. Es el mismo ser humano, quien -en calidad de yo *qua* yo- persigue sus conveniencias cortoplacistas (lograr el mayor rendimiento, comodidad o bienestar al menor precio), puede –también- concebir proyectos a largo plazo y poner en marcha, hoy, proyectos de la voluntad consensuados por muchos destinados a cambiar aspectos del mundo común. Tales cambios, empero, acondicionarán el mundo de generaciones futuras. Ciertamente, no todos los hombres tienen las cualidades del estadista[706], pero se trata del mismo ser humano, el que aun persiguiendo sus conveniencias personales y el bienestar privado -"el auto-interés"- prolonga sus preocupaciones y extiende sus deseos hacia los que todavía no están, "el verdadero interés".

> "Cuando se le exige al auto-interés que ceda al «verdadero interés» -esto es, el interés del mundo como diferente que el del yo- siempre responderá: «*Near is my shirt, but nearer is my skin*»… no es una respuesta muy noble, pero es adecuada a la discrepancia de tiempo entre las vidas privadas de los hombres y la expectativa de vida [*life exp ectancy*], por completo distinta, del mundo público" (Véase Arendt "On Violence", en *Crises of the Repúblic, op. cit*.; cf. pp. 174 -175).

Desplazarse desde el interés privado al "interés por el mundo" requiere amor por "la cosa pública [*the public thing*]". Entonces, los intereses del mundo no son los intereses del

[706] Cf. Arendt, "On Violence", en *Crises of the Republic, op. cit*.; p. 175. Si bien la más alta actividad de la *vita activa* es el compromiso público, exigible a todo hombre, no todos tiene las cualidades que demanda la función pública. Como en *On Revolution,* Arendt alude a una élite política: "Esperar que la gente que no tiene la más mínima noción de lo que es *res publica*, la cosa pública, se comporte en forma no violenta y pueda argumentar racionalmente en materia de interés no es realista ni razonable".

yo, sino los del dominio público que compartimos en calidad de ciudadanos, que podemos perseguir y de los que podemos gozar sólo si vamos más allá de nuestro estrecho auto-interés. Sin embargo, creemos que la temporalidad pública es también el tiempo en el que se mueven los humanos, aunque se trate de dimensiones distintas de la existencia. Las opiniones y preferencias, que atienden a mi tiempo limitado de vida pueden contener también una opinión, un deseo y una preferencia, que aluden a lo que considero apropiado, justo o bueno para el mundo público, es decir, lo que considero de interés público: el bien común. Veamos esto en referencia a los textos. Cuando Arendt examina la prueba piloto educativa en Little Rock, Arkansas, que establece compulsivamente que se junte a niños blancos y negros en las aulas, expresa su disgusto y se alinea con las familias negras[707]. Es decir, piensa como judía, como alguien perteneciente a una minoría, que -como la población negra en la década del 70- es segregada. La base del argumento de la autora es la distinción entre lo privado, familiar y social, por un lado, y lo público, por otro. La protección de los niños es un imperativo que exige resguardar el ámbito familiar –el lugar natural de los niños- y poner límites al Estado, cuando pretende invadir el derecho privado de los padres, por ejemplo, el derecho a elegir con quién se juntan sus hijos. En apariencia, Arendt es motivada por el auto-interés al imaginar cómo se sentiría una madre judía si la obligaran a dejar a sus hijos en un lugar en donde será rechazado u objeto de burlas. Sin embargo, Arendt no piensa estrechamente, para el aquí y el ahora, sino que da su opinión como un juicio de gusto, mas no de gusto privado, sino público. Es como si el estrecho y privado gusto empírico, las condiciones privadas de juicio, asumieran operatividad pública, cuando se pone en el lugar de la madre negra. Dice al respecto: “Si yo fuera una madre negra del sur, sentiría que el dictamen de la Corte Suprema, sin quererlo pero también inevitablemente, ha puesto a mi hijo en una posición aún más humillante de la que estaba antes”. También cambia de posición y se imagina en el lugar de una madre blanca del sur, de los Estados segregacionistas. “Mi segunda pregunta fue: ¿qué haría yo si fuese una madre blanca en el sur? Nuevamente, trataría de evitar que mi hijo fuese arrastrado a una batalla política en el patio de la escuela”[708].

[707] Cf. Hannah Arendt, “Reflections on Little Rock”, en *Responsibility and Judgment, op. cit*.; pp. 193-213.
[708] Cf. *idem*, *op. cit*.; pp. 194-195.

No sólo toma en consideración las urgencias del yo *qua* yo (que mi hijo no sea rechazado o burlado), sino que emite una opinión respecto de cómo deberían funcionar las cosas para todos. En este caso, no se trata sólo y estrechamente de evitar que mi hijo judío, o negro, o blanco, o católico o musulmán sea repudiado, sino de señalar los límites de la intromisión del Estado en las decisiones de los padres y de la debida protección del ámbito familiar. En los términos de Arendt: "El punto decisivo, por lo tanto, no es tanto el bienestar de la población negra solamente, sino –al menos en el largo plazo- la supervivencia de la República"[709].

Hannah Arendt provee otro ejemplo del desajuste entre el interés privado y el público, y de cómo el bien privado puede resultar en la felicidad pública. Cuando examina la actividad de servir como jurado, la autora afirma que en calidad de figuras públicas, a los miembros del jurado se les demanda actuar en conformidad con los intereses públicos de la justicia o la equidad, los cuales pueden no coincidir con los más inmediatos y apremiantes intereses del yo privado. Puede interferir con las actividades, compromisos y responsabilidades diarias e – inclusive- puede también conllevar grandes riesgos, como por ejemplo, cuando se le pide a alguien testificar contra un grupo de criminales y sufre amenazas o teme represalias contra su vida o la de su familia. Aún en tales circunstancias, Arendt señala la compensación por los riesgos y sacrificios realizados en aras del bien público y la llama "felicidad pública"; la define como el goce de actuar conjuntamente con otros en el domino de lo público; lo público es –repetimos- aquello que nos atañe a todos, aún sin poseerlo como propiedad. La felicidad pública incluye la gratificación de una tarea realizada en conjunto en el nombre de la justicia, y el bien-estar resultante alude a la convicción de que dejamos a nuestros hijos y nietos un mundo –en algún aspecto- mejor. A través de tal praxis y deliberación en común podemos conocer y disfrutar del interés público y posponer o deponer, cuando es necesario, los intereses privados[710].

Ahora volvamos a Rousseau. El pensador francés desvincula el orden natural del orden civil, posiciona la voluntad y los intereses particulares en el ámbito del orden natural y erige, para la constitución del artificio del orden civil una entidad colectiva, una razón pública artificial, cuyos propósitos tienen sentido y posibilidad bajo la condición de la

[709] Cf. *idem*, *op. cit*.; p. 197.
[710] Hannah Arendt, "Public Rights and Private Interests. In Response to Charles Frankel" en M. Mooney and F. Stuber (eds.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists in Public Policy*", *op. cit*.; cf. p. 106.

anulación de los fines y tendencias privadas y la elevación de una voluntad de orden superior: "Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como tiene la asamblea, la cual recibe -de este mismo acto- su unidad, su yo común, su vida y su voluntad"[711]. Si la naturaleza persigue sus fines naturalmente, el Estado -como artificio- necesita de un arte (*techne* o *póiesis*) eficaz para limar las asperezas de "los más y los menos"[712] procedentes de los fines privados. El paralelo con Kant, a quien Rousseau, según Arendt, despertó de su sueño moral[713], es demasiado evidente como para no mencionarlo: la anulación con violencia de los fines individuales que polucionan la razón pública, el interés común, o, como lo dice en el *Discurso sobre economía política*, "el deber"[714], es la condición de posibilidad de una esfera autónoma e independiente de los privilegios de los fines privados (los fines heterónomos, en términos kantianos).

C. 3. El círculo cuadrado: la cuestión de la autoridad fundacional

52- En este contexto, el mismo pacto o contrato social pergeñado por Rousseau es la Ley Fundamental, porque es de la misma constitución del cuerpo político soberano y del instante de su establecimiento de donde procede también la fuente de donde emanan todas las leyes: la voluntad general. Si la fórmula romana, *potestas in populo, auctoritas in senatu*[715], cara a Arendt, exige dos fuentes y sedes independientes entre sí del poder, por un lado, y del Derecho, por otro, la fórmula roussoniana, en cambio, las unifica en la voluntad

[711] Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*.; cf. pp. 55-56.
[712] *Idem*, cf. p. 71.
[713] Hannah Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy*, *op. cit*.; p. 17 ("[…] *and Rousseau had roused him in his manhood form moral slumber*".)
[714] Rousseau, *Discurso sobre economía política*, *op. cit*.; cf. p. 9. Allí dice: "es imposible que cualquier ordenamiento pueda marchar según el espíritu de la institución si no es dirigido por la ley del deber". En este contexto adaptarse a la ley del deber o a la razón pública significa plegar los deseos naturales y los fines privados (heterónomos) al parecer de la voluntad general, porque "el interés personal está siempre en razón inversa respecto del deber" y "el hombre es virtuoso cuando su voluntad particular es en todo conforme a la voluntad general" (véanse, pp. 5 y 10). Además, indica Rousseau la necesidad de resolver una "contradicción consigo mismo" (la implacable colisión entre fines privados y razón pública o ley) y escuchar la "voz celeste" que también habla en el interior de las conciencias (cf., p. 6).
[715] Cf. Hannah Arendt, "What is Authority", en *Between Past and Future, op. cit*.; p.122.

soberana del pueblo[716]. Entendemos que esto es así, y encontramos evidencia en fragmentos donde señala que "la voz del pueblo es la voz de Dios"[717]; o que "el pueblo, sometido a leyes, debe ser su autor [el autor de las leyes]"[718]. Sin embargo, el pueblo no es necesariamente el sujeto emisor de la voluntad general (a la que se la nomina también como voz celestial) y su autoridad legislativa queda relegada al plano del asentimiento o la sanción de las leyes[719], la cuales –paradójicamente- son hechuras de una figura cuasi-divina, en la que no reposa la soberanía y que no tiene funciones ejecutivas, el Legislador Inmortal. Pero éste es otro tema.

Rousseau, fustiga Arendt, traslada la arbitrariedad temible de los monarcas absolutos al cuerpo del pueblo soberano adjudicándole a la nación –una e indivisa- una voluntad compacta a imagen y semejanza de una voluntad individual. Se trata de un sustituto teórico de la autoridad soberana de un monarca absoluto, el cual encarna en la tierra un origen divino, en el cual ley y poder coinciden. Esta aporía en la que queda apresada la argumentación de Rousseau surge de la perplejidad teórica que enuncia el *círculo cuadrado* de la tarea fundacional ("el gran problema en política"[720]) o cómo lograr sin la intervención del cielo (o del Derecho natural, en el contexto de la carta al Marqués de

---

[716] Pierre de Rosanvallon, *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Barcelona, Paidós, 2010; véase pp. 153-154. El historiador francés recupera la distinción ciceroniana entre poder y autoridad y la interpreta en los mismos términos que Arendt. La distinción romana indica, por vez primera, que la regulación política no sólo surge del reconocimiento de una jerarquía entre poderes, sino de dos entidades de naturaleza distinta: poder y autoridad. Que "la autoridad yace en el senado" mientras que "el poder reside en el pueblo", remite a la convicción de que la tradición y los valores de la fundación de Roma tenían el rol de "advertencia, de corrección y de justificación", la autoridad –empero- no pertenecía al "orden de un mandato directamente coercitivo". Como indica Theodor Mommsen -el jurista e historiador especialista en Derecho Romano al que también Arendt remite- la autoridad es "menos que una orden y más que un consejo: es un consejo que difícilmente uno pueda dispensarse de seguir". Así, el poder coercitivo le pertenece al pueblo, pero la autoridad no le pertenece a nadie como propiedad; es una institución que regula, refrenda, confirma (en tiempos de Roma república, el resultado de los comicios eran refrendados con la sanción de la autoridad del senado), y su eficacia se apoya "en un consenso implícito". Quien ostenta *auctoritas* es una institución que tiene la altura moral para emitir una opinión calificada sobre una decisión. En un lenguaje moderno, entonces, el antiguo Senado romano "no corresponde a nuestro parlamento, sino a una autoridad tutelar superior administrativa y gubernamental". Cuando Arendt examina la Constitución de los Estados Unidos, identifica la antigua *auctoritas* romana en la Corte Suprema de Justicia. (Véase *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 192-193).

[717] Rousseau, *Discurso sobre economía política*, *op. cit*.; cf. p. 5.

[718] Rousseau, *El contrato social, op. cit. ;* cf. p. 83.

[719] Rousseau, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit*.; cf. pp. 257-258.

[720] Jean-Jaques Rousseau, "Carta a Mirabeau", en *Escritos polémicos. Carta a Voltaire. Cartas a Malesherbes. Carta a Beaumont. Carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 155-160; cf. p. 157.

Mirabeau) "una forma de gobierno que coloque a la ley por encima del hombre"[721]. El pesimismo de Rousseau al respecto se evidencia dos párrafos más adelante, porque "si por desgracia no fuera posible encontrarla –e ingenuamente confieso que no creo que lo sea-, hay que irse al extremo opuesto y situar de golpe al hombre por encima de la ley como sea posible, instaurando por consiguiente el despotismo arbitrario"[722].

La salida roussoniana al *gran problema en política* (en los términos de Arendt: la búsqueda de un *nuevo absoluto*) yace en el llamado a los cielos mediante dos estrategias: la primera, erigir la figura del gran legislador, o la "gran alma del legislador"[723] como piedra de toque del milagro de la legislación, la segunda en proclamar una profesión de fe civil[724], uno de cuyos preceptos es la creencia en una divinidad bienhechora que asegura la felicidad de la vida futura para los justos y el castigo de los malos[725]. El primer elemento asegura la cuestión de la autoridad legislativa fundacional, el segundo refuerza el poder vinculante de la Ley fundamental como último garante de la moralidad pública: la vida futura de recompensas y castigos.

Cuando Hannah Arendt teoriza sobre las revoluciones modernas, pone en tensión el evento en Francia y en EEUU, y discrimina las bendiciones que rodearon la revolución en América y las desgracias que sellaron la suerte y llevaron a su perdición a la francesa. La tesis central de *On Revolution*, es que el acontecimiento por el que se fundó el cuerpo político de los Estados Unidos, fue una Revolución en la que la violencia brilló por su ausencia. Somos conscientes que la posición de Arendt ha suscitado controversias, pero para los propósitos de este análisis, la tesis será -por el momento- asumida a-críticamente[726].

---

[721] *Idem*, cf. p. 157.
[722] *Idem*, cf. p. 158.
[723] Rousseau, *El contrato social, op. cit*., cf. p. 88.
[724] Rousseau, "Manuscrito de Ginebra", en *Deus Mortalis*, *op. cit*.; cf. pp. 598-605.
[725] *Idem*, cf. p. 604.
[726] Arendt dedica muchas páginas de su obra en distinguir entre gobierno limitado y república, entre libertades civiles y libertad política o positiva, entre liberación y constitución de la libertad. En el caso de los Estados Unidos, pondera la pensadora, el momento de liberación, el que más llama la atención por su violencia y dramatismo y ha sido considerado –erróneamente- como la condición *per quam* de las revoluciones, ha sido sucedido (sin hiato, sino con sólo con un "compás de espera") por el momento estrictamente revolucionario que la autora identifica con la "pasión constitucionalista" o la "fiebre constitucional" en las trece colonias. (Las trece colonias que se involucraron en la lucha por la independencia fueron, por el norte: Massachusetts [Nueva Inglaterra], Connecticut, New Hampshire, Rhode Island; en el centro: New Jersey, New York, Delaware, Pensilvania; en el sur: Virginia, Maryland, Carolina del Norte, Carolina del Sur y Georgia). Liberación o rebelión de o frente a un gobierno abusivo o colonial remite a la necesidad de restaurar las

Entre las cualidades que la pensadora resalta en el suceso americano es que la guerra de la independencia, el proceso de liberación o rebelión -consustancial a una revolución, pero no su condición suficiente- no arrojó a los colonos a un *estado de naturaleza*, para decirlo en palabras de Hobbes, sino que los encontró ya organizados en "sociedades políticas"[727] o "cuerpos políticos civiles"[728]. Tales asociaciones preliminares regulaban sus asuntos con relativa autonomía y -lo que resalta Arendt- recibieron la sanción de las Cartas Reales con posterioridad a su institución espontánea (no tutelado ni guiado por una autoridad superior); fueron súbditos ingleses por casi 200 años hasta su independencia, por lo que no estaban investidos de soberanía. Combinaban, entonces, libertad y no soberanía.

> "Estos cuerpos, estrictamente hablando, no eran concebidos como gobiernos; no implicaban gobierno y la división entre gobernados y gobernantes. […] el pueblo así constituido pudo seguir siendo súbdito real del gobierno de Inglaterra, por más de ciento cincuenta años. Estos nuevos cuerpos políticos eran verdaderamente «sociedades políticas» y su gran importancia para el futuro yacía en la formación de un dominio político, investido de poder y con la prerrogativa de reclamar derechos, sin poseer soberanía" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 159).

La guerra por la independencia, la desvinculación de la corona inglesa, a diferencia de lo que sucedería en Francia, no barrió los privilegios de los antiguos estamentos y ordenes, que -pertenecientes al antiguo régimen- constituían los patrones de una organización obsoleta; la emancipación lo fue respecto de la corona inglesa, pero no se sintieron eximidos de sus propios pactos coloniales y Órdenes Fundamentales[729], en las que yacía su

---

libertades antiguas, es afín al reclamo por un gobierno limitado y no tiene nada de revolucionario, sino que puede rastrearse a la carta magna y a los antiguos derechos feudales, sostiene la autora. La idea de revolución a diferencia de la de restauración, contiene el elemento del nuevo origen, la discusión por la mejor forma de gobierno y el establecimiento de un nuevo sistema de poderes. En una palabra, la noción de Revolución no remite a la exención de los abusos o al control de los órganos de poder, circunstancia que remite a las libertades negativas (incluso el derecho a la representación para decidir sobre las cargas impositivas), sino a la libertad política o participación en los asuntos públicos (Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; véanse pp. 25, 141-145, 150-151).

[727] Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 167.

[728] Cf. *idem*, pp. 158, 186.

[729] Connectituc, hoy uno de los cincuenta Estados de los Estados Unidos, fue una de las trece colonias, en origen dependientes del Reino Unido. La región, hoy llamada Connecticut, fue explorada en primer lugar por

organización. En primer lugar, la suerte de los colonos americanos estuvo predeterminada por su herencia no absolutista, le hacían frente a un gobierno constitucional, la protección de los abusos potenciales de la monarquía les estaba garantizada por el hecho de que gozaban de *los derechos de los ingleses*[730]. El aspecto decisivo, pondera Arendt, es que la cuestión de la revolución y fundación de un nuevo cuerpo político nunca tuvo su centro en la enumeración de derechos; es decir, en la salvaguarda de las libertades civiles, mediante garantías constitucionales. La cuestión esencial fue el establecimiento de un nuevo sistema de poder, o -en palabras de la pensadora- la constitución de la libertad recién conquistada ("*Constitutio Libertatis*", es el subtítulo del IV capítulo de *On R evolution*, titulado "Fundación I" [731])[732].

---

colonos holandeses, que establecieron puestos comerciales, pero los primeros asentamientos permanentes se debieron a los ingleses puritanos de Massachusetts, a partir de 1633. La colonia de Connecticut, desde su origen, gozó de gran autonomía política y fue, en consecuencia, la primera en poseer un Constitución escrita, llamada *Fundamental Orders*, o *First Orders* (Mandatos Fundamentales o Primeras Órdenes). Fue adoptada el 14 de enero de 1639 y proclama un principio de gobierno democrático basado en la voluntad del pueblo. Esta constitución colonial serviría de base para la redacción de la Constitución estadounidense, por esa razón se llama a Connecticut "El Estado de la Constitución" ("*The Constitution State*"). Para el documento de las Órdenes Fundamentales de Connecticut, véase Luis Grau, *Historia de l c onstitucionalismo am ericano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2011, cf. pp. 32-35.

[730] Nos referimos a la sentencia de Edmund Burke, que –contra la proclamación de la Revolución Francesa- impugna los derechos naturales inalienables del Hombre y reivindica los derechos históricamente emplazados y sancionados por la tradición. Edmund Burke sostiene que para teorizar o reflexionar sobre la dimensión política de los hombres basta con "constatar o reflejar lo que aparece, dejando de lado la función de penetrar tras las apariencias positivas, forzando su sentido, mediante la aplicación de principios no visibles, que son construcciones racionales". El pensador irlandés, define la sociedad y la historia según el modelo de la naturaleza, en la cual puede descubrirse cierta legalidad y constancia. Lo racional en el plano social e histórico es lo que se ha comprobado como constante e inalterado, aquello que ha resistido al transcurso del tiempo. Para Burke, en consecuencia, la racionalidad y naturaleza del orden social se encuentra en "ciertas constancias inalteradas por el paso del tiempo, es decir, en la tradición". La tradición, entonces, es "el único principio legitimante del orden público". Discute toda defensa de la libertad que tenga por fundamento ideas abstractas sobre el hombre, o que se base en la *naturaleza humana* y defiende la índole histórica y contingente de los principios. En este caso, "el carácter convencional (no natural) de todo derecho y la sola legitimación de éstos como derechos históricos, como «herencia del pueblo inglés»". Véase, Tomás Molían, "Burke y las concepciones conservadoras de la democracia", en *Crítica & Utopía*, *Latinoamericana de Ciencias Sociales*, número 1, Buenos Aires, septiembre, 1979. Se consultó la versión *on line* publicada por la Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red Clacso: www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/**libros/criticayutopia**.htm Véanse especialmente pp. 1-3. Edmund Burke argumenta sobre los *derechos de los ingleses*, es decir, los derechos y libertades que se heredan por tradición en *Reflections on the French Revolution*. Véase, http://oll.libertyfund.org/title/656 . Especialmente, pp. 76-77, 81. En esta última leemos: "*In the famous law of the 3rd of Charles I. called the* Petition of Right*, the parliament says to the king, «Your subjects have* inherited *this freedom», claiming their franchises, not on abstract principles as the «rights of men», but as the rights of Englishment, and as patrimony derived from their forefathers*".

[731] Cf. *idem*, pp.132-170.

[732] La Constitución de los Estados Unidos fue redactada en la Convención Constitucional de Filadelfia, en 1787, ratificada en 1788 (*The F ederalist*) y entró en vigencia en 1789. Es la Constitución de mayor

antigüedad que se encuentra, aún hoy, vigente en el mundo. Sustituyó a los "Artículos de la Confederación y Unión Perpetua", que eran los estatutos originales de los Estados Unidos, vigentes desde 1781. *Los Artículos de la Confederación* no establecían propiamente ninguna forma de gobierno estructurado. Se limitaban a describir un órgano de representación de los nuevos estados –el Congreso- al que debería concurrir un número indeterminado de delgados por períodos de tiempo tampoco definidos. Se imponía el único requisito que se reunieran "el primer lunes de noviembre". El Congreso tenía un presidente que cambiaría anualmente, pero no se precisan sus funciones, ni sus potestades. El grueso de documento enumeraba una lista de funciones que los estados no podían ejercer por sí mismos y que quedaban transferidas al Congreso. Las deficiencias e imprecisiones de los *Artículos de la Confederación* dificultaban la gestión de la Confederación poniendo en riesgo su supervivencia. Básicamente, no existía un poder ejecutivo que hiciese cumplir las pocas normas dictadas por el Congreso, ni un poder judicial que arbitrara las disputas entre las personas de distintos estados. Tampoco estaban resueltos los impuestos debidos a la Confederación, por lo que las deudas contraídas se podían saldar mediante contribuciones voluntarias de los estados. Además, la asistencia al Congreso no era obligatoria, pero el proceso de aprobación de resoluciones relevantes requería la unanimidad de todos los estados. O sea, el Congreso era un órgano inoperante y la seguridad jurídica era precaria. Inicialmente, la Constitución definitiva de los Estados Unidos contenía un Preámbulo y siete artículos, en los que se establece el sistema de distribución de poder, o el diseño de las instituciones, lo que Arendt denomina "*Constitutio libertatis*". Así, consigna los principios básicos en los que se fundamenta el gobierno federal de los Estados Unidos y los límites a los que tal gobierno está sometido. En los tres primeros artículos se establece el modelo de Estado y en el cuarto la relación federal, tanto entre los estados, como la de éstos con el gobierno central. Los otros tres artículos incluyen procedimientos generales, entre los cuales se incluye "casi subrepticiamente" en el sexto artículo, la decisiva "cláusula de supremacía" de la Constitución y de las leyes federales sobre las estatales, eliminando así la soberanía estatal, que era una cláusula fundamental de los *Artículos de la Confederación*. El artículo quinto es la denominada "cláusula de enmienda", que consigna detalladamente el procedimiento a seguir para modificar la Constitución. La mayor objeción que se le hizo a la Constitución durante su proceso de ratificación fue la ausencia de una declaración de derechos fundamentales. Uno de los estados que opusieron mayores objeciones fue New York. Inmediatamente luego de ser distribuido el texto constitucional se publicaron muchos panfletos en su contra, bajo seudónimos como Cato o Brutus, resaltando sus defectos, en particular, su carácter centralista y absolutista (a este grupo se lo denominó *anti-federalista*). En respuesta a tales demandas, Alexander Hamilton publicó en los periódicos de New York un artículo con el título de "*The Federalist*", baja el seudónimo Publius. Allí, se comprometía a resolver todas las inquietudes que suscitaba el texto de la Constitución. Para ello, recabó la ayuda de James Madison y de John Jay. Entre octubre de 1787 y agosto de 1788, los autores publicaron en dos periódicos de New York, setenta y siete artículos con el mismo título y bajo el mismo seudónimo. Éstos fueron publicados a fines de 1788 en dos volúmenes con el título "*The Federalist. A Collection of Essays written in favor of the new Constitution, as agreed upon by the Federal Convention, September 17, 1787*". Los ensayos más famosos son el número 10, en el que Madison trata de cómo impedir la tiranía de la mayoría y la ventaja de un estado grande sobre varios pequeños. En el 39, Madison describe el federalismo y en el 51 introduce la doctrina de los "*checks and balances*". En el 84, el mismo Hamilton argumenta que no es necesaria una declaración de derechos, pues el texto constitucional contiene suficientes garantía personales. Las ratificaciones a la Constitución no fueron unánimes ni incondicionales. La mayoría de los estados la consideraba poco flexible. Virginia y New York, por ejemplo, la ratificaron a condición de que se incluyera un *Bill of Rights*, cuyo texto proponían. Ya en la Convención de Philadelphia de 1787, varios congresistas había reclamado una declaración de derechos, por ejemplo Richard Henry Lee, congresista por el estado de Virginia, reclamó: "¿Dónde está el contrato entre la nación y el gobierno? La Constitución sólo menciona a los que gobiernan, pero no habla en ningún lugar del pueblo que es gobernado." Varios autores, también anti-federalistas, como *Brutus*, o el *Impartial Examiner* exigieron en sus panfletos la necesidad de un *Bill of Rights*, e incluso especificaron cuáles eran esos *derechos sagrados*. El 4 de marzo de 1789, el Congreso de los Estados Unidos aprobó doce enmiendas a la Constitución y el 25 de septiembre fueron enviadas a todos los estados para su ratificación. Finalmente, el 15 de diciembre de 1791 diez de ellas se convirtieron en el *Bill of Rights*, o Carta de derechos, de la Constitución de los Estados Unidos. Hasta ahora, la Constitución ha sido modificada con veintisiete enmiendas. Véase Luis Grau, *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para una historia de las Constituciones*, *op. cit*.; en especial pp. 86- 98, 119-126.

La diferencia en la noción de lo que Arendt, por un, lado, y Rousseau, por otro, entienden bajo el término *pueblo*, es evidente. Para Rousseau, se trata de un pueblo indiferenciado y desorganizado; el vínculo dominante, por el que monopoliza la virtud cívica es la piedad por el que sufre[733]. Se trata de una multitud no tocada por el vicio[734] proveniente del lujo, el comercio, la vagancia y la ociosidad[735], cualidades ruinosas de quienes delegan la custodia de los asuntos públicos y la depositan en expertos. *Le peuple* roussoniano es el depositario de la principal virtud pública: la compasión y, pese a su identificación como un ente moral, es posible identificarlo como sujeto histórico: "el campesino arruinado por el fisco; [...] artesanos manufactureros desplazados por el mecanismo competitivo; pequeños propietarios; [...] el hombre común que vive de su trabajo manual independiente; [...] una clase «media», impregnada [...] de virtud y civismo"[736]. En términos no roussonianos sino marxistas, Rousseau conceptualiza el pueblo en términos clasistas e identifica a los desposeídos, los oprimidos o los pobres con los virtuosos; asume la premisa de la bondad natural del hombre fuera de la sociedad e infiere, a partir de la desigualdad de la que es testigo, la máxima de que la sociedad o las instituciones lo pervierten. Si bien tanto los revolucionarios franceses, como los norteamericanos son coincidentes en la premisa de que poder reside en el pueblo, *the people* y *le peuple,* aluden a realidades distintas:

> "La imagen de Rousseau de una «multitud … unida en un solo cuerpo» y movida por una voluntad era una descripción exacta de lo que realmente eran, porque los urgía el reclamo por el pan, e implorar por pan siempre será manifestado en una sola voz. En la medida en que todos necesitamos pan, verdaderamente somos todos lo mismo [no iguales, sino homogéneamente lo

[733] Rousseau, J.-J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *op. cit*.; cf. pp. 311-314.
[734] *Idem*, cf. p. 313: "El hombre salvaje, carente de sabiduría y razón [...], se lo ve siempre entregarse imprudentemente al primer sentimiento de humanidad. En las revueltas, en las peleas callejeras, el populacho se reúne, el hombre prudente se aleja. Es la chusma, son las mujeres de les Halles quienes separan a los que combaten e impiden a la buena gente degollarse una a la otra".
[735] Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, Losada, 2003, cf. pp. 222-225, 231-233, 235.
[736] Jorge Dotti, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau. Introducción, notas, selección de textos y traducción,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991, cf. pp.11-12. Dotti no alude aquí al II Discurso -el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*- al que nos estamos refiriendo a propósito del término *pueblo*, sino a *El contrato social.*

> mismo, como el *homo laborans*], y bien puede unirnos en un solo cuerpo. De ningún modo es una mera cuestión teórica el hecho de que el concepto francés de *le peuple* siempre ha tenido, desde su origen, la connotación de un monstruo de muchas cabezas [*a multiheaded monster*], una masa que se mueve como un cuerpo y actúa como si estuviera poseído por una voluntad; y si esta noción se ha esparcido por los cuatro rincones de la tierra, no es por ninguna influencia de ideas abstractas, sino por su obvia verosimilitud bajo condiciones de pobreza abyecta" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 82).

La posición de Arendt es que los teóricos franceses siguieron a Rousseau y concibieron al pueblo como una ficción y un absoluto, la Nación (*la unión sagrada*), la voluntad general, o el pueblo soberano; fueron fieles a su herencia absolutista y trasladaron la soberanía y arbitrariedad del monarca al pueblo. En consecuencia, lo posicionaron por encima de toda autoridad y absuelto de todas las leyes. Su herencia absolutista les impidió concebir, no sólo un poder dividido y balanceado, sino dos fuentes independientes del poder, por un lado, y del derecho, por otro. El intento teórico de romper el círculo vicioso del poder instituyente y el poder instituido, o de un poder instituyente que no es capaz de proveer solidez y estabilidad, porque carece de la autoridad con el suficiente poder vinculante como para recibir sanción, se mantuvo dentro del marco conceptual heredado del absolutismo. Entendemos que Arendt pretende teorizar desde fuera de ese contexto, pues dentro de tal marco de referencias, el problema es insoluble. Para ello, interpone su categoría de praxis, con sus notas de *comienzo* y *origen*. Un origen y comienzo, que no provienen del *yo quiero* de la voluntad, sino que descansan en el poder plural y el valor del pacto. Tal origen, además, escapa la previsión y el control de los contratantes, al punto tal que sólo los observadores futuros podrán calificar dicha praxis mancomunada como *origen*. Estos ingredientes legitiman la praxis por sí misma (sin necesitar la invocación de una autoridad de orden superior para el caso de la "ley del país") y –defiende Arendt- permitirían escapar del contexto del *círculo vicioso*. Aun subrayando la necesidad ineludible de la autoridad en política, Arendt no la ubica en *lo alto* –el derecho natural, que

para ser vinculante necesita de un autor y de un intérprete autorizado-[737], sino en los comienzos terrenales e históricos de una comunidad civil: el pacto. Con las palabras de Arendt: "En términos teóricos, el problema de Rousseau se asemeja al círculo vicioso de Sieyés: aquellos que se reúnen para constituir un nuevo gobierno son, ellos mismos, inconstitucionales, esto es, no tienen autoridad para hacer lo que se propusieron lograr. El círculo vicioso en la legislación [está presente] cuando se instituye la ley del país o Constitución, la cual, en adelante, se supone que encarna la «ley superior», de la que, en última instancia, todas las leyes derivan su autoridad"[738].

Este poder irrestricto –interpreta la autora- del que fue investido *le p euple*, o la Nación, a la que se la concibió –también- como sede de la autoridad, no pudo instituir nada duradero y estable, precisamente porque carecía de autoridad. En el caso de Francia, el poder instituyente fue infructuoso[739].

---

[737] En los siglos XVII y XVIII la *ley natural* ocupó el lugar de la divinidad. Este *lugar*, interpreta Arendt, "es el que había sido ocupado por el Dios hebreo, que era un legislador porque él fue el Hacedor [*Maker*] del universo, un lugar que más tarde ocupó Cristo, el representante visible y la encarnación de Dios sobre la tierra, de quien luego, los vicarios de Cristo, los papas y obispos romanos como así también los reyes que los sucedieron, habían derivado su autoridad. Hasta que, finalmente, los rebeldes protestantes recurrieron a las leyes y alianzas hebreas y a la figura del mismo Cristo. Porque el problema con la ley natural fue, precisamente, que no tenía autor […]. Para que fuera fuente de autoridad y pudiera sancionar la validez de las leyes hechas por el hombre, uno tenía que añadir a la «ley de la naturaleza», como hizo Jefferson: «y el Dios de la naturaleza». En este contexto, no es de gran relevancia si este Dios interpelaba a sus creaturas a través de la voz de la conciencia o los iluminaba a través de la luz natural de la razón, o a través de la revelación bíblica. Lo central de este asunto siempre ha sido que la ley natural en sí misma necesita de la sanción divina para ser vinculante para los hombres". Véase, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 182.

[738] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 176.

[739] El grado de conflicto e inestabilidad de los acontecimientos en Francia dan cuenta no de la ausencia de poder instituyente –sostiene Arendt- sino de la falta de autoridad que diera sanción a los poderes instituidos. Las cuatro Constituciones que se sucedieron durante el convulsionado período revolucionario francés manifiestan la falta de solidez de las instituciones que producía la Revolución. La Revolución francesa se inició con la autoproclamación del Tercer Estado como Asamblea Nacional en 1789 y finalizó con el golpe de Estado de Napoleón Bonaparte en 1799. Con el compromiso de dar a Francia una Constitución, la Asamblea se nombró a sí misma como Asamblea Nacional Constituyente, que funcionó desde 1789 hasta 1791. Tras la toma de la Bastilla el 14 de julio, la Revolución se fue extendiendo por ciudades y pueblos, creándose nuevos ayuntamientos, que sólo reconocían la autoridad de la Asamblea Nacional Constituyente. El 4 de agosto, la Asamblea suprimió por ley las servidumbres personales, los diezmos y las justicias señoriales, instaurando la igualdad impositiva, la igualdad en lo penal, y en la elegibilidad para cargos públicos. Así, quedaron eliminados todos los privilegios de la nobleza y el clero. Como consecuencia de la Revolución, la Iglesia Católica pasó a depender del Estado. En 1790, se eliminó la prerrogativa de la Iglesia para imponer impuestos sobre las cosechas, se anularon los privilegios del clero y se confiscaron sus bienes (más adelante, en 1905, la Tercera República sentenció la separación definitiva entre Iglesia y Estado). Durante el primer período constituyente, los líderes de la Asamblea eran Mirabeau y el abad Sieyés. El 27 de agosto de 1789, la Asamblea publicó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y estableció el principio de *libertad, igualdad y fraternidad*. Tal declaración de principios sería la base de la futura Constitución. El 3 de septiembre de 1791, fue aprobada la primera Constitución de la historia de Francia. Bajo la primera Constitución Francia funcionó como una monarquía constitucional. La constitución estableció que la

Las Revoluciones del XVIII buscaron establecer un espacio público secular y pretendieron ser independientes de la sanción religiosa. Aun así, tuvieron la necesidad de recurrir –estratégicamente- a elementos pertenecientes a la esfera de la fe, pero los consideraron como asequibles al *lumen natural*. La aporía de la fundación -*el círculo cuadrado en la teoría política*- fue resuelta por los revolucionarios del siglo XVIII por el recurso al Legislador cuasi-divino, o a las Verdades auto-evidentes contenidas en las leyes, que se suponen automáticamente vinculantes. Si bien Arendt admite la presencia de estos

---

soberanía residía en la Nación. El rey debía compartir su poder con la asamblea, pero mantenía el poder de veto y la elección de sus ministros. En 1792, las masas atacaron el Palacio de las Tullerías y la Asamblea Legislativa suspendió las funciones constitucionales del rey y convocó elecciones con el fin de configurar (por sufragio universal) un nuevo parlamento que recibiría, más adelante, el nombre de Convención. Ese mismo año, el nuevo parlamento abolió la monarquía y proclamó la República. Creó también un nuevo calendario, según el cual el año 1792 se convertiría en el año 1 de la nueva era. El nuevo cuerpo legislativo –la Convención- se convirtió en el nuevo gobierno de Francia. La Convención tenía a su cargo el poder legislativo de la nueva República, mientras que el ejecutivo recayó en el Comité de Salvación Nacional. En 1793, las potencias extranjeras presionaron para el restablecimiento de la monarquía. En 1793, la Convención ordenó la muerte del rey, acusándolo de conspirar "contra la libertad pública y la seguridad general del Estado". La mala situación económica y el crecimiento de la pobreza provocó revueltas en los estratos más pobres: los *sans-culottes* creían que la Revolución no sólo no promocionaba a los estratos más bajos, sino que instrumentaba medidas que las perjudicaban, como ser la libertad de precios y la libertad de contratación. Además, en diversas regiones de Francia, levantamientos de aldeanos y campesinos en favor de la monarquía y del viejo orden, fueron brutalmente reprimidos. El nivel de conflictividad motivó un golpe de Estado por parte del grupo de los jacobinos (uno de los clubes políticos, antecesores de los partidos), que buscaron el apoyo popular en contra del club opositor de los girondinos. Los jacobinos se aliaron con los *sans-cullotes* y constituyeron el centro del gobierno. En 1793 se redactó una nueva Constitución de tipo democrático–la segunda- que reconocía el sufragio universal. Maximilien Robespierre monopolizó el poder de los jacobinos y, al mando del Comité de Salvación Pública, desató el período llamado *reinado del terror* (1793-1794), durante el cual al menos diez mil personas fueron guillotinadas acusadas de actividades contrarrevolucionarias. La popularidad de Robespierre comienza a erosionarse e incluso los jacobinos moderados le retiran su apoyo. En 1794, la Convención derrocó y ejecutó a Robespierre junto a otros líderes del Comité de Salvación Pública. El 17 de agosto de 1795, la Convención aprobó una nueva Constitución –la tercera- y fue llamada la Constitución del año III. Ésta confería el poder a un Directorio, formado por cinco miembros. Según la nueva Constitución, el poder legislativo recaía en una asamblea bicameral, compuesta por un Consejo de Ancianos, que constaba con doscientos cincuenta miembros y el Consejo de los Quinientos. Se suprimió el sufragio universal y se repuso el sufragio censitario. La Constitución encontró fuerte resistencia por parte de grupos monárquicos y jacobinos; varias revueltas fueron sofocadas por el ejército. Finalmente, en 1799, a su regreso de su campaña a Egipto, el general Napoleón Bonaparte, abolió la República e instauró un Consulado. Tras la caída de la Primera República con el golpe de Napoleón, la organización política de Francia osciló entre república, imperio y monarquía. Aun así, la Revolución marco el final definitivo del feudalismo y del absolutismo. El *18 de Brumario del año VII* es el nombre que recibe el golpe de Estado, dado en esa fecha del calendario republicano francés, correspondiente al 9 de noviembre de 1799. Éste acabó con el Directorio, última forma de gobierno de la Revolución francesa, e inició el Consulado que se prolongó hasta 1804. La constitución del año VII –la cuarta- promulgada el 25 de diciembre de 1799, estableció un régimen autoritario que concentraba el poder en manos de Napoleón Bonaparte. A diferencia de las anteriores, no contenía ninguna referencia a los derechos fundamentales de los ciudadanos. El gobierno autoritario pretendía salvar la República de una posible restauración monárquica. En 1802, Napoleón impuso la aprobación de un senadoconsulto que lo convirtió en cónsul vitalicio, con derecho a designar su sucesor. En 1804, un nuevo senadoconsulto proclamó el Primer Imperio y la extinción de la Primera República. Este suceso cerró el capítulo histórico de la Revolución francesa. (Michel Vovelle, *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 2000, cf. pp. 25-70).

refuerzos teóricos en la Declaración de la Independencia americana[740], o en los escritos de John Adams[741], pondera la autora que fue más sabiduría política que fervor religioso, lo que condujo a los "Fundadores" a emplear un elemento coercitivo presente en la religión tradicional como garante último de moralidad pública y sujeción.

Cuando Arendt piensa en el *pueblo*, está hablando siempre de un grupo de hombres organizado, que actúa en concierto y que no responde a patrones de conducta. Cuando señala la sabiduría de los Padres Fundadores, no duda del arsenal teórico de Jefferson, Madison, o John Adams (los tres más citados), pero lo que desea es poner de manifiesto la riqueza oculta de la experiencia colonial y revolucionaria americana. La categoría de *acción* en el pensamiento de Arendt reviste las cualidades del origen, del inicio sustraído de causas y antecedentes, imposible de ser explicado conforme a patrones de conducta. La acción, imposible de ejercer en aislamiento, siempre requiere de una pluralidad de hombres que actúan concertadamente y generan poder[742], inclusive persiguiendo cada uno de ellos sus intereses mezquinos.

> "La experiencia específicamente americana había enseñado a los hombres de la Revolución que la acción […] sólo puede ser cumplida por algún esfuerzo mancomunado, en el que la motivación de los solos individuos –por ejemplo, si son o no una «banda de indeseables» [Arendt alude a la tripulación del Mayflower]- ya no cuenta, de manera que la homogeneidad de pasado y de origen […] ya no es requerida. El esfuerzo conjunto iguala muy efectivamente tanto las diferencias del origen, como también las de calidad" (*On Revolution*, *op. cit.*; cf. p. 173).

[740] Luis Grau, *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para una historia de las constituciones*, *op. cit.*; cf. p. 100. El texto de la Declaración de la Independencia señala: "Mantenemos que las siguientes verdades son evidentes en sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales; que su creador les ha dotado con ciertos derechos inalienables; que entre estos derechos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que los gobiernos se instituyen entre los hombres para asegurar esos derechos y obtienen sus limitados poderes del consentimiento de los gobernados; que cuando cualquier forma de gobierno se convierte en dañino a esos fines, el pueblo tiene el derecho de modificarlo o abolirlo e instituir un nuevo gobierno, colocando sus cimientos en dichos principios y organizando sus poderes de la forma que consideren mejor para lograr su seguridad y felicidad",

[741] Véase, por ejemplo, el borrador escrito por John Adams de la Constitución de Massachusetts, en http://oll.libertyfund.org/title/592 . En especial p. 251. Allí se afirma que: "*Good morals being necessary to the preservation of civil society; and the knowledge and belief of the Being of God, His providential government of the world, and of a future state of rewards and punishment, being the only true foundation of morality* […]".

[742] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*; pp. 199-201.

También *On Revolution,* a apropósito de la naturaleza plural de la acción y del poder que generan las promesas y los pactos, asevera la autora:

> "La gramática de la acción: que la acción es la única facultad humana que demanda una pluralidad de hombres; y la sintaxis del poder: que el poder es el único atributo humano que corresponde solamente al espacio mundano entre los hombres por el que están mutuamente relacionados. Ambos, la acción y el poder se combinan en el acto de la fundación en virtud de prestar y mantener promesas, capacidad que, en el ámbito de la política, bien puede considerarse la más alta facultad humana" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 167).

La acción no responde al binomio gobernante-gobernados, ni al de mando y obediencia; supone la igualdad y retiene su propio sentido, que se va desplegando en el curso de la acción misma, a menudo en forma insospechada para los propios actores. Tiene, por lo tanto el carácter de lo irresistible, e imprevisible[743]; el tenor de lo que escapa al control del agente[744]. Por ello, el sentido de una acción no es sinónimo de su fin. Los fines se alcanzan o no, y sin embargo la praxis no agota en ellos su sentido. ¿Podían prever los redactores de las regulaciones, ordenanzas y disposiciones -las Órdenes Fundamentales de Connecticut- de 1639, que su Constitución establecería el precedente que sería invocado por los delegados de los estados para la redacción de la Constitución de los Estados Unidos en 1787? ¿Podían anticipar los cuarenta y un cabeza de familia firmante del Pacto del Mayflower que tal documento firmado a bordo, el 11 de noviembre de 1620, constituiría el precedente ejemplar de los siguientes pactos coloniales? Si las revoluciones que siguieron los patrones de conducta de los científicos sociales o los revolucionarios de profesión fueron hechas *con el fin de* establecer una humanidad socializada, las revoluciones conducidas por hombres de acción, instituyeron un el espacio público espoleados por el deseo de ser vistos en acción (el *spectemur agendo*[745] de John Adams). Fueron llevadas a

[743] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 236-247.
[744] Cf. *idem*, pp. 234-236.
[745] John Adams, *Discourses on Davila*, http://oll.libertyfund.org/title/2104/159898on2012-03-14. Cf. especialmente el segundo discurso: *"the desire of reputation, in order to make us good members of society.*

cabo –pondera Arendt- por hombres que no se comportaron conforme a fines preestablecidos o esquemas de conducta, sino que buscaron la *emulación de los hombres de acción;* no se movieron conforme a *fines*, sino que actuaron según *principios*[746]: no se trata de instaurar una humanidad socializada, sino de actuar *en el nombre de* la libertad o de la igualdad[747]. El primer sentido remite a la seguridad, previsibilidad y control de la *póiesis* trasladada al ámbito político; el segundo mantiene la inseguridad, lo aleatorio y la incertidumbre inherente a la condición plural de la praxis, en particular, y al ámbito de los asuntos humanos, en general.

The people alude, entonces, a una realidad actuante ("*a working reality*")[748], el pueblo organizado, cuyo poder es ejercido conforme a leyes y limitado por ellas. Para los revolucionarios norteamericanos, *pueblo* nunca tuvo el sentido de una unión sagrada, ni de un todo colectivo guiado por una sola voluntad, ni de una entidad indivisa cohesionada por una sola opinión.

> "La palabra «pueblo» retenía para ellos el sentido de la diversidad, de la infinita variedad de una multitud cuya majestad reside en su misma pluralidad. Oponerse a la opinión pública, es decir, a la potencial unanimidad de todos era, en consecuencia, una de las muchas cosas sobre las que los hombres de la Revolución americana estaban completamente de acuerdo; sabían que el dominio público en una República estaba constituido por el intercambio de opinión entre iguales, y que este dominio simplemente desaparecería en el mismo instante en que el intercambio se volviera superfluo si todos los iguales fueran de la misma opinión" (*On Revolution, op. cit*.; cf. p. 83).

Entendemos que la reflexión de Hannah Arendt sobre la cuestión de la autoridad fundacional no solamente es compatible con la categoría de la acción, sino que también asume todo el significado de la misma. También consideramos que es la fuente de sus

---

Spectemur agendo *expreses the great principle of activity for the good for others* […]. *The rewards in this case, in this life, are esteem and admiration of others".*

[746] Arendt asume la noción de *principio* de Montesquieu. *Principio* no alude a finalidad, y como tal, es más operativo para teorizar sobre la praxis. Para la interpretación de Arendt sobre Montesquieu, véase Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", en Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, op. cit.; pp. 331-333.

[747] Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 154 ("*for the sake of*").

[748] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 157.

reflexiones sobre los orígenes de la democracia norteamericana. Tanto acción como discurso son desvinculados expresamente de la categoría de los medios y de los fines y concebidos como actividades que agotan su sentido en sí, sin la remisión a una finalidad o producto externo ellas mismas. La acción, a diferencia del comportamiento o conducta (*behaviour*), no se consume en las motivaciones psicológicas, ni en los fines externos que persigue; no se explica conforme a antecedentes o causas. Toda acción libre pone en evidencia un principio inspirador (los resortes de la acción); el principio de una acción no coincide ni con las motivaciones psicológicas del agente, ni con los cometidos que se propone, y que puede o no alcanzar.

> "La acción, en la medida en que es libre, no sigue la guía del intelecto ni está bajo el dictado de la voluntad –aunque necesita de ambos para la ejecución de cualquier objetivo particular- sino que surge de algo por completo diferente, que (siguiendo el famoso análisis de Montesquieu sobre las formas de gobierno) llamaré principio. Los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen las motivaciones […], sino que inspiran, por así decirlo, desde fuera […]. El principio inspirador se pone de manifiesto completamente sólo en la ejecución misma del acto. […] A diferencia de su objetivo, el principio de una acción puede ser repetido una y otra vez, es inextinguible, y a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal, no está atado a ninguna persona ni a ningún grupo en particular" (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 152).

En términos políticos, la acción fundacional contiene en sí misma su propio *principium*, cuya sede no yace en un *Legislador Inmortal*, o en las verdades contenidas en el Derecho natural, sino en el poder del pacto que sujeta a muchos por medio de la prestación de promesas recíprocas y la firme determinación de mantenerlas. Este es el origen presente en la fundación y la garantía de continuidad de los cuerpos políticos. Dicho en palabras de la pensadora: "lo que salvó a la Revolución americana de su destino [la pérdida de la sanción religiosa en la esfera política] no fue ni «el Dios de la naturaleza», ni la verdad auto-evidente, sino el acto de la fundación en sí mismo"[749]. John Adams dio

[749] Cf. Arendt, *On Revolution, op. cit*.; p. 188.

testimonio de la riqueza contenida en la experiencia colonial norteamericana, en un escrito publicado en 1774 en el *Boston Gazette*. Allí, escribe bajo el seudónimo *Novanglus*, que significa *nuevo inglés*, una serie de ensayos previos al conflicto armado con Inglaterra. En este contexto, reconoce su lugar en una tradición, cuyo origen se remonta a "los ancestros". Estos fueron *fundadores*, aunque no tenían títulos de propiedad -"ni carta, ni patente"- sobre esas tierras, ni derivaban su autoridad de la Metrópoli.

> "Los primeros habitantes de Plymouth eran «nuestros ancestros» en estricto sentido. No tenían carta ni patente de la tierra de la que tomaron posesión; y no derivaban su autoridad para instituir su gobierno, ni del Parlamento ni de la Corona ingleses. Buscaron la tierra de los indios e instituyeron un gobierno por sí mismos […]; continuaron ejerciendo todos los poderes de gobierno, legislativo, ejecutivo y judicial, teniendo por fundamento un contrato original entre individuos independientes" (http://oll.libertyfund.org/title/2102. Véase p. 78).

C. 4. El pacto fundacional y el ejemplo del *Mayflower*

53- El paradigma americano, enseña Arendt, provee un ejemplo de pacto que es capaz de evadir la herencia del pasado absolutista; establecer fuentes diversas para el poder y el Derecho; y, romper el círculo vicioso (o cuadrado, para Rousseau) en el que quedan atrapadas las revoluciones del XVIII. Se trata, sostenemos, de un ejemplo de la concepción puritana de pacto[750]. Analicemos, brevemente, las reflexiones de Arendt sobre el tema del pacto. En *On Revolution*, Hannah Arendt indica dos tipos de pacto, que la tradición de la teoría política diferenció inicialmente y que, luego, fueron vistos como aspectos de un

[750] En la nota 58 del capítulo IV de *On Revolution*, titulado "*Foundation I: Constitutio Libertatis*", Arendt provee un ejemplo de la noción puritana de pacto. Se trata de un sermón del pastor John Winthrop, escrito a bordo del *Arabella*, durante la travesía hacia América: "*Thus stands the cause between God and us, we are entered into Covenant with him for this work, we have taken out a Commission, the Lord hath given us leave to draw our own Articles, we have professed to enterprise these actions upon these and these ends, we have hereupon besought him of favor and blessing: Now if he Lord shall please to hear us, and bring us in peace to the pl ace w e de sire, t hen hat h he r atified t his Covenant and s ealed our C ommission*". Cf. Arendt, *On Revolution*, *op, cit*.; p. 295.

mismo pacto. Para el pacto de asociación, Arendt emplea la fórmula *contrato mutuo* ("*mutual contract*") y para el de sujeción o traslación, la de *contrato social* ("*the so-called social contract*" [751]). El primero contiene *in nuce* tanto el principio republicano, como el federal (en el caso de los Estados Unidos); se basa en la mutualidad de las promesas. El segundo, involucra el principio de dominio absoluto; requiere la cesión de la propia fuerza y derechos. El primero reúne y vincula a los hombres, otrora aislados e impotentes, en una estructura superior de poder, sobre la base de la alianza (cuando Arendt dice *pacto* piensa en la *societas* romana y en la capacidad de incluir nuevos *foedus* -nuevos socios- al grupo siempre expansivo de los aliados de Roma). El segundo deja a los hombres tan impotentes y aislados como antes del pacto, porque entregan, no su poder sino su fuerza y sus derechos que son monopolizados por otro, el cual, porque sigue siendo un individuo aislado, aunque pueda monopolizar la fuerza de muchos y disponer de medios de violencia, sigue siendo -en los términos de Arendt- impotente[752]. Para la autora, repetimos, el poder es siempre una

[751] Cf. *idem*, pp. 165, 169-170.

[752] Creemos que el ensayo de Václav Havel de 1978, *The Power of the Powerless*, describe la energía operativa, o la *capacidad* del poder, como praxis mancomunada exactamente como lo hace Arendt en términos más teóricos. Havel denomina "*living in truth*" (como lo opuesto "*living a lie*"), lo que Arendt entiende como la *fuerza de la opinión.* Ambos coinciden en que el poder se genera cuando muchos acompañan la iniciativa de uno. Esta capacidad, sea o no fructuosa eventualmente, puede provocar un vuelco intempestivo en una estructura de poder gubernamental opresivo, en apariencia imposible de modificar. En el mencionado ensayo, el dramaturgo devenido último presidente de la antigua Checoslovaquia y el primero de la República Checa, examina el fenómeno del disenso, y lo entiende como "un espectro que se cierne sobre Europa del Este". En términos similares a los de Arendt, describe a los disidentes como aquellos que poseen "iniciativas independientes", y se hallan fuera del marco del "poder del *establishment*". Se interroga sobre la posibilidad de que éstos "puedan realmente cambiar algo". En tal contexto inquiere la naturaleza del poder ("*the potential*") de estos impotentes ("*powerless*"). Al igual que Arendt, examina el poder de la ideología (la lógica de una idea), para edificar una serie lógicamente inexpugnable de proposiciones, que terminan siendo un sucedáneo de la realidad (el *relato*). La ideología, así, se presenta como una "fachada", que inmuniza contra la verdadera experiencia y repele el poder inquisidor del pensamiento: "La ideología es una forma engañosa de relacionarse con el mundo. Ofrece a los seres humanos una ilusión de identidad, de dignidad y de moralidad […]. Como repositorio de algo suprapersonal y objetivo, habilita a las personas a engañar sus conciencias y ocultar su verdadera posición y su *modus vivendi* infame, tanto del mundo como de sí mismos. […]. Es un velo, tras el cual los seres humanos pueden ocultar su propia existencia caída, su trivialización y su adaptación al *status quo*. […]. La primera función excusatoria de la ideología, por lo tanto, es la de proveer a la personas […] la ilusión de que el sistema está en armonía con el orden humano y con el orden del universo". El disidente –prosigue Havel- quiebra esa fachada y expone la mentira: "no ha cometido una ofensa simple, individual y aislada en su propia unicidad, sino algo incomparablemente más serio. […] Él ha hecho pedazos el mundo de apariencias, el pilar fundamental del sistema. Él ha trastornado la estructura de poder desgarrando lo que lo mantenía cohesionado. Ha demostrado que vivir una mentira es vivir una mentira. Ha quebrado la fachada del sistema y ha expuesto el fundamento real y perverso [*base*] de su poder. Él ha dicho que el emperador está desnudo. Y porque el emperador está, de hecho, desnudo, algo extremadamente peligroso ha acontecido: por su acción [el disidente] ha interpelado al mundo. Ha habilitado a todos a espiar tras la cortina. Le ha mostrado a todos que es posible vivir en la verdad, y por lo tanto, todo el que pone un pie fuera de la línea, lo niega en sus principios y lo amenaza en su totalidad [al sistema]". Cf.

entidad plural que se desvanece tan pronto como los hombres asociados dejan de actuar juntos: "de allí que, unir, combinar y asociar son los medios por los que el poder se mantiene en existencia"[753]. Asimismo, la segunda noción de pacto contiene el principio de la nación ("*the nacional principle*") conforme al cual debe haber un representante de la nación considerada como entidad colectiva, en la que el gobernante incorpora la voluntad de todos los ciudadanos nativos ("*the nationals*") [754].

El paralelo con Rousseau no es inmediato y es necesario hacer aclaraciones. Si el segundo pacto remite a Hobbes, que reúne los dos pactos en uno y el mismo, por el que se crea un pueblo en el instante en que cada uno cede sus derechos y su fuerza a cambio de protección, el primero remite, en apariencia, a Rousseau (si bien el segundo le es afín porque contiene el principio nacional y aglutinante de las múltiples voluntades). Si lo interpretamos a la luz del contrato roussoniamo, el *mutual contract* consigna la institución del cuerpo político, que por la unión de una multitud de individuos inconexos, surge una entidad colectiva, con vida y voluntad propia -el soberano- al que los individuos pactantes, ceden su vida ("la vida es un don condicional del Estado"[755]), su persona y sus bienes, precisamente para recuperarlos legítimamente, legitimar la propiedad y tener derecho a protección[756]. El aspecto de la tesis de Rousseau que Arendt no comparte es la fusión de los individuos en el todo de un "cuerpo sobrenatural", inflamado de "una irresistible y supra-humana voluntad general"[757], que la pensadora identifica, erróneamente, con un estado de

---

Václav Havel, *The Power of the Powerless.* Se consultó la versión *online* del ensayo: https://s3.amazonaws.com/Random.../powerless.pdf Véanse en especial las pp. 1-2, 7, 18-19.

[753] Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 174.

[754] Cf. *idem*, p. 171.

[755] Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*; cf. p.78.

[756] Que los ciudadanos cedan su vida condicionalmente no deja claro cuál es y cómo se determina esa condición, deja irresuelta la cuestión de la protección de las vidas de los individuos y de sus libertades cuando la así llamada *voluntad general* es monopolizada por un solo individuo que se arroga a sí mismo las decisiones soberanas (el "despotismo arbitrario" de la carta al Marqués de Mirabeau). Esta es la preocupación de Arendt. En rigor, creemos que ha de entenderse así: que *todos nos protegemos* en vez de tener que protegernos *cada uno por sí mismo contra cada uno de los otros* (la cuestión digna de reflexión, insistimos, es la naturaleza de ese *todos*). A propósito de los temores de Arendt, véase el artículo de Nelly Arenas, "Chávez. El mito de la comunidad total", donde la autora analiza los discursos del líder venezolano, quien pretende monopolizar las voluntades de los ciudadanos unificándolas en una sola voluntad, la del pueblo soberano, encarnada en su persona. El artilugio para lograr esta unidad es la identificación de un enemigo externo real o imaginario, cuya eliminación es el cometido que aglutina las voluntades y opiniones. Cf. Nelly Arenas, "Chávez. El mito de la comunidad total", en *Perfiles Latinoamericanos 30* , julio-diciembre, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2007, pp. 153 - 184. Especialmente pp. 155-156, 160-165.

[757] Cf. Arendt, *On Revolution, op. cit*.; p. 50.

ánimo ("*a state of mind*"[758]). Decimos *erróneamente* porque la autora posiciona la voluntad general junto a la inestabilidad de los sentimientos –el celo de la compasión, o la ceguera de la ira, o la piedad sólo hacia el pobre y el sufriente- cuando se refiere a los discursos fogosos de Roberspierre. En esta circunstancia, no invoca directamente a Rousseau[759]. Para Arendt una masa imbuida de una sola voluntad, jamás actuará conforme a principios inspiradores, opiniones razonadas y juicios sensatos. Estos no mueven a las masas, sino que orientan la praxis de agentes, que –eventualmente- se unirán y se organizarán en torno a una opinión calificada. Lo que mueve a las masas, como si se tratara de un solo cuerpo inflamado de una sola voluntad, son los sentimientos y las pasiones, que uniformizan a punto tal que pueden ser capitalizados por un solo hombre (el hombre fuerte), que se arroga a sí mismo ser el único representante de esa voluntad. De esta única fuente, la voluntad general, no pueden provenir ambos, el poder y la autoridad. Al distinguir la fuente del poder y la sede de la autoridad, Hannah Arendt atribuye la primera al pueblo, mientras que a la segunda la sitúa en un documento o una institución. El primero permite el cambio y la renovación, la segunda otorga estabilidad y tutela. El error de los revolucionarios franceses –repetimos- fue unificar en la voluntad general, o en la unión sagrada de la Nación, la fuente de la que ambos emanan. En este contexto, alude Arendt a la voluntad general como un sentimiento o un estado de ánimo enardecido y generalizado, inestable, lábil y fácilmente utilizable para fines políticos:

> "La sede del poder para ellos [quienes redactaron la Constitución americana] era el pueblo, pero la fuente de la ley sería la Constitución, un documento escrito, una cosa objetiva permanente, que –con seguridad- uno puede enfocar desde distintos ángulos e interpretar de diversas maneras, que uno puede cambiar y enmendar de acuerdo a las circunstancias, pero que –sin embargo- jamás podría ser un estado de ánimo, como la voluntad. Ha continuado siendo una realidad

[758] Véase, *idem*, p. 148. En el segundo capítulo de *On Revolution*, llamado "*The Social Question*", en cambio, Arendt dice que: "la Voluntad es cierta articulación automática del interés [*the Will is some sort of automatic articulation of the interest*]". Cf. *idem*, p. 68.

[759] Cf. *idem*, p.101. Dice: "Pero el sufirmiento que exponían transformó a los *miserables* [the *malheureux*], en rabiosos [*enragés*], sólo cuando el «celo de la compasión» de los revolucionarios –el de Robespierre, probablemente, más que el de ningún otro- empezó a glorificar este sufrimiento, proclamando la miseria expuesta como la mejor, e inclusive, la única garantía de virtud, de manera que […] los hombres de la Revolución se dispusieron a emancipar al pueblo, no *qua* futuros ciudadanos, sino *qua malheureux*".

> mundana y tangible de mayor durabilidad que las elecciones y las encuestas de opinión pública." (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 148)

El aspecto *organicista* de la tesis de Rousseau por el cual se entiende el cuerpo político a imagen y semejanza de un hombre empírico, eclipsa la multitud real; la voluntad *de todos*, y al pueblo entendido como *los muchos* organizados. En el pacto roussoniano los individuos contratan consigo mismo (anulan sus intereses privados, previendo que los demás harán lo mismo) y, por así decirlo, el éxito del contrato yace en la fusión de cada uno en la entidad colectiva y en la concomitante seguridad de que el soberano "no tiene necesidad de ofrecer garantías a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar [...] a nadie en particular"[760] ; y "la ley [no] puede ser injusta, puesto que nadie es injusto con respecto a sí mismo"[761].

Margaret Canovan ha subrayado este aspecto clave de la lectura que hace Arendt de Rousseau en su artículo "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics"[762]. Ciertamente, ambos pensadores recalan en la importancia de la pluralidad o de la multitud, pero Arendt –argumenta Canovan- se esfuerza en atenerse a las consecuencias políticas de la máxima: son *los hombres, no el Hombre*, quienes viven en la tierra y habitan el mundo. No es el Hombre en abstracto ni su naturaleza política lo que explican qué sea lo político. En consecuencia, advierte sobre las limitaciones de la filosofía política tradicional para abordar la cuestión. Lo decisivo no es el hombre como ser político, sino el espacio emplazado por el poder resultante de la praxis concertada; la trama y los vínculos que organizan el ámbito propicio para contener a los muchos y distintos. En una lectura apresurada, Arendt y Rousseau no parecen tener grandes diferencias, sin embargo, el examen atento muestra otra cosa. Es decir, "Mientras que Rousseau trató de unir a los ciudadanos en un sola Voluntad General, Arendt subrayó la importancia del mundo público común, que contiene a los ciudadanos en plural". Dicho de otra manera, Canovan señala que la mayor diferencia radica en la concepción roussoniana de los ciudadanos

[760] Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*.; cf. p. 58.
[761] *Idem*, véase p. 82.
[762] Margaret Canovan, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", en *The Journal of Politics*, Vol. 5, No. 2, May, 1983, pp. 286-302. (Published by the University of Chicago Press on behalf of the Southern Political Science Association. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2130127)

gobernándose a sí mismos a través de la voluntad general en el cuerpo político soberano. En este contexto, el ciudadano cede su voluntad privada en beneficio de la voluntad general, y la unidad de esta voluntad general tiene la prioridad en todos los casos. Asumiendo la visión de Arendt, Canovan escribe: "Rousseau hace esfuerzos heroicos y para dejar sin efecto el hecho de que somos más que uno y que todos somos únicos; que cada uno tiene su propio punto de vista desde el cual ve el mundo, con su propio pensamiento independiente; que cada uno puede desplegar su propio yo con acciones imprevistas". Al final del artículo, Canovan pone de relieve la coincidencia entre ambos pensadores respecto del valor de las promesas y el pacto. Estos mecanismos, sin embargo, ofrecen sólo una estabilidad relativa para Arendt, mientras que para el francés el producto del contrato es una *unión sagrada*, inflamada de una sola voluntad. Los hombres jamás acordarán con absoluta unanimidad sobre el último fin de sus acciones, pero "pueden convenir en lealtad a un *set* común de instituciones mundanas"[763]. En este marco, las deliberaciones públicas son inexcusables porque cada ciudadano tiene la prerrogativa de expresar sus razones, circunstancia que posibilita más el discurso razonado que la fusión en la voluntad general.

El pacto preconizado por Arendt descansa en la premisa de la permanencia del individuo *qua* individuo y en la cualidad no poiética sino práctica del resultante: un espacio público-político organizado, que contiene a los muchos y variados, los cuales actuando juntos, son capaces de generar el suficiente poder instituyente y fundador de un cuerpo político, aunque sean "*an undesirable lot*", como reza la fórmula del *Mayflowert Compact*. O sea, lo decisivo es que pacten y que honren la palabra empeñada, no que sean la encarnación de la virtud patriótica.

El pacto del *Mayflower* es, en opinión de Hannah Arendt, el pacto en estado ejemplar. La pensadora evade el momento normativo evitando teorizar en abstracto o con un esquema de pacto universalmente válido y aplicable, y manteniéndose en el nivel de los hechos históricos comprobables. En este marco, enaltece la riqueza de la experiencia colonial norteamericana y el "tesoro revolucionario perdido", uno de cuyos *casos* son las "repúblicas elementales", o los "cuerpos políticos civiles", previos a la Independencia. El caso del *Mayflower,* asevera Arendt, es paradigmático, porque aunque se trata de una

[763] *Idem*, cf. pp. 286, 292, 297.

experiencia no sólo pre-revolucionaria, sino incluso pre-colonial, es un hecho documentado de la historia, un ejemplo de pacto fundacional y de asociación que no se pierde en la niebla del pasado mítico (como la fundación de Roma por Rómulo Remo, o por Eneas, que busca la re-fundación de Troya o, si nos atenemos al ámbito bíblico, a la fundación del pueblo de Dios, por medio de la alianza con Abraham, o mediante la entrega de la Tablas de la Ley y la administración mosaica de la justicia), ni responde a las ideas y reflexiones de la teoría política. El aspecto fundamental del pacto de *Mayflower*[764], yace en la sorprendente potencia de las promesas prestadas, en presencia del prójimo, poniendo a Dios como testigo, y con independencia de la sanción religiosa: "el acto de prestar promesas mutuas es realizado, por definición, «en presencia del prójimo»; en principio, es independiente de sanción religiosa"[765]. La recíproca prestación de promesas, que surten en el plano interpersonal el mismo efecto que las alianzas en el plano fundacional y político, son islas de predictibilidad, en el "océano de inseguridad" que es el futuro[766]. Pactos y promesas vinculan y obligan, incluso a un grupo de dudosa reputación, los reclutados en Londres, que pactaron antes de desembarcar, o porque el mal tiempo les impedía hacerlo en la jurisdicción de la Compañía de Virginia, de la que dependían, o porque la banda de indeseables amenazaban con actuar sin el coto de la ley. *El desierto inexplorado* de las costas americanas y "la temeraria capacidad de iniciativa de unos hombres sin ley"[767], son presentados en paralelo. La temible amenaza de la acción sin restricciones, es sinónimo del *state of nature, y* el temor ante el *desierto inexplorado* (la ilimitación, el aspecto ominoso de la acción) es el temor de hombres civilizados.

Lo extraordinario, pondera Arendt, es que este temor iba acompañado, en la mente de los contratantes, por una férrea confianza en su propio poder, garantizado y confirmado por nadie (auto-legitimante), pero tampoco basado en medios violentos; el poder (es decir, la capacidad, no la voluntad), para combinarse a sí mismos en un cuerpo político civil, mantenido solamente mediante las promesas mutuas, libres y sinceras, proferidas en la presencia de Dios y del prójimo[768]. Tal "combinación" o alianza era lo suficientemente

[764] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 158-160.
[765] Cf. *idem*, p.162.
[766] Hannah Arendt*, The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 244.
[767] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 166.
[768] Para el texto del *Mayflower Compact*, véase Luis Grau, *Historia de l constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, *op. cit*.; p. 31.

vigorosa como para constituir un cuerpo, e instituir todas las leyes e instrumentos de gobierno. Este hecho fundacional devino rápidamente un precedente al que se remitieron los subsiguientes pactos coloniales. Los colonos que emigraron de Massachusetts a Connecticut diseñaron sus propias Órdenes Fundamentales con autonomía en 1639, menos de 20 años después del *Mayflower Compact*. La carta real que sancionó dichas órdenes en 1662 fue adoptada en 1776, virtualmente sin cambios como *"the Civil Constitution of this State under the sole authority of the people thereof, independent of any King and Prince whatever"*[769]. Puesto que los pactos coloniales no contenían originariamente ninguna referencia a ningún rey, fue como si la Revolución activara y liberara el poder del pacto y la acción constituyente, como se habían puesto de manifiesto en los primeros días de la colonización. Así, por ejemplo, el documento de la Declaración de la independencia establece que "nosotros, los representantes de los Estados Unidos de América […], expresando al Juez supremo del mundo la rectitud de nuestras intenciones, en el nombre y por la autoridad del buen pueblo de estas colonias publicamos y declaramos solemnemente: que estas colonias son […] estados libres e independientes". Como respaldo de dicha proclama se enuncia el compromiso recíproco de los representantes: "[…] confiando plenamente en la protección de la Divina Providencia, comprometemos mutuamente nuestras vidas, nuestras fortunas y nuestro sagrado honor"[770].

> "El mismo hecho de que los hombres de la Revolución americana se tuviesen a sí mismos como «fundadores», indica hasta qué punto deben haber sabido que era el acto de la fundación en sí mismo, más que un Legislador Inmortal o una verdad auto-evidente o cualquier otra fuente

[769] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*, p. 167. Arendt transcribe un fragmento de la Constitución del Estado de Connecticut de 1776. El texto hace referencia, también, a la Carta Real expedida por Carlos II, que fue adoptada por los colonos y que ratificaba su organización. Este detalle no es mencionado por Arendt. El párrafo completo reza: "*Paragraph 1. Be it enacted and declared by the Governor, the Counsil and the House of Representatives, in General Court assembled. That the ancient form of Civil Government, contained in the Charter from Charles de Second, King of England, and adopted by the People of this State, shall be and remain the Civil Constitution of this State, under the sole authority of the People thereof, independent of any King or Prince whatever. And that this Republic is, and shall forever be and remain, a free, sovereign and independent State, by the Name of the State of Connecticut*". Cf. James Brown Scott, *The United States of America. A Study in International Organization*, The Lawbook Exchange, Ltd., Union, New Jersey, 2002, cf. p. 38.

[770] Luis Grau, *Historia del constitucionalismo americano. Materiales para una historia de las constituciones, op. cit*.; véase p. 101.

> [*source*] trascendente y transmundana, lo que eventualmente constituiría el origen [*fountain*] de la autoridad en el nuevo cuerpo político. De esto se sigue que la búsqueda de un nuevo absoluto que rompa el círculo vicioso en el que, inevitablemente, queda apresado todo comienzo es fútil, porque este «absoluto» yace en el mismo acto de comienzo" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 205).

En el fragmento antedicho, encontramos la posición de Hannah Arendt con respecto a la cuestión de la búsqueda de un nuevo absoluto que tomara el lugar de la soberanía, entendida como fuente unificada de autoridad y de poder, tal como la autora interpreta el pensamiento de Rousseau y de los revolucionarios franceses. *Absoluta*, absuelta de toda restricción, era una cualidad entendida a imagen y semejanza de la omnipotencia divina e instauraba en la tierra un origen divino tanto del poder, como de las leyes. El -así llamado- derecho divino de los príncipes, establecía una fuente unificada que hacía legítimo el poder y vinculante al derecho. Sin embargo, la soberanía de los reyes absolutos no es autoridad, y, en los términos de la teoría política, entiende Arendt, "no fueron sucesores, sino usurpadores"[771]. Se trata de un poder absoluto en la tierra -*legibus s oluta*- de donde procedían con legitimidad tanto la *dynamis*[772] de la acción (la temible ilimitación de la praxis), como el derecho o las leyes, que demarcan el campo y proveen las reglas de juego de la misma acción; lo constituyente y lo constituido: el círculo cuadrado. Para Arendt, la fórmula roussoniana, que quedó atrapada en el marco conceptual del que quería abdicar, ha dado sobradas muestras de peligrosidad, y su ilegitimidad radica –repetimos- en que cuando los monarcas absolutos *se c alzaron l os z apatos pont ificios*, en términos políticos, "no fueron sucesores, sino usurpadores". En el siglo XVIII, "la Nación" –la unión sagrada-

[771] Véase Arendt, *On Revolution*, *op. cit*., p. 151.
[772] Arendt enseña la procedencia etimológica de *die Macht* (el poder). Su carácter potencialidad proviene de *mögen* y *möglich* (y no de *machen*), precisamente porque no tiene la misma entidad cuantificable ni almacenable que los instrumentos de violencia, sino que depende enteramente del hecho de que muchos se reúnan, generen poder para embarcarse en un emprendimiento o para cambiar un estado de cosas indeseado (o sea, es constitutivamente potencial). Lo efímero y huidizo de la praxis es una cualidad que el poder hereda y que pone de manifiesto en que éste desaparece en el momento en que esos mismos hombres se desvinculan. Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 200-201.

"se calzó los zapatos del príncipe", pretendiendo heredar sus prerrogativas, y demandó sujeción como si se tratara de una Iglesia respecto de una comunidad de creyentes[773].

La fórmula, que intenta dar cuenta del instante fundacional, identifica en una sola entidad (la nación en sentido orgánico, el pueblo transido por una voluntad compacta, el "cuerpo sobrenatural"[774]) el origen de la praxis conjunta (el poder) y la fuente del derecho. Precisamente a causa del aspecto sombrío y precipitado de la acción, poder y derecho, praxis política y ley, requieren sedes diferenciadas. *El desierto inexplorado* del territorio virgen y la ominosa iniciativa de hombres sin ley, que obligó a los exiliados a pactar antes del desembarco o, en el caso de Francia, *el torrente revolucionario,* que se tragó a los actores[775] (la necesidad que colonizó la esfera pública, cuando la miseria abyecta se erigió en actor político), y su incapacidad de instituir algo sólido, cuando la Revolución liquidó las autoridades del antiguo régimen. En los términos de Madison, precisamente porque se trata *de hombres y no de ángeles*, es inadmisible la acción sin el coto de la acción, siendo las fronteras de la acción la organización suministrada por los pactos, el derecho, las constituciones, los estatutos, los precedentes, y todo lo instituido, en general.

Sin embargo, la aporía de la fundación persiste; la pregunta por la procedencia de la autoridad que hace legítimos los poderes instituidos, sigue siendo la cuestión que Arendt quiere responder por fuera del marco conceptual de los teóricos modernos. Para la autora, hemos dicho, "el nuevo absoluto" es la capacidad de inicio y de origen que yace en la misma praxis. Los primeros colonos norteamericanos, agraciados por la contingencia histórica de su carácter de exiliados, es decir, porque eran calvinistas que huían de la persecución religiosa de Holanda y de Inglaterra, se sintieron exonerados de toda obediencia a las Coronas, cuyas tierras que abandonaban. Por esa razón, su poder de pactar y de instituir, no sólo para ellos, sino también para las generaciones futuras, no necesitó recurrir a ninguna autoridad por fuera de su capacidad de *combinarse a sí mismos* por medio de promesas *libres y sinceras*.

---

[773] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*., p.146. Dice Arendt: "«La nación se calzó los zapatos del príncipe» […] pero no antes de que «el príncipe mismo se calzara los zapatos pontificios del Papa y los obispos», y así para concluir que esta era la razón por la que «el estado moderno absoluto, aún sin un Príncipe, podía hacer reclamaciones como si fuera una Iglesia»". Arendt no documenta la procedencia de esta imagen. Se halla en F. W. Maitland, "Moral Personality and Legal Personality", en *Selected Essays*, Cambridge, 1936; cf. p. 230. Le agradezco al Dr. Jorge Dotti esta indicación. Puede consultarse la version *on line* del escrito de Maitland en http://oll.libertyfund.org/title/873, la imagen se halla en la p. 145.
[774] *Idem*, cf. p. 50.
[775] *Idem*, cf. p. 39.

54- Arendt se apropia de la categoría de praxis aristotélica –el fin en sí mismo- que le permite sustraer a la acción de la nomenclatura de los medios y los fines, y la prolonga hacia el plano político. Así, halla un instrumento clave para teorizar sobre la fundación de los cuerpos políticos y para justificar la elevación de la noción puritana de pacto al plano ejemplar. En los términos teóricos de la pensadora, la fundación es el instante de cesura y -en este sentido- se trata de un tiempo que quiebra la linealidad apacible introduciendo un nuevo origen. Llamamos a este instante *tiempo kairológico*, que interrumpe un curso de acción e *inicia una nueva cadena*. El valor performativo de las promesas y las alianzas yace en su poder reificador, por el cual se constituye un nuevo cuerpo político. El nuevo origen o el *nuevo absoluto*, en términos políticos, no acaecen en el registro del tiempo aditivo y cronológico porque lo suspende; alude –en cambio- a la brecha o al hiato por donde irrumpe en escena algo novedoso.

> "Si las leyendas [fundacionales] pudieron enseñar algo, su lección indicaba que la libertad no es el resultado automático de la liberación y que el nuevo comienzo no es la consecuencia automática del fin. La Revolución –así deben haberla entendido esos hombres- era precisamente el hiato legendario entre fin y comienzo, entre un *ya no más* y un *aún no* [*between a no-longer and a not-yet*]. […] Más aun, este hiato se introduce en las especulaciones de todos los tiempos, que se desvían de la noción corrientemente aceptada de tiempo como flujo continuo. […] Pero lo que había sido accesible al pensamiento especulativo y conocido a través de relatos legendarios, aparecía por primera vez como una verdadera realidad [*actual reality*]. Si alguien ponía fecha a las revoluciones, era como si hubiera hecho lo imposible, a saber, había datado el hiato en el tiempo en los términos de la cronología, esto es, en los términos del tiempo histórico". (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 197-198).

Tal novedad, empero, no es visible para los propios actores, quienes no podían ser conscientes de los cursos de acción iniciados, ni anticipar las consecuencias a largo plazo de sus actos. Como indica Arendt, su cometido era menos pretensioso de lo que creemos; no se tenían a sí mismos por revolucionarios, sino que se creían restauradores de las antiguas libertades y de los derechos, que había sido conculcados. Al respecto, dice la

autora que “ambas Revoluciones [la norteamericana y la francesa] en sus primeras etapas, fueron llevadas a cabo por hombres que estaban firmemente convencidos de que no harían más que restaurar un viejo orden de cosas, que había sido trastornado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos de un gobierno colonial”[776]. El *nuevo* absoluto (o su necesidad) se hizo visible, cuando las mentes revolucionarias y políticas del siglo XVIII se enfrentaron con la perplejidad teórica de sentar las bases de una esfera pública secular, que se diera a sí misma su propio fundamento, en contraste con la época en que la esfera pública “brillaba con luz prestada”[777]. En otras palabras, se trataba de dar cuenta del problema de la autoridad de la esfera pública, cuando la Iglesia institución había perdido, relativamente, su poder de vinculación y su capacidad de tutela. Decisivo para esquivar la aporía del círculo cuadrado, era eludir el marco referencial de la tradición política moderna, que investía a la Nación con la omnipotencia análoga de los monarcas absolutos, los que a su vez, proclamaban derivar su legitimidad de la omnipotencia divina: *legibus soluta*.

La potencialidad inherente a las promesas y las alianzas yace en su elasticidad, y en su operatividad hacia el futuro, de manera que no obliga sólo a los ahora contratantes, sino que es virtualmente extensible a las generaciones futuras. Por esa razón, encuentra Arendt en la capacidad de sellar pactos una facultad que erige mundo, suministrando durabilidad y estabilidad, en una medida humana. La medida *humana* de tal durabilidad, yace en una solidez relativa, no sólo porque las promesas pueden no ser sostenibles a perpetuidad, sino porque el embate de las nuevas generaciones que ingresan al mundo de lo público trae consigo gestos inusitados de praxis y nuevos reclamos. Porque traen renovación, vulneran y amenazan la estabilidad del mundo. En suma, mundo o espacio público es toda la esfera de lo instituido, que emerge de acuerdos y de reificaciones (los cumplimientos de *lexis* y *praxis*) no menos que el artificio humano es un producto permanente de la actividad del *homo faber*. El rigor con que Arendt distingue entre *producto* y *cumplimiento*, remitiendo éste último al ámbito público, da cuenta de su fina conciencia de la cuota de inestabilidad del mismo, fragilidad que la pensadora acoge como una bendición.

[776] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. 34.
[777] Cf. *idem*, p. 189.

> "El cerco circundando la propiedad privada y resguardando las fronteras de cada hogar, los límites territoriales que protegen y hacen posible la identidad física de un pueblo, y las leyes que protegen y hacen posible su existencia política, son de tan grande importancia para la estabilidad de los asuntos humanos, precisamente porque tales límites y principios protectores surgen fuera de las actividades que acaecen en el dominio de los asuntos humanos en sí mismo. Las limitaciones de la ley nunca son resguardos enteramente confiables contra la acción dentro del cuerpo político, así como las fronteras territoriales nunca son resguardos enteramente confiables contra la acción desde el exterior. La ilimitación es sólo la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones" (*The Human Condition, op. cit*. p.191).

D. El espíritu revolucionario: el cambio y la estabilidad

55- Hannah Arendt evidencia una sensibilidad aguda para captar la intensidad con que las nuevas generaciones -los recién llegados- "toman por asalto" el mundo, que los adultos les entregamos en custodia, y cuya solidez ha de ser lo suficientemente vigorosa para encauzar su praxis -la estabilidad relativa- al tiempo que ha de dejar espacio para cambiar los aspectos, otrora operativos y significativos, pero hoy obsoletos. Este es el sentido político del "principio de la natalidad" como matriz ontológica de la praxis; la "capacidad para los milagros" o los nuevos comienzos, es el sello de los *human affaires*[778]. Puede afirmarse, en consecuencia, que el único absoluto en el mundo de los asuntos humanos -relativo por definición[779]- es la pasmosa capacidad de inicio, el *principio,* como denomina la pensadora el principio de la natalidad, invocando la autoridad de San Agustín: "*Initium ut esset creatus est homo ante quem nullus fuit*"[780]. En suma, la esfera de los asuntos humanos, en general, y el ámbito público político, en particular, comporta dos aspectos inherentes a la

[778] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*, pp. 183,185; *On Revolution, op. cit*.; cf. pp. 203-205; *The Promise of Politics*, *op. cit*., pp. 113, 203.
[779] Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 205. Allí leemos que "nuestro lenguaje […] aún deriva «principio» del latín *principium* y por lo tanto sugiere esta solución para el problema insoluble de un absoluto en el dominio de los asuntos humanos, que es relativo por definición".
[780] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*., pp. 175-178; *On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 203 ; *Between Past and Future*, *op. cit*., pp. 166-167; *The Promise of Politics*, *op. cit*.; cf. pp. 59, 126; *Was ist Politik?*, *op. cit*.; p. 49-50.

praxis. El primero (el aspecto *revolucionario*) alude a la capacidad de instituir algo novedoso, de cambiar y de transformar un estado de cosas. Creemos que Arendt enaltece muy especialmente este aspecto de la acción, que hemos llamado *ominoso*, fatídico e ilimitado. Sin embargo, el obsesiono *estado de naturaleza*, es interpretado por la autora en el sentido de esa cualidad "insaciable" y sin fronteras de la praxis, cuando está librada a sus propios mecanismos de funcionamiento. En consecuencia, el segundo aspecto de la acción, ineludible para la recta conceptualización del mundo público, alude a todo lo instituido por los hombres: las leyes, las constituciones, los estatutos y reglamentos en general, establece los límites dentro de los cuales la acción inicia sus cursos, procesos –a su vez- cuyo automatismo, la misma acción interrumpirá. Es decir, el segundo aspecto (el *conservador*), circunscribe la potencial capacidad de innovación de la acción a límites relativamente precisos. En *Between Past and Future*, la autora identifica estos dos rostros de la acción con dos posiciones políticas y existenciales, la conservadora y la liberal (o progresista). Una, tendiente a mantener el *status quo* o a restaurar una circunstancia pasada deseable, la otra, proclive a la renovación y el cambio[781]. En *On Revolution* profundiza esta postura, aseverando que lo que originariamente eran dos caras de uno y el mismo fenómeno: la praxis, con el tiempo este aspecto dual y ambiguo de la acción se osificó en dos posiciones irreductibles: la conservadora y la liberal. Conservadurismo y liberalismo, entonces, responderían a dos actitudes teóricas con reivindicaciones contrapuestas y en apariencia irreconciliables, pero que remiten a la experiencia originaria de la acción, con sus potencialidades concurrentes. Arendt entiende que ambos aspectos están contenidos en la experiencia revolucionaria o, en sus términos, en el "espíritu de la revolución".

> "En la medida en que el evento más grande en una revolución es el acto de fundación, el espíritu de la revolución contiene dos elementos, que a nosotros se nos aparecen como irreconciliables, e incluso contradictorios. El acto de la fundación de un nuevo cuerpo político, el acto de pergeñar una nueva forma de gobierno, conlleva una gran preocupación con la estabilidad y la durabilidad the la nueva estructura; por otra parte, la experiencia con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la

[781] Cf. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 100-102.

> capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra. El hecho de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad hayan terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento político –identificándose el primero con el conservadurismo, y habiendo sido monopolizado el segundo por el liberalismo progresista- quizá deba considerarse como síntoma de nuestra perdición. […] No hay duda que estos conceptos opuestos tienen su origen y, en último término, su justificación en la totalidad de la experiencia revolucionaria, pero lo que importa ahora es que, en el acto de la fundación, no se concibieron como términos excluyentes, sino como dos aspectos del mismo acontecimiento; sólo después de que las revoluciones llegaron a su fin, victoriosas o derrotadas, dichos términos se separaron, cristalizaron en ideologías y comenzaron a oponerse" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. 214-215).

D.1. La ambigüedad de la acción

56- El valor performativo de la promesa yace en el *fiat*, que acontece en el compromiso político que se asume cuando se empeña la palabra. Los pactos, asevera Arendt, evocando a Abraham, "el hombre de Ur y el aficionado a los pactos", y a la *societas* romana[782], a saber, la capacidad de expandir el grupo siempre creciente de los nuevos socios -*foedus*- de Roma, son el evento fundacional de los cuerpos políticos. Los pactos y alianzas estabilizan y dotan de perdurabilidad a lo que de otro modo, sería el caos sin fronteras de acciones sin coto; "la desmesura" y la voracidad.

> "A la acción le es propia una desmesura [*Maßlössigkeit*] precisamente porque por su esencia siempre establece relaciones y vínculos. Y, como decía Esquilo, una

[782] Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit*.; p. 243; cf. Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, *op. cit*., p. 117. Allí leemos: "De esta confederación de Roma, de los *socii*, integrada por todos los antiguos enemigos vencidos, surgió la *societas* romana, que no tenía nada que ver con sociedad [*Gesellschaft*], pero sí algo con asociación [*Sozietät*], y con las correspondientes relaciones entre socios. Lo que los romanos aspiraban, no era tanto al *Imperium Romanum*, a aquel dominio romano sobre pueblos y tierras […], sino a una *Societas Romana*, un sistema de alianzas [*Bündnissystem*], en el que los pueblos y las tierras no sólo se vincularan a Roma a través de tratados provisionales y renovables, sino que se convirtieran en sus eternos aliados [*zu ewigen Bundesgenossen wurden*]".

> «insaciabilidad» [*Unersättlichkeit*] tal, que sólo desde fuera mediante un *Nomos*, una ley en sentido griego, puede mantenerse dentro de límites. La desmesura, como decían los griegos, no yace en el hombre que actúa y su *hybris*, sino en el hecho de que las relaciones, que surgen a través de la acción son y deben ser de tal índole que tienden a lo ilimitado. Toda relación establecida por la acción, puesto que vincula hombres, que a su vez actúan en una red de relaciones y de referencias, siempre desencadena nuevas relaciones. Transforma decisivamente la constelación de referencias prevaleciente y siempre alcanza más y pone en relación y en movimiento más de lo que el agente había podido prever" (Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. p. 118).

Como vimos, *el desierto inexplorado de las costas americanas*, es la metáfora que transporta la mente a los desvaríos de los hombres sin ley o, con otras palabras, las temibles ilimitaciones de la acción (en otros contextos tan glorificada por Arendt) sin las fronteras protectoras de la ley. Si bien es cierto que las alianzas y los pactos han de ser honrados, la cualidad incontrolable de la acción, que irrumpe e impacta en una red de relaciones, iniciando nuevos cursos de acción e interrumpiendo otros, siempre vulnera, con la invasión de las nuevas generaciones, la estabilidad del espacio público garantizado por los pactos y las leyes. La importancia decisiva que Arendt otorga a las instituciones duraderas, el gran logro de la Revolución americana y el fracaso de la francesa, se debe a lo que creemos es una actitud conservadora: la desconfianza hacia las "oscuridades del corazón humano"[783].

[783] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 86. Arendt sostiene la impropiedad y la inadecuación de la exposición pública de emociones, sentimientos, motivaciones ocultas. Cree que su lugar natural es el *corazón humano*, metáfora que designa la intimidad de un reservorio de afecciones que responden a su propia lógica y que se pervierten si son removidos de su lugar natural. Trasladarlos al ámbito público y elevarlos como principios rectores de la acción, cambia su naturaleza y lo que en la intimidad del corazón podía ser bondad natural o piedad o compasión, se vuelve vicio y criminalidad. La pregunta es: ¿puede alguien que rige todas sus acciones (en su vida privada o inclusive en la social) según el principio de la bondad absoluta, o de la piedad hacia el que sufre, trasladar esos principios rectores a la praxis política? Arendt cree que no, y si lo hace, indefectiblemente se podrán imponer como principios políticos a través del terror, amén de que en sí mismos se echarían a perder como lo que son: amor, bondad, compasión, etc. A propósito de Robespierre y su caza de hipócritas durante el reinado del terror, cuando estaba al mando del Comité de Salvación Pública, leemos: "La insana falta de confianza de Robespierre hacia los otros, inclusive hacia sus más íntimos amigos, provenía en última instancia, de su no tan insana sino bastante normal sospecha hacia sí mismo. Puesto que su propio credo lo obligaba a jugar el rol de «incorruptible» todos los días en público y a desplegar su virtud, a abrir su corazón tal como él lo entendía, al menos una vez a la semana, ¿cómo podía estar seguro que él no era aquello que más temía en su vida, un hipócrita? El corazón conoce muy bien estas luchas íntimas, y también sabe que lo que era derecho [*straight*] cuando estaba oculto, debe aparecer torcido [*crooked*] cuando es expuesto. Sabe cómo manejar estos problemas de oscuridad conforme a su propia «lógica», aunque no

Motivaciones, sentimientos y afecciones no son de confiar, son volubles y cambiantes; no puede esperarse con sensatez que estén naturalmente bien orientados. Inclusive creyendo en la suposición de Rousseau, a saber, que las instituciones injustas pervierten la bondad natural del hombre, es una grave ilusión creer que los humanos se volverán buenos espontánea y automáticamente con el derrumbe de las instituciones tradicionales (que supuestamente lo pervierten).

A propósito de sus reflexiones sobre el imperialismo pre-totalitario y los comportamientos de los aventureros en África (los *Boers*), Arendt examina el descontrol y la falta de mesura de quienes habían escapado del mundo de la civilización y actuaban en calidad de seres humanos *naturales* (el *hombre natural* de Rousseau, aquello que se devela tras la "máscara de la hipocresía"[784] cuando las normas sociales conformistas y las instituciones pervertidas se derrumban); el *hombre natural*, sin instituciones y sin ley, es todo menos compasivo, piadoso o virtuoso. Estos colonos –también calvinistas y gnósticos[785]- descubrieron "infinitas posibilidades para crímenes, perpetrados como si fuera un juego", porque "el mundo salvaje de los nativos era el escenario ideal para hombres que habían escapado de la realidad de la civilización"[786]. Sólo las leyes y las convenciones, no la *naturaleza* ni el *hombre natural*, pueden instituir y preservar estándares y criterios civilizados, y –en consecuencia- sólo ellos pueden conceder y garantizar, por ejemplo, derechos humanos a los hombres: "Es la mundanidad humana la que salvará a los hombres de los desvaríos de la naturaleza humana"[787].

Arendt es conservadora, cuando alude a cómo desactivar el aspecto temible de la acción, aquello que urgió a los hombres del *Mayflower* a pactar antes de desembarcar: su

---

tiene una solución para ello, pues una solución demanda luz, y es precisamente la luz del mundo lo que distorsiona la vida del corazón".

[784] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*; pp. 90-91, 96. En ésta última leemos: "Su imagen favorita era que la Revolución ofrecía la oportunidad de arrancar la máscara de la hipocresía, exponer su podredumbre y, finalmente, desgarrar la fachada de corrupción, para exponer tras ella el rostro honesto y sin manchas del *peuple*".

[785] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianims*, *op. cit.*; cf. *position* 4436. Dice: "Los *boers* simplemente negaban la doctrina cristiana del origen común de los hombres […]. Como los judíos, creían firmemente que eran un pueblo elegido, con la diferencia esencial de que no había sido elegidos en beneficio de la salvación divina de la humanidad, sino para la perezosa dominación sobre otra especie, que estaba condenada a una penosa faena, igualmente holgazana. Era la voluntad de Dios sobre la tierra proclamada por la Iglesia reformista holandesa, tal como aún hoy lo hace, en agudo y hostil contraste con los misioneros de todas las otras denominaciones cristianas".

[786] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*; *position* 4326-4339.

[787] Cf. Arendt, *On Revolution, op. cit.*; p. 166.

ilimitación y tenor incontrolable. Su preocupación central, empero, es resaltar cierto aspecto prodigioso de la acción: su no predictibilidad, su capacidad de iniciar nuevas cadenas, de irrumpir en los cursos de acción e interrumpir los automatismos que ella misma genera: la capacidad para los milagros. Si la acción se agotara en las posibilidades de la *póiesis*, nuestros destinos estarían sellados de antemano, las ciencias de ingeniería social *gestionarían* los comportamientos humanos con la misma celeridad y eficacia con que se prevén y se regulan los fenómenos de la naturaleza. La libertad sería ilusoria y la historia sería verdaderamente teleológica en el sentido de que un fin inmanente e inexcusable conduciría dócilmente las conductas de los hombres que han abdicado a la acción: "La «ley de hierro» de la historia siempre fue sólo una metáfora tomada prestada de la naturaleza"[788].

> "Aquello que usualmente permanece intacto en épocas de petrificación y preordinada condena [*foreordained doom*] es la facultad de la libertad en sí misma, la simple capacidad de comenzar, que anima e inspira todas las actividades humanas, y es la fuente oculta de producción de todas las cosas grandes y bellas. [...] Cada acto, visto no desde la perspectiva del agente, sino de los procesos en cuyo entramado ocurre y cuyo automatismo interrumpe, es un «milagro», esto es, algo que no podía anticiparse. [...] [N]osotros conocemos el autor de esos «milagros». Son los hombres quienes los realizan; porque han recibido la doble bendición de la libertad y la acción, pueden establecer una realidad por sí mismos" (Véase Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit.*; cf. pp. 169, 171).

Margaret Canovan ha examinado esta perplejidad que suscita la categoría de la praxis en Hannah Arendt. En su artículo, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker"[789], da cuenta del rostro ambiguo de la acción. Arendt encumbra la capacidad de inicio, el poder fundacional del pacto y la capacidad de emprender algo novedoso cuando los humanos obran conjuntamente. En este contexto, la acción es la capacidad de obrar milagros. Al

[788] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*., p. 61.
[789] Margaret Canovan, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", en Larry May & Jerome Kohn (Ed.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, The MIT Press, 1997; cf. pp. 11-32.

mismo tiempo, advierte sobre el carácter fatal e incontrolable de la acción: su ilimitación; la potencia de actuar mancomunadamente sin el coto que provee la ley es idéntico al *state of nat ure,* como afirma en *On R evolution.* Creemos que Arendt no quiere abdicar de ninguno de los dos rostros de la praxis. Si bien resalta la capacidad de iniciar una nueva cadena (en términos políticos, el acto de la fundación) y defiende la peculiar circunstancia en que la praxis se auto-legitima (no sólo cuando hace referencia a la noción puritana de pacto, sino cuando destaca los casos de praxis conjunta, desde los *Civil B ody P olitik*, de Jefferson, hasta la fallida Revolución húngara), aun así no resigna el talante *conservador*, a saber, que la acción sin el marco que proveen las instituciones en general, es –en definitiva- el desborde de la anarquía. En *Was ist Politik?*, a propósito de su examen del *nomos* griego, enseña Arendt:

> "A esta tendencia a lo ilimitado se enfrenta el *nomos* griego y circunscribe [*schränkt*] la acción a lo que pasa entre los hombres dentro de una polis […]. Sólo así, según el pensar griego, la acción es política, es decir, vinculada a la polis y, por lo tanto, a la forma más elevada de convivencia humana" (*Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. p. 127).

Según Canovan, la actitud conservadora suele tener un sesgo romántico; añora un pasado paradisíaco y perdido; contrasta lo natural y lo artificial, la comunidad y la sociedad. En este sentido, la postura conservadora se opone a la Modernidad. Pero la crítica de Hannah Arendt a la Modernidad no está centrada en la nostalgia de un pasado armónico e ideal, al que se pretende volver. Ciertamente, la pensadora encumbra la polis griega como ejemplo de espacio público, pero no añora la apacible y pacífica convivencia de los varones atenienses, terratenientes, propietarios o guerreros –por así decirlo- sino que destaca la luminosidad del ágora, el lugar en donde los ciudadanos pueden exhibir sus cualidades, demostrando su superación y supremacía; el aspecto agonístico y performativo de la política. Cuando critica el advenimiento de lo social y el conformismo inherente a la sociedad, ambos sucesos modernos, advierte sobre el adormecimiento de las cualidades cívicas, que se diluyen en el suave proceso colectivo de vida, en el los hombres se asemejan

a un rebaño (la imagen del *homo l aborans*: todos laboran como si fuesen uno solo organismo vivo). Es decir, Arendt no es una conservadora en sentido romántico.

Otro ejemplo que permite ilustrar que Arendt no comparte este tipo de conservadurismo es su reluctancia a concebir el espacio público como una comunidad formada por vínculos naturales. Siempre se mantuvo independiente del deber incondicional y de la lealtad acrítica hacia sus hermanos de raza. En los términos de Canovan, "tibieza" y "luminosidad", las notas de la comunidad natural y del espacio público plural, respectivamente, se excluyen mutuamente. Así, en *Humanity i n D ark T imes*, Arendt argumenta que el calor que nuclea a los segregados y los perseguidos es un magro sucedáneo de la luz del verdadero espacio público, luz generada por la presencia simultánea de muchos que ven y escuchan. Puesto que la dedicación a la cosa pública exige la libertad para el *amor m undi*, presupone la liberación de la opresión, de la persecución y de la necesidad. El problema con la comunidad de perseguidos es la homogeneidad de sentimientos (el *calor* de la fraternidad) que mantiene la cohesión, prolonga el conformismo y dificulta la toma de posición independiente de sus miembros. Los asuntos comunes toman cuerpo y consistencia sólo cuando son vistos y discutidos desde distintos puntos de vista. Sólo bajo esa condición, hemos dicho, puede hablarse de la objetividad y de la realidad del mundo. La nostalgia por la comunidad natural –creemos- no es lo que mueve a Arendt a criticar el conformismo y la docilidad de la moderna sociedad, pues la *comunidad* natural uniformiza, mientras que el *mundo* humano provee el espacio propicio para la circulación de opiniones[790].

> "Pero es cierto que en «tiempos de oscuridad», la tibieza [*warmth*], que es el sustituto de la luz, del que dispone el paria, despierta gran fascinación en todos aquellos que están tan avergonzados del mundo tal cual es, que prefirirían refugiarse en la invisibilidad. […] En esa oscuridad […] que ya no necesita ver el mundo visible, sólo la tibieza y la fraternidad que reúne a los seres humanos puede compensar la extraña irrealidad que las relaciones humanas asumen siempre que se desarrollan en absoluta no mundanidad [*worldlessness*], sin

[790] Véase, Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", en *On Humanity in Dark Times*, *op. cit*., pp. 3-31; cf. en especial pp. 10-17.

> vínculos con el mundo común a todos" (Arendt, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", en *Men in Dark Times*, *op. cit*.; cf. p.16).

Para Hannah Arendt el mundo humano, el artificio salido de manos humanas, y las instituciones, tradiciones, historias y precedentes, frutos de la acción y el discurso, proveen el marco de estabilidad para las vidas humanas. Los hombres hemos podido erigir estas estructuras de civilidad no con, sino en contra de las fuerzas de la naturaleza, frenando o imponiendo límites a los procesos naturales[791]. La naturaleza se mueve acompasada por un ritmo perpetuo y cíclico de decadencia y regeneración. Dotar al artificio humano de esa dosis indispensable de permanencia y solidez, sin la cual "no podría albergar a la criatura inestable y mortal, que es el hombre"[792], requiere interrumpir o limitar esos procesos. Ahora bien, esto se refiere al mundo físico, el literal *artefacto* humano, en el que la actividad del *homo faber* es indispensable, pero el otro aspecto del mundo humano –el *artificio*, podríamos decir- también se halla en peligro de derrumbe, si no es resguardado. Nos referimos a las instituciones, en general; todos los objetos culturales, desde leyes, constituciones, obras de arte, etc. En palabras de la pensadora: "Llamamos civilización a esa parte del mundo, que como producto del trabajo y del pensamiento humano – el «artificio humano»- está gobernada por instituciones y por la organización"[793]. En este caso, el peligro proviene del mismo hombre, de su condición de la natalidad y de los procesos cuasi-naturales que los hombres desatan cuando actúan (la ilimitación, la desmesura de la praxis[794]).

> "Está en la naturaleza de los procesos automáticos, a los que el hombre está sujeto, pero dentro de los cuales y contra los cuales él se posiciona a sí mismo a través de la acción, que ellos sólo pueden traer la ruina para la vida humana. Una vez que los procesos históricos, hechos por el hombre [*man-made*] se vuelven automáticos, no son menos ruinosos que los procesos de la vida natural que

[791] Cf. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 136-140.
[792] Cf. *idem*, p. 136.
[793] Cf. Hannah Arendt, "*The Nation*", en *Essays in Understanding. 1930-1954*, *op. cit*., pp. 206-211; véase p. 207.
[794] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 230-235.

> gobierna nuestros organismos y que en sus propios términos, es decir, biológicamente, conduce del no-ser al ser, del nacimiento a la muerte" (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 168).

Insistimos, normalmente se subraya el optimismo de Arendt y la confianza en la condición humana de la natalidad, con su inherente capacidad para sentar nuevos comienzos. Esto es muy cierto, en especial en el contexto de sus reflexiones sobre el totalitarismo, donde alude a la natalidad como el don para los milagros, pero cuando nos referimos –páginas atrás- a la sabiduría política de los colonos norteamericanos, tan preconizada por Arendt, mostramos que es también muy consiente de los extravíos de la praxis. Margaret Canovan interpreta el primer aspecto de las reflexiones de Arendt –el revolucionario- diciendo que los seres humanos "nacen bárbaros", y cada nueva generación representa –potencialmente- "una invasión bárbara a la civilización"[795]. Creemos que esto no es exacto, en lo que al pensamiento de Arendt se refiere. Si bien es cierto que advierte la irrupción de los jóvenes ciudadanos con sus reclamos y la potencial renovación que esto trae aparejado, las generaciones que se renuevan entran a un mundo que los precedió y que -esto es lo importante- los sobrevivirá. Es decir, ingresan a una estructura de estabilidad y enmarcan su praxis en un contexto relativo de seguridad y orientación, los diques de contención de la acción. Pueden y deben cambiar aspectos anticuados, pero ingresan con un *consentimiento tácito* a las reglas de juego del mundo que los acoge. Arendt nomina a esta aquiescencia "*consensus uni versalis*", siguiendo a Tocqueville[796]. Es decir, decir que "nacen bárbaros" es sólo una metáfora que subraya el aspecto ominoso y temerario de la acción.

Civil D esobedience indaga precisamente los dos aspectos de la praxis, que Arendt busca retener. Allí, la autora examina la capacidad de la Constitución americana para ser flexible a las reclamaciones –su capacidad de enmienda-, no obstante el profundo

[795] Cf. Margaret Canovan, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", en May & Kohn, *Hannah A rendt: Twenty Years Later*, *op. cit*.; cf. p. 16.
[796] Cf. Arendt, "Civil Desobedience", en *Crises of the Republic*, *op. cit*.; cf. pp. 87- 88. En esta última leemos: "Cada hombre nace como miembro de una comunidad particular y sólo puede sobrevivir si es bienvenido y puede habitarla como un hogar. Una especie de consentimiento está implicada en la situación fáctica de todo recién nacido, a saber, un tipo de conformidad a las reglas bajo las cuales se organiza el gran juego del mundo, en el particular grupo al que pertenece en virtud de su nacimiento. Todos vivimos y sobrevivimos en virtud de un tipo de consenso tácito, en cual, sin embargo, a duras penas puede llamarse voluntario".

sentimiento de reverencia propio de los norteamericanos hacia su Constitución, a la que adoran como un "documento sagrado"[797]. En este contexto, el desobediente civil, que públicamente reclama la recuperación de "los derechos garantizados en la Primera Enmienda, o la restauración del balance apropiado del poder en el gobierno, el cual ha sido amenazado por las prerrogativas desmesuradas del ejecutivo", no tiene nada en común con un delincuente. En consecuencia: "Existe toda la diferencia del mundo entre un criminal que evade el ojo público y el desobediente civil que toma la ley en sus manos, en abierto desafío". La clave de la distinción está dada por la distancia entre una acción privada –expresamente oculta- y una acción pública, manifiesta y a la vista de todos: "Esta distinción entre una abierta transgresión a la ley, realizada en público, y una clandestina, es tan patentemente obvia que sólo puede ser negada por prejuicio o mala voluntad"[798]. El desobediente civil presenta la aporía ("una de las más graves rarezas de nuestra ley") de si es posible que la ley prevea la transgresión de la ley ("un individuo se ve compelido a establecer un derecho legal significativo a través de una acto personal de desobediencia civil")[799]. Arendt cree que este aspecto es imprescindible.

Pero ésta es sólo una cara del asunto. El cariz conservador de sus reflexiones sobre la acción puede verse también en su ensayo sobre la educación, en donde sostiene que el verdadero propósito de la educación, lejos de ser el de instruir a los jóvenes en *el arte de vivir*[800], consiste en prepararlos para el cuidado del mundo común: "El conservadurismo, en el sentido de conservación, pertenece a la esencia de la actividad educativa, cuya tarea es siempre amar [*cherish*] y proteger algo –el niño contra el mundo, el mundo contra el niño, lo nuevo contra lo viejo, lo viejo contra lo nuevo". Pero esta actitud de conservación, de preservación y de cuidado –admítase- pertenece más al ámbito privado y doméstico, que para Arendt es el lugar de la familia y de los vínculos de intimidad, que precisamente por ser tales, han de ser preservados de la luz pública. En política, en cambio,

[797] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; pp. 190-191.
[798] Cf. Hannah Arendt, "Civil Desobedience", en *Crises of the Republic*, *op. cit*. cf. pp. 74-75.
[799] Cf. *idem*, pp. 51-52. En ésta última leemos: "La mayor dificultad del jurista en construir una compatibilidad de la desobediencia civil con el sistema legal del país, a saber, que «la ley no puede justificar la transgresión de la ley»".
[800] Cf. Arendt, "The Crisis in Education", en *Between Past and Future*, *op. cit*., pp. 173-196; véase p. 183.

> "[…] esta actitud conservadora, que acepta el mundo tal cual es y tiende sólo a preservar el *status quo*, sólo puede conducir a la destrucción, porque el mundo […] está irrevocablemente condenado a la ruina del tiempo a menos que los seres humanos se decidan intervenir, a cambiar, a crear lo que es nuevo" (Arendt, "The Crisis in Education", en *Between Past and Future*, *op. cit.*; cf. p. 192).

Los automatismos de las conductas previsibles y el tratamiento científico que comportan representan la fatalidad inexorable de la teleología, la perdición del mundo y su muerte *natural*: "porque es el desastre, no la salvación, lo que ocurre siempre automáticamente y, por lo tanto, tiene la apariencia de ser irresistible"[801]. Su crítica básica hacia la Modernidad, más que preconizar el retorno romántico desde la artificialidad a la naturaleza, se encuentra en el hecho de que los más grandes peligros que asechan la estabilidad del mundo de la civilización provienen de toda la gama de procesos cuasi-naturales que los hombres desde la Modernidad han desatado. De allí que Arendt enfatice la importancia de estructuras institucionales estables, como las leyes o la propiedad. Asimismo, sus repetidas advertencias en contra de la *hybris*, dan cuenta de su sesgo conservador. Aún así, no es una conservadora reaccionaria. Caracterizó los totalitarismos conforme a la fórmula "todo es posible"[802], no sólo en el sentido de un desprecio por los límites de la moralidad, sino en el de la convicción de que no hay límite alguno a todo lo que los hombres pueden hacer, en la medida en que la acción se pliegue dócil a la dinámica y a la lógica de la naturaleza o de la historia. Este caso extremo de *hybris* (lo llama *lust for power*, lujuria de poder[803]) se asienta en una condición privativa del hombre moderno, por la cual no puede aceptar nada como simplemente dado. Así lo indica en la conclusión a *The Origins of Totalitarianism*: "La sospecha profundamente enraizada del hombre moderno hacia todo lo que él mismo no ha hecho"[804]. También al comienzo de *The Human Condition* observa la aparición de un tipo humano que parece poseído por una rebelión

[801] Cf. Hannah Arendt, "What is Freedom?", en *Between Past and Freedom*, *op. cit*.; p. 170.
[802] Cf. Arendt, *The Origins of Totalitarianism, op. cit.*; *position* 43.
[803] Cf. Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", en *Essays in Understanding. 1930-1954*, *op. cit*., pp. 328-360; véase pp. 352-353.
[804] Hannah Arendt, "Concluding Remarks", en *The Origins of Totalitarianism* (*First Edition*), New York, Harcourt Brace & Company, 1951, cf. pp. 434-435. El capítulo titulado "Concluding Remarks" es el último capítulo de la primera edición de *The Origins of Totalitarianism*. No está incluído en las ediciones siguientes, cuya versión *e-book* hemos consultado en esta investigación.

contra la existencia humana "tal como le ha sido dada"[805]. El don de la existencia involucra todo aquello que los hombres no pueden cambiar a voluntad; como tal, *lo dado* impone límites a la acción.

Creemos, entonces, que sus preocupaciones aludieron tanto a los límites como a las posibilidades de la acción humana. En suma, precisamente porque los seres humanos son capaces de hacer milagros, en el sentido de sentar nuevos comienzos, es imprescindible que tengan cierto sentido de la medida y de la moderación. Si bien Arendt enaltece el ejemplo del ágora griega como espacio público, sin embargo, no se priva de distinguir entre Pericles, dominado por la *hybris* del poder, y Solón, el legislador. La distancia entre ambos yace en "la búsqueda de la excelencia a cualquier precio, o emplazada dentro de límites"[806].

57- Si las conductas aluden a los hábitos y automatismos carentes de reflexión, la acción irrumpe en la forma de la novedad y lo extraordinario. Los primeros admiten previsión y predicción, son pasibles de tratamiento científico; la segunda resiste su clasificación conforme a patrones de comportamiento estandarizados. Cuando pone el acento en el sesgo revolucionario de la praxis, Hannah Arendt relativiza el carácter definitivo e inamovible que las alianzas podrían endosarle al ámbito de los asuntos humanos. Si la constitución de un cuerpo político, estabiliza la praxis y orienta la temida ilimitación, el Estado es -en términos temporales- la detención del tiempo, porque concede la estabilidad y el orden; detiene el devenir, proveyendo las fronteras de contención de la praxis. Si el Estado moderno es, además, Nación Estado soberana, y Arendt entiende por tal una instancia decisoria omnipotente e inapelable, entonces la dinámica incontrolable de la praxis, su capacidad para lo inesperado, para sentar precedentes, o para cambiar un estado de cosas no deseado, no puede consistir más que en irrupción de un evento novedoso[807]. La acción es,

[805] Cf. Arendt, "Prologue", en *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 2.

[806] Cf. M. Canovan, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", en L. May & J. Kohn, *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, *op. cit*.; p. 19. El fragmento citado por Canovan, en el que se alude a la *hybris* de Pericles y la mesura de Solón se halla entre los documentos y escritos de Arendt preservados en la Biblioteca del Congreso, bajo el título "*Philosophy and Politics: What is Political Philosophy*?" (1967), *Manuscript in the Library of the Congress*, 024437. No se encuentra en las obras publicadas de la autora.

[807] Arendt expresa brevemente y con precisión la diferencia entre Estado, Nación y nacionalismo en un escrito titulado "The Nation", en donde reseña y comenta la obra homónima de J. T. Delos. La reseña fue inicialmente publicada en *The Review of Politics*, VIII, 1, January, 1946. La autora examina las aporías y contradicciones de una Nación-Estado, que con pretensiones expansionistas -la prerrogativa del Estado como "institución de poder"- contradice las notas esenciales de la Nación, una unidad cerrada y sin pretensiones de expansión. Lo que Arendt observa en algunos casos del fenómeno imperialista europeo en África en el siglo

entonces, el resquicio por donde se filtra la novedad, lo extra-ordinario, aquello que irrumpe inesperadamente y quiebra el ordenamiento habitual. La perplejidad que suscita todo origen yace en que, propiamente, "no procede de ninguna parte". En este sentido, *praxis* evidencia su parentesco con *kairós,* la acepción de tiempo por la que se señala el instante oportuno, el acontecimiento, el evento; en términos de Arendt, el milagro; en términos de Kant, la espontaneidad jurídica. En todos los casos queda desestructurado el tiempo en su designación cronológica, aditiva, lineal.

> "En la misma naturaleza de un comienzo yace el traer consigo una medida de completa arbitrariedad. No sólo no está contenido en una cadena confiable de causa y efecto, una cadena en la que cada efecto se transforma inmediatamente en la causa de desarrollos futuros. El comienzo, por así decir, no tiene nada de que sostenerse; es como si no viniera de ninguna parte, tanto en espacio como en

---

XIX, es la radicalización del nacionalismo, con la consecuente aparición de los ciudadanos de segunda categoría. Para Arendt, los imperialismos fomentaron la formación de los movimientos pan-germano y pan-eslavo. Estas formas de comunidad, que Arendt denomina "nacionalismo tribal" y analiza *in extenso* en el segundo volumen de *The O rigins o f T otalitarianism,* anticipan algunas notas de los totalitarismos. En territorios conquistados, la Nación-Estado del siglo XIX no trasladó sus instituciones políticas y legales, sino que estableció un aparato de control paralelo desprovisto del marco jurídico de las instituciones (sólo operativas en la madre patria), y sujeto al arbitrio de los colonizadores. Establece así, automáticamente, la diferencia entre ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda categoría, distinción que Arendt atribuye a todos los nacionalismos. Señala que un pueblo se convierte en nación cuando se comprende a sí mismo conforme a su propia historia; como tal, está ligado a la tierra, símbolo de labores pasadas, y al territorio en el que la historia dejó sus huellas. Así, la nación es también el "*milieu*" en donde los hombres nacieron, "una sociedad cerrada" a la que uno pertenece por derecho de nacimiento. El estado, por otra parte, es una "sociedad abierta", que gobierna sobre un territorio; su poder protege y hace la ley. Como "institución legal, el estado sólo conoce ciudadanos, sin importar la nacionalidad"; su orden legal se extiende a todos los que viven en su territorio. Como "institución de poder", el estado puede volverse agresivo y expansionista, buscando anexar nuevos territorios. Esta actitud le es extraña al "cuerpo nacional" que, por lo general, tiende a frenar o impedir las inmigraciones. En este contexto, "nacionalismo" indica que la Nación conquistó al Estado; este es el sentido de "Estado nacional". La perplejidad radica en que mientras que el Estado "como institución legal declara que debe proteger "los derechos de los hombres", su identificación con la Nación resultó en la identificación del ciudadano con el nacional. Más precisamente, resultó en la confusión de los derechos de los hombres con los derechos nacionales. Más aun, en la medida en que el Estado es "un emprendimiento de poder (*"an enterprise of power*"), proclive a la expansión, la Nación identificada con el Estado, adquiere todas esas cualidades y "reclama la expansión como derecho nacional". La tesis de Arendt es que la Nación copó al Estado "cuando se proclamó Nación soberana". Esta circunstancia fue el primer paso en la transformación de Estado en instrumento al servicio de la Nación. La fase culminante de este proceso –entiende Arendt- fueron las "formas totalitarias de nacionalismo" en las que las leyes e instituciones del Estado son instrumentales al bienestar de la Nación. No es la "deificación del Estado" el peor de nuestros males, sostiene la autora, sino el hecho de que la Nación "usurpó el lugar tradicional de Dios y de la religión". Lo decisivo, argumenta Arendt en consonancia con sus reflexiones sobre Rousseau, es que "la soberanía de la Nación fue diseñada [*shaped*] a imagen de la soberanía del individuo". En consecuencia, "la soberanía del Estado como Estado nacional representó (en sus formas totalitarias) y monopolizó a ambos". Véase, Hannah Arendt, "The Nation", en *Essays in Understanding. 1930-1954, op. cit*.; pp. 207-209.

> tiempo, es como si el principiante [*the beginner*] hubiera abolido la secuencia misma de la temporalidad, o como si los actores hubieran sido arrojados fuera del orden temporal y de su continuidad" (Arendt, *On Revolution, op. cit.*; cf. p. 206).

Este tiempo espacializado indica la sucesión engarzada de momentos, en la que el momento anterior prefigura anticipadamente, en términos de antecedente o causa, el momento subsiguiente, el consecuente, el efecto, el resultado. Por el contrario, la temporalidad kairológica, da cuenta de la cesura que interrumpe intempestivamente y pone en existencia una nueva realidad. Considerada en sentido positivo e instituyente, esta puesta en escena de algo nuevo tiene su correspondencia -en términos políticos- en el evento fundacional; la fundación y la natalidad son dos caras del mismo fenómeno, la natalidad es al hombre lo que la fundación, al cuerpo político. Dicho en palabras de Arendt: "las revoluciones son los únicos eventos políticos que nos confrontan directa e inevitablemente con el problema del origen"[808]. En términos defectivos, visto desde el punto de vista del ordenamiento del Estado, el *kairós* que acontece en la praxis es amenazante; irrumpe en el tiempo de la estabilidad de los Estados y el ordenamiento del Derecho, en la forma de los levantamientos, las rebeliones y las revoluciones. Arendt sostiene sólo un evento instituyente correspondiente plenamente al primer aspecto, como origen y fundación. Así, en el caso de la Revolución no violenta de los Estados Unidos; o en otros, que fueron sucesos malogrados pero que habían asumido la forma del sistema de consejos. Cada nuevo comienzo trae consigo una ruptura con el tiempo continuo; para la autora el nombre que designa esos nuevos orígenes disruptivos que acaecen dentro de la historia lineal es *revolución*. Lo llama, también, *novus ordo saeclorum*, el subtítulo del anteúltimo capítulo de *On Revolution*; el nuevo orden de los tiempos acontece con las revoluciones[809]. Éstas no son fabricadas ni conducidas conforme a patrones de comportamiento; no responden a

[808] Cf. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 11.

[809] *Novus ordo saeclorum* es el fragmento inscripto en reverso del escudo de los EEUU, que fue diseñado por primera vez en 1782. Es una variante de *Magnus ordo saeclorum* de la IV Égloga de Virgilio, líneas 5-7, que dice: "Ya viene la última era de los cumanos versos: ya nace de lo profundo de los siglos un gran orden. Ya vuelve la Virgen, vuelven los reinados de Saturno; ya desciende del alto cielo una nueva progenie". El reemplazo del *magnus* romano, por el *novus* estadounidense se debe a que la fundación mítica de Roma asentada en los escritos de Virgilio, buscaba presentar a Roma como una prolongación y re-fundación troyana en suelo italiano. Los fundadores en EEUU, en cambio, se tenían a sí mismos por iniciadores de una nueva era y los artífices de un nuevo orden político. Para la lectura de Arendt, véase *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 202-204.

cálculos racionales y estratégicos, sino que se desencadenan espontáneamente. Esta circunstancia define su carácter de *eventos* temporales. Que *no provengan de ninguna parte*, da cuenta de la contingencia de todos los hechos de la historia, aunque Arendt es más proclive a entender esta cualidad como *arbitrariedad*: "Está en la misma naturaleza de un comienzo, el traer consigo una medida de completa arbitrariedad"[810].

Entonces, sólo si las revoluciones no son deducibles del *status quo* pueden iniciar un nuevo orden de los tiempos e introducir verdaderamente un nuevo inicio. Creemos que para Arendt las revoluciones corporizan en el ámbito político e histórico las condiciones existenciales de la *contingencia*, entendiendo por tal las características de un evento que no está determinado por cadenas causales previas, ni es el resultado necesario e ineluctable de los procesos de la historia, ni el producto terminado de una receta de acción. Tal evento produce una brecha en la linealidad del tiempo, por eso llamamos a tal temporalidad *kairológica.* Así, las revoluciones son al ordenamiento jurídico y a la estabilidad institucional de los Estados, lo que el tiempo como *kairós*, como acontecimiento e irrupción, es a la temporalidad ordenada y cronológica. En palabras de Arendt: "se trata de un hiato entre el final de un orden viejo y el comienzo de uno nuevo". La especial acepción de praxis como acción constituyente es compatible con el modo en que entiende la libertad como *hecho del mundo*. Así, la tarea fundacional que busca enaltecer es la de un diseño institucional, que demarque el espacio para el ejercicio de la libertad recién conquistada. Este es el sentido de revolución que la autora encuentra en la historia revolucionaria norteamericana, la cual se remonta –además- a los pactos coloniales. Por ello, lo decisivo de la Revolución norteamericana no es la liberación ni el estallido de violencia; estas notas, si bien suelen estar presente en las revoluciones, no son las cualidades que las especifican. La clave está en el poder de instituir que surge de las promesas, la *combinación* y la deliberación conjunta: "el curso de la Revolución americana nos enseña una historia inolvidable y un lección única; porque esta revolución no estalló, sino que fue hecha por hombres en común deliberación y asentada sobre la fuerza de las promesas recíprocas"[811]. Al respecto, sirva de ilustración los siguientes fragmentos de dos de los Padres Fundadores. En el artículo número 1 de *The Federalist,* Alexander Hamilton se pregunta si "las

[810] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; p. 198.
[811] Cf. *idem*; pp. 197, 206.

sociedades de los hombres son realmente capaces de establecer un buen gobierno a partir de la reflexión y elección, o si están destinados para siempre a depender del accidente o de la fuerza para sus constituciones políticas". En el número 2, John Jay agradece que la Providencia:

> "[haya entregado] esta tierra a un pueblo unido; un pueblo que desciende de los mismos ancestros […], quienes, por medio de sus consejos, sus armas y sus esfuerzos unidos […] han establecido noblemente su libertad general y su independencia. […] Parece que ha sido el diseño de la Providencia, que una herencia tan apropiada y conveniente a una banda de hermanos [*brethren*[812]], unidos entre sí por fuertes lazos, no debería ser jamás desmembrada en un número de soberanías extrañas, insociables y celosas. […] Esta Convención, compuesta por hombres que poseen la confianza del pueblo y que se han distinguido por su patriotismo, virtud y sabiduría […] asumió esta grave tarea. […] sin ser amedrentados por ningún poder o influenciados por ninguna pasión, excepto el amor por su patria, presentaron y recomendaron al pueblo, el plan producido por sus Consejos mancomunados y unánimes" (Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *The F ederalist*. Véase la versión *online*: http://oll.libertyfund.org/title/788. Cf. pp. 54, 57, 58).

Al segundo aspecto de la temporalidad kairológica no le es inherente necesariamente el acto de la fundación, sino que incluye situaciones de resistencia frente a gobiernos abusivos y las impugnaciones de los ordenamientos ilegítimos o criminales. Este es el sentido que tuvo la Revolución húngara de 1956[813]. Si se trata de un Estado cuyas leyes son criminales, como lo fue el régimen de Hitler, entonces la acción y la palabra *pueden*

[812] Jay emplea una palabra arcaica –*brethren*- que se refiere a los integrantes de una secta o a los miembros de una misma iglesia, organización, o de una misma sociedad. Normalmente se traduce por *hermanos*.
[813] Un análisis de la Revolución Húngara de 1956 y del especial papel que jugó el sistema de consejos para oponer al modelo soviético establecido en 1947, un "socialismo democrático", puede verse en Dolores Ferrero Blanco, "La Revolución húngara de 1956: el carácter político y la organización social", en *HAOL*, Núm. 10 (Primavera 2006), pp. 99-113. La autora subraya el carácter espontáneo y la meteórica adhesión de todos los sectores de la población (cada uno con sus objetivos inmediatos) al movimiento disidente, en origen organizado por los estudiantes (y cuyo fin inmediato era apoyar las reividicaciones de los polacos frente al régimen soviético).

prevenir desastres[814]. Inclusive el hecho de abstenerse a actuar según el modo de negarse a seguir las órdenes impartidas fue, sentencia Arendt, un modo de acción, por la cuota de ejemplaridad en ella contendida. Los que se negaron a actuar, recuerda Arendt en *Responsibility and J udgment,* nunca quisieron ser santos ni se propusieron ser héroes, simplemente no habrían podido seguir conviviendo consigo mismos si se volvían cómplices del régimen. Así, también la capacidad de opinión calificada y de juicio independiente son tenidos por Arendt como praxis, acción que suspende los automatismos y el carácter habitual del pre-juicio.

> "Por lo tanto, me gustaría sugerir que los que no participaron eran aquellos cuyas conciencias no funcionaban así, como si fuera, automáticamente, como si dispusiéramos de un set de reglas innatas o aprendidas, que después aplicamos al caso particular cuando surge, de manera que cada nueva experiencia o situación está desde el vamos prejuzgada y nosotros sólo necesitamos activar lo que sea que aprendimos o poseemos de antemano. El criterio, creo, era otro: se preguntaron a sí mismos hasta qué punto les sería posible vivir en paz consigo mismos después de haber cometidos ciertos actos; y decidieron que sería mejor no hacer nada, no porque el mundo cambiaría entonces para mejor, sino simplemente porque sólo bajo esa condición podrían continuar conviviendo consigo mismos. De allí que también decidieron morir cuando fueron forzados a participar. Para decirlo crudamente, se rehusaron a matar, no tanto porque aún se atenían al mandamiento "Tú no matarás", sino porque no estaban deseosos de vivir para siempre junto a un asesino: ellos mismos" (Arendt, *Responsibility and Judgment, op. cit*.; cf. p. 44).

Hemos indicado un aspecto de la ambigüedad inherente a la *praxis*, que consiste en la capacidad de erigir instituciones y proveer estabilidad a los fatalmente efímeros cumplimientos de *lexis* y *praxis*. Su fragilidad yace, en primer lugar, en la exigencia de la

[814] Hitler se encumbró en el poder mediante elecciones. Tanto los oficiales de la *Wehrmacht,* como los soldados y funcionarios públicos alemanes hicieron juramentos de lealtad personal hacia la persona de Adolf Hitler en lugar de prestar fidelidad a la Constitución. Erigió el culto a la personalidad del *Führer*, como la fuente de legitimidad de la praxis. Véase Ian Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hubris*, *op. cit*.; cf. pp. 436-437, 481-482, 511, 525.

presencia activa de muchos que pueden llevar a cabo mancomunadamente, -hoy diríamos, prestando su consentimiento y avalando su autoridad- las propuestas de acción. Además, todo lo que acontece entre los hombres, intercambios, argumentaciones, discusiones, acciones conjuntas, promesas y pactos, etc; propiamente, el ámbito de los *human affaires,* se desvanece tan pronto como acontece. Para transformarse en *cosa del mundo*, necesita del auxilio adicional del recuerdo y la fabricación de la memoria, para que pueda instalarse y formar parte estable del mundo humano. Pero precisamente porque no se trata de un constructo sin más, mundo -en su acotado sentido de espacio público y en el más específico significado de cuerpo político republicano- ha de acoger a sus nuevos integrantes con el suficiente vigor como para encauzar su praxis, al tiempo que ha de ser pasible de transformación, admitiendo como suyas e inherentes, las energías innovadoras y lo prodigioso de la praxis. O, dicho con Arendt, las energías revolucionarias originarias del momento fundacional han de pervivir intactas, en la praxis política diaria, o como residuo latente que vive potencial y emerge en momentos de necesidad. Este aspecto de la acción, que Arendt le adeuda a Thomas Jefferson, da cuenta de la ambigüedad característica de la acción, dos rostros complementarios y necesarios, que con el correr del tiempo, presume Arendt, se desvincularon, calificándoselos como contrapuestos e irreconciliables: la potencia de erigir estabilidad y la energía que irrumpe, renueva e innova.

Consecuentemente, Arendt minimiza la asombrosa posición de T. Jefferson sobre la promisoria modalidad de las *revoluciones recurrentes*, que consistía en volver a foja cero cada veinte años. De este modo, con cada recambio generacional, los recién llegados (los *principiantes* de Arendt) podrían mantener vivo el espíritu revolucionario, cuyo más propio sentido coincide con la energía fundacional y el poder constituyente, y no -como estamos acostumbrados a pensar- con la praxis política que libera de la pobreza y soluciona la "cuestión social", o que emancipa de gobiernos corruptos o regímenes opresivos[815]. Cierto

[815] En la carta a Samuel Kercheval escrita en 1816, Jefferson relativiza el carácter sagrado e intocable de la Constitución, propone su revisión con cada recambio generacional y defiende la importancia de los *wards* para mantener el espíritu de la revolución. Allí, enumera aquellas actividades que los ciudadanos comunes pueden desplegar en dichos espacios públicos. Estas actividades constituyen lo que Arendt denomina "felicidad pública": expresar, discutir, decidir. Leemos: "Algunos hombres miran las constituciones con reverencia mojigata [*sanctimonious reverence*] y la estiman […] demasiado sagrada para ser tocada. Les endosan a los hombres de otros tiempos una sabiduría más que humana, y suponen que lo que hicieron está más allá de toda enmienda. Conozco bien ese tiempo, yo pertenecí a él. […] Era muy parecido al presente, pero sin la experiencia del presente. […] Ciertamente, no soy un defensor de los cambios intempestivos y frecuentes en leyes y constituciones. […] Pero también sé, que leyes y constituciones deben ir mano a mano

es la que la pensadora atempera las opiniones radicales de Jefferson sobre la prerrogativa de las generaciones de cuestionar la forma de gobierno del mundo al que ingresan y –en consecuencia- de modificar su Constitución. Sin embargo, coincide con el admirador de la Revolución en Francia, en que sin los órganos básicos que canalicen la participación ciudadana, el pueblo –eventualmente- recurrirá a la fuerza y a la rebelión para expresar su fastidio[816]. En opinión de Arendt, Thomas Jefferson fue, de entre los hombres de la Revolución Americana, "[el único] que se interrogó a sí mismo sobre la obvia cuestión de cómo preservar el espíritu revolucionario una vez que la revolución hubiera llegado a su fin". Así, lo que el sistema de consejos podía conceder era "una exacta repetición de todo el proceso de acción que había acompañado el curso de la Revolución [...]. Y [en] sus últimos escritos estaba enteramente concernido por el acto de hacer una constitución y el establecimiento de un nuevo gobierno, esto es, por aquellas actividades que por sí mismas constituyen el espacio de libertad"[817]. Dicho espíritu revolucionario, que yacía en la conciencia del poder del pacto, había nutrido el país desde la época colonial e incluso pre-colonial (si nos atenemos al ejemplo del *Mayflower Compact*, caro a Arendt) sólo podía

---

con el progreso de la mente humana. […] Al final de ese período [diecinueve años], una nueva mayoría entra en escena; o, en otras palabras, una nueva generación. Cada generación es tan independiente como la que la precedió. […] Tiene, como ellos, el derecho a elegir por sí mismo la forma de gobierno que cree más promisoria para su propia felicidad". Respecto de las ventajas del sistema de consejos, agrega: "Esa mayoría, entonces, tiene el derecho a designar representantes a una Convención, y de hacer la constitución de aquello que piensan que será lo mejor para ellos. ¿Pero cómo recoger su voz? Esta es la verdadera dificultad. […] Aquí está una de las ventajas del sistema de consejos que he propuesto. El alcalde de cada consejo, en una cuestión como la presente, convocaría a su consejo, tomaría el simple sí o no de de sus miembros, conduciría [estos votos] a la corte del condado, el que a su vez entregaría los de todos sus consejos a la autoridad general correspondiente; y la voz de todo el pueblo estaría así justa, completa y pacíficamente expresada, discutida y decidida por la razón común de la sociedad". A párrafo seguido, Jefferson, esclarece los peligros que asechan la estabilidad del país si estos canales adecuados de participación activa son clausurados: "Si se cierran estas avenidas, [la voz del pueblo] se hará sentir a través de la fuerza, y seguiremos, como lo hacen otras naciones, en un círculo perpetuo de opresión, rebelión, reforma; y opresión, rebelión, reforma, nuevamente; y así para siempre". Véase: http://oll.libertyfund.org/title/808 , cf. pp. 16-17.

[816] Thomas Jefferson fue el tercer presidente de los Estado Unidos (1801-1809), delegado por el Estado de Virginia en la Convención constituyente de Filadelfia (1783-1784) y embajador de los Estados Unidos en Francia entre 1785 y 1789. Como tal, asesoró al primer gobierno producto de la Revolución. Junto a James Madison, fundó y lideró el partido demócrata-republicano, que dominó la política estadounidense durante veinticinco años. En la carta del 4 de septiembre de 1823 a su rival electoral y amigo, John Adams, Jefferson defiende las revoluciones, en general, y la francesa, en particular, como el paso "del despotismo a la libertad". Los pueblos deben aprender a ser libres y necesitan de varias generaciones para instituir repúblicas, porque "la generación que comienza una revolución raramente la completa" y usualmente "[estos] terminan siendo instrumentos en las manos de los Bonapartes, que derrotan sus derechos y propósitos". Un "primer intento de auto-gobierno puede fallar, como también un segundo y un tercer intento", sin embargo -eventualmente- "alguno de los intentos renovados, tendrá éxito". Véase, http://oll.libertyfund.org/title/808; p. 190.

[817] Cf. Arendt, Hannah, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 226, 227 y 230. (Las páginas corresponden al orden de las citas)

pervivir activo "[…] si se incorporaban y se constituían debidamente, se refundaban las fuentes originales de su poder y de la felicidad pública"[818]. Arendt comparte los temores de Jefferson sobre el adormecimiento de la participación activa de los ciudadanos y lo ilustra con un fragmento de su epistolario: "Si alguna vez [nuestro pueblo] se vuelve desatento de las cuestiones públicas, usted y yo, y el Congreso y las Asambleas, y los jueces y los gobernadores, todos nos volveremos lobos"[819].

Si esto es así, el peligro mortal para la república es la elevación de un casta burocrática, "una oligarquía"[820], que Arendt califica como degeneración de la democracia representativa; un sistema, en el que la felicidad pública y la libertad pública es privilegio de los pocos, quienes se supone que velan por los intereses de muchos, intereses –a su vez- que coinciden con el bienestar popular y la felicidad privada. La sentencia de muerte para la República, en consecuencia, consiste en el aletargamiento de los ciudadanos y el descuido de los asuntos públicos, circunstancia fatalmente inevitable si no se prevén instituciones básicas para dicha participación activa. La perdición, en suma, consiste en:

> "[...] darle todo el poder a los ciudadanos, sin darles la oportunidad de ser republicanos, y de actuar como ciudadanos. En otras palabras, el peligro era que todo el poder había sido conferido al pueblo en su capacidad privada y que no había un correspondiente espacio establecido para su capacidad de ser ciudadanos" (*On Revolution*, *op. cit*.; cf. p. 245).

58- La ambigüedad de la acción no se refiere solamente a su sesgo conservador o su talante revolucionario. Entendemos que Arendt también aborda este asunto desde otro ángulo, que se refiere al valor de los actos en sí mismos considerados. Este aspecto, que reclama las apreciaciones de observadores, jueces y analistas, parece remitir –nuevamente- a la cuestión de la especial *objetividad* de las Ciencias Sociales, que Arendt denomina imparcialidad. Sin embargo, creemos que Arendt alude a otra cosa. La índole imprecisa de los acontecimientos, su -por así decirlo- valor relativo no deriva solamente de los

[818] Cf. *idem*, p. 231.
[819] Cf. *idem*, p. 230.
[820] Cf. *idem*, p. 261.

espectadores que juzgan desde fuera asumiendo diversas posiciones. Es también, entendemos, una cualidad inherente a los sucesos –su equivocidad esencial, si se quiere- si es que realmente es lícito hacer esta separación. Es decir, victoria y derrota no sólo tienen un carácter relativo, sino que no hacen a la memorabilidad ni a la estimación del hecho. En *Was is t P olitik?,* Arendt funda en este atributo de los hechos -la equivocidad, sus dos rostros- la exigencia de la imparcialidad esperable en el historiador, el analista o el pensador político. El hecho de que la crónica haga justicia a vencedores y vencidos, o que Homero -juez, poeta e historiador- haya encumbrado la gloria de Aquiles no menos que la de Héctor, pone en evidencia que la imparcialidad es la virtud que habilita tanto a honrar los hechos pretéritos, como a restituir la debida dignidad al individuo que justiprecia, retirándole, en consecuencia, tal prerrogativa a la Historia, como proceso suprapersonal, secuencia de causas y efectos. Entendemos que, al menos en el largo fragmento, que transcribiremos a continuación, Arendt entiende que la posibilidad de estimar el mismo evento desde posiciones encontradas es la condición de posibilidad de su misma realidad. La pensadora no atribuye esta habilidad solamente a los observadores futuros –los historiadores o los poetas- sino a los pueblos y naciones. Es el mismo hecho significativo, en calidad de acontecimiento, el origen que funda la equivocidad.

Cuando los romanos se proclamaron descendientes no de Rómulo, sino de Eneas, buscaron sus orígenes deliberadamente en el pasado. Más aún, no sólo en el pasado, sino en una derrota pretérita, debida encumbrada. *Ex professo* trazaron su existencia política hacia el pasado y sentaron su anclaje en la caída de Troya y la derrota de Héctor. La fundación de una nueva ciudad en suelo extranjero era, en realidad, la refundación de algo viejo; en palabras de la autora, "atizar de nuevo el fuego" de la guerra, para evitar que se pierda. La clave es, pondera Arendt interpretando los relatos de Virgilio, "deshacer [*undo*] la derrota de Héctor y la destrucción de Troya"[821]. Esta es la tarea de Eneas, y el héroe oculto de la saga –pondera Arendt- no es Aquiles sino Héctor, el vencido. En el párrafo en cuestión, la autora no señala solamente a la posteridad como la responsable de juzgar imparcialmente y de ser capaz de encumbrar, también, a los vencidos, sino al curso mismo de la historia, la cual puede mostrar que una derrota no tiene carácter absoluto. Arendt se refiere a la manera en que los pueblos se auto-comprenden e interpretan su identidad en virtud de su

[821] Arendt, *The Promise of Politics*, *op. cit*., cf. p. 173.

procedencia. Así, una capitulación del pasado puede ser existencialmente comprendida –también- como origen y fundación.

Los orígenes legendarios de la historia de occidente, entiende Arendt, nos presenta una guerra en el sentido de Heráclito, como *padre de todas las cosas.* Pero este evento nada tiene que ver con la "aniquilación total", que es nuestra manera de concebir la guerra a partir del siglo XX. Esta guerra originaria "permitió que el fuego fuese nuevamente atizado para superar la destrucción total". Así, liberó la manifestación de un mismo suceso en sus dos caras en origen contrapuestas e irreconciliables. Una cosa o evento, tanto en el mundo histórico-político como en el mundo sensorial [*sinnlichen Welt*] *es* realidad cuando se muestra y es percibido desde todas sus facetas. Por ello, siempre es necesaria una pluralidad de personas o, en este caso, de pueblos, con sus variados puntos de vista para hacer posible y garantizar la persistencia de la realidad.

> "Este origen de la existencia política de Roma a partir de Troya, transmitido en primer lugar legendariamente, y después embellecido más rica y conscientemente [....] es con seguridad uno de los eventos de la historia occidental más admirables y asombrosos. Es como si una realidad plena y completa se hiciera presente a sí misma a través de la ambigüedad espiritual y poética, y de la imparcialidad del poema homérico [*der geistig-poetischen Zweiseitigkeit und Unparteiischkeit des Homerschen Gedichtes*]; como si algo que nunca antes había sido descubierto, y que no podía ser descubierto en la historia, se develara: plena justicia para la causa de los vencidos. Pero no como visto desde la perspectiva de la posteridad juzgante, que siempre ha podido decir con Catón: «*victrix causa diis placuit sed victa Catoni*», sino por el transcurso de la historia misma. Es de por sí bastante inaudito [*unerhört*] que Homero cante la gloria de los vencidos y en un elogioso poema muestre cómo uno y el mismo acontecimiento [*Vorgang*] puede tener dos caras, y cómo el poeta no tiene derecho a usar la victoria de un bando para golpear y tumbar [*nieder- und totzuschlagen*], por así decirlo, al otro bando, aún por segunda vez. Pero que esto ocurriera en la realidad –y no es difícil de esclarecer hasta qué punto la autointerpretación de los pueblos forma parte de la realidad si se tiene en cuenta que los romanos, en tanto descendientes de los troyanos, en su primer contacto probable con los griegos, se presentaron como los descendientes de Ilión [Troya]- esto parece más inaudito aún. Es como si, en el comienzo de la historia occidental, realmente hubiera tenido lugar una guerra en

> el sentido de Heráclito, como «el padre de todas las cosas». Porque ella forzaba a uno y el mismo acontecimiento a aparecer en la historia en sus dos aspectos originariamente contrapuestos [*in s einen be iden v oneinander ür sprunglich abgekehrten Seiten in Erscheinung zu tretten*]. Desde entonces, no hay nada [...] en el mundo histórico-político que haya tomado plena realidad para nosotros como cosa o como acontecimiento, [ni lo habrá] hasta tanto todos sus aspectos hayan sido descubiertos, todos sus lados revelados, y haya sido reconocido y articulado desde todos las posiciones posibles del mundo humano" (Arendt, *Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. pp. 103-104).

La categoría de la acción, admítase, es en cierta medida inasible, porque si bien es cierto que Arendt está principalmente espoleada por diferenciarla de la notas inherentes a la *póiesis* y al ruinoso traslado de las coordenadas de la fabricación y el hacer en general, a la esfera pública, también es cierto que el concepto arendtiano de praxis es inseparable del de *acción en concierto. Acting in concert* comprende la exigencia de la acción como acción plural y la no distinción entre *archein* y *prattein*; de manera que actuar en concierto indica la distancia entre la praxis política mancomunada, por un lado, y la distinción entre mando y obediencia, por otro. Si actuar en concierto involucra a muchos y excluye la idea de que uno o algunos mandan y el resto obedece, reclama –entonces- la discusión en torno a fines deseables y la más o menos clara consigna de los propósitos de los agentes, que siendo muchos, precisamente se *combinan* para entrar en acción. La acción ciega, la acción sin ningún programa de acción, no es afín al pensamiento de Arendt; sería altamente incoherente endosárselo, por cuanto la pensadora atribuye precisamente esta práctica al fascismo y a la *manía de l pe rpetuo m ovimiento* de los regímenes totalitarios. Un movimiento incesante que gira sobre sí mismo, sin propósito ni objetivos, cuya razón de ser es la de mantener en pié, no el sistema, sino –precisamente- su ausencia. Así, en los totalitarismos, pese a su apariencia de férrea solidez, la estabilidad es ilusoria, pues inmovilizan y anulan la diversidad y la pluralidad en todos sus aspectos, y bajo el pretexto del control total, anulan la distinción de la esfera privada y la pública, y liquidan todos los vínculos conforme a los cuales los hombres se organizan para reglamentar su vida en común. En este sentido, son el extremo opuesto de la estabilidad y la perdurabilidad relativa, que Arendt le atribuye a las Repúblicas, con su amor a la igualdad, su principio

rector de la virtud, y su sistema de pesos y contra-pesos. Sin embargo, hemos mostrado con referencia a los textos, el otro aspecto de su concepción de la acción, según el cual Arendt sustrae la categoría de la acción de la nomenclatura de los medios y los fines, porque estos son afines a los procesos de manufactura que incluyen la violencia, consumen los cursos de acción en la consecución del propósito y, finalmente, agotan y clausuran las virtualidades de la praxis (ilimitación, espontaneidad e imprevisibilidad) en la linealidad siempre predecible de la *póiesis.*

Con el propósito de sustraer *praxis* y *lexis* de su ruinosa instrumentalización, Arendt ubica la especificidad de la acción en sí misma, se trata de un fin en sí, que no es sinónimo de fin o propósito, y cuya razón de ser es la excelencia en la ejecución, la virtud en la *performance*, o, para decirlo en palabras de Aristóteles, ἀρετή. Cierto es que la palabra escrita de Aristóteles ubica la sabiduría práctica (la virtud directiva de la acción) en la recta ponderación de los medios, porque sobre los fines no hay deliberación[822]. Por esa razón, en una lectura apresurada, la ética aristotélica sería pragmática o utilitaria. Arendt acerca a Aristóteles a su propia posición, e indica que para el autor de la *Ética a Nicómaco*, los actos virtuosos "intermedios y conducentes" al último fin eudaimónico, sea éste cual sea, son fines en sí mismos. Entonces, cualquiera fuese el último fin que imanta todos nuestras acciones "intermedias", no ha de ser concebido como la forma que gobierna la *poiesis* de la vida buena, sino como el sentido que, ya desde el vamos, actúa como fermento y anticipación (quizá como ἀρχή) en cada acción virtuosa, elevándola a la categoría de fin en sí. La *vida buena*, que Aristóteles adjudica a la *función* propia del hombre no es el producto de una actividad, sino que sólo puede existir como "pura actualidad". La lectura de Arendt de la *Ética a Nicómaco* sugiere esta posición. El siguiente fragmento de *The Human Condition* ilustra su interpretación.

> "En su filosofía política, Aristóteles es muy consciente de lo que está en juego en política, a saber, nada menos que *ergon tou anthrôpou* (el «trabajo del hombre»

[822] Para una discusión esclarecedora sobre la recepción de la φρόνησις de la ética de Aristóteles, y los principales debates en el pensamiento actual, véase David A. Roldán, "La relevancia de la φρόνησις en la ética aristotélica. Introducción a algunos aspectos de su vigencia", *Teología y cultura*, año 7, vol. 12 (diciembre 2010), ISSN 16686233. Versión *on line*: www.teologiaycultura.com.ar/

> *qua* hombre) y si él definió este «trabajo» como «vivir bien» (*eu zên*), claramente quiso decir que "trabajo" no significa aquí el producto de una actividad, sino algo que existe en pura actualidad [*sheer actuality*]. Este cumplimiento [*achievement*] específicamente humano yace por completo fuera de la categoría de medios y fines; el «trabajo del hombre» no es un fin porque los medios para lograrlo –las virtudes o *aretai*- no son cualidades que pueden ser o no actualizadas, sino que son ellas mismas «actualidades». En otras palabras, el medio para lograr el fin ya sería el fin; y –a la inversa- este «fin» no puede ser considerado un medio respecto de ora cosa, porque no hay nada más alto que lograr que esta misma actualidad" (*The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 207).

La persistencia con que Arendt distingue la acción de la fabricación y excluye a ésta última del ámbito político tiende a desenmascarar el viejo prejuicio de que el recurso a la violencia en política es inevitable. Léase: si realmente se quiere *hacer algo* en política ha de evitarse el largo y siempre ripioso camino de la argumentación, la discusión y la negociación. La clave del asunto es que la grandeza del actor no se mide con criterios de apreciación externos a la acción misma, como cuando ponderamos la excelencia del escultor en la destreza con que plasma en el mármol el *eidos* rector, o el fin que dirige el proceso. Que el sentido de la acción se consuma en sí mismo, o que su razón de ser sea la aparición en público del agente o del orador, o que la única *productividad* natural de la praxis sean las historias significativas, exige espectadores que escuchen y observen para recordar y –eventualmente- *hagan la memoria* de los acontecimientos para que permanezcan. Ser capaz de *hacer la memoria* significa que tal evento se ha cumplido o que ha alcanzado cumplimiento. En estos términos alude Arendt a la tradición revolucionaria oculta, no debidamente ennoblecida –lamenta la pensadora- por la tradición de pensamiento político. Esta tradición toma consistencia y sale a luz por el esfuerzo consciente de la autora, es decir, sin su actitud teórica no pasaría de ser "*sheer events or ocurrences*", caos inconexo de datos. Recordarlos es rescatarlos del olvido, situarlos en una narración que los alberga es nombrarlos como tradición revolucionaria, en la que el sentido de lo político que Arendt quiere evidenciar aparece a la vista de todos. El poner de manifiesto esta tradición errática, situarla a la luz pública es hacerla *cosa de l m undo*; en tal circunstancia los acontecimientos alcanzan *cumplimiento*. Esta posición respecto del pasado, que sostiene

que toda vinculación con los hechos supone una historia de la recepción y –en consecuencia- vuelve cuestionable la univocidad de sus lecciones, nos conduce de vuelta a Benjamin. A él retornamos en la última sección de esta investigación.

> "Existen, verdaderamente, muchas buenas razones para creer que este tesoro nunca fue una realidad sino una ilusión óptica, que aquí no estamos tratando con nada sustancial, sino con un espejismo, y la mejor de estas razones es que el tesoro hasta ahora ha permanecido innombrado [*nameless*] […]. Aun así, si volvemos la mirada a los comienzos de esta era, y especialmente a las décadas que la precedieron, descubriremos que, para nuestra sorpresa, el siglo dieciocho a ambos lados del Atlántico, tenía un nombre para este tesoro, hace tiempo olvidado y perdido –y uno está tentado a decir- [olvidado] incluso antes de que el tesoro mismo despareciera. En América el nombre fue «felicidad pública», denominación que, con sus connotaciones de «virtud», y «gloria», apenas si entendemos mejor que el equivalente francés, «libertad pública»; para nosotros la dificultad estriba en que en ambos casos el énfasis está en el adjetivo «público». Sea como sea, al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, [se indica] el anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo qué le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición –que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor-, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, humanamente hablando, ni pasado ni futuro […]. Es decir, que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro. De todos modos, la pérdida […] se consumó por el olvido, por una falla de la memoria no sólo de los herederos sino también, por así decirlo, de los actores, de los testigos, de quienes, por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos; en pocas palabras, de los propios seres humanos, porque el recuerdo [...], que no es más que una forma de pensamiento, está desvalido fuera de una estructura de referencia preestablecida, y la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inconexo. […] Lo fundamental es que se les escapaba el «cumplimiento» [*completion*] que, sin duda, todo hecho acontecido debe tener en la mente de quienes han de contar la historia y conceder su significación; y sin este cumplimiento consciente después de la acción, sin la articulación operada

> por el recuerdo, sencillamente ya no había historia que se podía transmitir". (Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 5, 6).

E. Praxis, memoria y narración

> "Porque si es cierto que todo pensamiento comienza con la remembranza, también es cierto que no hay remembranza que permanezca segura a menos que sea condensada y destilada en un marco de nociones conceptuales, del que depende para su actualización. Las experiencias, e incluso las historias [*stories*] que crecen a partir de lo que los hombres hacen y padecen, de sucesos y eventos, se hunden en la futilidad a la palabra viva y los actos vivos, a menos que se converse sobre ellos, una y otra vez. Lo que salva los asuntos de los hombres mortales de su esencial futilidad, no es más que la conversación incesante sobre ellos, la cual, a su vez, permanece fútil, a menos que ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia para la futura conmemoración, surjan de ellos" (Arendt, *On Revolution, op. cit.*; cf. p. 212).

59- Los conceptos de praxis, memoria y narración en el pensamiento de Hannah Arendt conforman un campo semántico que permiten abordar su noción de historia y de política. Hemos esclarecido la noción de praxis, con sus notas de espontaneidad e imprevisibilidad. Tal noción reclama un concepto de historia que resiste procesos omnicomprensivos y de historia *científica* pasible de explicaciones causales. En consecuencia, la historiografía que defiende Arendt tiene afinidad con la crónica y la poesía, que recrean o imitan las acciones y los padecimientos humanos poniéndolos en una historia, es decir, en una narración. Tal procedimiento -sostiene la pensadora- habilita la "comprensión", una modalidad cognitiva por la que nos apropiamos de sucesos pretéritos, generando significación y llegando a buenos términos con el mundo que compartimos con otros.

E. 1. Praxis, historia y mundo

60- Mundo es el "hogar inmortal para los hombres en la tierra"[823]; hábitat humano, que provee estabilidad y seguridad a las vidas vulnerables, cambiantes e imprevisibles de los hombres. Al mundo pertenecen las obras de arte que protegemos en los museos; obras literarias clásicas y sus adaptaciones; los monumentos que evocan un suceso y las narraciones, de acciones o de padecimientos, que consideramos dignas de ser preservadas de la ruina del olvido. Signo de la permanencia y la estabilidad del mundo, sostiene Hannah Arendt, es la belleza y la grandeza[824]. Lo bello no escapa los confines del mundo, si bien es cierto que se sustrae de la funcionalidad y de la utilidad de los criterios vitales y productivos, los primeros funcionales al mantenimiento de la vida, los segundos, pertenecientes a la categoría del uso. En otras palabras, la belleza es una categoría eminentemente mundana. Así, la *Eneida,* encargada por Augusto a Virgilio para asentar en una historia la fundación mítica de Roma y la vinculación de la dinastía Julia (la de César y Augusto) con los descendientes del troyano Eneas, pretendía fundar la solidez del imperio en el hecho de que Roma era la refundación de Troya en suelo itálico[825]. Además, el peregrinaje del héroe por el Hades[826] discrepa del relato homérico, en el hecho de que el héroe no sólo encuentra familiares y amigos del pasado, sino el glorioso porvenir del Imperio romano, de manera que Eneas abraza obediente y piadoso su papel de fundador. El instante fundacional, entramado en relatos legendarios, establecía un origen célebre para la grandeza imperial, a partir del cual -*ab urbe condita*- se sucedían y enlazaban las crónicas de las acciones, cuya ligazón con el pasado acrecentaban, aumentaban (*augere-auctoritas*) la densidad de la autoridad inherente a la fundación. La *Eneida,* escrita con propósitos políticos definidos, tenía la finalidad de establecer la procedencia identitaria de Roma. Con independencia de la comisión hecha por Augusto al poeta, la *Eneida* se eleva independiente

[823] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 173, 190, 191.
[824] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. pp. 46-48, 52. En esta última página leemos: "La grandeza era fácilmente reconocible como aquello que por sí mismo aspiraba a la inmortalidad, esto es [...] como un desprecio heroico hacia todo lo pasajero, hacia toda vida individual, incluso la propia". Y en la página 218 encontramos la afinidad entre belleza y grandeza como signos de permanencia y durabilidad: "La pasajera grandeza de las palabras y los actos pueden persistir en el mundo en la medida en que estén investidos de belleza. Sin la belleza, esto es, sin la gloria radiante en la que la inmortalidad potencial se manifiesta en el mundo humano, toda vida humana sería fútil y ninguna grandeza podría perdurar."
[825] Ángel Montenegro: "La política de Estado Universal en César y Augusto a través de la Eneida de Virgilio", *Revista de Estudios Políticos 53,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1950; cf. pp. 57-97.
[826] Cf. Virgilio, *Eneida, Bucólicas y Geórgicas*, Editorial Iberia, Barcelona, 1979, pp. 140-144.

de todo propósito, y Hannah Arendt enaltece el relato de Virgilio[827], cuya belleza persiste en el tiempo, desvinculada de los fines que le dieron origen. Así, la obra de arte literaria da cuenta de la estabilidad del mundo humano[828]. En este contexto, la pensadora capitaliza el potencial semántico del relato de Virgilio y trae a la inspección presente el meollo de la *auctoritas* romana, el Senado, cuyos integrantes de edad avanzada y pertrechados de máxima sabiduría política estaban, por así decirlo, más próximos a la fundación, cuyas lecciones debían amplificar los hechos de los agentes de entonces y ser ejemplo legitimante de las acciones contemporáneas. La clave del asunto, y lo que buscamos poner en evidencia, es la sorprendente compatibilidad de esta actitud teórica respecto de los objetos bellos y los actos, por un lado, y las reflexiones de la autora sobre la elasticidad e ilimitación de *lexis* y *praxis.*

La cualidad imponderable de la acción y su independencia respecto de toda teleología (que no niega el hecho de que todo actor tenga propósitos), son signos de la imprevisión y la incertidumbre del agente con respecto al impacto de su propia acción en los actores del futuro. En otras palabras, el significado de la praxis, el *pleno* significado, no le es concedido al agente; el actor necesita del espectador (del pensador, del teórico, del historiador del futuro) para que justiprecie sus actos. El fermento, el potencial de significado, yace como posibilidad en el pasado, pero su "cumplimiento", en cada presente en que los espectadores y estudiosos, se vuelven sus contemporáneos. Por eso afirmó Benjamin que *Ursprung* –origen- no es sinónimo de génesis, no se halla en el pasado.

Esta especial cualidad de la praxis habilita la estrategia de violentar el contexto del que surgió y de concederle el *status* de grandeza y mundanidad, precisamente porque acondiciona y provee el *equipamiento* elemental del mundo, el hogar inmortal de los hombres en la tierra. La especial índole de *lexis* y *praxis,* su elasticidad e ilimitación[829] reclama la tarea tanto del historiador como del artista. Su permanencia, en consecuencia, concede el marco referencial, que configura nuestra identidad. El contexto del que surgió –hemos dicho- alude a los propósitos concretos de Augusto o de Virgilio, pero también al *contenido material*, fórmula con la que Benjamin refería la serie de condicionamientos y

[827] Arendt hace referencia a la *Eneida* especialmente en *On Revolution*, a propósito de sus reflexiones sobre el mito fundacional y la autoridad en él contenida. Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; véanse pp. 200, 203-204.
[828] Véase Hannah Arendt, "What is Authority", en *Between Past and Future, op. cit.;* cf. pp. 120-124.
[829] Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; pp. 188-192.

circunstancias que podían rodear la producción de la obra de arte. Habida cuenta de que la relación entre el contenido material y el contenido de verdad es fluctuante, la tarea del crítico –recordemos- era despejar las circunstancias para dejar que brille la verdad de la obra de arte. Esta tarea decide sobre su sobrevida. A la tarea del criticismo, entonces, decisiva –también- para el oficio del historiador y, agregaría Arendt, del teórico, le es inherente el momento destructivo, que desgaja el particular del contexto tradicional y acostumbrado. Por ejemplo, cuando Benjamin dice que el drama luctuoso alemán no comparte la estructura de la tragedia griega, o cuando Arendt defiende que el totalitarismo no encaja en las formas tradicionalmente establecidas de gobierno; también, cuando sostiene que las notas inherentes al fenómeno político no son las habitualmente tenidas por esenciales: técnica de ordenar subalterna a un saber hacer, depositada en expertos, a la que le compete el mando, la obediencia y violencia legitimada.

Traer el pasado al presente es *reificarlo* (es decir, hacerlo cosa del mundo) en monumento, historia, poesía o drama. Tal operación erige mundo, el hábitat por el que nos proveemos a nosotros mismos la estabilidad necesaria para que la vida sea humana; en términos de Arendt, para que sea *bíos* y no *zoe*[830]. A la circularidad inherente de la vida animal que gira acompasada con los ciclos naturales, le es otorgado un marco estable de referencias, un "artificio"[831] salido de manos humanas, que delimita un espacio en el que la necesidad y circularidad de la vida puede detener su curso sempiterno, para dar paso a la linealidad de una existencia -ahora específicamente *humana*- enmarcada entre los extremos del nacimiento y la muerte y jalonada por acontecimientos significativos[832]. Este contexto mundano provee las condiciones para el recuerdo y la permanencia en el tiempo de las vidas individuales o de las acciones colectivas ejemplares. Su perdurabilidad yace, primero, en el recuerdo de los testigos; luego, en la producción de obras de arte, en general, o de narraciones significativas, en particular. Las nociones de *acción* y de *acontecimiento* tienen para Hannah Arendt tal carga semántica, que su pleno significado no sólo se deslinda de los antecedentes, los contextos y las variables históricas que condicionaron su aparición, sino que el suceso en sí mismo despliega, ante la inspección del historiador o del pensador

[830] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 97.
[831] *Idem*, cf. pp. 137, 152, 167, 169, 171, 173.
[832] Cf. Hannah Arendt, "The Concept of History. Ancient and Modern", *Between Past and Future, op. cit*.; pp. 42-45.

político, su propio contexto. Este marco de referencias, lejos de estar disponible de antemano, es iluminado por lo que eclosiona *hoy*, el acontecimiento. La mirada retrospectiva y la evocación del pasado, entonces, demandan la tarea gravosa de configurar un pasado a la luz de los sucesos sometidos a examen.

Bajo la inspección de Hannah Arendt, la Historia se transforma en narración y crónica (*story*). La historia como narración está más emparentada con la poesía y con el drama, que con la historia *científica*. Los primeros -poesía y drama- son *mímesis* de la acción o repetición de la praxis, la segunda pretende la explicación científica de los sucesos conforme a la categoría de causa-efecto. En palabras de la autora: "La específica cualidad reveladora de la acción y del discurso […] está tan indisolublemente unida al flujo vivo del actuar y del hablar que sólo puede ser «reificado» a través de algún tipo de repetición, la imitación o *mímesis,* que según Aristóteles prevalece en todas las artes, pero que pertenece más propiamente al *drama* […]"[833].

En este contexto, la historia es el "gran drama"[834] de las acciones y padecimientos humanos, porque praxis, significa insertarse en el mundo según el doble modo de actuar y padecer. Íntimamente condicionada por la pluralidad, la acción siempre se entreteje en una trama de cursos de acción e impacta en ellos, para bien o para mal. De allí que su final, en rigor, no exista o sea penosamente incontrolable para el agente. A la Historia como Hipóstasis y como proceso omnicomprensivo y teleológico, le es afín la anticipación de un fin previsible y la eventual transformación de *praxis* en *póiesis*, mientras que a la historia como crónica, le es compatible la ilimitación y las penosas inseguridades de la praxis; precisamente porque actuar no es hacer[835].

En *The Human Condition* la autora invoca el principio ontológico de la "natalidad" como matriz de la praxis, el milagro del "segundo nacimiento"[836]. La libertad, en consecuencia –aquello por lo que somos capaces de principiar nuevos cursos de acción- no es libero arbitrio, sino espontaneidad en la que descansa la renovación y la capacidad de resistir los cursos automáticos de la acción cuando asumen el ropaje del ritmo irresistible de

[833] *Idem*, cf. p.45. Véase también: Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p.187.
[834] *Ibidem*.
[835] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 64.
[836] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. pp. 175-180.

la necesidad histórica[837]. La libertad como espontaneidad y la acción como posibilidad ilimitada reclaman como suyo propio el sentido de historia que la autora propone: *storytelling*.

> A pesar de la filosofía política de Kant (...) recién hoy nos hemos dado cuenta del significado político de la esta libertad, que yace en el poder-comenzar [*Anfangen-Können*], cuando las formas totalitarias de dominio, no se contentan con ponerle fin a la libertad de expresión, sino que, principalmente, liquidan la espontaneidad del hombre en todos los ámbitos. [...] Pues contra la posible determinación y la cognoscibilidad [*Festlegung und Erkennbarkeit*] del futuro se yergue el hecho de que el mundo se renueva diariamente a través del nacimiento y que a través de la espontaneidad de los recién-llegados [*die Neu [an]-kömmlinge*] continuamente es conducido [*hineingerissen wird*] a algo imprevisiblemente nuevo. Sólo cuando se les roba la espontaneidad a los recién nacidos [*die Neu-Geborenen*], su derecho a comenzar algo nuevo, puede ser establecido y predicho determinísticamente el curso del mundo" (*Was ist Politik?, op. cit*.; cf. pp. 49-59).

El *telos* inherente a la historia (o la configuración de una teleología ínsita a la historia) hace del gran *drama* de los asuntos humanos un proceso omnicomprensivo. En otras palabras, transforma el proceso con *muchos comienzos pero ningún final*, literalmente en historia *natural*, cuya cadencia acompasada transcurre con una necesidad análoga a la de los procesos naturales. Así como la inmortalidad de la especie subsiste debido a la absorción de los especímenes en la vida de la especie (*zoe*), de manera análoga, la historia procesal consume la espontaneidad de la praxis y la muda en funcional al todo. Lo decisivo -sostiene Arendt- es que la historia no es *natural*, sino que tiene naturaleza *política*[838]. Precisamente porque es el *producto* peculiar de *lexis* y *praxis* repele toda teleología

[837] Hannah Arendt, "What is Freedom?", en *Between Past and Future, op. cit*.; cf. pp. 151-153, 162-164, 167, 169-171. Tal noción de libertad es la que pretendieron obliterar los sistemas totalitarios de gobierno del siglo XX. No se trata de la mera abolición de la libertad política, ni de la sola restricción de las libertades civiles. Arendt denuncia que aquello que la modernidad comprendió como leyes rectoras del curso del tiempo, o aquello que los totalitarismos concibieron en clave ideológica como leyes de la Naturaleza o de la Historia (que la praxis partidaria debía ejecutar) es la resultancia natural, *normal*, de los cursos procesuales de acción librados a sus propios mecanismos de funcionamiento.

[838] Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 185.

inherente y acoge la espontaneidad. Asimismo, porque la historia no es natural, sino política, yace en la misma estructura narrativa de la *praxis* el hecho de que sea crónica y narración. Tal historia como *storytelling* es reificación en sentido peculiar: en el sentido de que la prodigiosa elasticidad de la praxis, su esencial capacidad para sentar relaciones e iniciar procesos, resiste su conceptualización en los términos productivos de la *poiesis* y cede a la peculiar naturaleza del *cumplimiento.* Tal cumplimiento -hemos dicho- existe como posibilidad. Traerlo a la luz no es prerrogativa de la Historia, tampoco se le hace justicia rotulándolo con las clasificaciones heredadas, sino que es responsabilidad de los hombres destacarlo como novedad y erigirlo en acontecimiento.

> "A diferencia de la fabricación, donde la luz por la que se juzga el producto terminado está provista por la imagen o el modelo percibido de antemano por el ojo del artesano, la luz que ilumina los procesos de acción y, por lo tanto, de todos los procesos históricos, aparece sólo al final, frecuentemente cuando todos los participantes están muertos. La acción se revela a sí misma por completo al narrador, esto es, a la mirada retrospectiva del historiador" (*The H uman Condition*, *op. cit*.; cf. p. 192).

E-2. Pensar es recordar (*Denken* es *Nachdenken*)[839]

61-Jerome Kohn, quien fuera profesor asistente de Arendt evoca, en la introducción a *The Promise of Politics*, las estrategias didácticas de la pensadora, cuando urgía a desestimar las teorías establecidas, enseñaba a pensar y consignaba que pensar es recordar. El nombre del seminario al que asistió Kohn llevaba por título "Experiencias políticas en el siglo XX". Lo decisivo del método de Arendt, recuerda Kohn, es que el significado específico de un evento que acontecía en el pasado permanece *potencialmente vi vo*[840] en la imaginación

[839] Cf. Hannah Arendt, "Fernsehgespräch mit Günter Gaus", en *Ich will Verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, *op. cit*.; p. 67. Allí, leemos: "No creo que sea posible el acontecimiento de pensar [*Denkvorgang*], sin una experiencia personal. Todo pensar [*Denken*] es reflexionar [*Nachdenken*], meditar sobre la cuestión [*der Sache nachdenken*]".
[840] Arendt, *The Promise of Politics*, *op. cit*.; cf. p. xxi.

reproductiva. De manera que cuando un evento del pasado, incluso aquellos que no deseamos recordar porque ofenden nuestro sentido moral, como lo fue el totalitarismo para Arendt, es evocado y puesto en palabras en una historia, produce una experiencia vicaria del mismo, en quienes producen o escuchan esa narración. Los alumnos de la pensadora experienciaban vicariamente sucesos como el estallido de la Primera Guerra Mundial, las revoluciones rusa y china, la Segunda Guerra Mundial, y la existencia de campos de exterminio, y los traían a la memoria como acciones y sufrimientos humanos que interrumpían procesos en marcha, al tiempo que iniciaban nuevas cadenas de acción, tal como pone de manifiesto su no contradictoria, pero sí ambigua noción de praxis.

> "Las primeras palabras que dirigía a sus estudiantes eran «Nada de teorías. Olvídense de todas las teorías». Lo que no significaba -agregaba inmediatamente- que «dejáramos de pensar», porque «pensamiento y teoría no son lo mismo». Nos decía que pensar acerca de un evento es recordarlo y que «de otro modo, es olvidado», y que tal olvido amenaza el pleno significado [*meaningfulness*] de nuestro mundo" (Jerome Kohn, "Introduction", en Arendt, *The P romise o f Politics*, *op. cit*.; cf. p. xxii).

La experiencia vicaria, sustituta, que acaece en el recuerdo y la imaginación indica que la mímesis que acontece en el esfuerzo de la evocación del pasado, si bien no alcanza ni debe alcanzar el punto de vista de los actores en cuestión como si se tratara de empatía (pues no es una perspectiva empática), tampoco procede clasificando los hechos con los rótulos de teorías políticas. El distanciamiento, por un lado, que media entre el actor y sus propósitos, su excesiva proximidad con el *pathos* de la acción, o su participación en una acción, en la que entran en juego sus intereses, inclinaciones, preferencias y debilidades, y, por otra parte, la proverbial imparcialidad del observador de los hechos des-afectado (el *Weltbetracher* kantiano) es la distancia que exige la tarea de justipreciar los eventos con imparcialidad. Este oficio, que juzga a los actores y valora sus conductas, es ejercido por espectadores como el analista político, el teórico, el historiador, y el poeta también. La clave de su éxito, a saber, ser imparcial en su sentencia, es que su juicio no esté obnubilado,

afectado, implicado en la praxis (el destino del agente); las heteronomías que Kant critica en la moral y el derecho. Por eso no se trata, sin más, de imaginación reproductiva, porque la distancia operada por la facultad de la imaginación, que -en el contexto de las *Lectures on Kant´s Political Philosophy*- se amalgama con la memoria, habilita, no a reproducir lisa y llanamente, como si se pudiese proveer de una copia fidedigna e impoluta de lo pasado, sino a interpretar, juzgar, evaluar, sopesar *hoy*, el valor de los sucesos. La imaginación y la memoria recrean el pasado y lo traen a la presencia de quienes piensan hoy, y en sus consideraciones y juicios hacen que el pasado tome forma y se configure en una historia; que se *reifique*[841]*,* dicho en los términos de *The Human Condition* y *de Between Past and Future.* Esto indica la inquietante perplejidad e irresolución inherente a la historia, que según Arendt es *storytelling*, narración. En su estudio "Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt", Fina Birulés interpreta la naturaleza de la narración de esta manera:

> "Arendt enfatiza el carácter unificador de la narración [*story*]: en la narrativa le damos sentido [*we m ake se nse*] a lo heterogéneo –acciones, pasiones, circunstancias, los vaivenes de la fortuna- sin cancelarlo ni definirlo. […] En consecuencia, estamos lejos de la teleología de los filósofos de la historia y de las explicaciones causales derivadas del deseo de hacer de la historiografía una ciencia. […] No hay una narración única que establezca el sentido de la acciones. No hay un espectador único, o un único autor. […] Aunque la historia [*story*] no resuelve problemas y no gobierna nada de una vez y para siempre, añade un elemento más al repertorio del mundo, nos habilita a sobrellevar [los hechos], no como especie, sino como una pluralidad de *quienes*". (Birulés, "Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt", en Ángel Prior Olmos y Ángel Rivero Rodríguez [coord.], *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* [Recurso electrónico] Congreso internacional, Universidad de Murcia, Murcia, 13 al 15 de octubre de 2009; cf. p. 9).

Entendemos que la actitud de Arendt y Benjamin hacia el pasado es sugerente en varios aspectos. Con sus lecciones, precedentes y enseñanzas, el pasado siempre nos

[841] Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, *op. cit*., p. 169; *Between Past and Future*, *op. cit*. cf. pp. 44, 213.

reclama autoridad. La forma en que las cosas fueron hechas y comprendidas hasta ahora es *tradición*. Dice Arendt: "La tradición transforma la verdad en sabiduría, y sabiduría es la consistencia de la verdad transmisible". Pero el desquicio y las desgracias que el siglo XX trajo consigo crearon una "brecha entre el pasado y el futuro", una cesura de tal magnitud, que el pasado, aunque aún está allí, se ha fragmentado y –para nuestros autores- no puede ser *contado* como una narrativa unificada. Es decir, "aun cuando la verdad pueda aparecer en el mundo, no podría conducir a la sabiduría, pues ya no tendría las características que podría adquirir sólo a través del reconocimiento universal de su validez"[842]. Bajo estas condiciones, cada nueva generación puede desarrollar sus propios principios heurísticos y "descubrir y pavimentar de nuevo la senda del pensamiento". Redescubrir la riqueza del pasado no puede sino proceder por fuera de la tradición establecida, pues la tradición –entienden nuestros autores- ya *no arroja su luz en el presente*, no es significativa.

> "Cada nueva generación, cada nuevo ser humano, en la medida en que es consiente de estar insertado entre un pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrir de nuevo y trazar con esfuerzo la senda del pensamiento. Y, después de todo, es posible e inclusive me parece probable, que la extraña supervivencia de las grandes obras, su relativa permanencia a través de los siglos, se deba al hecho de haber nacido en este pequeño y apenas perceptible sendero del no-tiempo, que el pensamiento de sus creadores consiguió pavimentar entre un pasado y un futuro infinitos al aceptar el pasado y el futuro como dirigidos, proyectados, por así decirlo, hacia ellos mismos, como sus predecesores y sucesores, su pasado y su futuro, estableciendo así un presente, una suerte de tiempo fuera del tiempo, en el que los hombres puedan engendrar obras atemporales, y, gracias a ellas, trascender su propia finitud" (*The Life of the Mind*, *op. cit.*; pp. 210-211).

Pero vivir sin un sentido de pasado es no saber de dónde venimos, es sinónimo de perderse a sí mismo, es diluir la propia identidad. La respuesta a la pregunta ¿quiénes somos? aparece –precisamente- en las narraciones que contamos sobre nosotros mismos y sobre el mundo que compartimos con otros. Aunque la tradición se vuelva cuestionable y se

[842] Cf. Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", en Benjamin, *Illuminations*, *op. cit.*; cf. p. 41.

pierda su hilo, la narrativa sigue siendo constitutiva de identidad. Arendt está en lo cierto al decir que el único *producto* de *lexis* y *praxis*, son las historias significativas dignas de ser contadas; o sea, su cumplimiento –su *Vollendung*, en los términos de Benjamin- acaece cuando viven en una historia, se los representa en obra de arte y se vuelven una cosa del mundo. A diferencia de los objetos naturales o manufacturados, las acciones sólo viven y perduran en las narraciones de los agentes y de aquellos que evocan, conmemoran, juzgan y comprenden. También acierta cuando sostiene que la misma estructura narrativa de la acción configura la identidad del yo, ya que los hombres, a diferencia de los objetos fabricados y los entes naturales, no puede ser identificado en los términos de un *qué* es, sino de un *quién* es, y el *quién* no es definible ni conceptualizable de antemano, sino que sólo aparece en una historia, no antes, sino al final cuando ya no está. En consecuencia, que la acción y la identidad humana tengan una forma narrativa quiere decir que la narración continua del pasado, su permanente integración en la trama del presente, supone evaluar, interpretar y comprender de nuevo.

Creemos que aun cuando la herencia del pasado –su testamento- se vuelva cuestionable, aun cuando la sabiduría de la tradición pierda elocuencia, el pasado vive en nosotros y no podemos evitar definirnos y posicionarnos en relación a él. Si la narración –*storytelling*- es una actividad humana fundamental, si es humanamente imposible auto-comprendernos e insertarnos en el mundo como agentes y oradores, si no es como parte de una historia de vida coherente y perdurable; si esto es así, ¿qué guía la actividad del pensador y del historiador, cuando la tradición no habla? Dicho de otra manera, ¿qué principio puede estructurar nuevos modos narrativos cuando la misma inserción en la trama legada es puesta en duda? En este punto, Arendt alude a la poesía, más precisamente, a los versos del acto primero y escena 2 de *La Tempestad* que dicen con mayor transparencia la tarea de recolectar significado en los fragmentos del pasado[843].

Cuando pasa a tormenta, el pensador es como un buscador de perlas, que convierte la memoria de los muertos en algo "rico y extraño". Como el alegorista de *The Origins of the*

[843] "*Full fathom five thy father lies,*
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes,
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange".

German Tragic Drama (el drama del *luto* alemán), que observa el paisaje con la mirada teñida de melancolía ante el sinsentido de un mundo sin redención ni esperanza, y ante los lamentos de la naturaleza privada de gracia, el pensador de Arendt destaca los fragmentos y residuos desprendidos de la tradición y de interpretaciones habituales. Con la mirada retrospectiva, manifiestan otro cariz, y a sus ojos, se transforman en tesoros. Arendt cita este fragmento de Shakespeare por primera vez en su ensayo de 1968 sobre Walter Benjamin (la "Introducción" a *Illuminations*), diciendo:

> "Walter Benjamin sabía que la ruptura en la tradición y la pérdida de autoridad que aconteció durante su vida era irreparable, y concluyó que debía descubrir nuevas maneras de lidiar con el pasado [*new ways of dealing with the past*]. En esto, se volvió un verdadero maestro, cuando descubrió que la transmisibilidad [*transmissibility*] del pasado había sido reemplazada por su citabilidad [*citability*] y que en lugar de su autoridad había ido surgiendo un extraño poder para asentarse en el presente, poco a poco, y privarlo de su «paz mental [*peace of mind*]», la paz irreflexiva de la complacencia" (Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", en Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. p. 38).

Arendt alude a los versos de *La Tempestad* para caracterizar los esfuerzos de Benjamin y sus propios ejercicios de pensamiento, confirmando su deuda con el crítico, en referencia al papel de la remembranza y de la narración, no menos que en la actitud teórica respecto de las lecciones y los precedentes legados. Hemos visto que Arendt, a diferencia de Benjamin rehúye de los aforismos y la escritura puntillista; descree de la *citabilidad* y busca una herramienta que habilite a comunicar, cuando los estándares habituales no sirven. Sin embargo, emula su actitud pues para encontrar las *perlas que ayer fueron sus ojos*, la teórica debe excavar, hurgar en el pasado y traer a la luz que inspecciona en el presente el *origen* –el *Urphänomen* benjaminiano- que pulsa aún hoy bajo capas sedimentadas de interpretación. *Ursprung* no se halla en el pasado sin más, como algo estable y eterno, que está a la espera pasiva de ser descubierto. Su riqueza contenida –el fermento y el potencial- se despliega en el tiempo y conforme a las circunstancias que rodean al teórico y al pensador *hoy.* Así, cuando los *ojos muertos* son traídos a la superficie como *perlas*, el

presente ya no se revela como una situación predeterminada y lógicamente esperable, la "paz mental" y la "complacencia" de que las cosas son como siempre han sido, o como debían ser, y que nada nuevo puede esperarse porque el presente es el resultado y efecto natural del hilo del pasado, ya no es una obviedad. Y en referencia explícita al sentido de lo político, prosigue Hannah Arendt diciendo: puesto que "en el lenguaje el pasado está contenido en forma inerradicable [*ineradicably*]", frustrando todos los intentos de deshacerse de él de una vez y para siempre" […], la polis griega continuará existiendo en las profundidades de nuestra existencia política –esto es- en las profundidades del mar- hasta tanto usemos la palabra «política»"[844].

Además del buscador de perlas, Arendt propone la figura del coleccionista para ilustrar la posición teórica de Benjamin respeto de los tesoros del pasado. La pasión del coleccionista es visible, en forma preeminente, "en los niños", para quienes los objetos no son aún mercancías y no son valorados de acuerdo a su uso, pero también "en los ricos", quienes poseen lo suficiente como para no necesitar nada útil. Así, "la transfiguración de los objetos", alude tanto al "descubrimiento de su belleza", allende las categorías funcionales e instrumentales, como a la "redención del objeto", el cual ya no es considerado un medio para un fin, sino como "intrínseco valor". El coleccionista, como Benjamin, busca "cosas extrañas, usualmente consideradas como sin valor". Si a la tradición le compete testar, decidir qué se transmite y qué no, su función es asignar valor en forma autorizada. Así, la tradición ordena el pasado, "no sólo cronológicamente, sino también sistemáticamente"; separa "lo positivo de lo negativo", lo "ortodoxo de lo herético" y destaca "lo obligatorio y lo relevante de la masa de opiniones y datos irrelevantes o meramente interesantes". El coleccionista tiene otra actitud, pues no sólo rehúye el sistema y las clasificaciones, sino que "bordea lo caótico". La razón de esta característica es que está encandilado por la cualidad única, inclasificable, del objeto, su carácter de genuino ["*genuiness*"] y su unicidad, es decir, "esa cualidad que desafía toda sistemática clasificación". Así, en relación al pasado, la especialidad del coleccionista es detectar la "originalidad", y contra el criterio tradicional y prevaleciente –"lo autorizado"-, opone el "signo del origen"[845]

[844] Cf. Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", en Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. p. 49.
[845] Cf. *idem*, p. 44.

> "El coleccionista destruye el contexto en el que su objeto fue, una vez, parte de una entidad viviente mayor, y puesto que sólo lo únicamente genuino [*the uniquely genuine*] lo satisface, debe depurar el objeto elegido de todo lo que es típico sobre él. […] La figura del coleccionista […] podía asumir en Benjamin rasgos tan eminentemente modernos, porque la historia misma –esto es, la ruptura en la tradición que tuvo lugar al comienzo de este siglo- ya lo había relevado de esta tarea de destrucción y sólo necesitaba inclinarse, por así decir, para seleccionar sus preciosos fragmentos de la pila de escombros" (Arendt, "Walter Benjamin: 1892-1940", en Benjamin, *Illuminations*, *op. cit*.; cf. p. 45).

Para Arendt, como para Benjamin, el pasado no tiene entidad *per se* en la medida en que es parte del mundo; no es algo ya de antemano a disposición del pensador, como si la sustancia de los eventos pasados tomara consistencia con arreglo a criterios ajenos al ámbito de lo estrechamente humano (cabe recordar que al caos de eventos inconexos –aquello aún no configurado como *pasado*- Arendt lo nomina como *sheer occurences or events*[846]). Sólo es una visión *estrecha* para quienes sostienen cosmovisiones o ideologías omniabarcantes, o sea, los que ven los hechos históricos en su objetividad pretendidamente autónoma desde su posición de jueces inapelables. Lo específicamente humano, empero, expulsa de su competencia las visiones sesgadas, que no juzgan, sino que adaptan los hechos del pasado para adaptarlos a un esquema. Como indica la pensadora en "Truth and Politics", la proposición "no hay hechos sino sólo interpretación" es falsa, y que Alemania invadió Bélgica el 4 de agosto de 1914[847], o Hitler anexó Austria en 1939 son hechos que no están sujeto a discusión; se tratan de juicios descriptivos, no de juicios estético-políticos, que son opiniones contenciosas, que buscan el asentimiento buscan el asentimiento para ganar validez. En los términos de "Verdad y Política", las dos proposiciones antedichas enuncian una *verdad factual o de hecho*[848]. Las ideologías, que transforman la historiografía en una narración compacta y sin fisuras, compatibles con los regímenes autoritarios y totalitarios, ofrecen una pantalla de la realidad, un sucedáneo producido a discreción y con total ausencia de imparcialidad, la virtud por excelencia del juez y el historiador. La, así llamada, *politización de la memoria* es el procedimiento por el cual el

[846] Arendt, *Between Past and Future, op. cit*., cf. p. 45.
[847] Cf. *idem*, p. 239.
[848] Cf. *idem*, pp. 236-241.

punto de vista estrecho del actor político (el gobierno, el partido), intensamente afectado por intereses sectarios, inexcusables a la hora de actuar -si se quiere- pero inadmisibles en el juicio del pasado, da forma a la historia.

En palabras de Arendt, el atropello y la arbitrariedad inherentes al gesto totalitario hacia el pasado, amén de carecer de la autarquía e independencia de criterio, exigibles al espectador, asume el *modus operandi* de la actitud filistea: *pensamiento trivial y actuación por conveniencia*. Incapaz para distinguir entre sentido y fin, la vulgaridad del filisteo se evidencia en su discapacidad para valorar los sucesos en sí mismos y desvinculados de una cadena de medios conducentes a un fin, a imagen y semejanza de la fabricación. No está a la altura de la grandeza de quienes nos precedieron en el tiempo y es incapaz de apreciar el *brillo* de la praxis, emancipado de criterios *resultistas*. Por esta razón, arremete irrespetuosamente buscando, no *las perlas y los corales* de Arendt o Benjamin, sino la adaptación forzada de las acciones a un parámetro de valoración particularista, por ejemplo, a la ideología oficial del régimen.

Tal gesto no genera mundo ni ensancha las fronteras de lo público, cuya luz se opone a las oscuridades de lo privado. Tal actitud pretende extender las miserias privadas hacia lo público o colonizar el mundo común -que, por definición, debe acoger a los distintos- con las conveniencias mezquinas de facción. Esta maniobra, como es de esperar, abona la fragmentación, no busca pacificar a la sociedad, y estigmatiza al distinto. Eventualmente, lo liquida, política o hasta físicamente, y puede extenderse hacia la situación que Arendt nomina como el *anillo de hierro*, que comprime a los hombres de una sociedad atomizada, eclipsando toda individualidad, anulando el disenso y asfixiando por completo la espontaneidad de la asociación. Lo lastimoso del asunto es que lo que está en juego no es la sociedad sin clases, ni el paraíso en la tierra, algo a todas luces inalcanzable desde que Madison sentenció que los hombres no son ángeles, sino la perpetuación en el poder de un grupo, mediante la indebida atribución de evidencia presuntamente inconmovible a las acciones humanas, inherentemente contingentes. Respecto de la re- escritura de la historia, el siguiente párrafo ilustra la posición de la autora.

> "Debemos ahora prestar atención al fenómeno relativamente reciente de la manipulación masiva de hechos y opinión, como se ha puesto de manifiesto en la

> reescritura de la historia, en la fabricación de imágenes [*image-making*], y en la actual política de gobierno. La mentira política tradicional, tan prominente en la historia de la diplomacia y en la pericia para manejar el Estado [*statecraft*], solía concernir tanto a secretos verdaderos –datos que jamás se habían hecho públicos- o a intenciones, que en cierto modo, no poseen el mismo grado de credibilidad que los hechos consumados. [...]. Por el contrario, la mentira política moderna maneja eficientemente cosas que no son secretas en lo más mínimo, sino conocidas prácticamente por todos. Esto es obvio en los casos en los que se reescribe la historia contemporánea bajo los ojos de aquellos que fueran sus testigos, pero también es igualmente verdadero en las construcciones de imágenes de todo tipo, en las que cualquier hecho conocido y establecido puede ser negado o eliminado si existe la posibilidad de que dañe la imagen; porque una imagen, a diferencia de un retrato antiguo, no se supone que adule la realidad, sino que ofrezca un sustituto completo, totalmente equipado [*a fu ll-fletched s ubstitute*]. (*Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 252).

E- 3. Recolección y mímesis: la apropiación del pasado

62- La acción introduce lo inesperado e impredecible, por esa razón resiste las explicaciones, pero demanda comprensión. La pensadora expulsa la categoría de causa-efecto del campo de las ciencias humanas y sociales, y la considera impropia y ruinosa para la política y la historiografía[849]. En su lugar, propone la comprensión como categoría cognitiva central de las Ciencias Sociales. La comprensión involucra la memoria, la imaginación y, finalmente, el juicio. Repele la impoluta asepsia del historiador moderno, que pretende disponerse a la observación de los hechos con la, ya perimida, objetividad que se arrogan los científicos naturales[850], y reclama en su lugar la purificación de las emociones, la catarsis[851]. Aristóteles se lo concedía a la poesía y al drama (la imitación de la praxis), mientras que Arendt lo cede a narración y la crónica, es decir, a la repetición.

[849] Hannah Arendt, "Understanding and Politics", en *Essays in Understanding. 1931-1954, op. cit*.; cf. pp. 318-320.
[850] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*., cf. p. 53.
[851] *Idem*, véase p. 45.

Así, repetir, recrear, reproducir en arte, narración, poesía o monumento las acciones y los padecimientos pasados, involucra sondear la memoria para traer al presente.

En este gesto, la *mímesis produce* significación; mejor dicho *cumple* significación, no en el sentido del invento caprichoso, sino en el de la apropiación consciente. La clave está en que, en la repetición, agente y paciente coinciden en la misma persona. Es decir, lo que antes fue acción, vuelve ahora como *pathos*; el actor se transforma en sufriente. La experiencia se repite y la trama del pasado se configura. Lo que antes fueron datos inconexos ahora son *historia*, es decir, "un todo significativo". La memoria, juzga Arendt, no es un mero evocar las cosas tal y como sucedieron. En realidad, *tal y como sucedieron* lo sanciona la mirada renovada hoy. Por eso, la memoria es "retrospectiva y perceptiva", pues todo evocar es, al mismo tiempo, un hacer presente y percibir *hoy*.

> "Deliberadamente menciono la tragedia porque, más que cualquier otra forma literaria, representa el proceso de reconocimiento. El héroe trágico se vuelve cognoscible a sí mismo re-experienciando lo que fue hecho en la forma del padecimiento, y en este pathos, en el padecer por segunda vez el pasado, el entramado de los actos individuales es transformado en un evento, en un todo significativo. El clímax dramático de la tragedia ocurre cuando, cuando el agente se transforma en paciente, cuando el actor se transforma en sufriente. [...] se transforman en genuinos eventos cuando son experienciados por segunda vez en la forma de sufrimiento en la memoria que opera retrospectiva y perceptivamente. Dicha memoria sólo puede hablar cuando la indignación y la justa ira, que nos compelen a la acción, se han silenciado, y para eso se necesita tiempo. (*Men in Dark Times*, *op. cit*.; cf. p. 20-21).

Apropiarse del pasado no es mera información; tampoco es explicitación de las causas y los antecedentes, sino que consiste en hacer del pasado *nuestro* pasado, o sea, darle sentido y entretejerlo en una trama. El proceder de la comprensión habilita la reconciliación (*come into terms*) llegar a buenos términos con los hechos pretéritos y con el mundo que

compartimos con otros[852]. Inalcanzable sin la distancia que provee la imaginación y que crea el espacio mediador que activa la imparcialidad, la comprensión es el discernimiento que acaece cuando se silencian los afectos. La ira, el deseo de venganza o la indignación sesgan la mirada y ensombrecen el recuerdo, bloquean la valoración e impiden comprender. Sin la comprensión, no nos sentimos a gusto en el mundo que necesariamente hemos de compartir con otros. Pero, como dice Kant, hemos de lograr, previamente y como condición, *olvidarnos de nosotros mismos*[853]. Ahora bien, esta actitud de deferencia hacia el otro, el llegar a buenos términos no es sinónimo de perdón[854]. Para Arendt, recuérdese, hay crímenes que no tienen perdón y son, a tal punto inconmensurables, que tanto el castigo como el perdón son inconcebibles. Si recordar el pasado es apropiárselo en el sentido literal de integrarlo a una la trama narrativa, la tarea de la evocación y la reificación de lo pretérito, hemos dicho, concede reconciliación en la medida en que tal repetición, libera emociones y padecimientos. Así lo expresa Arendt, haciendo suyas las palabras de Isak Dinesen: "todas las penas pueden soportarse si las ponemos en palabras o si contamos una historia sobre ellas"[855]. En "The Concept of History. Ancient and Modern", Arendt alude nuevamente a la poesía, esta vez a la *Odisea*, para ilustrar la peculiar modalidad cognitiva que la comprensión ofrece a las Ciencias Sociales, en este caso a la historiografía. No recurre a la poesía ni a la historiografía *per se*, sino a la experiencia de Ulises en la corte del rey de los Feacios –la purificación de la afectividad- narrada por Homero.

> "La tarea del poeta y el historiador (a los que Aristóteles ubica en la misma categoría porque su materia es la praxis) consiste en hacer algo permanente a partir de la evocación. Logran esto traduciendo praxis y lexis, acción y discurso, en esa clase de póiesis o fabricación, que, eventualmente, se transforma en

[852] Cf. Hannah Arendt, "Understanding and Politics", en *Essays in Understanding: 1930-1954*, *op. cit*.; pp. 308-310.
[853] Cf. Arendt, *Lectures on Kant´s Political Philosophy, op. cit*., p. 67. Aludiendo a la comprensión kantiana de que el "sentido común" es la instancia de objetividad en nuestro sentido más personal e incomuncable (el gusto), Arendt recuerda textos de Kant: "Asimismo, «en cuestiones de gusto debemos renunciar a nosotros mismos a favor de los demás» o con el fin de agradar a los otros. […] Finalmente, y de manera más radical: «En el gusto el egoísmo es vencido», esto es, somos «considerados», en el sentido original del término. Tenemos que vencer nuestras especiales condiciones subjetivas a favor de los demás. En otras palabras, el elemento no-subjetivo en los sentidos no-objetivos es la intersubjetividad". Arendt extrae las citas de "*Reflexionen zur Anthropologie*". N°767 y traduce directamente al inglés.
[854] *Ibidem*, cf. p. 308.
[855] Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit*.; cf. p. 175.

palabra escrita. La historia, como categoría de la existencia humana, es, por supuesto, más antigua que la palabra escrita, más antigua que Herodoto, incluso más que Homero. Poéticamente, no históricamente, hablando, su comienzo yace en el momento en que Ulises, en la corte del rey de los Feacios, escuchó la historia [*story*] de sus propias acciones y padecimientos, la historia de su vida, [en esa circunstancia] una cosa independiente de él, un «objeto» para ser visto y oído por todos. Lo que había sido simple acaecer, ahora muda en «historia». [...] La escena en la que Ulises escucha la historia de su propia vida es paradigmática tanto para la historia como para la poesía; la «reconciliación con la realidad», la catarsis, que, según Aristóteles, era la esencia de la tragedia [...], se produce entre las lágrimas del recuerdo. El más profundo motivo humano para la historia y la poesía aparecen aquí con inigualable pureza, porque el oyente, el agente y el sufriente se concentran en misma persona. La simple curiosidad y avidez de información que, por supuesto, siempre han tenido un papel importante tanto en la investigación histórica como en el placer estético, están naturalmente ausentes en Ulises, quien se hubiera aburrido, más que conmovido, si la historia fuese sólo información y la poesía sólo entretenimiento" (*Between Past and Future*, *op. cit*.; cf. p. 45).

*** * ***

Conclusiones

> "[…] lo político comienza recién cuando cesan los imperios de las necesidades materiales y el de la violencia física. Tan poco ha existido siempre y por todas partes lo político como tal que, desde el punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo, estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, tanto en lo que ésta tiene de salvación, como de desgracia. Por este motivo son modélicos [*massgeblich*], no porque pudieran copiarse las formas de organización que le son inherentes, sino porque ciertas ideas y conceptos, que durante un breve período fueron plena realidad [*die für eine kurze Zeit zur vollen Wirklichkeit wurden*] son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada" (*Was ist Politik?*, *op. cit.*; cf. pp. 41-42).

63- Cuando Arendt y Benjamin aluden al *pasado*, no evocan ningún pasado canónico, como tampoco acuden a la autoridad de una tradición, que sancione la validez o la estimación de los hechos. Ambos registran acontecimientos reveladores en las rupturas de la gran historia; los residuos, los escombros, los sucesos, que se resisten a ser integrados, son aquellos en los que los pensadores proclaman hallar la plena significación. Para Arendt, esta segmentación del pasado y la caducidad de la autoridad de la tradición de pensamiento político, habilitan elevar acontecimientos particulares a casos ejemplares de lo político. Walter Benjamin enaltece el rol de la rememoración y la redención y se lo concede a la teología que, en la Tesis I de "On the Concept of History", es la garantía de la victoria contra el historicismo y la estrategia que desactiva el mito del progreso. Recordar es liberar y redimir, en la medida en que la recolección de los hechos significativos, que Benjamin identifica unilateralmente en los perseguidos y los oprimidos, los desprende de la ilusión del tiempo continuo, y los eleva a la categoría de instantes en los que la historia colapsa en un tiempo-ahora. Tal instante, presume Benjamin con tenor esotérico, en donde la metáfora política y la teología se fusionan, no es el fin o meta (*telos*), sino el cumplimiento

(*Vollendung*) de la historia. Esta circunstancia, que rescata y restaura lo descartado u olvidado, es referida como Mesías y como Revolución. Éste es ya un terreno de improbable comprensión y ajeno a la teoría política; es evidencia, también, del desconsuelo vertido en su última obra y la manifestación de un mesianismo político, más propenso al anarquismo, que a un programa de acción. Los instantes de Benjamin, en los que la *chispa mesiánica* puede encenderse, coinciden con la ocasión de cada generación de capitalizar las lecciones de los agentes del pasado; tales enseñanzas –empero- no coinciden con las resultantes de su inmediata recepción. Con Habermas, hemos dicho que Benjamin ejercita una "crítica redentora", que busca conservar y rescatar del olvido, del rechazo o de la incomprensión. Dicho ejercicio remite tanto a las obras de arte como a los hechos históricos. El cruce entre el entonces y el ahora, en que la historia prevaleciente de fragmenta, es el reconocimiento de lo nuevo e imprevisto, en lo viejo, lo obsoleto o lo descartado.

Benjamin, que antes de 1940 había puesto la esperanza en la revolución, aún se fiaba del régimen soviético y lo consideraba aliado en la lucha contra el fascismo. Poco después muda la confianza en desesperación, confronta la complacencia del partido Socialdemócrata alemán y embiste el fraude del historicismo, al que le opone la figura del materialista histórico. Éste, como se indica en la última obra de Benjamin, sólo triunfa cuando afirma su dignidad como individuo juzgante y su libertad al emitir valoraciones "a contrapelo" de la Historia. Clave en su postura son el ejercicio de la memoria y la conmemoración, motivos religiosos apropiados a-confesionalmente, que el autor le atribuye a la teología. La perspectiva del historicismo y de la Socialdemocracia, que Benjamin confrontó, sugiere que nada nuevo puede acontecer y que las cosas tal como ocurrieron en el pasado conceden el modelo de medición de lo que sucederá en el futuro. Contribuye a creer que se puede anticipar con rigor científico el futuro y explicar lo nuevo –que no es tal- en función de lo ya sido. Esta actitud, ruinosa en general, es especialmente perniciosa para el ámbito de los asuntos humanos, y el área de las Ciencias Sociales.

Una defensa inclaudicable de la espontaneidad y de la capacidad de sentar nuevos comienzos como la de Arendt, destaca el cariz ontológico de la libertad humana. La acuñación del término *natalidad* pone en evidencia un nacer que no es biológico, sino político, y se suma a la convicción de no se trata de libertad negativa o positiva, sino de algo más elemental e indeclinable. La espontaneidad impredecible es el talento del recién

llegado o del principiante, la promesa de cambio y de vitalidad, que sólo las nuevas generaciones pueden traer al mundo. Para Arendt la anulación de tal libertad radical es el intento perpetrado por los totalitarismos con su implementación del terror sistemático, más allá de la eliminación de enemigos objetivos, como estrategia permanente y sistemática.

Hannah Arendt asevera que los totalitarismos han traído al mundo tal ominosa novedad, que nuestras categorías de juicio no son ya operativas para dar cuenta de ello. La urgencia por comprender, en consecuencia, demandó la tarea de circunscribir el *fenómeno originario* de lo político, habida cuenta de que los regímenes totalitarios constituyen el grado cero de política. El anillo de hierro, el terror y la ideología logran la asfixia que comprime a los hombres entre sí. La obliteración de la capacidad asociativa, la partidización de todas las actividades, el hecho de que toda actividad y quehacer deba ser funcional al movimiento, (modalidades que –lo vimos- adjudica al totalitarismo), constituyen el cenit de la inestabilidad y la definitiva ruina del espacio público: el "desierto"[856]. La compulsión con que los totalitarismos anularon cualquier posibilidad de actividad ajena al régimen, abonaron la *coordinación* en función del único movimiento, que debía someter todo a su ritmo. Las leyes de la Historia y la elevación de una clase redentora constituyen el extremo opuesto de las preocupaciones de las mentes políticas, que Arendt encumbró.

Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville, no menos que los Padres Fundadores, son los pensadores aludidos por Arendt para dan cuenta de la exigencia de fundar cuerpos políticos o repúblicas estables, sólidas y duraderas, que resistan el embate de las generaciones, al tiempo que acojan sus demandas. La clave, sentencia Arendt, no está en la ahogo de la tendencia espontánea a la asociación, ni en la coordinación compulsiva de todos los movimientos que han de servir al único movimiento partidario, sino en establecer instituciones lo suficientemente estables para tutelar la praxis, a sabiendas de que no se trata de una manufactura sin más, cerrada y completa, desvinculada de la praxis de hoy y de mañana (o sea, el resultado de la *poiesis*, una *techne*), sino el cumplimiento y la reificación (con los reparos ya indicados) inherentes a la performatividad de la *lexis* y *praxis.* Arendt, entonces, busca *comprender* para aceptar que circunstancias a tal punto indeseables y moralmente tan ofensivas puedan acaecer. Al mismo tiempo, el pasmo ante la novedad y lo

[856] Cf. Arendt, *The Promise of Politics, op. cit*.; cf. p. 201.

inaudito, marca el rumbo de una actitud teórica, que tiende hacia el pasado para recolectar y encumbrar situaciones ejemplares. En este marco, Arendt recupera el tesoro perdido de la polis, como un escenario en el que la bravura y el arrojo de unos pocos pueden vencer la ruina del tiempo. Asimismo, destaca el tono performativo y espacializado de lo político, como ámbito privilegiado de igualdad y de libertad.

Tal plenitud de significado de lo político halla Arendt, también, jalonado y episódicamente manifiesto en el curso del tiempo, transcurso que no es lineal, en el sentido de una sustancia que subtiende el acaecer histórico proveyendo cohesión y unidad, sino que se asemeja a una descomposición hilvanada por el esfuerzo teórico de la pensadora. Es decir, el pensador hace la trama y traza una nueva tradición ejemplar. Ésta es la postura de Benjamin, y Arendt la emula. Como el alegorista del drama del luto, observa los trazos y los fragmentos, objetos des-asidos del fondo que los contenía y les asignaba sentido. Con la mirada de la melancolía barroca, Benjamin percibe la historia como creciente declinar y perdición –como *Trauerspiel*-, habida cuenta de que el progreso y los ideales del positivismo e historicismo del XIX son *fantasmagoría*. Contrario al fatalismo del drama religioso y luterano del siglo XVII, Benjamin interpone motivos religiosos aconfesionales y afirma la redención y la restauración de sucesos otrora descartados. Clave en su proceder es la memoria y el ejercicio de una actitud inconformista.

Emulando este gesto, Arendt indaga el pasado griego, y también en el romano, para desenterrar, separar del contexto y elevar a *status* de ejemplo, lo político como evento agonal y performativo (es decir, como polis)[857]; el pacto como la *societas* romana[858]; la *auctoritas,* romana también, como poder vinculante y legitimante que no compele[859]; la libertad como fenómeno mundano[860], no como cualidad de la voluntad, y cuya condición de posibilidad es la igualdad, en vez de la justicia; también la aristotélica noción de amistad política, que confronta con la caridad y el amor cristianos, inherentemente no discriminantes, ni selectivos, y potencialmente universalizables. La *philía politiké,* el lazo de unión de los ciudadanos, repele la excesiva intimidad y cercanía, y demanda el sano espacio intersubjetivo que sostiene la incambiable posición de cada uno. Si la hermandad

[857] Cf. Arendt*, Was ist Politik?*, *op. cit*.; cf. pp. 67-80.
[858] Cf. Arendt, *On Revolution*, *op. cit*.; cf. 194-196.
[859] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*., pp. 115-128, 139-140; *On Revolution*, *op. cit*.; cf. pp. 204-210.
[860] Cf. Arendt, *Between Past and Future*, *op. cit*., pp.151-155,161-163, 165-169.

fusiona y uniformiza, la amistad política -que Aristóteles distingue de la amistad por placer y de la amistad de utilidad- se asienta en la admiración que suscita la virtud, y es tiene más afinidad con el respeto que con el amor indiferenciante. La amistad política discrimina y discierne la compañía de aquellos, que honran nuestras vidas con su amistad[861]. Es decir, a la amistad política le es connatural la intervención de un juicio de gusto.

A la luz de tales ejemplos, en los que la igualdad, la libertad, la autoridad y la capacidad de pactar acontecen como *origen* y sentido, Hannah Arendt presenta el sentido de lo político que ella busca enaltecer. El término *origen* o *fenómeno originario* –hemos dicho- no remite a un inicio temporal, ni alude a la génesis del fenómeno históricamente datable y portador de una esencial intemporal, que constituiría el patrón conforme al cual medir y clasificar los particulares en tipos estables. Origen como *Ursprung*, cabe concluir, es la deuda principal de Hannah Arendt con Walter Benjamin. Si bien Benjamin tomó *Urphänomen* –fenómeno originario- y *Ursprung* como sinónimos, halló el primero en los estudios botánicos de Goethe, y creyó que coincidía exactamente con su concepto de *Ursprung* para el arte y la historia. Benjamin no quiso renunciar al concepto de verdad para el campo de las obras de arte y para su noción de historia. Sin embargo, formado en la tradición kantiana, juzgó estrecho el concepto de verdad e impropio el de experiencia, que le ofrecía esta filosofía. En Walter Benjamin, *Ursprung* es una categoría cognitiva. Juzgó que el concepto de origen le permitiría hablar de *verdad* en el arte, y le permitió teorizar sobre un novedoso género barroco alemán y deslindarlo de las explicaciones prevalecientes, que lo asociaban con los rasgos de la tragedia griega, tal como los enumera Aristóteles. El género inaudito que trajo al mundo la mirada religiosa alemana y luterana es detectado por Benjamin, quien -permeable a la novedad- acuña el giro *drama luctuoso,* para rubricar una serie de notas inconmensurables con otros géneros e irreductibles a la tragedia griega. Alude a una verdad que se hace manifiesta ante la inspección del crítico y como el

[861] Cf. Arendt, *Men in Dark Times*, *op. cit*.; cf. p. 24. Allí dice: "“Cuando, por ejemplo, leemos en Aristóteles que la *philía*, la amistad entre ciudadanos, es un requisito fundamental para el bien-estar de la ciudad, tendemos a pensar que hablaba de la ausencia de facciones y de guerra civil. Pero para los griegos, la esencia de la amistad consistía en el discurso. Sostenían que sólo en constante intercambio de la conversación nucleaba a los ciudadanos en una polis. [...] Esta conversación [...], aunque habilitada por el placer de la compañía de los amigos, está concernida por el mundo común, que permanece «inhumano» en el sentido literal del término, a menos que los hombres conversen constantemente sobre él. Porque el mundo no es humano sólo porque está hecho por seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque la voz humana resuene en él, sino sólo cuando se convierte en objeto de discurso”.

resultado del esfuerzo consciente de destacar aspectos inéditos y cualidades, que sólo aparecen al examen crítico. *Ursprung* no es una categoría del pasado, sino el nombre con que el crítico de arte designa un nuevo fenómeno hoy, desconocido para sus propios autores o sus primeros receptores. En Hannah Arendt, como vimos, la distancia entre cognición y pensamiento, por un lado, y la de verdad y sentido, por otra, es demasiado importante como para indicar en ella una *estrategia* cognitiva. Sin embargo, puesto que prefiere hablar de *sentido* y de *comprensión* en las Ciencias Sociales, creemos lícito adscribirle un método hermenéutico. El término comprensión –al igual que el juicio- alude a la esfera de la afectividad y los sentimientos [*Die Empfindung*], cuyos desbordes deben ser purificados con la narrativa, que recrea y repite. En todo caso, la comprensión no provee información, sino reconciliación, no con el otro, sino con el mundo.

Los sucesos rescatados por Arendt no son -en sí mismos y tal como resultaron de la variables históricas que prepararon su aparición- ejemplos, sino que adquieren su cualidad de arquetipos por la osadía consciente del investigador, que los pule, como quien lima las aristas de una piedra en bruto. Como cuando Arendt eleva la figura de Sócrates -el Sócrates de los primeros diálogos platónicos- a tipo ideal de pensador, lima las aristas que su coetáneos y sus receptores[862] sacaron a la luz, y lo erige en parámetro conforme al cual medir otros particulares; suavizar asperezas, presume Arendt, le permite *entrar al paraíso*, a quien, de otro modo, quedaría para siempre en la compañía de los demás mortales[863]. Así, configura el arquetipo del pensador, su tipo ideal. La clave del asunto es que las notas que aparecen a la inspección atenta: estilo socrático, dialógico, mayéutico, aporético, circular y, sobre todo, intensamente catártico respecto de hábitos de pensamiento estandarizados, tal modalidad de pensamiento destaca un particular y lo eleva a ejemplo. *Mutatis mutandis*, así procede Arendt con el acontecimiento de lo político en Grecia. A la luz de su sentido, que a nosotros nos obliga a un esfuerzo de compresión, pero que los antiguos no necesitaban explicarse, porque era el elemento en el que vivían, la teórica de la política erige en sucesos iluminadores, situaciones olvidadas y causas en su mayoría perdidas e intrascendentes para

[862] Aristófanes, *Las nubes*, Buenos Aires, Columba, 1972; cf. 351-500, 837, 984-1102, 1454 . Nietzsche, "Sócrates y la tragedia", en *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 225-243.
[863] Cf. Arendt, "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", en *Responsibility and Judgment, op. cit.*; cf. pp. 169-170.

el juicio prevaleciente, pero en las que el sentido de lo político brilló, aunque sea brevemente.

Los acontecimientos enaltecidos por Arendt encarnan el sistema de consejos, núcleos básicos y elementales de participación política, que permitiría a los ciudadanos darse a sí mismos el espacio apropiado para comportarse como tales. Tributaria de Thomas Jefferson, renuente al sistema de partidos y escéptica de la democracia representativa, la autora rechaza el *expertise* político, precisamente porque el buen ciudadano no se destaca por el manejo diestro de una técnica, sino por su cualidad en el *gusto* político, que se exhibe en sus acciones y en sus opiniones. Estas virtudes –destaca Arendt- deben poder exigirse a todo hombre. Si la función pública, si el rol del estadista o el buen ciudadano se caracteriza por su tino, su buen sentido, su gusto, en síntesis: por su juicio sensato, la buena gestión –por otro lado- se mide conforme al criterio del éxito en los resultados. La excelencia del ámbito político se asegura con dos circunstancias. Aquellos que demuestran coraje, desdén por el solo bienestar privado y celo por lo público, han de tener un lugar asegurado en el manejo de lo público. A su vez, de ellos se espera que tengan la suficiente sabiduría para seleccionar y saberse rodear de los mejores técnicos y administradores.

La interpretación que hace Arendt del juicio estético de Kant y su extrapolación al ámbito político, no sólo enriqueció con la comunicabilidad y la intersubjetividad la posición que le adeuda a Benjamin, sino que es una valiosísima contribución a la teoría política. Decisivo en su lectura es esclarecer el estatuto de nuestras opiniones políticas. Aunque pueden ser evidencias para quien emite el juicio, no pueden ser comunicadas como *tales*; cuando circulan en el ámbito público, son sólo opiniones, discutibles, refutables, persuasivas, consensuables. Al mismo tiempo, tales juicios que emitimos en calidad de ciudadanos –defiende Arendt- no expresan simplemente un gusto idiosincrásico, en cuyo caso serían tan incomunicables como un capricho o una extravagancia. Clave en ellos es que se pretende lograr el asentimiento y la adhesión de los demás; es decir, en modo alguno nos es superflua su opinión. El gran hallazgo de Kant en su examen de los juicios sobre lo bello es que deben ser universalizables para ser válidos. Es decir, a Kant le importaba sobremanera la cualidad pública de la belleza; o sea, lo bello no es un asunto privado e incomunicable, no es objeto de gusto empírico, sino una cualidad pública del mundo; mejor dicho, es la manera en que nos entendemos entre nosotros cuando atribuimos belleza o

fealdad a algo. Así, propuso que, aun funcionando sin la mediación de un concepto, los juicios estéticos y también los políticos otorgan al emisor una máxima libertad; sin embargo éste no juzga solo, sino apelando a un sentido de comunidad –*sensus communis*- por el cual puede tomar en consideración las posiciones y perspectivas, desde las cuales los otros observan y juzgan. La clave está en dejar a un lado los gustos privados y los intereses mezquinos.

Esta posición que encarna la virtud política, es traída a colación por Arendt a propósito de su examen sobre la institución política investida de autoridad: el Senado. Arendt examina la Roma República y eleva el ejemplo del Senado romano como autoridad legitimante, cuya sola opinión tenía poder de vinculación, confirmando, refrendando, avalando o rechazando las decisiones resultantes de los comicios. En la misma línea, destaca las opiniones de Alexander Hamilton, cuando –contra Rousseau -desestimó la máxima *la voz del pueblo es la voz de Dios*- y reclamó la institución del Senado, el "cuerpo permanente" para rectificar los desvaríos de la democracia. A sus integrantes les otorgó la sabiduría del estadista, que puede ver más allá de sus conveniencias privadas y sus intereses cortoplacistas; en sus términos, le asignó la capacidad del transformar las opiniones y conveniencias privadas en "*public vi ews*". Dicho con Kant, le concedió el "pensar representativo" y "la visión panorámica", cualidades atribuibles a los juicios estéticos, y por ende, a los políticos.

Creemos que la aparente nostalgia de la pensadora respecto del pasado mítico homérico y ateniense, o del paradigma romano, no ha de comprenderse en el marco de la historia del declive de Occidente. Es decir, como si Arendt asumiese una actitud romántica y ubicara en las experiencias originarias griegas -a todas luces irrecuperables- el sentido perdido de lo político. Insistimos en esto: su posición emula la de Walter Benjamin. Habida cuenta de la ruptura con la tradición, la estrategia de Arendt en su indagación de acontecimientos significativos no busca la erudición analítica, menos aún la reconstrucción fidedigna; tampoco tiene una actitud reaccionaria. Dice George Kateb: "aun cuando ella trata de capturar la comprensión griega y la romana de la acción política, su ambición está más cerca del rescate, que de la reconstrucción histórica". Además, esa misma ruptura "nos previene tanto de tener una intimidad irreflexiva con el pasado, como de imitarlo dócilmente. Arendt no cree que podamos usar del pasado en beneficio de propósitos

prácticos en el presente. No hay lecciones pedagógicas del pasado, y ciertamente no del pasado remoto. Se posiciona tan lejos como sea posible de la nostalgia, y aun así, admira [ese pasado]. Su cometido es presionar al pasado, para poner en evidencia la extrañeza del presente". Y para iluminar lo que sea lo político, ella "desprende los fragmentos de su contexto". Arendt revitaliza el mundo antiguo, de manera que nuestra vida –la vida en el mundo moderno: el auge del consumo, la apatía cívica, la masificación y la atomización- sea percibida en su "inmensa anormalidad"[864].

Claramente, Arendt no pretende erigirlos como patrones a copiar, pero sí como ejemplos a la luz de los cuales, la pregunta por el sentido de lo político como experiencia y como suceso merece ser planteada. Por esa razón, en *Was ist Politik?*, a la indagación sobre los prejuicios en política, le sigue la interrogación por el sentido de la política[865], y la enuncia de esta manera: "¿Tiene la política todavía algún sentido?"[866]. Pensando su propia circunstancia, cuando los totalitarismos politizaban (en el peor sentido del término) todos los aspectos de la vida, el auge de las ideologías permeaban todos los resquicios intersubjetivos ahogando la capacidad asociativa, o el prejuicio de que el ser representado es la máxima aspiración del ciudadano, que es *tal* sólo en el momento del sufragio, Hannah Arendt espolea al lector a pensar su propia circunstancia espejada en *casos ejemplares* de lo político. Su afán teórico es circunscribir un fenómeno y presentarlo como *origen*. Así, por ejemplo, la *polis* griega o la *res publica* romana, pero manifiesto también en otros escasos pero valiosos acontecimientos, inclusive del siglo XX, configuran un contexto referencial hasta hora inaudito, una nueva tradición de sucesos políticos ejemplares.

En "What is Authority?" Arendt indica el colapso de la tradición y el derrumbe definitivo en el siglo XX del trípode romano cristiano: religión-tradición-autoridad. Lejos de celebrar la bancarrota de las coordenadas existenciales y de su poderoso poder vinculante, operativo durante siglos, la pensadora urge a remover los escombros de la tradición caída, porque tradición no es sinónimo de pasado, ni testamento es sinónimo de herencia. Enfrentada con la realidad del Holocausto, sostiene la pensadora la imposibilidad

[864] George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld Publishers, New Jersey, 1984: cf. p. 149.
[865] Cf. Arendt, *Was ist Politik?, op. cit*., pp.13-26, 40-122.
[866] Cf. *idem*, pp.28-35.

de retomar los conceptos y valores tradicionales, para explicar lo que no tiene precedentes por medio de precedentes, o para comprender lo monstruoso por medio de lo familiar.

> "No podemos darnos el lujo de tomar lo que era bueno en el pasado y simplemente llamarlo nuestra herencia, de descartar lo malo y simplemente considerarlo un peso muerto que el tiempo por sí mismo sepultará en el olvido. La corriente subterránea de la historia de Occidente ha llegado, finalmente, a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y esta es la razón por la que todos los intentos por escapar de la tristeza del presente a través de la nostalgia hacia un pasado aún intacto, o por la negación anticipada de un futuro mejor, son vanos" (Arendt, *Between Past and Future, op, cit.*; p. 5)

En consecuencia, porque nuestra capacidad de juzgar permanece intacta pese al derrumbe de las normatividades en otros tiempos operativas, o sea, puesto que el juicio produce sus propios principios, conforme a los cuales destaca un particular, Hannah Arendt defiende una tradición oculta, novedosa e inaudita que vincula y religa, y que es imperativo recordar y asentar en relatos o teorizar sobre ella. Tales eventos, ricos es significación, sobresalen en el transcurrir indiferenciado del tiempo o se yerguen luminosos entre las ruinas de una tradición quebrada. Estos mojones de una tradición hasta ahora muda, deben ocupar una posición de privilegio en nuestro mundo, el marco referencial al que nos remitimos cuando nos interrogamos a nosotros mismos por el sentido de lo político, o por el sentido de la autoridad y de la libertad. Resisten la clasificación que proveen los conceptos del pasado, no son explicables ni previsibles por el contexto y las circunstancias. Más bien, dan cuenta de la cesura temporal, el instante del *kairós*, que acaece cuando los hombres no se comportan con hábitos automáticos ni conducen sus conductas en función del fin, sino que actúan. Tales acontecimientos ponen en evidencia el tiempo kairológico, cuyo ritmo intermitente sólo se deja urdir en una trama hasta ahora imperceptible, pero que la narración (*story*) y el juicio llevan a la luz y los vuelven comprensibles. El tesoro revolucionario perdido remite al hallazgo del coleccionista de objetos de belleza peculiar, o al descubrimiento del buscador de perlas, que, en un proceder análogo a quien teoriza sobre

el pasado, encuentra que los ojos y los huesos del cadáver (léase: los sucesos fallidos y las causas truncas, sepultadas por inefectivas), mudaron en perlas y en corales, objetos preciosos cumplidos tanto por el paso del tiempo, como por el oficio del buscador, que recuerda y redime los eventos, poniéndolos en una historia.

La categoría de la acción mancomunada y la generación de poder resultante es clave en su pensamiento. Arendt ilustra las virtualidades de la acción y las posibilidades del poder en todos los intentos de implementación del sistema de consejos, pero muy especialmente en la experiencia pre-colonial y colonial de los EEUU. En los intentos fracasados, subraya la autora el aspecto *ominoso*, temerario, la ilimitación de la acción; el poder de instituir. El desborde de la praxis, tan a menudo enaltecida por Arendt, es la garantía de innovación y la fuente de vitalidad de los cuerpos políticos. En el caso ejemplar del *Mayflower* y los pactos coloniales sucesivos y precedentes respecto de la Constitución de la Unión de las trece colonias, verifica la pensadora el aspecto *conservador* de la praxis, es decir, el poder o la capacidad instituida, establecida en documentos, estatutos, constituciones, que confiere estabilidad y garantiza la durabilidad de las Repúblicas.

Para desactivar el círculo vicioso entre poder instituyente y poder instituido –el *círculo cuadrado* en política- Arendt resigna la lectura del Rousseau y su *contrato social*, y busca lecciones en el pacto puritano. Insistimos, se trata de elevar a caso ejemplar un particular, conforme al cual iluminar nuestra propia experiencia, no se trata de deducir una didáctica de la acción del pasado recóndito. La circunstancia azarosa de los primeros puritanos de Massachusetts, proscritos políticos y cismáticos en lo religioso, le ofreció un asidero histórico ideal para su propia noción de praxis y de poder plural. Los firmantes se auto-constituyeron como cuerpos políticos independientes, redactaron sus órdenes fundamentales sin el recurso a otra autoridad y su férrea confianza en el poder de pactar (el poder de *combinarse* a sí mismos) confirió legitimidad a todas las reglas instituidas, para ellos y para la posteridad. El nuevo origen, o el *nuevo absoluto* que diera legitimidad a los poderes instituidos yacen en la misma acción y en el poder del pacto.

Para concluir, nos gustaría destacar dos cuestiones de su pensamiento que invitan a la reflexión, hoy. El primero se refiere a la defensa incondicional hecha por Hannah Arendt de la forma de gobierno republicana. Con Madison, subraya la diferencia entre República y Democracia, y califica a ésta última más como un procedimiento decisorio, que como una

forma de gobierno. Entiende por República una forma de gobierno, que abona el amor por la igualdad en sus ciudadanos y la imagina sustentada en sistema de consejos, mecanismo por el cual, cada ciudadano tendría mayores chances de demostrar ante su pares su excelencia política y –en consecuencia- ser elegido como perteneciente a una aristocracia política. Admite que esta forma de organización tiene pocas posibilidades de realización y expresa su preferencia por el bipartidismo anglosajón. Asimismo, enaltece la división y la independencia de poderes, como el sistema de *checks and bal ances*, en el cual "el poder contrarresta al poder"; esta circunstancia no cercena al poder, sino que lo intensifica. Es decir, que el poder compense y equilibre al poder, no produce una disminución, sino un fortalecimiento del poder, mejor dicho, de los poderes, cada uno en su radio de competencia. En los términos de Arendt, cuando un poder se fagocita los otros poderes y se desbalancea el equilibro, la consecuencia no es el aumento de poder, sino su debilitamiento. Lo que en apariencia es el monopolio del poder en un hombre fuerte, o en un único partido, es en realidad la impotencia de los poderes, la indefensión del ciudadano y el aumento de la fuerza bruta y prepotencia; eventualmente, de la violencia.

Creemos que las reflexiones de Arendt son valiosas y pertinentes en circunstancias, que no nos son ajenas; cuando las intromisiones discrecionales y las prerrogativas desmedidas del poder ejecutivo avasallan el poder judicial, o cuando el monopolio de las bancas y el sometimiento de minorías opositoras se han vuelto una práctica corriente y *normalizada*. El manejo discrecional de fondos públicos, el nepotismo, el clientelismo, las prebendas, la conculcación de los derechos fiscales de las provincias, la corrupción *rutinizada* y abiertamente publicitada conduce –a fuerza de repetición y costumbre- a aceptar con docilidad y conformismo abusos y extravíos. A esto llamó Arendt *banalidad* o rutinización de situaciones ilegítimas, inmorales, que a se vuelven hábito cotidiano. Su prolongación en el tiempo *normaliza* una circunstancia inaceptable, los ciudadanos dejan de ser ciudadanos, adormecen su capacidad de juicio y se vuelven conformistas, al aceptar acríticamente situaciones de injusticia e inmoralidad inadmisibles.

Esta circunstancia –enseña Arendt- nos aleja del ideal republicano y nos acerca a la temible dictadura de partido único, que Arendt observó en Europa del Este en la década del 50. La definió como el monopolio del aparato estatal por parte de un solo partido, la *domesticación* de la oposición, el establecimiento de una justicia alcahueta y el reemplazo

de las fuerzas armadas por fuerzas paramilitares. En forma creciente, prácticas consideradas como abusivas o ilegítimas o inmorales, se revisten de naturalidad y comienzan a ser aceptadas como *normales* y hasta respetables en el ejercicio de la función pública: el favoritismo escandaloso, la arrogación de los fueros (no importa cuán noble sea su procedencia), la discrecionalidad total en el nombre de la decisión *soberana*, la persecución sistemática al opositor y al que actúa u opina contra los intereses del Estado, es decir, partidarios, por nombrar algunas.

Creemos que Walter Benjamin y Hannah Arendt alertaron contra la complacencia y el conformismo, en una época socialmente tumultuosa y de gran inestabilidad política. Creyeron que las fuerzas del destino o la cadencia inexorable del ritmo de la historia podían volverse una excusa sutil y poderosa para no pensar, juzgar o actuar. Para Arendt, plegarse dócil al *tren de la historia* significaría abdicar de la acción y someterse a su inexorable teleología *natural*. Así, recalcó que la historia no está *hecha*, sino que se está haciendo con agentes, que actúa y padecen. En una época de ideologías omni comprehensivas, destacaron el rol eminente del individuo que juzga y que actúa, y -en especial Arendt- de la fuerza de las asociaciones, por la cuales buscamos junto a otros cambios deseados. Ciertamente, fueron en su juventud pensadores radicales. Benjamin no vivió lo suficiente, pero Arendt mensuró sus posiciones con las lecturas de Montesquieu, de Tocqueville y de los *Founding Fathers*. Aun así, pocos años antes de morir escribió un ensayo sugestivamente *radical* defendiendo la desobediencia de los grupos estudiantiles y los comprendió como pertenecientes a la más noble tradición de su nueva patria, la tradición revolucionaria colonial, que produjo los primeros cuerpos políticos civiles. Asimismo, consideró que ponían en ejercicio el arte elogiado por Tocqueville en sus reflexiones sobre los norteamericanos: el arte de asociarse para conseguir reclamaciones o perseguir metas, en vez de dejar todo –complacientemente- en manos del Estado. Esta forma elemental de asociación y combinación recíproca –consignó Arendt con más de sesenta años- era el pacto fundacional –el pacto de sociedad- , en el que juzgó lícito legitimar la desobediencia civil, en una época en la que en el nombre de la "*national security*", la independencia de los poderes perdía solidez, en su patria adoptiva.

Ciertamente, Hannah Arendt pensó con el acicate de los regímenes totalitarios, a los que identificó como una especie inusitada. Contra el terror sistemático, opuso la libertad

como espontaneidad y como “milagro”, contra la osificación de los hábitos de pensamiento y las conductas, discutió las virtudes de las *segundas naturalezas* y glorificó la praxis y el juicio. A la primera, la caracterizó como principio y origen, al segundo le atribuyó producir sus propios principios, conforme a los cuales podemos juzgar con lozanía, desligados de prejuicios, o cuestionándolos. Más allá de su importancia como pensadora política clave para comprender los sucesos centrales del siglo XX, creemos que la propuesta de Arendt es flexible, difícil de estereotipar, precisamente porque procuró atenerse a los fenómenos y desestimó las fórmulas habituales de clasificación y de comprensión, confiando en su capacidad de juicio. Más que definiciones, distinciones y sistemas, su legado será una actitud teórica sagaz, que invita a repensar el fenómeno político en sus variadas manifestaciones, pero siempre atentos a la riqueza de sentido, que la polis griega, la *civitas* romana y el sistema de consejos del XVIII tienen aún para ofrecer.

* * *

Fuentes

Obras de Hannah Arendt

Arendt, Hannah. "Es gibt nur ein einziges Menschenrecht", en *Die W andlung*, Heidelberg.4, 1949, 8 (Dezember), S. 754-770.

Arendt, Hannah. "Thinking and Moral Considerations. A Lecture", *Social R esearch*, Volume 38, Number 3, Autumn, 1971.

Arendt, Hannah. *Crises of the Republic,* A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego. New York. London, 1972 (*e-book*).

Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*, Harcourt Inc., New York, 1978.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism (new Edition with added Prefaces). Part One: Antisemitism; Part Two: Imperialism; Part Three: Totalitarianism,* A Harvest Book. Harcourt Inc., Orlando; Austin; New York; San Diego; London, 1979. (e-book-HB244)

Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*, A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 1983.

Arendt, Hannah. "Philosophy and Politics", en *Social Research*, Volume 54, No 1, Spring 1990, pp. 73-103.

Arendt, Hannah. *Lectures on Kant´s Political Philosophy* (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1993.

Arendt, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 1994.

Arendt, Hannah. *De la historia a la acción,* Barcelona, Paidós, 1995.

Arendt, Hannah. "Fernsehgespräch mit Günter Gaus", en *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* ["Entrevista televisiva con Günter Gaus", en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*], Pieper Verlag GmbH, München, Zürich, 1996 (Editado por Ursula Ludz); pp. 44-70.

Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* (Traducción: Rosa Sala Carbó), Barcelona, Paidós, 1997.

Arendt, Hannah. *The Human Condition* (with an Introduction by Margaret Canovan), The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998 (Second Edition).

Arendt, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*, Traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001.

Arendt, Hannah. *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Pieper GmbH & Co. KG, München, 2003.

Arendt, Hannah. *Responsibility and Judgment* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 2003.

Arendt, Hannah. *La condición humana,* Traducción de Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003.

Arendt, Hannah and Heidegger, Martin. *Letters. 1925-1975* (translated fron the German by Andrew Shields. Edited by Ursula Ludz), Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 2004.

Arendt, Hannah. *The Promise of Politics* (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 2005.

Arendt, Hannah. *On Revolution* (with an Introduction by Jonathan Schell), Penguin Books, New York, 2006.

Anders, Günther; Arendt, Hannah; Jonas, Hans; Löwit, Karl y Strauss, Leo. *Sobre Heidegger. Cinco voces judías* (Introducción de Franco Volpi), Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008.

Obras de Walter Benjamin

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften Bd. I.3* (*Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

Benjamin, Walter. *Selected Writings. Volume 1, 1913-1926* (Edited by Marcus Bullock & Michael Jennings), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1996.

Benjamin, Walter. *Selected Writings. Volume 2, part 1, 1927 -1930; part 2, 1931 -1934*, (Translated by Rodney Livingstone and Others. Edited by Michael Jennings, Howard Eiland and Gary Smith), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1999.

Benjamin, Walter. *Selected Writings. Volume 3, 1935 -1938* (Translated by Edmund Jephcott, Howard Eiland, and Others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings),

The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002.

Benjamin, Walter. *Selected Writings. V olume 4, 1938 -1940,* (Translated by Edmund Jephcott and Others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2006.

Benjamin, Walter.*The Arcades Project*, [Edited by Rolf Tiedemann. Translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin], The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2002.

Benjamin, Walter. *Illuminations*, Schocken Books, New York, 2007.

Benjamin, Walter and Adorno, Gretel (Edited by Henri Lonitz and Christoph Gödde. Translated by Wieland Hoban). *Correspondence 1930-1940*, Polity Press, Cambridge, UK, 2008.

Benjamin, Walter.*The Origin of t he G erman Tragic D rama*, London, and New York, Verso, 2009. (Translated by John Osborne and with an Introduction by George Steiner)

Bibliografía secundaria

Adams, John. *The Revolutionary Writings of John Adams*, Selected and with a Foreword by C. Bradley Thompson (Indianapolis: Liberty Fund, 2000). http://oll.libertyfund.org/titles/592

Adams, John. *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of t he A uthor,* Notes and Illustrations, by his Grandson Charles Francis Adams (Boston: Little, Brown and Co., 1856). 10 volumes. Vol. 6. http://oll.libertyfund.org/titles/2104

Adler, Laure. *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006.

Aísa, Isabel. “La dimensión comunicativa en la filosofía de Karl Jaspers”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, número 9, 1992.

Arenas, Nelly. “Chávez. El mito de la comunidad total”, en *Perfiles Latinoamericanos 30*, México DF, julio-diciembre, 2007.

Aristófanes. *Las nubes*, Buenos Aires, Columba, 1972.

Beiner, Ronald. *El juicio político*, FCE, México, 1987.

Benhabib, Seyla. *The R eluctant M odernism of Hannah A rendt*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham-Boulder- New York-Toronto-Oxford, 2000.

Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979.

Bernstein, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge & Oxford, Polity Press, 1996.

Breton, André. *Manifiestos del Surrealismo*, Buenos Aires, Labor, 1980.

Brown Scott, James. *The United States of America. A Study in International Organization*, The Lawbook Exchange, Ltd., Union, New Jersey, 2002.

Buck-Morss, Susan. “Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered”, en *October*, Vol. 62, Autumn, 1992.

Buck-Morss, Susan. *El origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

Burke, Edmund. *Select Works of Edmund Burke*. A New Imprint of the Payne Edition. Foreword and Biographical Note by Francis Canavan (Indianapolis: Liberty Fund, 1999). Vol. 2. 27 de julio de 2015. http://oll.libertyfund.org/titles/656

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1995.

Canovan, Margaret. "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", en *The Journal of Politics*, Vol. 5, No. 2, May, 1983, pp. 286-302.

Cappon, Lester J. (Ed.). *The Adams-Jefferson Letters. The Complete Correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, The University of North Carolina Press, 1987.

Chavez Palacios, Julián. "Desarrollo tecnológico en la Primera Revolución Industrial", *Norba. Revista de Historia*, Vol. 17, 2004, pp. 94-109.

Ciancio, María Belén. "Benjamin y otras miradas: sobre algunas mutaciones del concepto de fantasmagoría" en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* número 2 (diciembre 2010), ISSN 2172.9506; pp. 206-218.

Corona, Néstor. "La filosofía como autoexplicitación de la vida" en *Tábano N°*6 (2010), pp. 10-30.Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofía-como-autoexplicitacion-corona.pdf.

Cruz, Manuel (compilador). *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006.

Cruz, Tupac. "*Ur Phänomen* y su transposición: Benjamin y el Idealismo goetheano", en *Ideas y valores,* número 135, diciembre 2007, Bogotá, Colombia, pp. 49-72.

De Micheli, Mario. “La protesta del expresionismo” en *Las vanguardias estéticas del siglo XX*, Barcelona, Alianza, 2000, pp. 67-228.

De Rosanvallon, Pierre. *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad,* Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 2010.

De Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*, México, FCE, 2009

De Vitoria, Francisco. *Relectio de Indis*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

Dotti, Jorge. “El juicio como apriori epistemológico”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía,* Vol. XVI, N°3 (noviembre 1990), pp. 291-317

Dotti, Jorge. *El mundo de Juan Jacobo Rousseau. Introducción, notas, selección de textos y traducción*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.

Eiland, Howard y Jennings, Michael W. *Walter Benjamin. A Critical Life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 2014.

Enegrén, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*, Presses universitaires de France, París, 1984.

Feldman, Ron H. (ed.). *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in Modern Age*, New York, Grove Press, 1978.

Ferrero Blanco, Dolores. “La Revolución húngara de 1956: el carácter político y la organización social”, en *HAOL*, Núm. 10 (Primavera 2006), pp. 99-113.

Foster, Hal (Ed.). *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, WA: Bay Press, 1984.

Grau, Luis. *Historia de l c onstitucionalismo am ericano*. *Materiales par a un c urso de historia de las constituciones*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid, 2011.

Habermas, Jürgen. "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y Política*, número 10, Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 1994; pp. 107-116.

Habermas, Jürgen. "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism. The Contemporaneity of Walter Benjamin" in *New German Critic. An Interdisciplinary Journal of German Studies*, Number 17, Spring 1979; pp. 30-59.

Habermas, Jürgen. "Modernity versus Posmodernity", *New German Critique 22*, *Special Issue on M odernism*, Winter 1981, pp. 3-14. Véase la versión *on l ine*, http://www.jstor.org/stable/487859.

Hamilton, Alexander; Jay, John y Madison, James. *The Federalist*. Véase la versión *online*: http://oll.libertyfund.org/title/788.

Hamilton, A.*"The Notes of the Secret Debates of the Federal Convention of 1787".* Véase http://oll.libertyfund.org/title/1905

Havel, Václav. *The P ower of t he P owerless.* Se consultó la versión *on l ine* del ensayo: https://s3.amazonaws.com/Random.../powerless.pdf

Heidegger, Martín. "La doctrina de Platón acerca de la verdad" (Traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires), en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 12, extraordinario I, 2007, pp. 261-284.

Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006.

Hill, Melvin A. (Editor). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press New York, 1979.

Hobsbawm, Eric. *A History of the World 1914-1991. The Age of extremes,* Vintage Books. A Division of Random House, Inc., New York, 1996.

Hobsbawm, Eric. *La era de la Revolución, 1787-1848*, Crítica, Barcelona, 2005.

Jaeger, Werner. *Paideia,* México, FCE, 2000.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 1996.

Jefferson, Thomas. *The Works of Thomas Jefferson* (New York and London, G. P. Putnam´s Sons, 1904-5). Vol. 11. Chapter: TO JOHN ADAMS. Accesed from http://oll.libertyfund.org./title/807/88116

Jefferson, Thomas. *The Works of Thomas Jefferson,* Federal Edition (New York and London, G.P. Putnam's Sons, 1904-5). Vol. 12. 27 de julio de 2015. http://oll.libertyfund.org/titles/808

Kant, Immanuel. *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, (translated with Introduction and Notes by M. Campbell Smith, with a Preface by L. Latta), London: George Allen and Unwin, 1917. http://oll.libertyfund.org/titles/357

Kant, I. *Crítica del juicio* (Traducción de José Rovira Armengol. Edición cuidada por Ansgar Klein), Buenos Aires, Losada, 1993.

Kant, I. *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmpolita* (Traducción y estudio preliminar: Eduardo García Belsunce), Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Kant, I. *Antropología. En sentido pragmático* (versión española de José Gaos), Madrid, Alianza, 1991.

Kant, I. *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Alianza, Madrid, 1969.

Kateb, George. *Hannah A rendt. P olitics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld Publishers, New Jersey, 1984.

Kershaw, Ian. *Hitler 1889-1936. Hubris*, W. W. Norton & Company, New York - London, 1999.

Kershaw, Ian. *Hitler 1936-1945. Némesis*, W. W. Norton & Company, New York. London, 2001.

Kohler, Lotte y Saner, Hans (ed.). *Hannah A rendt and K arl J aspers. Correspondence, 1926-1969* (translated from the German by Robert and Rita Kimber), A Harvest Book. Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London 1992.

Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio,* Buenos Aires, FCE, 2002.

Maitland, Frederic William. *The C ollected P apers of F rederic William M aitland,* ed. H.A.L. Fisher (Cambridge University Press, 1911). 3 Vols. Vol. 3. 25 de julio de 2015. http://oll.libertyfund.org/titles/873

Maldonado Alemán, Manuel. *El expresionismo y las vanguardias en la literatura alemana*, Madrid, Síntesis, 2006.

Marx, Karl. *El X VIII B rumario de L uis B onaparte*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2003.

May, Larry y Kohn, Jerome. (ed.). *Hannah Arendt: T wenty Y ears L ater*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1997.

Molían, Tomás. “Burke y las concepciones conservadoras de la democracia”, en *Crítica & Utopía*, *Latinoamericana de Ciencias Sociales*, número 1, Buenos Aires, septiembre, 1979. Se consultó la versión *on line* publicada por la Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red Clacso: www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/**libros/criticayutopia**.htm.

Montenegro, Ángel. “La política de Estado Universal en César y Augusto a través de la Envida de Virgilio”, *Revista de Estudios Políticos 53,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1950; cf. pp. 57-97.

Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007.

Mooney, Michael J. y Stuber, Florian (eds.). *Small Comforts for Hard Times: Humanists in Public Policy*, Columbia University Press, New York, 1977.

Paine, Thomas. *The Writings of Thomas Paine,* Collected and Edited by Moncure Daniel Conway (New York: G.P. Putnam’s Sons, 1894). Vol. 1. 25 de julio de 2015. http://oll.libertyfund.org/titles/343

Passerin d´Entrèves, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London and New York, 1994.

Periódico alemán *Del Spiegel,* “Justiz hebt Todesurteil gegen van der Lubbe auf”. Véase www.spiegel.de/einestages/reichstagsbrant-a-946521.html

Platón*, República*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1997.

Platón, *Diálogos de Platón. Tercera Serie. Diálogos dogmáticos*, Tomo II, Madrid, Medina y Navarro editores, 1872.

Poe, Edgar A. *"The Man of the Crowd"*: www.gutenberg.org/files2151//2151 - h/2151 - h.htm

Prior Olmos, Ángel y Rivero Rodríguez, Ángel [coord.]. *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* [Recurso electrónico], Universidad de Murcia, 2009.

Ricoeur, Paul. "Pouvoir et violence", *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 20-42.

Roldán, David A. "La relevancia de la φρόνησις en la ética aristotélica. Introducción a algunos aspectos de su vigencia", *Teología y cultura*, año 7, vol. 12 (diciembre 2010).

Rousseau, Jean- Jacques. "Manuscrito de Ginebra, primera versión de El contrato social (1755-1761)", introduccion, traduccion y notas de Vera Waksman, en *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política,* Número 3, 2004.

Rousseau, Jean J. *Discurso sobre economía política*: http://scribd.com/doc/25402824/rousseau-discurso-sobre-economia-politica

Rousseau, Jean J. *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, Losada, 2003.

Rousseau, Jean J. *Escritos polémicos. Carta a Voltaire. Cartas a Malesherbes. Carta a Beaumont. Carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994.

Scholem, Gershom. *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1981.

Scholem, Gershom y Adorno, Theodor (Editors). *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, (Translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994.

Smilg Vidal, Norberto. "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G Hamman", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI (2011); pp. 365-383.

Smith, Gary (ed.). *Benjamin. Philosophy, History, Aesthetics,* The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989.

Smith, Gary (ed.). *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1988.

Sófocles, *Edipo, rey*. *Antígona*, Buenos Aires, Ciordia, 1971.

Sontag, Susan. *Under the Sign of Saturn*, Vintage Books. A Division of Random House, New York, 1981.

Steiner, George. *Heidegger*, México, FCE, 1999.

Uslenghi, Alejandra (comp.). *Walter Benjamin, Culturas de la imagen*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010.

Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Villa, Dana. *Public Freedom*, Princeton University Press, Princeton and Oxford. (e-book)

Villa, Dana (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Virgilio, *Eneida, Bucólicas y Geórgicas*, Editorial Iberia, Barcelona, 1979.

Vovelle, Michel. *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 2000.

Winckelmann, "Winckelmann´s Description of the Torso of Hercules of Belvedere in Rome" (Translated by Thos. Davidson), en *The Journal of Speculative Philosophy* ,Vol. 2, No. 3, Penn State University Press, 2009. http://WWW.jstor.org/stable/25665655

Wolin, Richard. *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York, 1982.

Wistrich, Robert S. *Hitler and the Holocaust*, A Modern Library Chronicles Book. The Modern Library, New York, 2001. (e-book. eISBN: 978-1-58836-097-7)

Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. For Love of the World* (Second Edition), Yale University Press, New Haven & London, 2004.

* * *

.

.