

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

TESIS DE DOCTORADO

FILOSOFÍA, POLÍTICA Y PLATONISMO:

Investigación sobre la lectura arendtiana de Kant, en el marco de su reflexión crítica sobre la herencia filosófica, durante los años cincuenta y sesenta.

Doctoranda: Lic. Paula Hunziker

Director: Dr. Diego Tatián

Co-Director: Dr. Ricardo Forster

ÍNDICE

Agradecimientos, 4

Aclaración y siglas, 5

INTRODUCCIÓN

i. Perspectiva General, 7

ii. Lecturas de Arendt, 10

CAPÍTULO I

Filosofía “ante”: totalitarismo, discurso filosófico y modernidad

1. La Filosofía como lengua materna. Contemporaneidad, ruptura y *bios* filosófico: Hannah Arendt filósofa renuente14
2. Totalitarismos: entre la ausencia de tradición y el entusiasmo teórico de la filosofía alemana.....21
3. Rahel Varnhagen y las tentaciones del intelectual romántico.....27
4. Heidegger el zorro. El sí-mismo como trampa.....32
5. Hacia una crítica de la cultura “ante”. Una reflexión sobre el “pensamiento de la ruptura” de entre-guerras y los movimientos totalitarios.....53

CAPÍTULO II

Filosofía ¿después? La pregunta por la relación entre filosofía y política, en un contexto “post-totalitario”

1. Karl Jaspers y la Filosofía bajo condiciones del diluvio: la amistad como *humanitas* en un “mundo que no es patria”.....66
2. Fin de la Tradición, la filosofía política post-totalitaria, y las variantes del “humanismo”...76
3. El “mal radical”, la superfluidad de los agentes y las limitaciones de la filosofía moral kantiana.....88
4. Mal radical y “ausencia de relación”.....97

CAPÍTULO III

Pensamiento y acción en el horizonte de la pluralidad

1. La pregunta por una “conciencia moral” secular, en el *Denktagebuch*.....103
2. El escenario contemporáneo y la pregunta por la relación entre pensamiento y acción en el

horizonte de la “pluralidad”	110
3. La vuelta al mundo clásico y la posición socrática.....	120
4. La Filosofía, la política y la tradición en la experiencia romana: la necesidad de una reformulación de la relación entre filosofía y “sentido común”.....	124

CAPÍTULO IV

Moralidad, Historicidad y modernidad: Kant en el horizonte de *The Human Condition*

1. Sobre <i>The Human Condition</i>	131
2. Polis y “crisis”. La experiencia de la pre-polis y la tradición de las escuelas socráticas.....	133
3. Kant y la Edad moderna: la lectura de <i>La Condición Humana</i>	141
4. La Filosofía kantiana, desde la perspectiva del problema de la relación entre pensamiento y acción.....	147

CAPÍTULO V

El descubrimiento de la estética kantiana

1. Consideraciones generales sobre la interpretación de la lectura arendtiana de la facultad de juzgar kantiana.....	153
2. Facultad de juzgar y experiencia política: polis y crisis.....	158.

CAPÍTULO VI

La estética kantiana en el horizonte del platonismo

1. “Como una hoja en el viento”. El caso Eichmann y sus preguntas.....	168
2. La lectura arendtiana del proceder del juicio: problemas arendtianos y problemas kantianos.....	182
3. Modernidad, platonismo y la posición del espectador.....	193
4. Filosofía y <i>amor mundi</i> . ¿Qué significa pensar políticamente?: sobre una dimensión política de la contemplación.....	201

CONCLUSIONES

- i. Consideraciones finales, 206
- ii. Preguntas abiertas y direcciones posibles para una prosecución de la investigación, 215

Apéndice, 221

Bibliografía,237

AGRADECIMIENTOS

La escritura de esta tesis, así como la reflexión que intenta articular, fueron realizadas en un feliz e intenso período de mi vida, en el que coincidieron mi ingreso como profesora de la Universidad Nacional de Córdoba, y el nacimiento de mis dos queridas hijas. En este contexto, una labor de investigación con las características de un doctorado, sólo fue posible gracias a la ayuda generosa de una gran cantidad de personas.

Por supuesto, en primer lugar quiero agradecer a mi compañero, Fernando Svetko, quien me acompañó amorosamente en esta aventura difícil y por momentos imposible.

En segundo lugar, quiero expresar mi enorme gratitud a mis amigos, colegas y compañeros de conversaciones interminables, que ahora se desarrollan en las clases que dictamos juntos: Sebastián Torres, Carlos Balzi, Eduardo Mattio, Natalia Lerussi, Julia Smola, Claudia Bacci, Anabella DiPego, Valeria Schuster, Soledad Croce, Guadalupe Reinoso. Sin ellos, la hermosa tarea de habitar la universidad como “docente-investigadora” no tendría el mismo significado. Por supuesto, esta labor docente no sería lo que es sin nuestros alumnos, sin su entusiasmo y su compromiso. En este sentido, quiero mencionar especialmente a Carolina Rusca, Laura Arese, Paula Maccario y Amadeo Lagens, de los que seguramente he aprendido más de lo que ellos han aprendido de mí.

En tercer lugar, quiero expresar mi profundo agradecimiento a mis maestros Sergio Sánchez y Diego Tatián, los que, con su amor por la filosofía, con la seriedad de su trabajo docente y con su gran compromiso por la Universidad Pública, han sido fundamentales en mi formación. Cada uno de ellos sabe, el grado en que esta tesis continúa su invitación a leer, pensar y amar a la filosofía y al mundo.

Por último, quisiera dedicar esta tesis a mis hijas, Julia y Antonia, que han sido las más sabias maestras de estos años, a mis padres, Angélica Dávila y Gustavo Hunziker, que transitaron la Universidad en momentos en los que los proyectos de formación académica no eran incompatibles con la posibilidad de pensar la felicidad de los pueblos y su derecho al conocimiento –momentos y proyectos que aún nos interpelan-, y a mi abuela, Elizabeth Benz de Hunziker, sin cuya magia “a pesar de”, mi propia escritura sería imposible.

SIGLAS Y REFERENCIAS

Las obras de Hannah Arendt y los textos póstumos, se citan según las ediciones originales, o reediciones revisadas por la propia autora, con las siglas que indicamos más abajo (especificamos año de edición en las notas, cuando se trata de agregados significativos para analizar una evolución). Así, a cada sigla sigue, un número que indica el volumen o libro en letra romana, el capítulo, si corresponde, y la página, o bien la numeración del fragmento (por ejemplo, Fr. 2b, en el caso de *Was ist Politik?*), y la página. Entre corchetes hemos incorporado las mejores traducciones disponibles, que adjuntamos abajo, con las siglas correspondientes, y las páginas.

En el caso de libros que contienen una compilación de artículos, consignamos título (y año original de la publicación, cuando aparece por primera vez), sigla del volumen y página. Para las compilaciones que contienen algunos textos originales en alemán y otros en inglés (*Essays in Understanding, Men in Dark Times, Between Past and Future*) hemos citado el libro según la versión original inglesa, indicando en notas las referencias al original en alemán, si lo consideramos necesario (en todos los casos, en la bibliografía final se especifican todos los artículos utilizados según su procedencia original).

En el caso de los Epistolarios, indicamos sigla, número de carta y fecha entre paréntesis, y página. Por último, en el caso del *Denktagebuch*, indicamos número de libro en letras romanas, fecha, número de fragmento entre corchetes y página.

Siglas:

RVLJ= Rahel Varnhagen: The Life of Jewees

JP= The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age (cuenta con la más completa colección de artículos sobre cuestiones judías escritos entre 1942 y 1966, compilado por Ron Feldman)

OT= The Origins of Totalitarianism

EU= Essays in Understanding

HC= The Human Condition.

PPF= Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought.

OR= On Revolution

EJ= Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil.

LM = The Life of Mind.

LKPP= Lectures on Kant's Political Philosophy

WP?= Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß

MDT= Men in Dark Times

RJ= Responsibility and judgement

AJC= Hannah Arendt-Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969

ABC= Hannah Arendt-Heinrich Blücher. Correspondence 1936-1968.

AHB= Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925-1975

DG=Denktagebuch, 1950 bis 1973

IWV= Ich will verstehen. Selbstaukünfte zu leben und Werk

Ppol= The Promise of Politics

PP= "Philosophy and Politics" (tercera parte de una larga conferencia impartida en 1954, en la Universidad de Notre Dame, "Philosophy and Politics: The problem of action and Thought After French Revolution", publicado postumamente en *Social Research* LVII, 1990, p. 73-104. Las citas proceden de esta última)

Toda vez que ha sido posible, hemos utilizado las mejores traducciones españolas disponibles, que indicamos abajo, tomándonos la libertad de proponer, cuando lo hemos estimado conveniente, modificaciones que hicieran lugar a matices y variantes del texto original que estimamos relevantes. A los fines de la contrastación de los lectores, como ya señalamos, hemos incorporado en todos los casos, entre corchetes, las referencias del libro en español, indicando

título y página, según las traducciones que abajo citamos. Dado que no existe traducción completa en español del epistolario con Jaspers, citamos entre corchetes la excelente versión inglesa. Es nuestra la traducción de las obras no vertidas al español o de aquellas cuyas traducciones no estimamos confiables.

Traducciones en español utilizadas

RV= Rahel Varnhagen. *Vida de una mujer judía*, Editorial Lumen, Traducción de Daniel Najmías, Barcelona, 2000.

LOT= *Los Orígenes del Totalitarismo*, Parte I: *Antisemitismo*, Parte II: *Imperialismo*, Parte III: *Totalitarismo*, Traducción Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998.

EC= *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Traducción de Agustín Serrano de Haro, Caparrós Editores, Madrid, 2005.

CH= *La Condición Humana*, Traducción Ramón Gil Novales, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

HTO= *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, Traducción Claudia Ferrari, Gedisa Editorial, Barcelona, 1990.

QP?= *¿Qué es Política?*, Traducción de Rosa Solá Carbo, Paidós, Barcelona, 1997.

EPF= *Entre El Pasado y El Futuro*, Traducción Ana Poljak, Editorial Península, Barcelona, 1996.

SR= *Sobre la Revolución*, Traducción Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

EJe= *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Traducción Carlos Ribalta, Editorial Lumen, Barcelona, 1967.

ReJ= *Responsabilidad y juicio*, Traducción de Miguel Candel, Paidós. Barcelona, 2007.

CFPK= *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Traducción de Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2003.

VE= *La Vida del Espíritu*, Traducción de Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002.

RHJ= *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Traducción de Miguel Candel, Paidós, Buenos Aires, 2006.

TO= *La tradición oculta*, Traducción de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibañez, Paidós, Buenos Aires, 2004.

QC= *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Traducción de Manuel Abella y José Luis López Lizaga, Trotta, Madrid, 2010.

TP= *Tiempos presentes*, Traducción de R. S. Carbó, Gedisa, Barcelona, 2006.

DF= *Diario Filosófico 1950-1973*, Vol. I: *Diario Filosófico*, Vol. II: *Notas y Apéndices*, Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (edits), Herder, Barcelona, 2006.

LPP= *La promesa de la política*, Traducción de Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2008.

S= "Sócrates", en *La promesa de la política*, Traducción de Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2008.

Para los textos de las fuentes de Arendt, que ella misma incorpora o que nosotros citamos, especialmente en el caso I. Kant y M. Heidegger, citamos según las siguientes ediciones de las obras completas, con las siglas y referencias usadas en los aparatos críticos de éstas:

Immanuel Kant, *Kants gesammelte Werke*. Berlin: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902ss.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt, V. Klostermann, 2 ed., 1999.

Para las obras de Jaspers, se indica en las respectivas notas las ediciones en alemán utilizadas.

En todos los casos, hemos intentado utilizar las mejores traducciones españolas disponibles, que indicamos entre corchetes, en las notas. Además, hasta donde hemos podido, hemos contrastado las ediciones en inglés y alemán que la propia autora utiliza, tal como ha sido reunida en *The Hannah Arendt Collection*, Bard College Library, disponible en: <http://www.bard.edu/arendtcollection/collectioninfo.htm>

INTRODUCCIÓN

*Gracias a astros impares
Que brillan en el fondo del cielo
Mis ojos acabados sólo ven
Recuerdos de soles*

Charles Baudelaire

1. Perspectiva general

Hannah Arendt sostiene durante toda su obra, dos tesis fundamentales. Por una parte, la idea de que la relación decisiva del pensamiento con el espacio de la política debe asumir la forma de la “responsabilidad”. Por otra parte, que esta responsabilidad supone una mirada asombrada, atenta y valiente, sobre todo lo que aparece en “el mundo de los asuntos humanos” y llama a la reflexión. Fiel a su formación clásica, la pensadora espera de la Filosofía el ejercicio más pleno y amplio de esta tarea. No obstante, desde el inicio de su itinerario teórico advierte que ciertos obstáculos fundamentales de la gran tradición –una ceguera ante lo más próximo, y la asunción de una distancia mitologizante frente al mundo histórico y político– han imposibilitado a los filósofos estar a la altura de este desafío.

Sin lugar a dudas, la necesidad de una definición de los contornos y de los peligros de esta falla profunda, cuyo castigo más terrible ha sido una falta de lucidez ante ciertos fenómenos básicos de la condición humana, nace junto con la experiencia de los totalitarismos, fenómeno que deja profundas huellas en la vida y en la obra de Hannah Arendt, la pensadora judío-alemana que en 1933 debe abandonar, entre otras tantas cosas, una relación sin rupturas con la “gran tradición” de la filosofía, su espacio de formación original.

Precisamente a esta falta básica, cuya pervivencia en la filosofía contemporánea se traduce en una actitud de “rechazo” a mirar de frente el horror , y en una incapacidad de pensar –con la profundidad de la que la filosofía es capaz– los orígenes del totalitarismo, así como su herencia para la política y para la filosofía, se refiere del siguiente modo en “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, del año 1954: “es como si en este rechazo a confesar la experiencia del horror, los filósofos hubieran heredado el rechazo tradicional a concederle al reino de los asuntos humanos aquella *thaumadzein*, aquel asombro ante lo que es, que según Platón y Aristóteles, yace en el principio de toda filosofía y que ellos rehusaron incluso aceptar como la condición de toda filosofía política”¹.

En esta tesis nos proponemos abordar la recuperación arendtiana del espectador cosmopolita kantiano, en particular la realizada hacia fines de los años sesenta en las *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, como el punto de llegada de una extensa meditación que comienza después de la Segunda Guerra, bajo el impacto del totalitarismo y de la insuficiencia de las categorías de la tradición, intentando dibujar el espacio teórico para dar justificación a la responsabilidad del pensamiento por el mundo que compartimos con otros, y por su destino; por el “cuidado del mundo”, según el *dictum* ciceroniano que le gusta evocar.

En pos de mostrar este recorrido, hemos priorizado la reconstrucción del diálogo de Arendt con aquellos autores y figuras filosóficas que lee de manera preeminente en el horizonte general de la pregunta por la relación entre “pensamiento” y “política”, especialmente en el período que va desde el año 1946 –a partir del artículo “¿What is Existential Philosophy?”– hasta los años 1969/1970 –con el homenaje escrito en ocasión del octogenario de su maestro de Marburgo “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt” y las ya citadas *Lectures* sobre Kant. Estos pensadores, cuya presencia en la obra de Arendt es indiscutible, sin bien en una forma y medida que aún debe investigarse, son sus profesores de juventud Karl Jaspers y Martin Heidegger, el propio Kant –con el que establece una verdadera relación de *Auseinandersetzung*, que se inicia mucho antes de la lectura de la *Kritik der Urteilskraft*–, así como el mismo Sócrates, cuya recuperación

¹ H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954), *EU*; p. 445 [H.A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*; p. 537].

en el año 1954 juega un papel indispensable para comprender el desarrollo del problema de la responsabilidad y el sentido del pensamiento, en el horizonte post-totalitario.

Según la idea que articula esta tesis, es sólo a través del desarrollo de este largo y sinuoso diálogo, que Arendt logra dar forma definitiva a su crítica de la tradición, por medio de una aclaración decisiva de su raíz última, en la que cabe apreciar la constante de una desvalorización radical del “cuidado del mundo” como actitud política y filosófica; una orientación básica del pensamiento—de enormes y serias consecuencias para la filosofía y para la propia política. Por otra parte, las condiciones y los principios de la facultad de juzgar que la autora lee en Kant, arrojan luz sobre el lugar en el que deposita la respuesta a la pregunta que habita el corazón de su exilio real e imaginario, esto es, la pregunta por la forma filosófica que ha de adoptar la pertenencia del pensamiento al mundo en el que de todos modos está “arrojado”.

¿Bajo qué modalidades hemos de responder al mundo conformado por la praxis, el discurso y la conversación de los hombres? ¿Es posible un modo de pensamiento que no caiga en las trampas del discurso filosófico, en su ceguera? ¿Es posible esta vía, de tal modo que la salida no involucre el abandono abstracto del terreno moderno, del horizonte secular? ¿Cuáles son los senderos, si es que existen, para una afirmación filosófica del mundo que no sucumba ni a la postulación de una incondicionalidad transmundana, ni al nihilismo de la lógica totalitaria?

En el texto que ya hemos citado, del año 1954, Hannah Arendt deja en claro que su malestar con la filosofía debe ser leído sobre el fondo de un profundo respeto por aquellos que han pensado, sin dudas, en el horizonte de estas y otras preguntas radicales, como Heidegger y Jaspers, Sócrates y Kant. En todo caso, no son las preguntas, sino el tono y la dirección general de sus respuestas, lo que se propone reconsiderar. Pero aquí, como en otros casos, no se trata de “destruir”, sino de llevar a la filo-sofía a la profundidad de la que es capaz. Pues, como señala este mismo artículo “si ellos van a fallarnos, ¿quién podrá conseguirlo?”².

² *Ibíd.*; p. 446 [*Ibíd.*; p. 538].

2. Lecturas de Arendt

Como ha señalado Simona Forti³, la década del ochenta del siglo pasado supone un giro fundamental en los estudios de la obra de Hannah Arendt, los que reciben un impulso decisivo luego de la publicación de tres textos fundamentales: las *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), la edición de la correspondencia entre Hannah Arendt y Karl Jaspers (1982), y la biografía de Young-Bruehl (1982).

Este conjunto de publicaciones, es el puntapié inicial de un desplazamiento de peso en los estudios sobre la autora, cuya obra empieza a ser abordada prestando mayor atención a sus aspectos filosóficos, teniendo en cuenta su formación y sus lecturas. Así, puede observarse el surgimiento de una variedad de investigaciones dirigidas a explorar el espacio teórico de su formación original, tanto como a analizar su interpretación específica de determinados pensadores provenientes de la “gran tradición”, con los que se confronta desde los orígenes de su reflexión. Entre estos, adquieren fuerza, progresivamente, los cuatro autores que consideramos de manera preeminente en esta tesis; no obstante cabe observar, a riesgo de ser esquemáticos, una evolución dispar.

Por una parte, se advierte una proliferación de estudios sobre la relación de Arendt con Heidegger⁴, especialmente en las tradiciones francesa e italiana, y con Kant –en

³ S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001; esp. pp. 17-52, Cap. I, donde la autora realiza una de las reconstrucciones más completa de la recepción de la obra de Arendt, hasta fines de los años noventa del siglo pasado.

⁴ Dentro de los ya clásicos estudios que desde los años ochenta se han orientado a mostrar las bases conceptuales e históricas del diálogo crítico de Arendt con Heidegger, cabe distinguir entre 1. estudios que intentan probar la importancia del Heidegger de los años veinte como una fuente de la autora, especialmente de su lectura de Aristóteles, y de su concepto de praxis: F. Volpi, “Il Pensiero politico di Hannah Arendt, e la riabilitazione della filosofia pratica”, en *Il Mulino*, 1986, N° 303, págs. 53-75.; J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot (Critique de la politique), París. 2. En la misma línea centrada en fuentes, pero tomando especialmente en el concepto arendtiano de “pensamiento político”: F. Füstetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editore Riuniti, Roma, 1998; L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano, 1995; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica* (Collana G. Solari. Dip. studi politici), Franco Angeli, Milano, 1996, Cap. II; B. Cassin, “Grecs et Romains. Les paradigmes de l' Antiquité chez Arendt et Heidegger”, en M. Abensour (ed) *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Éditions Tiercem 1989, M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sen-Tonka, París, 2006. 3. Aquellas lecturas desarrolladas más bien desde una perspectiva analítica, o de reconstrucción racional, que intentan establecer los alcances y los límites de una comparación entre determinados conceptos y análisis históricos, que permite luego establecer inferencias de mayor alcance sobre la reapropiación crítica de Heidegger: S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Altamira Press, Boston, 1996, Cap. 2-4; R. Bernstein, “Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger”, en *Constellations*, Vol. 4, N° 2 (1997); pp. 153-171, D. Villa, *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, Princeton, 1995. 4. Una última línea que contrapone otras influencias a la de Heidegger: en este horizonte la figura relevante es en general Kant, y subordinado a él, Jaspers: E. Vollrath, “Hannah Arendt und Martin Heidegger”, en A. Gethmann-Siefert y O. Poggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, y *Grundelegung einer philosophischen Theorie des*

particular, con su estética–, especialmente en la tradición alemana y norteamericana⁵.

Politischen, Königshausen-neumann, Wulzburgo, 1987; W. Heuer, *Citizen: Persönliche Integrität Und Politisches Handeln - Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, Akademie Verlag, Berlín, 1992. En este contexto se destaca el texto de M. Canovan, pues establece el contrapunto con Heidegger especialmente a partir de la figura socrática, y del problema de la fundación de una ética política pos-totalitaria, sin embargo llama muchísimo la atención la ausencia de una investigación sobre la influencia de Jaspers en la definición de este problema, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 5-7.

⁵Sólo mencionamos algunos de los textos centrales que analizan la relación de Arendt con Kant, especialmente su reapropiación de la facultad de juzgar. El texto pionero es, sin dudas, el que acompaña la edición de las *Lectures*: R. Beiner, “Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging”, en H.A., *LKPP*, pp. 89-156. Es este autor el que, junto a R. Bernstein, define una de las grandes disputas de los años ochenta y noventa, al plantear la existencia de dos “teorías del juicio” en la obra de Arendt, una ligada al actor –que abarcaría la producción de los cincuenta, cuya fuente principal sería la *phrónesis* aristotélica- y otra al espectador –cuya fuente sería la facultad de juzgar de la estética kantiana- a partir de las *Lectures*. Cf. R. Bernstein, “Judging- The Actor and the Spectator”, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, University of Philadelphia Press, 1986, pp. 221- 237 y 297-299. Aceptando esta distinción como punto de partida, pueden observarse dos desarrollos que buscan corregir y unificar la “teoría del juicio” en Arendt. Por una parte, los que como R. Beiner (en el seno del comunitarismo y el neoaristotelismo norteamericano) y E. Vollrath (en el horizonte provisto por la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* alemana), intentan establecer la importancia del particular kantismo arendtiano para pensar la actualidad de la tradición aristotélica en la teoría de la política contemporánea. Cf. R. Beiner, *Political Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; E. Vollrath, “Hannah Arendts Kritik der politischen Urteilskraft”, en P. Kemper (ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1993. Por otra parte, los que en la misma tradición de la “teoría crítica” de Bernstein, sostienen que esta distinción existe y que, además, su problema es que no logra realizar o completar una nueva fundamentación filosófica “post-metafísica” del ámbito práctico (leyendo a Aristóteles desde la perspectiva de una “ética universal” de filiación kantiana): A. Wellmer, “Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason”, en L. May y J. Kohn (comp.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1997, S. Benhabib, “Judgment and the Moral Foundation of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, en S. Benhabib, *Situating the Self*, Routledge, NY, 1992, pp. 121-144. En el Capítulo VI de esta tesis indicamos porqué la dicotomía de Bernstein nos resulta estéril, al no tener en cuenta la continuidad problemática en cuyo marco Arendt lee a Kant, lectura que no se reduce a la *Tercera Crítica*, y que pretendemos reconstruir en el diálogo de Arendt con Heidegger, Jaspers, Kant y Sócrates. Al explorar esta continuidad, es posible sostener que nuestra autora mantiene siempre la diferencia entre el actor y el espectador, pero en una clave post-metafísica. El problema es que Arendt está realmente interesada en repensar el lugar del espectador, que es el lugar tradicional de la filosofía, no en negarlo como tal. En ese sentido, también nos diferenciamos de otro conjunto de interpretaciones que simplemente minimizan la importancia de la distinción entre actor y espectador, indicando que no es sino la defensa post-nietzscheana de la *phrónesis* aristotélica: D. Villa, “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aesthetization of Political Action”, *Political Theory*, 20, N° 2, 1992. Sobre esta misma tesis, pero intentando mostrar que en este intento Arendt quede atrapada en ciertos presupuestos metafísicos, especialmente de la idea de “comunidad política” aristotélica, y de la idea de “teleología” en Kant, las que la llevan a enfatizar el concepto de “sentido común”, de “acuerdo en el juicio” y a depotenciar su costado conflictivo, cabe ubicar a una gran cantidad de lecturas francesas, y en el campo italiano, al menos en algunos textos de R. Espósito. Cf. J-F. Lyotard: “Sensus Communis”, *Cahier du Collège international de Philosophie*, N° 3, 1987, y “Survivant”, en *Lectures d’enfance*, Éditions Galilée, París, 1991, pp. 59-87; C. Lefort, “Hannah Arendt et la question du politique”, en C. Lefort, *Essays sur le politique*, De Seuil, París, 1986; R. Espósito, “Irrappresentabile polis”, R. Espósito, *Categorie dell’impolitico*, Il Mulino, 1998, pp. 72-124. Como intentamos argumentar en el Cap. VI, entendemos que Arendt encuentra en el principio del juicio estético una afirmación primaria del mundo, de la que depende incluso la valoración del conflicto político como elemento dinamizador. Por último señalamos una última corriente, en la que actualmente se encuentra D. Villa: la de los que defienden -y valoran- la fuente de la facultad de juzgar en el horizonte de una reflexividad crítica socrático-kantiana post-nietzscheana que Arendt sostiene desde el inicio de su pensamiento como el lugar de su mirada: D. Villa, “Thinking and Judging”, en Hermsen & Villa (eds.), *The Judge And The Spectator. Hannah Arendt’s Political Philosophy*, Peeters, Belgium, 1999; pp. 9-28. Respecto de esta última interpretación, si bien coincidimos en que existe una continuidad en la reflexión

Por otra parte, si bien la figura socrática adquiriere cierto peso con la publicación del texto “Philosophy and Politics” –la tercera parte de una larga conferencia impartida en 1954, en la Universidad de Notre Dame⁶– no cabe decir lo mismo de Jaspers⁷, terreno en el que los estudios aún son llamativamente escasos.

arendtiana sobre este tema, no acordamos en que esta continuidad muestre el carácter “no político” del juicio desde el inicio (o más bien su rol sólo “preventivo” con respecto al mundo de la política), sino que más bien ilumina su función constitutiva en la valoración de la política en un contexto postmetafísico y post-totalitario. Sobre la presencia de otras fuentes y lecturas de Kant, cabe señalar una línea de investigación que también tiene como pionero un texto de R. Bernstein, sobre el tema del “mal radical”: R. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Wiley, 2002. No obstante se trata de un trabajo de contrastación analítico respecto de la evolución del concepto de “mal”. En esta tesis, a partir de los dos últimos apartados del cap. II intentamos establecer la continuidad de problemas que lleva a Arendt de esta temprana lectura a la *KU*, pasando por su crítica del “platonismo” en *The Human Condition*. En este sentido, sin dudas, la publicación a principios del siglo veintiuno del famoso *Denktagebuch*, ha determinado, o más bien está determinando otro giro, dado que aquí se hace evidente que su lectura de los escritos kantianos es previa a la realizada en 1957 de la *KU*, y abarca otros textos, especialmente aquellos que conforman la “filosofía moral” kantiana. Puede encontrarse un resumen actualizado de las discusiones sobre el juicio en la obra arendtiana: A. Ferrara, *Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano, 2008; Beiner-Nedelski, *Judgment, Imagination, and Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001. Cf. textos ya clásicos: J. Hermsen, J. & D. Villa, (Eds.), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, op. cit.; S. Forti, *Vita della Mente e Tempo della Polis. Hannah Arendt tra Filosofia e Política*, op. cit., Cap. X; E. Geblo, “La política del giudizio. Aspetti della filosofia pratica in Germania e in Francia”, *Aut-Aut* (luglio-ottobre), 1987.

⁶ Nos referimos al texto conformado por tres partes, “Philosophy and Politics: The problem of action and Thought After French Revolution”, publicado postuma y parcialmente en *Social Research* LVII, 1990: pp. 73-104. Cf. M. Canovan, “Sócrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics”, *Social Research*, vol. 57, N° 1, Primavera, 1990; D. Villa, “Thinking and Judging”, op. cit.; más recientemente: B. Garsten, “The elusiveness of Arendtian Judgment”, *Social Research*, Vol. 74, N° 4, (Winter, 2007); p. 1071 y ss. El problema de estas interpretaciones, según nuestra perspectiva es que, o bien se manejan con la hipótesis de una escisión entre dos “Sócrates” en la obra de Arendt (uno político, de los años cincuenta, y otro moral, de los años sesenta), o bien postulan su carácter no político desde el comienzo. Desde el cap. III de esta tesis intentamos mostrar que hay que pensar los desplazamientos de la lectura de Sócrates, menos en la interpretación misma del filósofo que en los problemas que Arendt advierte en el seno de una “tradición socrática” que elimina su dimensión política. En ese sentido, leemos la importancia de la lectura conjunta de Sócrates y Kant, especialmente aquel que lee en *la Tercera Crítica*.

⁷ Además de la indispensable biografía de E. Young Bruehl, entre los escasos estudios disponibles, mencionamos dos, que se destacan por estar dedicados, en mayor o menor medida, al vínculo Arendt-Jaspers: A. Grunenberg, “Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition”, *Social Research*, Vol. 74, N° 4 (Winter, 2007), pp. 1003-1028; y especialmente: L.P. Hinchman, S. Hinchman, “Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers”, *The Review of Politics*, Vol. 53, N° 3 (Summer, 1991), pp. 435-468; J. F. Burke, “«Thinking» in a World of Appearances. Hannah Arendt between Karl Jaspers and Martin Heidegger”, *Analecta Husserliana*, XXI, 1986, pp. 293-308. Si bien dedicado a un tema específico, cabe destacar el último texto de R. Bernstein, que retoma el diálogo temprano de Arendt y de Jaspers en torno al tema del “mal radical” y, desde otra tradición, también hay que mencionar a R. Espósito, *Categorie dell' impolitico*, op. cit. También cabe destacar, en ese sentido, los textos de W. Heuer, y E. Vollrath, si bien la figura dominante es Kant más que Jaspers, así como la contraposición con Heidegger: E. Vollrath, “Hannah Arendt und Martin Heidegger”, en A. Gethmann-Siefert y O. Pogeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, op.cit., y *Grundelegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen-neumann, Wulzburg, 1987; W. Heuer, *Citizen: Persönliche Integrität Und Politisches Handeln - Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, op. cit.

En este contexto, la presente tesis también se inscribe en el horizonte de los que buscan lograr el retrato de una “Arendt lectora de la filosofía”, si bien lo hace desde una perspectiva que procura dar visibilidad a los problemas y a su evolución, como clave de abordaje de sus “lecturas”. Así, nuestro punto de llegada lo constituyen las *Lectures*, cuyo sentido y alcances pretendemos iluminar por medio de una estrategia general que consiste en:

1. Reconstruir los lazos que articulan la interpretación arendtiana de los cuatro autores mencionados, por medio de la identificación de los núcleos problemáticos a nuestro parecer más básicos; especialmente el de la relación entre pensamiento y política, que la autora cree necesario volver a instalar en el horizonte de la reflexión intelectual post-totalitaria.

2. Abordar estos mismos núcleos por medio de una mirada centrada en su elaboración en el horizonte de la trayectoria intelectual de Hannah Arendt—en el período que hemos definido—, que pone en contexto e ilumina un profundo “diálogo en el tiempo”.

3. No independizar este diálogo que se extiende durante al menos dos décadas, de ciertos hitos históricos fundamentales, que señalamos en donde corresponde, pero sobre todo, de la manera en que algunos acontecimientos históricos e intelectuales ofrecen a Arendt la posibilidad de seguir reflexionando, con aquellos autores, sobre las aristas involucradas en la pregunta por la relación entre pensamiento y mundo histórico-político, en el horizonte del “fin de la tradición”.

Tomados en conjunto, estos tres aspectos buscan recortar la figura de una lectora atenta y aguda de la filosofía y de las urgencias del mundo de posguerra, contextualización a nuestro entender indispensable para responder de manera justa y fructífera a la pregunta por su actualidad.

I

FILOSOFÍA “ANTE”: TOTALITARISMO, DISCURSO FILOSÓFICO Y MODERNIDAD

(...) y aunque llamemos a gritos a la madre para que nos proteja de la tempestad nocturna, ella está tan lejos y tan perdida en el recuerdo que sólo aquí y allá nos llega un golpe de lluvia de la niñez, ya sin consuelo ni protección, a los sumo el hálito sin familiaridad de la patria desaparecida hace mucho tiempo, el hálito de la calma que precede a la tempestad

Hermann Broch.

you'll have a fall.
We've been watching you over the garden wall
For hours.
The sky is darkening like a stain,
Something is going to fall like rain
And it won't be flowers.

W. H. Auden

1. La Filosofía como lengua materna. Contemporaneidad, ruptura y *bios* filosófico: Hannah Arendt filósofa renuente

La referencia a un tiempo fundacional, a un lugar originario, a un año decisivo, suele indicar, según una extensa y compleja tradición que conserva la antigua idea de la filosofía como *bios*, como forma de vida, el punto de inflexión entre un “ya no” y un “todavía no”, convertido narrativamente en cifra de la elección existencial de la filosofía. A través de un lúcido diálogo con la literatura, que permite pensar en su *opera prima* como una verdadera crítica de la cultura, Hannah Arendt ha mostrado el tono desesperado, melancólico y heroico a la vez, que adopta esta actitud en la modernidad, especialmente durante el siglo diecinueve. Así, *The Origins of Totalitarianism* ofrece delicados retratos de época, que hacen sensible el *pathos* y las tensiones irreductibles de

una forma de vida cuya “gran salud”, exige una ruptura radical, de tintes paradójicamente “mórbidos”, en muchos casos, con lazos firmemente arraigados en la propia existencia⁸. No obstante la cercanía temporal, ha sido la propia pensadora judío-alemana la que ha manifestado de modo enfático la distancia entre el horizonte de experiencias, posibilidades y expectativas del mundo decimonónico y aquel otro inaugurado por los totalitarismos del siglo veinte. Efectivamente, para toda una generación recientemente pensada como “tradición” por Enzo Traverso⁹, 1933 designa un acontecimiento histórico que pone en cuestión la posibilidad misma de una vida filosófica, la vida de ese maestro profesional en el arte de salvarse de los naufragios, al decir de Blumenberg¹⁰.

⁸ Es sintomático de la lectura crítica bajo cuya lente Arendt reconstruye en *The Origins* la historia de la cultura burguesa decimonónica, que en ella se vincule la radicalidad de sus mayores exponentes con un siglo diecinueve “imperialista”, que aún reserva para sus críticos una vía para mirara a Europa desde fuera, representada paradigmáticamente por los personajes de Joseph Conrad, los cuales todavía pueden huir a tierras exóticas o convertirse en “matadores de dragones entre pueblos extraños e interesantes”, H.A, *OT*, III, 10; p. 372 [*LOT*; p. 270]. Cabe aclarar que en el Libro II, Arendt advierte un límite difuso que también convierte a la obra de Conrad en una anticipación del “carácter” del hombre “superfluo” que emergerá con el siglo veinte. Especialmente en *The Heart of Darkness*, queda claro que su personaje central, “no había abandonado la sociedad sino que había sido arrojado de ella”, que “no resultaba emprendedor más allá de los límites permitidos por la civilización, sino simplemente víctima sin uso o función”, *OT*, II, 7; p. 234 [*LOT*; p. 166]. Sobre este “exilio” europeo, sus ambigüedades, así como su solidaridad no querida con las soluciones que aportará el totalitarismo, nos detendremos en el apartado final de este capítulo.

⁹Efectivamente, la sugerente hipótesis del autor, base de gran parte de sus investigaciones, reside en que es posible pensar a los intelectuales judío alemanes exiliados en Norteamérica entre 1930 y 1940, como un grupo que comparte un “campo común de experiencia”, así como una profunda y lúcida elaboración sociológica, filosófica o literaria de su condición de exiliados. Según Traverso, la experiencia del exilio se convierte en estos autores en un “privilegio epistemológico”, que les permite, entre otras cosas, ser los primeros en reconocer y meditar sobre el significado de la catástrofe consumada en Auschwitz. Cf. E. Traverso, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, Universidad Autónoma de México, México, 2004; especialmente el Prólogo. También: E. Traverso, *La Historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001. Especialmente en este último texto, el autor desarrolla una tipología de los intelectuales “ante” Auschwitz, distinguiendo cuatro grupos de “testigos” intelectuales de la catástrofe: en las antípodas, los colaboracionistas, al servicio de los perseguidores (Martin Heidegger, Ferdinand Celine, Ezra Pound, Carl Schmitt), y los supervivientes, milagrosamente huidos de la muerte, “salvados” entre la gran masa de víctimas (Primo Levi, Jean Amery, Robert Antelme, David Rousset); en el medio, una multitud de intelectuales no “traidores” sino a menudo trágicamente cegados en el contexto de la guerra (Sartre, Aron y algunos intelectuales norteamericanos), en los confines, en la frontera con las víctimas, el pequeño número de los que llama “alertadores de incendios” (Walter Benjamin, Theodor Adorno, Gunter Anders, Hannah Arendt), foco del principal interés del autor: los judío-alemanes exiliados, que dan la alarma, reconocen la catástrofe, la nombran y la analizan. Son aquellos sobrevivientes que se convierten en *escritores-testigos*, así como aquel grupo de intelectuales judíos en el exilio, apartados de sus países de origen y extranjeros en su país de acogida, los que serán objeto de la atención de Traverso, quien se situándose “en la encrucijada entre la historia de las ideas y la de los intelectuales” busca “reconstruir *la primera reflexión sobre el genocidio judío*, la que tuvo lugar durante los años cuarenta y cincuenta, una época en la que sólo ocupaba un lugar marginal en el seno de la cultura europea, mostrando que “las líneas fundamentales de un debate hoy en día central en la historiografía como en la filosofía, la literatura y el cine ya se dibujaron durante la guerra y los años siguientes”, *op. cit.*, Prefacio; p. 11.

¹⁰ Hans Blumenberg ha señalado que al explorar las biografías de los filósofos, es posible advertir que los naufragios “forman parte de destinos de altura clásica”. En relación al *bíos* propiamente filosófico, el

Las “razones” de esa imposibilidad, se asoman en un texto conmovedor, escrito en el exilio, en el que la pensadora judía alemana se interroga por el significado de la figura del *refugiado* en el escenario del siglo veinte. Lo que logra de ese modo es una de las descripciones, a nuestro entender más hondas, acerca de la experiencia del “mundo” que habita la vida de todos aquellos que logran sobrevivir al desastre:

Perdimos nuestro hogar, lo que significa la familiaridad de la vida cotidiana. Perdimos nuestra ocupación, lo que significa la confianza en servir para algo en este mundo. Perdimos nuestro idioma, lo que significa la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la expresión genuina de los sentimientos. Dejamos a nuestros familiares en los *guetos* polacos y nuestros mejores amigos fueron asesinados en campos de concentración y esto significa la fractura de nuestras vidas privadas¹¹.

Según se ha mostrado en trabajos ya canónicos, empezando por la excelente biografía de Elizabeth Young-Bruehl, y el fundamental libro de Margaret Canovan¹², es imposible una adecuada comprensión de la valorización arendtiana de la política, tal como es desarrollada, por ejemplo, en la “teoría de la acción” de *Human Condition*, sin enfrentarse seriamente con las tesis principales de *The Origins of Totalitarianism*. Ambos libros han mostrado, por vías diversas, que la negación más absoluta de la política consumada por los regímenes totalitarios, brinda un horizonte indiscutible de comprensión, para la investigación de una hipotética *pars construens* en la obra de la autora.

El camino que intentamos trazar en este capítulo –y en general en esta tesis–, si bien acepta como indiscutible esta preeminencia, busca reconstruir sobre esa base una reflexión no siempre explícita, no siempre en el centro, presente en algunos artículos marginales, sobre un aspecto que ofrece algunas claves para entender la reflexión

autor descifra en este hecho la persistencia de cierto núcleo platónico fundacional: se es filósofo no sólo en la medida en que se naufraga, sino en la medida en que se es inmune a semejantes interrupciones. Y ello es posible, porque el naufrago-filósofo siempre encuentra en la playa la recta senda -de la razón- que lo lleva de la salvífica orilla a la Escuela. La inmunidad ante los naufragios sólo es posible si “el interior está habitado, si hay para ello figuras geométricas en la arena de la playa, allí dejadas en el momento oportuno, indelebles, como si desde siempre se hubiesen hecho servir las playas para semejante fin”, H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987 [H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Península/Ideas, Barcelona, 1992; p. 55]. En este horizonte, el “platonismo”, cuyo horizonte también es importante de definir para Arendt, podría interpretarse como una filosofía para naufragios, o más bien como una filosofía escrita por aquellos que profesionalmente superan los naufragios. Por aquellos que pueden convertirlos en episodios, mientras que las lenguas los convierten en catástrofes.

¹¹ H. A., “We Refugees” (1943), *JP*; pp. 55-56 [“Nosotros Los Refugiados”, en Anna Masó (comp.), *Hannah Arendt. Tres escritos en tiempo de guerra*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000; p. 54]

¹² En adelante citamos según la edición en español: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993; M.Canovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, op. cit.

madura de Arendt, a saber, su compleja relación con su ámbito de formación originario, esto es con la filosofía como ámbito del “pensamiento” en su más alta expresión especulativa.

Tal como la autora reconoce en la *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, una extensa y rica entrevista realizada para la televisión alemana en 1964, el ascenso de Hitler al poder significa una ruptura –un verdadero abismo– “entre el pasado y el futuro”, que en primer lugar impacta sobre su relación con la propia filosofía como “lengua materna”¹³.

Al referirse a su temprano amor, no deja de ser significativo que sea en la lectura de Kant, donde la pensadora deposita la cifra de una precoz *pasión por comprender*:

Sólo puedo decir que la filosofía era segura, desde mis catorce años (...) había leído a Kant. Y usted puede preguntar: ¿por qué leyó a Kant? Pero para mí la cuestión era más bien: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que yo no amase la vida, no, no era eso (...) era el tener que comprender. La necesidad de comprender me acompañó desde muy pronto¹⁴.

Si bien Kant será una figura que, desde muy temprano, acompañará la necesidad de comprensión de la pensadora, a partir de 1933 la raíz filosófica como tal –*la filosofía era segura*– será fruto de una extensa, ambigua y a menudo poco visible meditación sobre la tradición filosófica, y su devenir en el mundo moderno, que irá conformando la especificidad de la dimensión crítica del pensamiento político arendtiano.

A esta tradición, en cuyo marco el nombre de Kant aparece siempre –y por diferentes razones– como una “excepción” (estaríamos tentados a decir, como símbolo

¹³ Es interesante notar que en esta entrevista, la lengua materna -estrechamente ligada con el mundo cultural de la filosofía y de la poesía-, es aquello que “queda” de Alemania: “¿La Europa del período prehitleriano? Le aseguro que no la añoro ¿Qué queda? Queda la lengua”, H. A., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus”(1964), *IWV*; p. 60 [H. A., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *EC*; p. 29]. Como tendremos ocasión de explorar en la presente tesis, esta filiación no está exenta de una profunda problematización, que muestra la herida del totalitarismo en el decir propio, así como los intentos de enfrentarla. Puede ser útil en este aspecto, pensar en la compleja dialéctica entre filiación y afiliación – entre un vínculo “naturalizado” y una reflexión sobre el mismo-, que elabora Edward Said para abordar el pensamiento y la obra de algunos escritores modernos y contemporáneos atravesados por la experiencia del “exilio”. Cf. E. Said, *El libro, el texto y el crítico*, Debate, Argentina, 2004; especialmente Introducción. En este contexto, es interesante la discusión que mantiene la autora con Jaspers acerca del “ser alemán”, tanto en el año 1933, como en 1946, justo después de reanudarse su intercambio epistolar interrumpido desde 1938. Para este debate, que es marginal a nuestra tesis, pero que brinda algunas claves para entender la polémica que abordamos en el cap. II de esta tesis en torno al libro *Die Schuldfrage* de Jaspers, ver Apéndice N° 1.

¹⁴ H. A., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus”, *IWV*; p. 55 [H.A., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *EC*; p. 25]. Tal como ha mostrado su biógrafa, los textos de Kant que Arendt lee entre los 14 y los 16 años son: *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Crítica de la razón Pura*. Cf., E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 69.

de una gratitud original en cada caso), se refiere de modo crítico en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*¹⁵, el famoso texto póstumo editado por Ronald Beiner, en base a algunos seminarios y conferencias dictadas por la autora entre fines de los años sesenta y principios de los setenta:

Seguramente otros filósofos hicieron lo que Kant no hizo: escribieron filosofías políticas: pero esto no significa que las tuvieran en mayor estima o que el interés político ocupase un lugar más central en sus filosofías (...) es evidente que Platón escribió *La República* para justificar su idea de que los filósofos debían convertirse en reyes y esto, no porque disfrutaran de la política sino porque –en primer lugar– eso significaba que dejarían de estar gobernados por gente peor que ellos y –en segundo lugar– se instauraría en la república esa completa calma, esa paz absoluta que ciertamente constituye la condición óptima para la vida del filósofo. Aristóteles no siguió a Platón, pero incluso él sostuvo que, en definitiva el *bios politikos* estaba allí en vistas del *bios theoretikos*; y, en lo concerniente al filósofo, dijo explícitamente, también en *La Política*, que solo la filosofía permite a los hombres *dì hauton chairein*, gozar con independencia, sin la ayuda o la presencia de otros, mientras que se sobreentendía que tal independencia, o más bien autosuficiencia, figuraba entre los mayores bienes (...) Spinoza dijo en el título de uno de sus tratados que el objetivo fundamental que lo guiaba no era político sino más bien la *libertas philosophandi*; e incluso Hobbes, quien por cierto estaba más próximo a un interés político que cualquier otro autor de una filosofía política (por otro lado, no se puede decir que Maquiavelo, o Bodin, o Montesquieu se interesasen en la filosofía), escribió su *Leviatán* para evitar los riesgos de la política y asegurar tanta paz y tranquilidad como fuera humanamente posible. Todos ellos, con la posible excepción de Hobbes, habrían coincidido con Platón: todo este ámbito de los asuntos humanos no debe ser tomado con demasiada seriedad¹⁶.

Como se desprende de la extensa cita, el pensamiento maduro de Arendt se recorta sobre la idea de que ha existido un “desinterés” fundamental de los filósofos respecto de la política; o, de otra forma, que aquello que ha existido bajo la forma discursiva de una “Filosofía Política”, ha sido un interés exclusivamente instrumental, que habría impedido tradicionalmente a los filósofos asignar a la dimensión política un lugar preeminente en el horizonte filosófico de las preguntas fundamentales.

Sin embargo, hablar exclusivamente del pensamiento maduro de Arendt puede resultar engañoso. Las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, son el punto de llegada de un conjunto de inquietudes cuyo origen, según la perspectiva general que anima esta tesis, puede situarse en el período decisivo que va desde “Approaches to the German Problem” (1945) y “The image of Hell” (1946), pasando por “What is Existential Philosophy?” (1946) y el libro III de *The Origins* (1951), hasta los textos del año 1954,

¹⁵ Desarrollamos en el Cap. V, nota N° 287, el contenido preciso de esta publicación póstuma.

¹⁶ H. A., *LKPP*; p. 21 [H. A., *CFPK*; pp. 46-47].

“Philosophy and Politics: The problem of action and Thought After French Revolution”, y “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”. Efectivamente, el arco conformado por estos textos, a los que debe sumarse sin dudas el intercambio epistolar con Jaspers, así como los valiosos apuntes del *Denktagebuch*, constituyen el horizonte problemático en el cual comienza a gestarse la pregunta por la “actitud” de la filosofía respecto de la política, así como por sus razones más profundas, que irán conformando la especificidad de la mirada “crítica” del *corpus* arendtiano, y sus preguntas fundamentales¹⁷.

Como ya hemos señalado en la introducción a esta tesis, esta mirada se recorta sobre la necesidad de reflexionar sobre la relación entre pensamiento y política, con el convencimiento de que es urgente volver a instalar la pregunta por su responsabilidad, en el contexto de una asombrosa falta de lucidez de los intelectuales “ante” la realidad del nazismo. Con la ventaja de la mirada retrospectiva, la entrevista con Gaus describe con tonos vívidos la atmósfera que da origen al *pathos* crítico de su obra:

Mire usted, yo venía de una actividad puramente académica. Y 1933 dejó en mí una impresión muy duradera acerca de ese mundo (...) bueno, usted ya sabe lo que era la “uniformización”¹⁸. ¡Y quiero decir que los amigos se “uniformizaron”! El problema, el verdadero problema personal no fue lo que hicieron nuestros enemigos, sino lo que hicieron nuestros amigos. Esa marea de “uniformización”, que en buena medida era voluntaria, o que, en todo caso, no estaba aún bajo la presión del terror: fue como si en torno a nosotros se abriese un espacio vacío. Yo vivía en un medio intelectual, pero conocía también a otras gentes. Y pude comprobar que la “uniformización” se convertía, por así decir, en regla entre los intelectuales; no así en los otros medios. Y esto nunca lo he olvidado. Dejé Alemania dominada por la idea –algo exagerada sin duda– de “nunca más”, nunca más, meterme en historias intelectuales (...) Mi opinión era que lo ocurrido tenía que ver con esta profesión, con la intelectualidad. Hablo en pasado (...) Pero sí sigo pensando que pertenece a la esencia del intelectual, por así decir, el hacerse ideas sobre todo¹⁹.

¹⁷ Como intentamos mostrar en los capítulos IV y V de esta investigación, entendemos que estos textos definen un horizonte que es clave para pensar el proyecto de *The Human Condition*, así como la lectura de la *Tercera Crítica*, en 1957.

¹⁸ Aquí se refiere a la palabra *Gleichschaltung*, que remite a la consigna y la política de los primeros meses del gobierno nazi, de “adaptar”, “homologar”, tanto las instituciones como las personas que trabajaban en ellas a la nueva situación que implicaba el nacional-socialismo en el poder.

¹⁹ H. A., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus”, *IWW*; p. 58 [H.A., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *EC*; pp. 27-28]. Es interesante para lo que sigue en esta tesis, lo que Arendt indica respecto de esta tendencia a formarse “ideas” sobre todo: “¡Lo malo fue que algunos llegaron a creérselo realmente! Por poco tiempo, algunos incluso por muy poco tiempo. Pero esto significó que se hicieron ideas sobre Hitler, y en parte eran cosas terriblemente interesantes y complicadas (...) Yo lo encontraba grotesco. Hoy en día diría que cayeron en la trampa de sus propias ideas. Eso es lo que pasó. Pero entonces no lo veía tan claramente”, *Ibid.*; p. 59 [*Ibid.*; p. 28].

Si en un primer momento, esta desconfianza ante los “intelectuales” se traduce en un intenso activismo pro-sionista y una escasa producción teórica que abarca gran parte de la década de los treinta²⁰, los años cuarenta inauguran el comienzo de una meditación crítica respecto de la filosofía y su historia, en la que comienza a despuntar la pregunta por las razones propiamente “teóricas” del compromiso –o más sencillamente el apoyo– de una parte de la cultura intelectual europea, no sólo alemana, al régimen nazi, así como por las bases filosóficas para una redefinición de la relación entre la esfera del pensamiento y la esfera de la política, ambas hipotecadas por cierta mirada filosófica, cuyo perfil Arendt comienza a dibujar en el seno de este horizonte problemático.

Paradójicamente, el punto de partida de esta meditación es la constatación de la “ausencia de tradición” del fenómeno totalitario, la que contrasta explícita y polémicamente, con la auto-interpretación y las expectativas de algunos exponentes destacados de la filosofía alemana de entreguerras. Es en vistas del carácter asombroso de esta falta de lucidez filosófica, que Arendt volverá a algunas de sus tesis críticas

²⁰ Hannah Arendt huye de Alemania en 1933 hacia Francia, donde se mantiene como refugiada hasta 1940, momento en que es internada en el Campo de internamiento de Gurs. Luego de período confuso generado por la derrota francesa, en 1941 logra emigrar a los EEUU. Los años transcurridos en Francia, así como los dos primeros años en Norteamérica, constituyen el período de más intensa actividad política de su vida. En París trabaja para organizaciones de auxilio a los judíos exiliados que desean emigrar a Palestina y que prestan ayuda jurídica a los anti-fascistas. Como reconstruye de modo muy minucioso su biógrafa, este trabajo implica la ruptura con el “intelectualismo apolítico de los años universitarios” provocado por el contacto con un grupo de pares al que pertenecían artistas y obreros, judíos y no judíos, activistas y parias cuya lengua es el alemán pero cuya visión es cosmopolita. Con este grupo discute el posible surgimiento de una política judía, en la crisis mundial que se avizora. El estallido de la guerra implica la disolución del grupo y el exilio de la mayoría de ellos a EEUU. Durante los primeros años en este país, los esfuerzos de Arendt se orientan a buscar espacios donde encauzar sus esfuerzos para establecer los cimientos teóricos y el enfoque práctico para una “política judía”. En este marco comienza a publicar para *Aufbau*, un periódico neoyorkino en lengua alemana. Es precisamente su intervención en este periódico, el que la lleva a distanciarse cada vez más del sionismo norteamericano, comprometido, según ella, con conceptos políticos que irónicamente se mostraron impotentes frente a la amenaza del nazismo. En el marco de este aislamiento progresivo, comienza a gestarse la meditación que intentamos reconstruir en este capítulo. Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, “Segunda Parte 1933-1951”; especialmente caps. 4 y 5. Los textos producidos en este largo período, fueron agrupados en la excelente edición de Ron Feldman, *The Jews as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Posteriormente se han realizado varias compilaciones en castellano, con una selección de textos de esta primera edición. Cf. especialmente dos: H. Arendt, *Una revisión de la historia judía, y otros ensayos y La tradición oculta*. En 2007, Jerome Kohn y Ron H. Feldman, reeditan los escritos judíos, incorporando los textos publicados en la década del 30’, en el libro *The Jewish writings*, Schocken Books, NY, 2007. Recientemente se han publicado en español: H. Arendt, *Escritos judíos*, Paidós, Barcelona, 2009. Si bien el tono general de los textos gira en torno a la política judía en el presente, cabe señalar que hay algunos artículos que escapan a esta determinación, por medio de una interrogación sobre las relaciones entre judaísmo, tradición y modernidad, que Arendt ya ha trabajado en su libro sobre Rahel Varnhagen, pero que aquí son redefinidos en el horizonte de la pregunta por una “tradición oculta” de judíos ilustrados que conforman el grupo de los “parias”: Spinoza, Heine, Lazare, Chaplin, Kafka. No obstante valorizar esta tradición, Arendt señala sus problemas, especialmente para pensar una relación de responsabilidad con el mundo público, esencial para pensar la ilustración desde una perspectiva “política”. Sobre este tema, cf. H. A., “The Enlightenment and the Jewish Question” (1932), “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition” (1944), “Herzl and Lazare”(1942), *The Jewish writings, op. cit.*; pp. 3-17, pp. 275-297, pp. 338-341, respectivamente.

sobre el romanticismo –desarrolladas en términos generales antes de dejar Alemania, en su incipiente texto sobre Rahel Varnhagen²¹– las que, en el nuevo contexto, adquirirán una punzante actualidad.

2. Totalitarismos: entre la ausencia de tradición y el entusiasmo teórico de la filosofía alemana.

“En esta monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad –igualdad que perros y gatos podrían haber compartido– es donde vemos, como a través de un espejo, la imagen del infierno”²². Con muchos años de anticipación respecto de la historiografía acerca del “holocausto”, utilizando como fuentes “textuales” casi exclusivamente la literatura testimonial de los sobrevivientes de los campos de concentración y exterminio, estas palabras son el reflejo del esfuerzo incipiente de la autora por pensar el “sentido” del totalitarismo, interrogando la novedad implicada en los *Lager*.

Si durante sus primeros años en Norteamérica –desde 1941 hasta 1943– las inquietudes de Arendt giran exclusivamente en torno a la “política judía”, el descubrimiento de los campos implica un giro en sus investigaciones que, en primer lugar, afecta a sus disputas con el sionismo norteamericano –disputas que con el tiempo hacen difícil la publicación de sus textos en revistas de la comunidad judía como *Aufbau*–, y que, finalmente, implican un cambio de eje que empieza a plasmarse en dos proyectos del año 1944, pero que toman un perfil definido a partir de 1946.

Hannah Arendt acepta durante 1944 el trabajo a “tiempo completo” como Directora de investigación para la *Conference on Jewish Relations*²³. Esta tarea, en primera instancia orientada a encontrar todos aquellos datos que permitieran la recuperación de

²¹ En esta tesis, la referencia a este libro que Arendt publica recién en 1958, pero que termina de escribir en 1938, en Francia, sólo es realizada en pos de iluminar en qué medida la crítica del “pensamiento romántico” pos-ilustrado que allí se desarrolla, queda resignificada en el horizonte de su lectura de la “filosofía existencialista postkantiana”, que termina en Heidegger, como “último de los románticos”, como veremos en el apartado 4 de este capítulo.

²² H. A., “The image of Hell” (1946), *EU*; p. 198 [A. H., “La imagen del infierno”, *EC*; p. 246].

²³ Se trata de una organización creado por un grupo judío no alienado políticamente (entre sus miembros estaban: Salo Baron, Morris Cohen, Harold Laski, Albert Einstein y Henry Morgenthau). Este programa de investigación, tiene su origen en una publicación –*Jewish Social Studies*– que nuclea a un conjunto de intelectuales que, desde 1939, se proponen “presentar datos sobre la posición del judío en el mundo moderno, con los que oponerse a la malintencionada propaganda antisemita de los nazis”. Desde 1940, el mismo grupo, firma un convenio con la universidad hebrea para investigar todos aquellos datos que permitieran la recuperación de cualquier libro de colecciones judías europeas que hubieran sobrevivido a los primeros años de la guerra. Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; pp. 246-248.

cualquier libro de colecciones judías europeas que hubieran sobrevivido a los primeros años de la guerra, la conduce a entrar en contacto –entre los años 1945 y 1946– no sólo con algunas de las dimensiones esenciales de la estructura totalitaria, sino también con la literatura testimonial de los sobrevivientes de los campos. Es precisamente este encuentro el que le sugiere la idea de solicitar apoyo económico para la creación de un Instituto judío, orientado a investigarlos.

Pese al fracaso en la búsqueda de financiamiento, el material recopilado por Arendt será fundamental para la ejecución del otro proyecto que tiene su origen en 1944: hacer una historia del totalitarismo²⁴. Según los fundamentales testimonios de su biógrafa, hay suficientes razones para pensar que los libros I y II de lo que finalmente será *The Origins of Totalitarianism –Antisemitism e Imperialism*, respectivamente–, estaban concluidos en 1946. Sin embargo, el encuentro, entre este año y 1947 con diarios, poemas, memorias, novelas de sobrevivientes de campos de concentración y de trabajos forzados rusos y nazis, es el terreno en el que se fortalecerá la hipótesis que sostiene el libro III, denominado *Totalitarianism*: el nazismo y el estalinismo contienen una novedad horrorosa que no se puede deducir de ningún análisis sobre sus “orígenes” en el sentido genético-causal. Esto no implicará negar que existe una articulación –que es necesario investigar– entre “modernidad” y totalitarismo, pero sí revisar atribuciones causales, a entender de Arendt, demasiado apresuradas, o distorsionantes²⁵. Así, como veremos en los dos últimos apartados de este capítulo, un aspecto central de este problema es el de la “zona gris” entre la ideología totalitaria, y una serie de “ismos” que se desenvuelven en la segunda mitad del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, así como entre aquella y ciertos posicionamientos en el campo cultural posterior a la

²⁴ Sobre las transformaciones de este proyecto, cuyo gran desplazamiento puede situarse a partir de la identificación de los campos de exterminio con el corazón de una forma de gobierno enteramente nueva, cf. *Ibid.*; pp. 261-267.

²⁵ Aclarando que sólo será luego de la publicación de *The origins*, frente a las críticas que suscita su enfoque general, que Arendt intentará explicitar los principios de su método, es posible afirmar que éste se propone evitar perspectivas distorsionantes entre las que cabe reseñar tanto a la dirección general de una ciencia política positivista, que no cuestiona los conceptos de sentido común en los que se basa –por ejemplo, el concepto de “tiranía” y su aplicación al fenómeno del nazismo y el stalinismo–, como de los teóricos de la restauración de la Filosofía Política clásica como E. Voegelin, que si bien permiten volver a plantear algunas inquietudes filosóficas fundamentales respecto de la política, trae al mismo tiempo sus respuestas. Con ello, se clausura la posibilidad de pensar la novedad del totalitarismo, y sus relaciones concretas, no idealizadas, con la modernidad; así como el propio lugar de la “teoría” en un horizonte post-totalitario, que según la autora debe asumir como tema el “fin de la tradición”. Para un resumen muy completo de las discusiones que suscita el libro, las que constituye, por otra parte, la primera recepción de la obra de Arendt como “historiadora”, más que como pensadora de la política hasta mediados de los años 70’: S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit.; pp. 17-28. También cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, op. cit.; pp. 324-332. Para la discusión específica con Voegelin, H. A., “A Reply to Eric Voegelin” (1953), *EU*; pp. 401-407.

Primera Guerra.

Las primeras coordenadas para pensar este tema, se derivan de manera inmediata del texto con el que comenzamos este apartado: la reseña crítica de los libros *The Black Book: The Nazi Crime against the Jewish People y Hitler's Professors* realizada en 1946, que la autora titula “The image of Hell” –“La imagen del infierno”. Como se hace visible en su “comentario” –característico de la autora en la medida en que va mucho más allá de los libros en cuestión–, el horizonte del campo de concentración motiva una serie de interrogantes que, en conjunto, apuntan a la posibilidad de pensar la universalidad del fenómeno –su significado y alcance para “todos los pueblos de la tierra”²⁶– así como su “novedad”. El resultado de esta interrogación es una tesis histórico– filosófica incipiente: hacer una “historia de la sucedido”, teniendo como horizonte último el campo de concentración, debe implicar un esfuerzo de “conocimiento” que se posicione más allá de las luchas políticas nacionales, así como del poder de las analogías²⁷, esto es, que asuma la novedad histórica del nazismo así como su significado político.

Precisamente en el marco de este interrogante Arendt comienza a desarrollar la idea de que el totalitarismo no sólo “carece de tradición”, sino que es su negación más radical. La asunción de este horizonte general implicará la búsqueda de una serie de matices respecto del tópico de las relaciones entre “ideología totalitaria” y “tradición filosófica”, que ya se expresan con claridad en el tono del artículo del año 1945,

²⁶ Este enfoque ya es reclamado en el temprano artículo del año 1945, “Organized Guilt and Universal Responsibility”, *EU*; pp. 121- 132. Efectivamente, aquí ya se plantea 1. que es un error reducir los “orígenes del totalitarismo” a un temperamento nacional, sino que más bien hay que pensar en procesos de más largo alcance, en la escena europea y moderna. Es interesante que en este texto aparece por primera vez la demanda de pensar al “buen padre de familia” y al “buen trabajador” como el criminal del siglo. 2. Que el alcance de los crímenes burocráticos no sólo impone grandes desafíos para pensar la culpabilidad, sino también su herencia, que debe ser una herencia reflexionada y asumida responsablemente, por todos los pueblos de la tierra, pero especialmente por todos los Estados europeos, cuya “complicidad” con la expansión del totalitarismo Arendt señala en reiteradas oportunidades.

²⁷ En este marco, la autora señala que: “La historia real del infierno construido por los nazis es desesperadamente necesaria para el futuro. No sólo porque estos hechos han cambiado y envenenado el aire que respiramos; no sólo porque habitan nuestros sueños por la noche y se cuelan en nuestros pensamientos durante el día, sino también porque se han convertido en la experiencia básica y la miseria básica de nuestro tiempo. Nuestras nuevas intelecciones, nuestros nuevos recuerdos, nuestras nuevas acciones, sólo pueden tomar como punto de partida a este fundamento en que descansará un nuevo conocimiento del hombre”, A. H., “The image of Hell”, *EU*; p. 200 [A. H., “La imagen del infierno”, *EC*; p. 248]. Por ello es fundamental prestar atención al tipo de relato que pueda articularse. Si bien Arendt defiende en todo momento la “novedad” del totalitarismo, también se preocupa por insistir en que ello no debe suponer una “mitologización” del horror. Como veremos en el cap. II, este punto contiene uno de los aspectos centrales del diálogo de Arendt con Jaspers, respecto del sentido de la política y de la filosofía post-totalitaria, y especialmente respecto de su relación con la meditación sobre el horror.

“Approaches to the German Problem”:

El nazismo no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, ya sea germana o no lo sea, ya sea católica o protestante, sea cristiana, griega, o romana. Puede que prefiramos a Tomás de Aquino o a Maquiavelo o a Lutero o a Kant o a Hegel o a Nietzsche— y la lista puede prolongarse indefinidamente (...) el caso es que ninguno de ellos tiene la más mínima responsabilidad por lo que está ocurriendo en los campos de concentración. Hablando en términos ideológicos, el nazismo empieza sin base tradicional ninguna en absoluto, y sería mejor percatarse del peligro inherente a esta radical negación de toda tradición, que fue el rasgo principal del nazismo desde sus comienzos (no así del fascismo italiano en sus primeros momentos). Al fin y al cabo, fueron los propios nazis los primeros en rodear su completa vaciedad con las cortinas de humo de las interpretaciones cultas. A la mayoría de los filósofos que hoy son calumniados por éstos más que celosos expertos en el problema alemán, los nazis ya los habían reclamado como suyos— no porque a los nazis le importara un comino la responsabilidad sino simplemente porque advirtieron que no hay mejor escondite de las propias intenciones que la gran palestra de la Historia, ni mejores guardaespaldas que los niños que juegan en la palestra, esos ‘expertos’ tan fáciles de utilizar, tan fáciles de engañar²⁸.

Una adecuada evaluación del significado de este diagnóstico, requiere subrayar que en ningún sentido implica desconocer que el “entusiasmo” de una parte de la intelectualidad de post-guerra (especialmente alemana y francesa), como la “adaptación” en la mayoría de los casos, es un aspecto de los “orígenes del totalitarismo” que es necesario descifrar.

La originalidad de la mirada arendtiana reside, más bien, en el desplazamiento del foco sobre este problema. El punto de partida de la reflexión, no es —como no lo será en “What is Existenz Philosophie?”(1946)—, la filosofía y su historia, sino el “fenómeno político como tal”, el “hecho de la dominación totalitaria”, esto es, la realidad de un régimen que hará del “terror” su esencia, por medio de la creación de una “institución de la igualdad” más acá de los hombres; raíz de innumerables dilemas éticos y políticos que acompañarán a Arendt durante toda su vida:

[...] y morían todos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y morían no como personas, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, no como buenos y malos, bellos y feos, sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello²⁹.

Con la mirada puesta en este fenómeno, y su radicalidad, se comprenden las irónicas

²⁸ H. A., “Approaches to the «German Problem»” (1945), *EU*; p. 108 [H. A., “Aproximaciones al «problema alemán»”, *EC*; pp. 137-138].

²⁹ H. A., “The image of Hell”, *EU*; p. 198 [A. H., “La imagen del infierno”, *EC*; p. 246].

afirmaciones de Arendt en “La imagen del infierno”:

Es verdad que algunos académicos sobresalientes se salieron de su camino, e hicieron más para ayudar a los nazis que la mayoría de los profesores universitarios alemanes, los cuales se alinearon simplemente con ellos por apego a sus empleos. Y más de dos o tres de esos académicos sobresalientes hicieron todo lo que estaba en su mano por proveer a los nazis de ideas y técnicas: de entre éstos, fueron prominentes el jurista Carl Schmitt, el teólogo Gerhard Kittel, el sociólogo Hans Freyer, el historiador Walter Frank (...) y el filósofo existencialista Martín Heidegger (...) mientras es totalmente cierto que más de dos y más de tres respetables profesores alemanes ofrecieron voluntariamente sus servicios a los nazis, es igualmente cierto que los nazis no hicieron uso de sus “ideas” –lo que para estos caballeros fue más bien un shock. Los nazis tenían sus propias ideas, y lo que necesitaban era técnicas y técnicos sin ideas, o educados desde un principio sólo en las ideas nazis. Los primeros académicos en ser puestos a un lado como de relativamente poca utilidad para ellos fueron nacionalistas anticuados como Heidegger cuyo entusiasmo por el *Tercer Reich* sólo se correspondía con su deslumbrante ignorancia acerca de aquello de lo que hablaba³⁰.

La atención puesta en los fenómenos, no en las teorías, responde precisamente a la necesidad de conquistar una dimensión de análisis que permita identificar su especificidad, por fuera de aquello que en la discusión con Eric Voegelin, en 1953, la autora entenderá como una “historia de las ideas”, o incluso de las “auto-interpretaciones de una época”, en la que muchos de los intelectuales comprometidos con el nazismo o no, quedan atrapados. Por eso, este enfoque no implica desconocer la responsabilidad de ciertos intelectuales, así como el cuestionamiento de ciertos elementos específicos que, en el terreno de las ideas, han sido determinantes para entender el entusiasmo con los movimientos totalitarios. La precaución de la autora, se desprende de la cita con la que empezamos este apartado, pero también de sus tempranos cuestionamientos a un tipo de filosofía deudora del romanticismo, y por ello sometida a los peligros de “la tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda

³⁰ *Ibid.*; p. 201 [*Ibid.*; pp. 250-251]. El enfoque brindado por Hannah Arendt a este tema, supone el reconocimiento del trabajo realizado por el autor del libro, tendiente a documentar la participación de un número importante de “científicos” –especialmente procedentes de las ciencias naturales- en los proyectos del régimen hitleriano, pero también contiene una doble advertencia respecto de la tesis principal del autor, a saber, que “la academia alemana proporcionó las ideas y técnicas que llevaron a y justificaron una matanza sin parangón”. Según la pensadora judía alemana, habría que señalar que, si bien es necesario poner de relieve la participación de un buen número de profesores en las sombras, el libro “ha omitido prestar suficiente atención a libros y fuentes más fácilmente accesibles”. Una revisión de estas fuentes, habría mostrado las diferentes actitudes ante el régimen dentro de la academia, que iban de la mera “adaptación” –en la mayoría de los casos- al compromiso explícito y entusiasta –en un número más reducido. Es en este último grupo, que Arendt sitúa a su maestro Martin Heidegger, realizando afirmaciones muy severas que serán retomadas en “¿Qué es Filosofía de la existencia?”. Para este punto ver Apéndice N° 2.

realidad” concreta. En el marco del problema que estamos considerando, Arendt está convencida y lo seguirá estando durante toda su vida, de que “la gran palestra de la Historia”, con mayúsculas, puede no sólo ser el lugar para el “ocultamiento de las propias intensiones” y “responsabilidades”, sino también el de una profunda incompreensión de la política como tal.

Desde esta perspectiva, una exploración de “los orígenes del totalitarismo” requiere analizar el encuentro desafortunado entre una “modernidad subterránea”, “no tradicional”, que “cristaliza” en la forma política totalitaria (una investigación que sólo se reflejará de forma acabado en *The Origins*³¹), y la historia de la filosofía, especialmente moderna. En este marco, si es posible levantar un acta de acusación contra el discurso filosófico de la modernidad, así como el de sus críticos decimonónicos y contemporáneos, es el de no haber podido reflexionar de modo cabal sobre el sentido y alcances de estos elementos no tradicionales, sus ambigüedades y sus peligros, especialmente en el plano político.

En este horizonte, la obra arendtiana de fines de los años cuarenta ilustra, desde diferentes perspectivas, el encuentro desafortunado entre ciertas energías subterráneas de la modernidad, algunas filosofías de la “ruptura de la tradición” cuyas bases hay que buscar en el espacio moderno, y los movimientos de masas totalitarios. La conclusión de esta meditación, es sin dudas el Apartado 2 del Capítulo X de *The Origins*. No obstante ello, una adecuada comprensión de este capítulo requiere explorar su conexión con una crítica de la filosofía post-kantiana, que no es desarrollada en este libro.

Las raíces de esta crítica, deben buscarse en el libro sobre Rahel Varnhagen, el que permite una primera e iluminadora aproximación sobre lo que Arendt comparte con el mundo intelectual de entre-guerras europeo, así como sobre lo que define la distancia temprana de ese mismo mundo. Sin embargo, será bajo el impacto del totalitarismo, que esta crítica adquirirá una punzante novedad en “What is Existencial Philosophy?”, texto que da una primera explicación filosófica acerca de la profunda ceguera reflexiva de las “musas enroladas”, al decir de Enzo Traverso.

³¹ Una de las entradas más antiguas del *Denktagebuch*, de abril de 1951, arroja claridad sobre el lugar en el que Arendt depositará su atención. Así, refiriéndose a estos elementos totalitarios, en el seno de la modernidad —el imperialismo, el antisemitismo, etc— señala: “Lo tremendo es que todo eso ha sido solamente una senda, que todo lo demás no era sino un cenagal, maleza, el caos de la decadencia. No habrá ninguna salida mientras no sepamos porqué a partir de la gran tradición no pudieron trazarse caminos, de modo que la tradición de la escalera trasera pudo diseñar el sendero”, H. A., *DG*, III, abril de 1951, [22]; pp. 68-69 [H. A., *DF*; p. 68].

3. Rahel Varnhagen y las tentaciones del intelectual romántico

Efectivamente, la formación de Hannah Arendt durante los años veinte en las universidades de *Marburgo*, donde conoce a Martin Heidegger, y de *Heidelberg*, donde se encuentra con Karl Jaspers, se realiza en un clima cultural de ruptura³², en el que sus mayores exponentes comparten una crítica generalizada de los modos de auto-comprensión tradicionales de la Filosofía, especialmente moderna, en cuyo horizonte se lee el desprecio por un pensamiento escindido del “mundo”, así como el intento de elaborar una filosofía que pueda anclarse en la “vida”, en el plano de la “facticidad”, o incluso de la “existencia” concreta³³. Sus dos trabajos propiamente “filosóficos” –su tesis doctoral *Der Liebesbegriff bei Agustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*³⁴ (1929), y *Rahel Varnhagen: The life of a Jewess* (1958), proyectado como libro desde fines de los años veinte y concluido en 1938 en Francia– son, en parte, síntomas de esa influencia epocal; aún cuando cabe reconocer, especialmente en el segundo, una dimensión “política” que irá definiendo su mirada posterior.

³² Cf. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, donde encontramos un rico retrato de la “atmósfera intelectual” que se respira en los años veinte y treinta en Alemania. También cf.: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, “Primera Parte 1906-1933”, capítulos 2 y 3; y K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Fondo de Cultura, México, 2006.

³³ Es significativo de las cartas tempranas con sus maestros, que tanto Jaspers como Heidegger, insistan a Arendt, desde diferentes perspectivas, en la necesidad de que su pensamiento juvenil pierda abstracción y que se arraigue en “las cosas mismas”, esto es, en la experiencia propia con éstas. Cf. Heidegger a Arendt, carta N° 12 (24 de abril de 1925), *AHB*; pp. 27-28. Para las discusiones con Jaspers, ver Apéndice 1, especialmente: Jaspers a Arendt, Carta N° 25 (10 de enero de 1933), *AJC*; p. 19. Arendt podrá tematizar esta demanda en el horizonte de su común pertenencia a la “Existenz Philosophy”, en el año 1946 (como veremos en el próximo apartado).

³⁴ Este texto, orientado a pensar las posibilidades de apertura al mundo inscriptas en la experiencia del amor, implica, efectivamente, una salida del discurso filosófico tradicional (representado en la universidad alemana por el neokantismo con tendencias epistemologizantes). El amor como hilo conductor, alude a una experiencia a la vez intelectual y afectiva, una “tonalidad afectiva” que permitiría un acceso más básico al mundo que aquel representado por el comportamiento cognoscitivo-contemplativo. Con este enfoque, Arendt se sumaba a las filas de aquellos que, como sus maestros Martin Heidegger y Karl Jaspers –aun desde perspectivas muy diferentes– exploraban la posibilidad de conquistar una mirada “existencial” –secular– sobre ciertos pensadores cristianos. Sin embargo, esta heterodoxia se mantiene muy cerca de la revolución provocada por Heidegger, cuya perspectiva por esos años se desarrolla desde una hermenéutica de la vida fáctica, de la vida en su ser específico, histórico, y contingente, hacia una ontología fundamental que tiene un centro la interrogación del *Dasein*. De modo que podemos decir que la argumentación arendtiana permanece abstracta, aun demasiado ligada al espacio de la propia filosofía heideggeriana. Cf. M. Heidegger, *GA*, II, 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923). También: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; cap. 2, pp. 112-115. Al impulso que los últimos años ha redescubierto la relación de Arendt con la filosofía, corresponden algunos trabajos sobre esta lectura de temprana de San Agustín: R. Bodei, “Hannah Arendt interprete di Agostino”, en R. Espósito (comp.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino, 1987; pp. 113-121; J.V. Scott, “«A Detour Through Pietism»: Hannah Arendt on St Augustine’s Philosophy of Freedom”, *Polity*, XX, N° 3, 1988; pp. 394-425.

Efectivamente, *Rahel Varhagen* puede ser visto como un primer ajuste de cuentas con la filosofía, especialmente en su devenir moderno, que se hace visible en las demandas imperiosas que la autora dirige al discurso ilustrado y romántico que produce la figura del intelectual moderno, así como su peculiar “alienación del mundo”. Casi concluido al dejar Alemania en 1933³⁵, las trampas de la razón moderna se dibujan con particular intensidad en el relato arendtiano de la vida de una mujer judía ilustrada en el romanticismo temprano; en el destino trágico de una paria³⁶ que encuentra en la modernidad su “patria”:

El pensamiento funciona como una especie de magia ilustrada que permite reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, los hombres, la sociedad (...). La razón puede liberar al hombre de los prejuicios del pasado y señalarle el camino al futuro, pero, por desgracia, salta a la vista que eso no es suficiente: sólo puede liberar al individuo, sólo tiene en sus manos el futuro de los “robinsones”³⁷.

Aquí, el mayor problema de la reapropiación romántica de la razón ilustrada es la “realidad efectiva” de la liberación que promete, dado que estando sólo anclada en el terreno de una libertad subjetiva, permanece abstracta, en un mundo histórico y político objetivamente “irracional”-pre-juicioso. En este sentido, el “pensamiento crítico” –tal como queda delineado en la interpretación romántica de Rahel– se convierte, sucesivamente en: la fuente de una “mala negatividad” que produce autoengaño, una fuerza de racionalización –un poder cuya impersonalidad “resta importancia al lado

³⁵Hannah Arendt planifica, entre 1927 y 1928, una obra sobre el romanticismo alemán, para cuyo desarrollo consigue financiamiento en 1929. Durante ese lapso decide concentrar su estudio en la vida y la obra de Rahel Levin Varnhagen, la judía alemana que crea el salón literario más famoso del romanticismo temprano. Desarrollamos una breve contextualización de esta obra, especialmente del modo en que comienza a abrirse paso la preocupación por la relación entre pensamiento y política, en un contexto dominado por su más antigua formación filosófica, el estudio del romanticismo en el seno de los discípulos de Gundolf y su reciente simpatía por el sionismo de K. Blumenfeld, en el Apéndice N ° 3.

³⁶ La distinción entre parias con conciencia política y advenedizos socialmente ambiciosos es tomada por Arendt de K. Blumenfeld, si bien es original del judío-francés Bernard Lazare. Publicista y *dreyfusard*, su hostilidad hacia los líderes judíos de su época se basaba en que los mismos, pretendían “dirigir a las masas judías como si se tratara de un niño ignorante”, H. A., “Herzl and Lazare” (1942), *JW*, nota 19; p. 342 [H. A., “Herzl y Lazare”, *RHJ*, nota 19; p. 58]. Esta categoría no es retomada en el pensamiento arendtiano a partir de fines de los cuarenta, pero creemos informa de manera decisiva su defensa del carácter político del juicio independiente. Para una interesante aproximación a la figura del “paria” en la obra de Arendt, pionera respecto de una lectura “feminista” positiva de la obra de Arendt, S. Benhabib, “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El Orgullo del Pensar*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000; pp. 97-115. Otros dos trabajos destacados, además del libro de R. Bernstein, que buscan destacar la importancia de la cuestión judía, y especialmente del libro sobre Rahel Varnhagen en la obra de Arendt: D. Barnouw, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* Johns Hopkins University Press, 1998; R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, 1996, R. Novo, *Hannah Arendt. El relato sobre Rahel Varnhagen*, Eudem, Mar del Plata, 2011.

³⁷ H. A., *RVLJ*; pp. 9-10 [H. A., *RV*; p. 19].

puramente humano y contingente de la felicidad”³⁸–; un poder de ilusión nocivo que le permite ocultar “lo dado” –la realidad histórica y política de su pertenecía al pueblo judío– en la “constitución de sí”, más bien que asumirlo por medio del “saber y la experiencia”.

Rahel es el paradigma trágico de un tipo de existencia moderna “sin raíces”, “abstracta”: al negar por medio del “pensamiento autónomo” el peso del pasado en el presente (bajo la forma de los pre-juicios), constatable tanto en su propia identidad de paria como en la conformación de la sociedad burguesa moderna, se ve enredada en aquello que Arendt llama “la tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda realidad” –por otra parte, un índice de la fragilidad de lo que Arendt denomina “los hechos”³⁹ de la historia, frente al poder de la abstracción:

Los hechos pueden disolverse en opiniones en cuanto les negamos nuestro aval y los sacamos de su contexto (...) La lucha de Rahel con los hechos, sobre todo contra el hecho de haber nacido judía, muy pronto se transforma en una lucha contra sí misma. Ella misma deberá negarse su consentimiento (...) Mientas Don Quijote cabalgue dispuesto a metamorfosear mágicamente el mundo real en otro posible, soñado, ilusorio, no será más que un loco y quizás un loco feliz; noble tal vez si acomete la empresa de introducir mágicamente en el mundo un determinado ideal. Pero si se lanza sin ese ideal y sin otra soñada transformación del mundo que no sea transformarse él mismo en alguna posibilidad vacía, en algo que él podría ser, entonces será un “necio soñador”, y oportunista además, abocados a destruir su existencia para poder vivir mejor. Pues las posibilidades de ser otro son infinitas. Una vez que hemos dicho no a nosotros mismos no hay elección; sólo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro⁴⁰.

Si tenemos en cuenta aquellos capítulos del libro que describen los efectos alienantes del modo de reflexión romántico, es interesante advertir cómo los problemas planteados en el libro sobre Rahel Varnhagen, vuelven a estar en el centro de sus preocupaciones durante la década de los cuarenta, si bien en un contexto radicalmente modificado por el auge de los totalitarismos, que dejan una huella permanente en la reflexión de Hannah Arendt, dando una urgencia nueva tanto a la “crítica” de la lectura romántica de la filosofía ilustrada, como a la elaboración de las bases teóricas para escapar de sus problemas y aporías.

Así, como veremos en los próximos dos apartados, durante los años cuarenta el romanticismo aparecerá, por un lado, como parte del “clima cultural” del período de entre-guerras (tanto en Francia como Alemania) que permite describir cierta tipología

³⁸ *Ibid.*; p. 9 [*ibid.*; p. 28].

³⁹ *Ibid.*; p. 11 [*Ibid.*; p. 30]. Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; pp 135-136.

⁴⁰ *Ibid.*; pp. 12-13 [*Ibid.*, pp. 32-34].

del intelectual fascinado con la realidad de la guerra; por otro lado, en un sentido más general (que se articula con el desarrollo de una genealogía de las principales corrientes filosóficas contemporáneas), como una interpretación del hombre, del mundo y de la historia que explica la ceguera teórica de ciertos pensadores centrales del siglo veinte – Heidegger y Sartre, entre los más significativos– ante la realidad política del totalitarismo, deudora de otra más elemental, sobre la “profundidad en que la política está anclada”.

En este terreno, comienza a aparecer una inquietud que recorre, a nuestro entender, silenciosamente la escritura de Hannah Arendt. Si bien los años cuarenta involucran, en primer lugar y de modo masivo, la conciencia teórica del abismo implicado en el descubrimiento de los campos –“lo decisivo no fue el año 1933 (...) lo decisivo fue el día en que supimos de *Auschwitz*”⁴¹–, junto con ella comienza a gestarse la inquietud por establecer una distancia teórica respecto de aquellas “filosofías de la ruptura de la tradición” cuyo entusiasmo, en el mejor de los casos, o su “toma de partido” por la realidad política del nazismo, reproducen los gestos de una modernidad escindida, “perdida en sus extremos”, al decir de Hegel.

Fiel a la “amplitud de espíritu” que Jaspers siempre alabará en su antigua alumna, la progresiva diferenciación respecto de lo que constituye, en gran medida, su ámbito de formación, adopta la forma de la “comprensión”. En efecto, se trata para la autora de encontrar una explicación que permita contextualizar las diferentes actitudes filosóficas “ante” el totalitarismo, entendiendo que es necesario distinguir entre determinadas características idiosincráticas y ciertos aspectos más bien vinculados con la insuficiencia de determinadas tradiciones para reflexionar acerca de lo que está sucediendo –y que, como veremos, ella percibirá con preocupación repetirse en el ámbito de la reflexión filosófica política de postguerra.

Según lo dicho, proponemos leer dos textos de fines de los años cuarenta, provenientes de registros de escritura muy diferentes –uno más bien histórico-político, otro con una impronta filosófica más clásica– como claves de lectura para identificar una reflexión incipiente sobre el alcance y los límites del discurso filosófico moderno – en el que el nombre de Kant resulta ineludible–, y, especialmente, el de sus críticos

⁴¹ H. A., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus”, *JWV*; p. 61 [H.A., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *EC*; p. 30].

decimonónicos y contemporáneos, que Arendt engloba con el denominador común de “filosofías de la ruptura”.

Una mirada atenta a partir de esta clave, puede mostrar la “afinidad” de la crítica “filosófica” de la Filosofía de la existencia heideggeriana, “que no ha salido de su ensimismamiento”, tal como es desarrollada en “What is Existential Philosophy?”(1946), y el esbozo de una “crítica de la cultura” de los intelectuales de entreguerras –que es llevada adelante en “The Temporary Alliance Between the Mob and the Elite”, el interesante apartado II, del Capítulo 10 de *The Origins of Totalitarianism*⁴².

Lo que ambos textos muestran, en diferentes registros, es el esfuerzo de elaborar un horizonte de reflexión que haga visibles los peligros y las ambivalencias del desarrollo político y cultural de la modernidad, de los cuales no estaría exento el discurso filosófico, especialmente en su “revuelta” contra la tradición –la rebelión de los filósofos contra la filosofía, que según la autora se ubica en el corazón de la filosofía después de Kant. Así, si es posible pensar el artículo “¿Qué es filosofía de la existencia?” como una reflexión sobre la modernidad filosófica –abordada a la vez como el síntoma cultural de un campo problemático expresado en la obra kantiana, como el posible y reiterado intento de salir de sus aporías, y como el reiterado fracaso en pos de este objetivo–, en el que empieza a aparecer la hipótesis crítica de una incapacidad filosófica para advertir la centralidad y la dignidad de la política en el horizonte de la “secularización”, la crítica de la cultura de entreguerras, y de los intelectuales comprometidos con el nazismo llevada a cabo en *The Origins of Totalitarianism*, puede verse como el trágico final de aquel fracaso. En efecto, la peculiaridad del pensamiento arendtiano es que mide la tragedia de tal fracaso, la tragedia implicada en la ingenuidad del pensamiento de la ruptura, a partir del triunfo

⁴² Con esta estrategia, procuramos ofrecer una perspectiva alternativa del texto sobre la *Existenz Philosophy*, que la brindada por S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit.; cap. 2; pp. 47-61. Cabe destacar que este libro ha tenido el mérito de dar visibilidad e importancia teórica a este artículo del 46'. No obstante, según nuestra perspectiva, al estar tan interesado en identificar dónde se produce la deuda y la distancia de Arendt con Heidegger (que aparece en este texto y que analizaremos), no prestan suficiente atención al contexto general en que ésta operación se inscribe, que es una compleja lectura de la relación entre filosofía y modernidad, que abarca a Kant y a la modernidad postkantiana, así como de su herencia en la filosofía contemporánea, que la autora confronta con el escenario post-totalitario. En este sentido, es fundamental establecer el alcance y sentidos de la contraposición de Heidegger con Jaspers (que analizaremos en el cap. II), así como el modo en que ésta se reactualiza y se modifica en el texto de 1954, no sólo por cierta recuperación del pensador de la Selva Negra y el establecimiento de matices en el elogio de Jaspers, sino también por la profundización de los aspectos problemáticos de la modernidad, y de la filosofía en particular, para valorar la política como tal, y que ya están sugeridos en este texto del año 1946. Lo mismo cabe decir del cap. II del excelente libro de S. Forti, *Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis*, op. cit.; cap. II, pp. 53-105.

del totalitarismo. Las “soluciones” que el mismo brinda a las patologías de la modernidad, acaban mostrando una connivencia trágica del espíritu filosófico con el espíritu de su época.

Como intentaremos mostrar en el próximo capítulo, esta connivencia trágica es el suelo negativo de una serie de interrogantes que subyacen en la obra de Arendt: ¿Es posible un modo de pensamiento que no caiga en las trampas del discurso filosófico de la modernidad (en el doble sentido del genitivo), en su ceguera? ¿Es posible esto, de tal modo que la salida no involucre el abandono abstracto del terreno moderno? –“no creo que sea posible ningún curso de pensamiento sin experiencia personal. Todo pensar es un repensar, un repensar las cosas, ¿no? Yo vivo en el mundo moderno, y obviamente mis experiencias lo son del mundo moderno”⁴³

4. Heidegger el zorro: el *sí-mismo* como trampa

La verdadera historia del zorro Heidegger. Este enigmático título da inicio a una breve entrada del *Denktagebuch*⁴⁴, con fecha Julio de 1953. En tres breves párrafos, nos cuenta la historia de un animal que construye una trampa “cortada a la medida de su cuerpo”⁴⁵: sólo por medio de este artilugio logra atraer a sus presas. Al hacer de aquella madriguera una especie de hogar, logra engañarse a sí mismo y a los otros, pues “quien quisiera visitarlo en su casa, tenía que visitarlo en su trampa”. Una aclaración da la nota final para el triste destino de esta frágil vanidad: “claro que todo el mundo podía luego salir tranquilamente de la madriguera, todos excepto él mismo”⁴⁶.

Hannah Arendt se reencuentra con quien fuera su maestro y amor de juventud, en la mitad del siglo, 1949, en un hotel de Friburgo. La fenomenología de este encuentro es un testimonio de la frágil vanidad del zorro, pero también de la distancia fiel que Hannah Arendt se esforzará por mantener con su gran amor de juventud, a quien siempre considerará uno de los grandes pensadores del siglo, y uno de los más equivocados. El texto de 1953 da una indicación más bien metafórica de esta advertencia, que pone en guardia contra cualquier intento de ver este reencuentro bajo la

⁴³ H. A., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus”, *IWV*; p. 69 [H. A., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *EC*; p. 37].

⁴⁴ H. A., *DG*, XVII, Julio de 1953, [7]; pp. 403-404 [H. A., *DF*; pp. 390-391].

⁴⁵ *Ibid.*; p. 403 [*Ibid.*; p. 391].

⁴⁶ *Ibid.*; p. 404 [*Ibid.*; p. 391].

forma de un retorno, una “vuelta a Heidegger”. Hannah Arendt ha visitado al zorro en su trampa, pero ha salido de su madriguera. ¿Qué puede significar salir de la madriguera-trampa de Heidegger? En primer lugar, dirigir la pasión por “comprender” hacia el propio destino del zorro.

Según nuestra hipótesis, el inicio de esta “comprensión” puede situarse en el ya citado artículo de 1946 –publicado en primera instancia en la *Partisan Review* bajo el título “What is Existential Philosophy?”–, el cual guarda una significativa afinidad con la metafórica desarrollada en la parábola mínima con la que comenzamos este apartado. Este texto, junto con otros tres artículos –“Christianity and Revolution” (1945), “French Existentialism” (1946), “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954)⁴⁷– constituyen esfuerzos por hacer accesible a un público norteamericano los lineamientos y tendencias de una variedad de corrientes de la filosofía europea continental. Dejando de lado el último de estos textos (que trabajaremos al abordar la obra arendtiana de los años cincuenta), es sobre todo en el primer artículo, donde la pensadora ensaya una descripción de la filosofía contemporánea en la que subyace una evaluación compleja respecto de la modernidad y su “herencia”, en el campo intelectual de su propia época.

El centro de la preocupación crítica de la autora reside, precisamente, en lo que valora como la perspectiva más “novedosa” dentro de las tendencias de la Filosofía contemporánea; la que denomina “Filosofía de la existencia” (*Existenz Philosophy*): “En el cambio de la palabra ser por la palabra existencia, se oculta de hecho uno de los problemas capitales de la filosofía contemporánea”⁴⁸.

La complejidad de la lectura arendtiana, así como el carácter sinuoso del texto, son índices de una incipiente hipótesis de lectura respecto del discurso filosófico de la modernidad, que acompañará silenciosamente la reflexión arendtiana de los cincuenta: la percepción de la riqueza, pero también de la insuficiencia, de las filosofías que intentan pensar a partir de –e incluso contra– *el mundo que Kant legó*⁴⁹. Un mundo atravesado por una serie de escisiones con las que el filósofo de Königsberg–“el

⁴⁷H. A., “Christianity and Revolution” (1945), *EU*; pp. 151-155 [H. A., “Cristianismo y Revolución”, *EC*; pp. 189-194]. H. A., “French Existentialism” (1946), *EU*; pp. 188-193 [H. A., “Existencialismo francés”, *EC*; pp. 233-239]. H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954), *EU*; pp. 428-447 [H. A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *EC*, pp. 515-538].

⁴⁸ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; pp. 163-164 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 203].

⁴⁹ *Ibid.*; p. 172 [*Ibid.*; p. 213].

auténtico fundador, aunque casi secreto, de la filosofía contemporánea y que hasta hoy ha seguido siendo su rey secreto”⁵⁰– intenta dar forma filosófica al peculiar “no estar en casa”⁵¹ que define al mundo moderno.

Según esta perspectiva general, la crítica kantiana erosiona el centro de la filosofía tradicional, esto es, aquello que Arendt entiende como el supuesto básico de “la antigua unidad entre ser y pensar”:

La unidad de pensar y ser tenía por presupuesto la coincidencia preestablecida de *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 (...) La mostración kantiana de la estructura antinómica de la razón y su análisis de las proposiciones sintéticas, que prueba cómo en toda proposición en que se dice algo acerca de la realidad vamos más allá del concepto (de la *essentia*), habían ya desposeído al hombre de su antiguo acogimiento al ser. Tal acogida en el ser había quedado intacta en el propio cristianismo, que se limitó a reinterpretarla en el seno del “plan divino de salvación”. Ahora, sin embargo, el hombre no podía ya estar seguro ni del sentido ni del ser de este mundo cristiano terreno, como tampoco del ser eternamente presente del cosmos antiguo, y hasta la definición tradicional de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* había quedado desbaratada⁵².

⁵⁰ *Ibid.*; p. 168 [*Ibid.*; p. 209].

⁵¹ *Ibid.*; p. 179 [*Ibid.*; p. 222]. Si bien al utilizar esta frase se refiere explícitamente al temple fundamental del *Dasein* en *Sein und Zeit* de Heidegger, es significativo que en un curso impartido en la Universidad Hebrea de Jerusalem en 1938, otro judío, Martin Buber, especialmente preocupado por la pregunta acerca de “¿qué es el hombre”, entendiera que ésta sólo se hace presente en toda su acuciante necesidad cuando los hombres viven épocas de extrema soledad, “a la intemperie, sin casa”. La modernidad post-pascaliana constituye para Buber precisamente una de estas épocas, el momento de extrema intemperie en que “el mundo es la intemperie” y hasta “le faltan cuatro estacas para levantar una tienda de campaña”. De manera similar, también considera que la soledad de Pascal, ya definitivamente moderna, “más completa y más difícil de superar”, implicaría con la aceptación del infinito de la nueva ciencia, la renuncia a “construir una nueva mansión cósmica”; su extrema inquietud que interroga por el ser del hombre sólo encontrará por primera vez una verdadera comprensión “en una forma crítica que ofrecía una respuesta a lo que a Pascal importaba de veras”, en la filosofía de Kant. Buber comprende las preguntas kantianas en disidencia y confrontación con Heidegger, subrayando el hecho decisivo de que todas revierten en la que interroga “¿qué es el hombre?”, siendo así que Kant la ha precisado con todo rigor crítico, sin ofrecer respuestas en su filosofía, M. Buber, *Das Problem Des Menschen*, L. Schneider, Heidelberg, 1948 [M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1950, pp. 14; 26-27; 41]. La otra metáfora que utiliza es la de “un mundo que ya no es patria”, H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 186 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 230]. Además de una metáfora de la modernidad, cabe pensar, en la dirección que señala su biografía, en la experiencia radical de los judíos europeos luego de 1933, de ser *heimatlos*, personas sin patria, que Arendt vive especialmente, como muestran algunos manuscritos de 1946, en los que Arendt expresa su nostalgia por su mundo perdido, Europa, en uno de sus poemas más sencillos y tristes, que se apoya en un famoso verso “Despedida” de Nietzsche, “Wohl der jetzt noch Heimat hat” (Dichoso quien tiene todavía una patria). Cf. E. Young Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 248. Para el poema de Arendt y el de Nietzsche, ver Apéndice N° 4.

⁵² H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 168 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 209].

Respecto de las consecuencias de esta operación kantiana, Arendt resume su enorme impacto en la interpretación y la valoración moderna de la situación del hombre en el mundo, no sólo para la filosofía, sino también para lo que denomina “historia de la secularización”:

La llamada desdivinización del mundo, o sea, el saber que con la razón no podemos demostrar la existencia de Dios afecta a los conceptos filosóficos antiguos tanto al menos como a la religión cristiana. En un mundo desdivinizado, el hombre puede interpretarse como “estando abandonado” o como “siendo soberano”. Para cada filósofo contemporáneo –y no sólo para Nietzsche– esta alternativa se convierte en la piedra de toque de su filosofía⁵³.

La mirada de Arendt se posa aquí en una serie de cuestiones que indican la peculiaridad del horizonte en que cabe pensar sus inquietudes mayores: si bien la “historia de la filosofía moderna” propuesta en este texto tiene innegables influencias heideggerianas, la especificidad de su enfoque reside en el interés por circunscribir, identificar, desarrollar las paradojas de la opción kantiana, sin perder *ni dejar de valorar* el proyecto filosófico de fondo que lo anima:

La demolición por parte de Kant del concepto antiguo de ser, tenía por objetivo la instauración de la autonomía del hombre, lo que él llamaba la dignidad del hombre. Kant es el primer filósofo que quiere comprender íntegramente al hombre en función de una legalidad propia suya, y que trata de desligarle del orden general del ser en el cual sería una cosa entre cosas (incluso si como *res cogitans* se le opone a la *res extensa*). Aquí se instaura en el pensamiento “la mayoría de edad del hombre” en el sentido de Lessing, y no es ningún accidente que esta clarificación filosófica de la mayoría de edad del hombre coincidiera con la Revolución francesa. Kant es en verdad *el* filósofo de la Revolución francesa⁵⁴.

Por supuesto, esto no supone la aceptación sin reservas del proyecto ilustrado de la modernidad como “instauración de la autonomía del hombre”. Cuando acuñe el concepto de pluralidad, durante los años cincuenta, precisamente entendiendo que el

⁵³ *Ibíd.*; p. 169 [*Ibíd.*; p. 210]. Especialmente en el caso de la tradición italiana, es posible encontrar intérpretes que intentan leer a Arendt en el mismo horizonte intelectual compartido por otros críticos de la “secularización”, cf. C. Galli: “Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità”, en R. Espósito (comp.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt, op.cit.*; pp. 15-28; “Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della firma politica della modernità”, en G. Duso (comp.), *Filosofía política e pratica del pensiero*, Angeli, Milán; pp. 25-52. Cabe señalar, no obstante, que en general concentran sus esfuerzos en identificar un diagnóstico en *Human Condition*, sin explorar las conexiones que posee este texto con toda una lectura de la modernidad mucho más compleja, que comienza en la década del cuarenta, y que Arendt no abandona, simplemente, en el famoso libro del año 1958. Con esta perspectiva abordamos el Cap. IV de la presente tesis, dedicado a *La Condición Humana*.

⁵⁴ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 170 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 211].

centro de la política reside en “los hombres”, y no en “el hombre”, la autora encontrará la piedra de toque y las bases teóricas para una crítica de la normatividad ilustrada que no recaiga en posturas nostálgicas o reaccionarias, tal como acusa a Heidegger en el texto que estamos considerando. Si bien es posible identificar en la crítica a Heidegger, en negativo, los fundamentos y la novedad de lo que será su filosofía política de la pluralidad durante los años cincuenta, el artículo de 1946 centrará su lectura del proyecto ilustrado de autonomía atendiendo, especialmente, a su destino histórico-político trágico en el siglo diecinueve, así como a las derivas teóricas antikantianas que allí se desarrollan: “tan decisivo como fue para el desarrollo del siglo diecinueve, el hecho de que nada sucumbió más rápido que el nuevo concepto revolucionario del *citoyen*, así también fue decisivo para el desarrollo de la filosofía postkantiana el que nada sucumbiese más rápido que este nuevo concepto de hombre que acababa de germinar”⁵⁵.

La “filosofía de la existencia”, que da título a este artículo, es precisamente la que consume esta muerte, al ir con Kant, más allá de Kant:

La demolición kantiana del antiguo concepto de ser dejó el trabajo a medias. Destruyó la antigua identidad de ser y pensar y, con ella, la idea de armonía preestablecida entre hombre y mundo. Lo que Kant no co-destruyó, sino que implícitamente conservó, fue el concepto de ser como lo que está pre-dado y a cuyas leyes el hombre se encuentra sometido en todo caso; concepto éste igualmente antiguo y unido de la manera más íntima a esa armonía. Pero tal idea de ser sólo era soportable para el hombre en tanto que, en el sentimiento de acogida al ser y de pertenencia al mundo, conservaba cuando menos la certeza de poder conocer al ser y poder conocer el curso del mundo. En éste descansaba el concepto de destino de la Antigüedad, y en general el de toda la historia de Occidente hasta el siglo diecinueve (...) sin este orgullo del hombre, la tragedia habría sido tan imposible como la filosofía occidental. Tampoco el cristianismo negó nunca que el hombre pueda tener inteligencia del plan divino de salvación, siendo indiferente a este respecto si tal inteligencia la debe a su propia razón, que es semejante a la divina, o a revelación de Dios. En ambos casos, el hombre está iniciado en los misterios del cosmos y del curso del mundo⁵⁶.

Así, el desarrollo de la filosofía post-kantiana se vincula con la percepción de una “crítica de la metafísica” “dejada a medias”. No obstante haber destruido la

⁵⁵ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 170 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 211]. Es interesante una apreciación general de Young Bruehl sobre la presencia en Arendt de un respeto por el S XVIII -y una nostalgia de un orden europeo de estados constitucionales pos-revolucionarios- tan grande como su fastidio con el S XIX, cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 287.

⁵⁶ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; pp. 170-171 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 211].

coincidencia clásica entre esencia y existencia, el filósofo no opta por desbaratar sin más todo orden de normas necesarias, sino que su sistema conserva precisamente ese carácter del antiguo ser –su carácter de necesidad y universalidad– sólo que sin su “realidad” (en sí) capturable por conceptos. Según esto, el “ser pre dado del hombre” es equivalente a la asunción de una “condición humana normada” –es decir, sometida a normas en todos los planos (teorético y práctico) – que aún denota la filiación kantiana a la ontología clásica.

Precisamente, la percepción de un presunto carácter inconsistente de la solución kantiana, será el origen de la crítica a Kant realizada por aquellos pensadores que forman parte de lo que Arendt denomina “Filosofía de la existencia”; tradición que precisamente en nombre de la “existencia” protesta y elimina esa dimensión del ser que el filósofo alemán haciendo el trabajo a medias había dejado en pie⁵⁷.

Al realizar esta protesta y eliminación, lo que la Filosofía de la existencia consume es una transformación del propio concepto de ser, piedra de toque de la obra del último

⁵⁷ Arendt entiende que el “existencialismo” contemporáneo, tanto en su versión francesa como alemana, tiene sus raíces en la lectura romántica de Kant –en este texto señala explícitamente al último Schelling-, si bien como movimiento debe su origen a la “filosofía alemana contemporánea, que conoció un renacimiento nada más acabada la I Guerra Mundial”. La influencia que este movimiento tuvo en Francia, se desprende de su breve texto para *The Nation*, también de 1946, en donde va a hacer una breve reseña sobre la obra de Sartre y Camus. Especialmente en el caso de Sartre (así como en el de Heidegger en “What is Existential Philosophy?”), Arendt cree ver con claridad que la equiparación entre “ser y nada” consume el “trabajo dejado a medias” por Kant. Al privilegiar fuertemente la “existencia”, Sartre elimina también esa dimensión del ser que Kant había dejado en pie, señalando que el hombre “empieza por no ser nada” y sólo más tarde llega a ser algo (una esencia) como resultado de su existir previo. Decir que lo primero o lo dado es la existencia, es lo mismo que decir que no hay norma alguna previa (no hay ni siquiera ese mínimo de “ser” que es el ser necesario de un entramado normativo racional). Por otra parte, al igual que en Heidegger, con todos los matices correspondientes, en medio de un mundo y una existencia igualmente absurdas y “dadas”, la conciencia del hombre es el lugar de una negatividad que le permite ser “creador”: “a este único respecto –al respecto de su conciencia, que tiene en sí el germen de la negación-, el hombre es un ser creador. Pues esto es algo que el propio hombre hace y no algo meramente dado, como están dados el mundo y la existencia del hombre. Si un hombre toma conciencia de su propia conciencia y de sus enormes posibilidades creadoras, y renuncia al anhelo de identidad consigo mismo al modo de la cosa, advierte entonces que no depende de nada ni de nadie fuera de sí y que puede ser libre, dueño de su propio destino”, H. A., “French Existentialism” (1946), *EU*; pp. 192-193 [H. A., “Existencialismo francés”, *EC*; p. 238]. Si bien el texto sobre el existencialismo francés es más bien descriptivo, señalando aquellas semejanzas y similitudes entre Sartre y Camus, se puede notar una evaluación más global, que será retomada por Arendt durante los cincuenta. El existencialismo francés es valorado en tanto portador de una “explícita contemporaneidad de actitud, que no trata de ocultar la profundidad de la ruptura de la tradición occidental”; sin embargo, ya en este texto Arendt señala con cierta ironía, dado el cuestionamiento francés a *l’ esprit de sérieux* la necesidad de “señalar «seriamente» aquellos aspectos de su filosofía indicativos de que ellos siguen peligrosamente ateniéndose a conceptos antiguos. Los elementos nihilistas, que son patentes pese a todas protestas en sentido contrario, no son consecuencia de nuevas evidencias, sino de algunas muy antiguas ideas”, *Ibid.*; p. 193 [*Ibid.*; p. 239]. Algo similar señalará en el texto que estamos considerando, del intento de Heidegger, en el que percibe la “hybris de querer ajustar las nuevas preguntas y nuevos contenidos en los marcos ontológicos antiguos se toma su venganza”, H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 177 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 220].

Schelling. Nos referimos a lo que Arendt entiende como la identificación del “ser” con el “ser individual absoluto” que se realiza en la filosofía de este último:

Lo que Kant no comprendió al demoler el antiguo concepto de ser, fue que al mismo tiempo había puesto en cuestión la realidad de lo que no fuera sólo individual; y que tal demolición implicaba, en efecto, lo que Schelling podía ahora decir directamente: “No existe nada universal sino sólo lo individual, y el ser universal existe sólo si es el ser individual absoluto”. Con esta posición, que se seguía inmediatamente de Kant, se negaba de un golpe el reino absoluto de ideas y valores universales captables por el hombre por medio de la razón, y se colocaba al hombre en medio de un mundo en que ya no podía sostenerse en nada; ni en su razón, que patentemente no bastaba para el conocimiento del ser; ni el ideal de su razón, cuya existencia no era demostrable, ni en lo universal, que de nuevo existía únicamente como individuo humano⁵⁸.

Precisamente en nombre de la identificación del ser con el ser individual absoluto, la Filosofía de la existencia va con Kant, más allá de Kant. En primer lugar, ello significa el abandono de la filosofía kantiana del “pensamiento puro” –una filosofía “negativa”– por una clarificación de la “existencia como puro hecho de ser”; lo cual implica igualmente el “abandono de la vida contemplativa” como paradigma existencial que no puede dar razón de “lo contingente y la realidad efectiva de las cosas”. En el marco del proyecto de ir “más allá de la filosofía negativa”, Arendt sitúa el origen de *la rebelión de los filósofos contra la filosofía*, actitud que da forma a una desconfianza respecto del “mero pensamiento” que caracterizará sus actitudes propiamente “modernistas”. En efecto, esta desconfianza, conducirá o bien a la Filosofía hegeliana y sus epígonos, o bien a la Filosofía de la existencia y sus paradojas. Tanto la filosofía hegeliana –que implica el último intento de restaurar la filosofía clásica reconciliando el pensamiento con la existencia a través del “desarrollo histórico”– como la filosofía de la existencia – que asume que esto ya no es posible, incluso haciendo de esta imposibilidad el centro de sus reflexiones–, comparten esta inicial desconfianza:

De ahora en adelante, la palabra existente se emplea siempre en oposición a lo sólo pensado, a lo que sólo es objeto de consideración teórica; como lo concreto, en oposición a lo sólo abstracto; como lo individual en oposición a lo sólo universal. Y esto significa ni más ni menos que lo siguiente: que la filosofía que, desde Platón pensaba sólo en conceptos, se llena de desconfianza hacia el concepto como tal. Desde este momento los filósofos no han llegado nunca a desembarazarse del todo de la mala conciencia de hacer filosofía⁵⁹.

⁵⁸ *Ibíd.*; pp. 169-170 [*Ibíd.*; p. 210].

⁵⁹ *Ibíd.*; p. 170 [*Ibíd.*; pp. 210-211].

Por otra parte, si la articulación de un filón clásico del pensamiento kantiano, que habría que entender en términos de la persistencia de determinadas características que definen al ser clásico, con la “modernidad” como afirmación filosófica de la autonomía del hombre, provee a Kant de una frágil seguridad en un “mundo que ya no es patria”, provocando con su solución la protesta encendida de sus inmediatos lectores alemanes, igual fortuna tendrá la Filosofía Práctica kantiana. Nuevamente, lo que estará en el corazón de las objeciones de sus herederos será, especialmente, el carácter formal y negativo de la postulada articulación entre “ley” y “libertad”, una articulación que ocupa el núcleo íntimo de la autonomía de la razón práctica⁶⁰:

Lo que vale a propósito de la demolición kantiana del concepto antiguo de ser, vale *a fortiori* a propósito del nuevo concepto de la libertad del hombre, en el que está ya prediseñado el enfoque moderno de su falta de libertad. En Kant, el hombre tiene ciertamente la posibilidad de determinar sus acciones desde la libertad de la voluntad buena; pero estas mismas acciones caen bajo la legalidad causal de la naturaleza, que es una de las esferas de ser esencialmente ajenas al hombre. Tan pronto como la acción humana sale de la subjetividad, que es libertad, entra en la esfera objetiva, que es causalidad, y pierde su carácter libre. El hombre libre en sí, está irremisiblemente dejado al curso de una naturaleza que le es ajena, librado a un destino que le es contrario, que destruye su libertad. Así, queda expresada una vez más la estructura antinómica de la existencia del hombre, en la medida en que discurre en el mundo. Cuando Kant hacía del hombre señor y medida de los hombres, lo rebaja al mismo tiempo a esclavo del ser. Contra esta degradación han protestado cada uno de los filósofos posteriores a Schelling. Y de esta humillación del mismo hombre que era convocado a su madurez se ocupa la filosofía contemporánea hasta hoy. Es como si nunca antes se hubiese enaltecido tanto al hombre y como si nunca antes hubiese el hombre caído tan bajo⁶¹.

Recapitulando las extensas citas consignadas en este apartado, la filosofía kantiana de la “mayoría de edad” parece dejar como herencia una estructura antinómica del ser humano, en cuyo marco una modernidad radicalizada (en la que cabe inscribir a pensadores como Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre y Camus) intentará unir, por medio de la equiparación entre “ser” y “existencia”, aquello que en la obra del filósofo alemán aparece como una vida patológicamente escindida. El núcleo del problema,

⁶⁰ En el capítulo III de esta tesis, analizamos en qué medida Arendt comienza a elaborar una crítica de la razón práctica kantiana, sin negar su validez en un marco teórico modificado. Arendt también verá que el problema es que Kant sólo puede asegurar la “realidad objetiva” del concepto de libertad por medio de una “separación” radical del sujeto moral respecto del mundo y de la historia. No obstante, ello no supone necesariamente destruir las bases de la moral kantiana depositadas en la posibilidad de una reflexión moral de los sujetos como partes de la “humanidad”, sino su redefinición. Esta evaluación es posible con la aparición del concepto de “pluralidad”, la crítica del platonismo y la recuperación de la estética kantiana, como veremos en los capítulos IV, V y VI.

⁶¹ H.A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 171 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 212].

según esta lectura, residirá precisamente en la tesitura kantiana de sostener el “ser-predado del hombre”, lo que en el plano práctico equivale a la postulación de una articulación entre libertad y ley moral, que se sostiene al precio de una separación radical entre el ámbito de la libertad subjetiva y el ámbito natural de la necesidad causal, así como entre la libertad subjetiva y la historia como tal. Sobre los dilemas de estos intentos post-kantianos –entre los cuales no es menor el de cómo entender la propia filosofía una vez puesta en cuestión la justificación de la “universalidad” de la propia labor filosófico/conceptual–, así como sobre su no querida pertenencia al campo problemático abierto por el mismo Kant, se refiere Arendt del siguiente modo:

Desde Kant, todas las filosofías han contenido, de un lado, un elemento de rebeldía y, de otro, algún concepto franco u oculto de destino. Hasta el propio Marx, que quería, en sus propias palabras, dejar de interpretar el mundo y cambiarlo, se sitúa como en el umbral de un nuevo concepto de ser y de mundo, en el cual el ser y el mundo dejan de ser reconocidos como sólo previamente dados y pasan a serlo como posible producto del hombre. No obstante lo cual, el propio Marx huía a escape hacia la antigua acogida en el ser cuando explicaba que la libertad consistía en la comprensión de la necesidad; y devolvía así al hombre, que al perder su puesto había perdido también su orgullo de ser, una dignidad con la que en realidad ya no sabía qué hacer. El *amor fati* de Nietzsche, la resolución heideggeriana, la rebeldía de Camus de afrontar la vida pese al absurdo de la *condition humaine*, absurdo que consiste en la condición apátrida del hombre en el mundo, no son todos ellos otra cosa que intentos de rescatar al hombre y re-acogerlo. No es accidental el que los gestos heroicos se hayan convertido desde Nietzsche en la pose de la filosofía; y algún heroísmo sí que exigía el vivir en un mundo como el que Kant legó⁶².

Tratando de evitar el riesgo de anacronismo, queremos destacar aquí el modo en que Arendt lee la obra kantiana de “destrucción de la metafísica”, entendiendo que en esta lectura comienza a despuntar el problema filosófico de la política, especialmente bajo condiciones modernas. Precisamente, a partir de una reflexión acerca del alcance y límites del pensamiento filosófico kantiano, en cuyo corazón habita una filosofía de la libertad y la dignidad humana, comienza a asomar la hipótesis de una centralidad no suficientemente considerada de la dimensión política de la existencia. Así, sin desconocer los señalamientos y protestas de la Filosofía de la existencia, Arendt parece estar sosteniendo que ninguno de sus representantes, con la sólo excepción de Jaspers, como veremos, logra “salir” de las aporías kantianas sin abandonar el sentido último de lo que ella valora como el núcleo fundamental de la filosofía del pensador alemán:

⁶² *Ibíd.*; pp. 171-172 [*Ibíd.*; pp. 212 -213].

Las filosofías más recientes, con sus heroicas poses modernistas, muestran, con sólo una excesiva claridad, que en numerosas direcciones estaban, desde luego, en condiciones de pensar a Kant hasta el final, pero sin dar un solo paso más allá de él –dando más bien la mayoría de ellas, de manera coherente y desesperada, algunos pasos atrás respecto de Kant. Pues todas ellas, con la única gran excepción de Jaspers, han abandonado en algún momento el concepto kantiano fundamental de la libertad y dignidad del hombre⁶³.

En el próximo capítulo, intentaremos evaluar los fundamentos que Arendt ofrece para justificar la excepcionalidad de Jaspers, los que, justamente, tienen que ver con su fidelidad al espíritu y la letra kantiana⁶⁴.

Por el momento, nos detendremos en la lectura arendtiana de un Heidegger “filósofo de la existencia”, precisamente por ser este autor la referencia crítica directa de la cita anterior. La culminación del texto, constituida por el elogio de Jaspers, es precedida por la crítica más ácida que se conoce de la filosofía heideggeriana. Además, “¿Qué es la Filosofía de la existencia?” contiene las únicas páginas en las que Hannah Arendt se mantiene exclusivamente en el ámbito de una “historia de la filosofía” tradicional, si bien, como ya hemos indicado, existen ciertos indicios que adelantan la novedad de su perspectiva. En este marco, la introducción al pensamiento de Heidegger, a quien Arendt ubica como el representante contemporáneo más relevante de la Filosofía de la existencia, es precedida por el desarrollo de lo que la autora entiende como la alternativa más novedosa al intento hegeliano de eliminar las aporías kantianas: la filosofía de Sören Kierkegaard⁶⁵.

⁶³ *Ibíd.*; p. 172 [*Ibíd.*; p. 213].

⁶⁴ Como veremos en los capítulos que siguen, la *tauromaquia* entre el maestro de Heidelberg y el maestro de Marburgo constituyen una guía importante para evaluar el destino de la meditación arendtiana, que se construye en un diálogo con –así como en distancia progresiva de– ambos pensadores. Porque si bien en este texto la figura de Jaspers aparece retratada con los tintes heroicos del humanista fiel, Arendt no puede dejar de reconocer –bajo el impacto de los campos de concentración– la ingenuidad política (aunque de un carácter moral muy diferente de aquella tendencia antipolítica representada por el compromiso de Heidegger con el nazismo) del planteamiento jaspersiano. Es por medio de esta meditación, que Arendt puede empezar a pensar en los alcances y los límites de la Filosofía moral kantiana. En este camino, durante los años cincuenta Arendt seguirá valorando el kantismo de Jaspers, pero también señalará sus límites, que están dados por su pertenencia no querida, al espacio del “platonismo”. Sin embargo, la salida no supone salir de Kant, sino desplazarse a la *Kritik Der Urteilskraft*.

⁶⁵ Esta no es la primera referencia de Arendt al escritor danés. Existe un artículo temprano sobre Kierkegaard, publicado en el *Frankfurter Zeitung* 75/76, el 29 de enero de 1932 (publicado posteriormente en *Essays in Understanding*), que intenta dar cuenta de la fama póstuma del autor en la Alemania posterior a la Primera Guerra. En este horizonte, la rebelión de los filósofos contra la filosofía, preparada por Nietzsche, adquiere como predecesor al escritor danés, quien entabla una polémica contra todo sistema en filosofía, y ofrece una alternativa a la salida hegeliana, en con contexto generalizado de “demolición”. Pero además, ofrecería la imagen vívida y radical de una existencia profundamente religiosa, en el seno de “un mundo constituido de un modo muy similar al nuestro, es decir, en el mundo secularizado de la Ilustración”. Para un desarrollo un poco más extenso de estos aspectos, ver Apéndice 5.

Cuatro aspectos del derrotero básico de la obra de Kierkegaard son relevantes para analizar la deuda fundamental que, según Arendt, Heidegger mantiene con el filósofo danés. En primer lugar, la identificación del “individuo” que no encuentra lugar en el todo como núcleo íntimo de la “existencia” –pura facticidad del existir que la razón no puede anticipar ni resolver en algo puramente pensable–; en segundo lugar, la definición de la labor filosófica como una tarea existencial antes que meramente “teórica”, orientada a “hacer individual” lo general; tarea que se confunde con la propia vida como un arte de “subjetivación” orientado a hacer realidad de “modo paradójal” las estructuras generales de la vida, en oposición a su mera consideración teórica. Por último, la ejemplaridad de la experiencia a partir de la cual se enciende la “pasión por la subjetivación”: la angustia por la muerte, el pensamiento sobre la muerte que permite desligar al individuo del mundo y del vivir cotidiano con los hombres. Sobre esto, Arendt comenta: “el supuesto, es que “el pensamiento de que un día no existiré ha de disipar, así mismo, mi interés por lo que existe”⁶⁶. Esta dimensión, que será fundamental a la hora de abordar la contraposición Heidegger-Jaspers, se articula con un último punto: esta nueva concepción, “no implica un sí a la vida o a la existencia del hombre como tal”; esto es, la experiencia de la muerte, tanto para Kierkegaard como para Heidegger, no trae como consecuencia la asunción de la finitud a partir de un “sí” a la vida como tal, dado que la muerte es siempre una “objeción moral” respecto de la vida misma.

Los problemas de la presencia de Kierkegaard en Heidegger están dados, según la autora, porque si en el primero la acción de subjetivarse lleva a la asunción de una existencia paradójal que conduce directamente “fuera de la filosofía”, la reflexión posterior del autor alemán retomará los “contenidos concretos” de esta anti-filosofía (“la muerte como garante del *principium individuationis*”, la “contingencia como garante de la realidad”, “la culpa como categoría de toda acción humana”⁶⁷) como base de un nuevo pensamiento filosófico. Así, Heidegger intentaría revivir “pese a Kant y contra Kant”, la “filosofía sistemática enteramente en el sentido de la tradición” –en tanto ontología fundamental– “a partir de los contenidos que proceden de la revuelta contra la

Para la relación de Arendt con Kierkegaard, cf. el interesante texto de L. Boella, *Agire políticamente, pensare políticamente*, op. cit.; cap. II; pp. 50-98.

⁶⁶ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 174 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 216].

⁶⁷ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 175 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 217].

filosofía”⁶⁸. Las tensiones de la empresa heideggeriana son ocasión de una aguda mirada por parte de Arendt, en la que se destacan los supuestos y consecuencias anti-kantianas de la operación fundamental que asoma en la postulación de la temporalidad como sentido del ser; esto es, la identificación entre ser y nada:

Heidegger nunca ha establecido su ontología, pues el segundo tomo de *Ser y Tiempo* nunca ha llegado a aparecer. A la pregunta por el sentido del ser ha dado la respuesta provisional y en sí misma incomprensible de que el sentido del ser es la temporalidad. Implícito en ello estaba, y quedó fundamentado en el análisis del ser-ahí (es decir, del ser del hombre) como determinado a partir de la muerte, que el sentido del ser es la nihilidad (...) Si el problema de la nada lo miramos en nuestro contexto de una revuelta de la filosofía contra la filosofía de la pura consideración teórica, si lo miramos como el intento de hacer del hombre el “señor del Ser” y, con ello, como el intento de un modo de cuestionamiento filosófico que permita casi de inmediato avanzar a la acción, entonces el pensamiento de que el ser es propiamente la nada tiene una enorme ventaja. Sobre su base, el hombre puede imaginarse que se comporta respecto del ser que le viene pre-dado, no de otro modo que como se comportó el Creador antes de la creación del mundo, el cual fue creado, como bien sabemos *ex nihilo*. En la determinación del ser como nada late todavía, finalmente, el intento por escapar a la definición del ser como lo previamente dado y transformar las acciones del hombre de semejante a las divinas, en divinas⁶⁹.

La estrategia heideggeriana para el proyecto imposible de “resituarse” la ontología en el sentido tradicional, parte del hombre en tanto ser para quien *esencia y existencia*

⁶⁸ *Ibid.*; p. 176 [*Ibid.*; p. 218]. En términos de esta pretensión, Arendt lee el proyecto que se proyecta sin conclusión en la introducción de *Sein und Zeit*, que consistiría en la elaboración de una “ontología fundamental”, que debe ser buscada en a través de la *analítica existencial del Dasein*, cf. GA, I, 2; SZ; § 4; p. 18 [M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Traducción de J.E. Rivera, 2006; p. 36, en adelante ST]. La exposición arendtiana de la filosofía heideggeriana, se basa fundamentalmente en *Ser y Tiempo*. Dado que el artículo de Arendt carece de referencias bibliográficas, y no existe una edición crítica del mismo, las señalamos hasta donde nos ha sido posible. Como señala su biógrafa, Arendt siempre consideró que esta obra era la producción capital de Heidegger, cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 388. No obstante este juicio, la autora leyó con interés, como demuestra el epistolario con Heidegger (desde 1950), así como el *Denktagebuch* (especialmente a partir de 1968) gran parte de lo que se conoce como la obra posterior a la *Kehre*. Abordaremos la perspectiva crítica respecto de este giro, en el cap. III de esta tesis, apartado 2. Si bien en esta tesis no analizamos la obra póstuma *The Life of Mind*, cabe destacar que gran parte de las críticas allí dirigidas a Heidegger, y a su concepto de “historia del ser” se adelantan en el texto de 1954 “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, que analizaremos en el capítulo señalado. Por último cabe señalar que la valoración de *Sein und Zeit*, también supone la aprobación de un estilo más claro, que el de sus posteriores escritos. Este aspecto, si bien de modo indirecto, por medio de una “crítica del estilo”, adelanta la necesidad de pensar otra relación de la filosofía con la escritura, que será uno de los temas de su diálogo con Jaspers sobre la necesidad de una “popularización de la filosofía” en una línea profundamente kantiana. Sobre la opinión privada de Arendt sobre el estilo de Heidegger, y el contrapunto con Jaspers, ver Apéndice N° 6.

⁶⁹ H.A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; pp. 176-177 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 219]. Según esta lectura, la promesa planteada en los § 5 y 6 de *Sein und Zeit*, de mostrar “que y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado”, sólo puede concluir, dados los presupuestos de los que parte, en la identificación de “ser” y “nada” consumada en *Was ist Metaphysik?* (1929), GA, I, 9; p. 119 y ss.

coincidirían, como una nueva llave para la pregunta por el ser del todo⁷⁰. Este paso posibilita sustituir la pregunta de la metafísica tradicional acerca de Dios –ser en el cual precisamente esencia y existencia coincidirían– por la pregunta del “ser ahí” –expresión con la cual Heidegger se liberaría de tener que usar la expresión “hombre”. En este cambio, Arendt advierte una filiación oculta que permitiría leer a Heidegger con Hobbes, mostrando con esta interpretación el entrecruzamiento original entre “historia de la metafísica” e “historia de la filosofía política”, que será característico de la autora. En este marco, la operación teórica heideggeriana mencionada con anterioridad,

[...] responde al propósito de “disolver” al hombre en una serie de modos de ser que son fenomenológicamente comprobables. Con ello sobran todos esos caracteres del hombre que Kant había esbozado provisionalmente como libertad del hombre y razón, caracteres que surgen de la espontaneidad del hombre y que, en consecuencia, no son fenomenológicamente comprobables –pues, como espontáneos, son más que meras funciones del ser y en ellos el hombre tiende a algo más que a sí mismo. Por detrás del planteamiento ontológico de Heidegger se oculta un funcionalismo que no es distinto del realismo de Hobbes⁷¹.

El aspecto fundamental que Arendt destacará en lo que resta del texto, es el siguiente: si hay una guía para la elección de los modos de ser –algo que daría “unidad” al *Dasein*– ella residiría en un “sí-mismo” que ocuparía el lugar del hombre⁷²: en tanto el ser-ahí se caracteriza por una referencia retrospectiva –según la idea de que “en su ser le va su ser”–, puede “empuñarse existencialmente, y ello es todo lo que queda del poder del hombre y su libertad”⁷³.

⁷⁰ Cf. M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 4; p. 16 [M. Heidegger, *ST*; *op. cit.*; p. 35].

⁷¹ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 178 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 220-221]. En este aspecto, es interesante notar la afinidad con el temprano texto de Levinas sobre la *filosofía del hitlerismo*. Para este autor, la obsesión heideggeriana por el “ser”, en el contexto del culto nazi de la raza como “modo de ser”, desnuda peligrosos rasgos anti-humanistas-identitarios, que son afines a la “filosofía política del hitlerismo” (que hay que buscar más allá de la “filosofía de los hitlerianos”). Cf. E. Lévinas, *Quelques Réflexions Sur La Philosophie De L'hitlérisme*, Rivages, Parais, 1997 [E. Lévinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934), FCE, Buenos Aires, 2001, p. 161].

⁷² Efectivamente, como veremos, es esta sustitución el corazón de la preocupación de Arendt, H.A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 178 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 221]. Si bien este tópico se adelanta en la introducción, la aparición y el desarrollo de la dimensión existencial ligada al “sí mismo”, y al proyecto de “ser sí mismo” (*selbstsein*), se encuentra en M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 25-27, pp. 152 y ss. [M. Heidegger, *ST*; p. 140 y ss.].

⁷³ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 178 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 221]. Para la inversión existencial de la categoría de posibilidad aristotélica, implicada en la conceptualización de la *Existenz* como “poder ser”, cf. M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 7, pp. 51-52 [M. Heidegger, *ST*; p. 61]. Aquí Arendt traza el camino que va de la postulación de una pluralidad de “existenciarios”, a la afirmación de una preeminencia existencial del “ser para la muerte” como posibilidad, M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 46-66; pp. 282-441 [M. Heidegger, *ST*; p. 257-387]. Es a partir de esta prioridad que el filósofo introduce el tema de la “cura” o cuidado” (*Sorge*), el que, dado la anterior, supone para la autora que el único interés auténtico o filosófico es el del “cuidado de sí”. Si bien

Es en esta idea del *sí-mismo* –en su paradójica relación con el *ser-en-el-mundo* que el *Dasein* es⁷⁴– donde Arendt fija la mayoría de sus observaciones críticas, adelantando de modo notable los lineamientos del horizonte de reflexión que durante los años cincuenta busca hacer visible la dimensión política de la existencia, aspecto en el que evidenciaría sus límites la tradición filosófico-política. En este texto, tal horizonte aparece de la mano de una problematización de la “cura” como estructura fundamental del ser-en-el-mundo:

El ser ahí se caracteriza, pues, no sólo por el hecho de que simplemente es, sino porque en su ser le *va* este su ser. Esta estructura fundamental es denominada “cura, cuidado”, y ella subyace a toda preocupación cotidiana en el mundo. El cuidado tiene en verdad una referencia retrospectiva: sólo en apariencia se dirige a aquello de lo que directamente se ocupa; en verdad, todo lo que hace lo hace en el modo del “por mor de”. El ser del que el ser ahí se cuida es la “existencia”, que, constantemente amenazada por la muerte, está al cabo condenada a sucumbir. El ser ahí se comporta constantemente, pues, en relación con una existencia amenazada; sólo desde ella han de entenderse todos los modos de comportarse, y sólo ella ha de guiar unitariamente un análisis del ser del hombre⁷⁵.

En este marco, la filosofía de Heidegger –primera filosofía que es “mundana” de manera absoluta, señala Arendt– piensa en el ser del hombre como ser-en-el-mundo bajo el modo de la “inhospitalidad, en el doble significado de condición apátrida y condición atemorizadora (...) el ser-en acontece en el *modus* existencial de «no en casa»⁷⁶.

Las paradojas de esta idea heideggeriana, se desprenden de su originario intento en pos de “salir de Kant” –de su difícil herencia, de las dificultades de habitar el mundo

Arendt va a matizar su crítica a la postulación de un “sí mismo”, al introducir la categoría de “pluralidad” y del pensamiento como “diálogo del yo con el yo”, siempre va a sostener que la filosofía ha absolutizado esta experiencia, eliminando con ello el valor filosófico de una “preocupación por el mundo”. Esta idea se irá consolidando durante la década del cincuenta, como veremos en los capítulos III, IV, V y VI, para formar parte del corazón del platonismo.

⁷⁴ Como veremos en el cap. III de esta tesis, en el año 1954 Arendt percibirá en la categoría de “mundo”, tal como es esbozada en § 14-24, el atisbo de una diferencia importante respecto de la tradicional hostilidad de la filosofía respecto del mundo de los asuntos humanos. Sin embargo, no dejará de señalar los límites de esta conceptualización, como hace, desde otra perspectiva, en el artículo que estamos considerando: “El ser del hombre se determina como ser-en-el-mundo, y no otra cosa que permanecer en él es lo que le va al hombre en este ser-en-el-mundo. Que es justo lo que le está vetado; de aquí que el modo fundamental ser ser-en-el-mundo sea la inhospitalidad, en el doble significado de condición apátrida y condición atemorizadora. En la angustia, que es fundamentalmente angustia ante la muerte, se manifiesta el «no estar en casa en el mundo»”. En este marco, según la dialéctica que traza Arendt “El ser ahí sólo sería realmente él mismo en caso de que pudiera, desde este su ser en el mundo, replegarse sobre sí mismo; lo que por esencia nunca puede, y ello es la razón de que por esencia esté siempre caído respecto de sí [...] Sólo en la realización de la muerte, que le sacará del mundo, tiene el hombre certeza de ser él mismo, sólo él mismo. Este sí mismo es el quién del ser-ahí”, H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 179 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 222].

⁷⁵ *Ibid.*; p. 179 [*Ibid.*; pp. 221-222].

⁷⁶ *Ibid.*; p. 179 [*Ibid.*; p. 222].

kantiano— por medio de las herramientas provenientes de la “revuelta de los filósofos contra la filosofía”. Si en principio, la posibilidad existencialmente señalada de ser un “sí-mismo” parece identificarse con la pregunta que indaga filosóficamente, entendida ésta como posibilidad de ser más alta⁷⁷ —lo que al cabo no sería más que una reformulación del *bios theoretikos*, de la actitud contemplativa como la más alta posibilidad del hombre—; por otra parte es el propio Heidegger quien “se ha refutado esta *hybris* apasionada por querer ser un sí-mismo (...) nunca antes estuvo tan claro como lo está en su filosofía que el ser un sí-mismo es presumiblemente lo único que el hombre no puede ser”⁷⁸.

Junto con la explicación de esta paradoja, aparece una dimensión de análisis que será central para su crítica de la invisibilidad de la política en la filosofía tradicional, así como para su recuperación de la *pluralidad* como condición humana básica:

Al retrotraerse el ser ahí al ser sí-mismo, sin ningún tipo de rodeo a través del hombre, se abandona la pregunta por el sentido y por el ser y se la sustituye por la pregunta por el sentido del sí-mismo, que para esta filosofía es patentemente más originaria. Pero esta pregunta parece de hecho incontestable, pues un sí-mismo tomado en absoluto aislamiento carece de sentido; y sin aislamiento, caído en la cotidianidad de “se”, ya no es un sí-mismo. A este ideal del sí-mismo llega Heidegger a consecuencia de su planteamiento que ha hecho del hombre lo que en la ontología anterior era Dios. Un ser supremo sólo es pensable, en efecto, como individual y único en su especie, como uno que no conoce iguales. **Lo que en Heidegger aparece como “caída” son todos esos modos del ser hombre que descansan en que el hombre no es Dios y en que vive en un mundo junto con sus iguales**⁷⁹.

Según este análisis, el carácter más esencial de este sí-mismo —*su absoluto ensimismamiento, su radical separación de todos los que son sus iguales*— explica la primacía de la experiencia de la anticipación de la “propia muerte”, en tanto única salida para un ser-en-el-mundo siempre “caído” respecto de sí —salida que implica “asumir resueltamente esta facticidad de su ser”, bajo el modo de la “culpa”:

⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*, § 1-4.

⁷⁸ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 180 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 223]. Ver nota N° 74.

⁷⁹ *Ibid.*; p. 180 [*Ibid.*; p. 223]. Cf. M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*, § 35-38. Como veremos en el cap. III, si bien durante los años cincuenta Arendt puede aceptar que existen modos alienantes de estar-con los otros, como señala Heidegger en estos parágrafos, el centro de su crítica es que el filósofo no contempla nunca un espacio existencial para un encuentro “auténtico” con otros, en el horizonte de un “mundo que comparto con otros que son mis iguales”. Y ello no se modifica en el segundo Heidegger, donde adquiere enorme peso el concepto de “historia del ser”, y todo el registro ontológico-antropológico directamente desaparece.

Únicamente el anticipar la propia muerte le arranca de la trama con los que son sus iguales, y que en la forma del “se” le impiden siempre ser él mismo. La muerte podrá ser el fin del ser-ahí; pero es al mismo tiempo la garante de que en último término nada importa más que uno mismo. En la experiencia de la muerte como pura nihilidad, yo tengo ocasión de volcarme exclusivamente sobre mi propio ser y de desembarazarme de una vez por todas, en el modo de la culpa fundamental, del mundo del ser-con en que estoy enredado⁸⁰.

En general, se ha señalado que sólo cuando Arendt descubre la acción como la matriz de la política, se comprende esta crítica a Heidegger. Así, el pensador alemán habría evitado, al igual que la entera tradición de la “filosofía política”, conceder dignidad ontológica a la acción desde una perspectiva política, esto es, como el modo fundamental de ser del hombre que depende del “compartir el mundo con otros que son sus iguales”. No obstante ello, lo que es fundamental advertir ya en este texto de 1946, es que Kant aparece como una contrafigura, precisamente porque entiende que la propia idea de razón debe pensarse en estos términos, esto es, como una dimensión de la condición humana que descansa en el hecho de que “el hombre no es Dios” y en que vive en “un mundo junto con sus iguales”.

En ese sentido es que Kant aparece como una excepción, a pesar de los problemas que la misma Arendt reconoce, especialmente, el del aislamiento del ámbito “práctico” de la razón, respecto de la existencia mundana e histórica. A diferencia de los que llevan adelante “la rebelión de los filósofos contra la filosofía”, Arendt no entenderá que hay que abandonar la idea de razón kantiana, sino que es necesario establecer sus alcances y sus límites. Para ello, la vía será mostrar que la articulación interna entre razón y libertad sólo es “artificial” cuando se absolutiza, desconociendo aquellos aspectos de la condición humana que permiten pensar en una ética política para seres sensibles y mundanos.

La excepcionalidad de Kant, más allá de las dificultades y peligros implicados en su filosofía de la “autonomía del hombre”—dado que los modos de trazar la autonomía de la razón práctica corren el riesgo de convertir a la realidad efectiva del proyecto político ilustrado, o bien en una empresa imposible o bien en una tiranía de la razón—, reside en que el filósofo alemán hace lugar, en el propio concepto de “hombre”, a una idea de razón que revela un momento intersubjetivo-igualitario fundamental de la razón ilustrada. Hannah Arendt se encargará de mostrar a lo largo de su obra las limitaciones

⁸⁰ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 181 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 224]. Cf. M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*, § 53-60 y § 64.

de esta empresa, especialmente, aquellas que llevan a Kant a asegurar la constitución intersubjetiva de la razón en un imperativo formal, escindido de la experiencia sensible, mundana e histórica de compartir el mundo con otros. Sin embargo, lo que parece más claro en la intensión crítica de este texto, no es mostrar la insuficiencia de la filosofía moral kantiana, sino las aporías y los peligros de aquellas críticas de la modernidad ilustrada que eliminan los aspectos filosófico-políticos más interesantes de los textos kantianos, ligados a su articulación entre razón, comunidad intersubjetiva y “humanidad”.

Posteriormente, Arendt encontrará que esta operación es el producto de una ceguera filosófica de larga data. Por ahora, lo que queda establecido es que ninguno de los lectores románticos de Kant puede valorar la importancia de la dimensión política, en sentido amplio, de su idea de razón, la que debería ser tenida en cuenta en la evaluación de aquellos proyectos que, como los de Heidegger, plantean la necesidad de su superación. En este horizonte, deben entenderse estas palabras de Arendt:

(...) el sí-mismo es el verdadero contra-concepto respecto del concepto de hombre. Pues si desde Kant la esencia del hombre consistía en que cada hombre individual representaba a la Humanidad, y desde la Revolución francesa y la proclamación de derechos del hombre pertenecía al concepto de hombre el que la humanidad pudiera ser ultrajada u honrada en cada individuo, entonces el concepto del sí-mismo es el concepto del hombre que puede existir con independencia de la Humanidad y que no tiene que representar a nadie más que a sí-mismo –que a su propia nihilidad. Igual que el imperativo categórico en Kant descansaba precisamente en que toda acción ha de co-assumir la responsabilidad por la Humanidad, así la experiencia de la nihilidad culpable consiste precisamente en aniquilar en cada hombre la presencia de la Humanidad. El sí-mismo ha ocupado, como conciencia moral, el lugar de la Humanidad, y el ensimismamiento el lugar del ser-hombre⁸¹.

El último párrafo del apartado dedicado a Heidegger es sintomático de lo que Hannah Arendt advierte como el enorme (y muy concreto) riesgo manifiesto en la desvalorización de la dimensión política (que aparece de modo incipiente bajo la idea de la experiencia de la comunidad de iguales), en la constitución del sí-mismo –la mayor “trampa” de la filosofía desarrollada en *Sein und Zeit*. Pues: ¿Qué tipo de comunidad política es pensable bajo el ideal de ser sí-mismo? Las duras palabras de Arendt contienen una referencia inequívoca al compromiso del pensador alemán con el nazismo:

⁸¹ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 181 [H.A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 224].

Con posterioridad, en cursos universitarios, Heidegger ha tratado de emplazar bajo sus “sí-mismos” aislados un fundamento común sobrevenido, y lo ha hecho con ayuda de anticonceptos mitológicos como “pueblo” y “tierra”. Es evidente que concepciones de este tipo sólo pueden llevar fuera de la filosofía y al interior de alguna superstición naturalista. Si al concepto de hombre no pertenece que el hombre habite la tierra juntamente con otros que son sus iguales, no queda más que una reconciliación mecánica en que a los atomizados sí-mismos se les presta un fundamento común que es esencialmente heterogéneo respecto de su concepto. Lo cual sólo puede servir para que los sí mismos que sólo se quieren a sí mismos, se organicen en un supra-sí mismo con objeto de que la culpa primordial empuñada en la resolución desemboque de algún modo en la praxis⁸².

Según todo lo dicho, podemos señalar la importancia heurística que, a nuestros fines, tiene el texto de 1946, el cual contiene claves significativas para el análisis de la constitución y el desarrollo de un campo problemático central en la obra de Arendt, esto es, la relación entre la filosofía como tal y la política.

Por una parte, en tanto provee dos claves fundamentales que permiten contextualizar la crítica de la tradición de la filosofía política inaugurada en la década de los cincuenta. En primer lugar, ilumina sobre un aspecto fundamental, que queda oscurecido cuando se enfatiza el concepto de acción en la obra de Hannah Arendt como eje central de su crítica de la filosofía política: que la crítica de la filosofía comienza con la pregunta por la relación posible entre pensamiento y política, que exige establecer el alcance y límites de la idea de razón kantiana. En segundo lugar, ofrece una clara indicación de que este mismo interrogante debe pensarse en el contexto de una discusión con lectores contemporáneos, centrada en los problemas y los peligros que la propia Arendt advierte en la incapacidad de sus contemporáneos para conferir una dignidad filosófica al horizonte político.

Por otra parte, ofrece indicaciones sugerentes sobre la vinculación de sus primeros escritos, con la crítica desarrollada desde fines de los años cuarenta. Escrito con la voluntad de hacer accesible a un público americano las principales tendencias de la filosofía contemporánea continental, el artículo contiene una serie de afirmaciones

⁸² *Ibíd.*; pp. 181-182 [*Ibíd.*; p. 225]. Cf. M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 74-76; especialmente p. 508 [M. Heidegger, *ST*; p. 384] donde el autor se refiere a la relación del “sí mismo” auténtico con el “legado” que asume en tanto arrojado, y donde introduce, mitológicamente según Arendt, el concepto de “destino común” (*Geischick*), como “acontecer de la comunidad, del pueblo”. Para este tema ver el análisis de F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale, op. cit.*; cap. II, pp. 83-85.

polémicas respecto de las “filosofías de la ruptura”, que muestran notables afinidades con algunos de los planteamientos críticos desarrollados en torno de la interpretación “romántica” del pensamiento ilustrado, tal como se desarrolla en *Rahel Varhagen*. Especialmente, la figura y la filosofía de Heidegger, aparecen como representativas de una configuración filosófica problemática heredera del romanticismo, que pone en el centro de la escena a “un sí mismo aislado de los demás”. La reflexión acerca de los peligros de la “introspección romántica” practicada por Rahel –un aislamiento del mundo, y del propio lugar en el mundo que genera la ilusión de libertad o la libertad como mera posibilidad abstracta– se transforma aquí en una crítica de aquella filosofía de la “existencia” que no ha salido del “encierro en el sí-mismo”. Es la propia Arendt la que señala, en una nota que será excluida sintomáticamente de la edición alemana, la filiación oculta de esta filosofía –que pretende romper con toda tradición: “Heidegger es, de hecho (esperemos) el último romántico”⁸³.

Hay una diferencia fundamental, sin embargo, entre la paria judío-alemana y el filósofo alemán. Es precisamente esta diferencia la que permite a la primera, una percepción tardía lúcida acerca de los efectos alienantes de su “acción en el mundo” o más bien de su no-acción, especialmente para la constitución “auténtica” de sí. Si en el caso de Rahel, el mundo de lo “sólo pensado” aparece como un refugio ante un mundo hostil hacia el diferente, la filosofía heideggeriana –que “no ha salido de su ensimismamiento”– aparece como la justificación de un determinado tipo de actuar en el mundo, que no tiene en su base la resistencia y el temor comprensible del paria, sino más bien una frialdad última ante el destino de los asuntos humanos. Es precisamente esta frialdad teñida de indiferencia, la que Arendt ve jugar en el “compromiso” de Martin Heidegger con el nacional-socialismo, en el texto de 1946:

Con su comportamiento político Heidegger ha hecho desde luego todo lo posible para prevenirnos de que lo tomáramos en serio (como es bien sabido, ingresó en el partido nazi de manera muy aparatosa en 1933 –un acto que le hizo descollar a él sólo por entre colegas de su misma valía. Además, en su ejercicio como rector de la Universidad de Friburgo, prohibió a Husserl, su maestro y amigo, cuya cátedra había heredado, la entrada en la Facultad, pues Husserl era judío. Se ha rumoreado, por último, que se ha puesto a disposición de las autoridades francesas de ocupación para la re-educación del pueblo alemán). En vista del aspecto realmente cómico de esta evolución personal y en vista de la postración, no menos real, del pensamiento político en las universidades alemanas, existe la tentación de

⁸³ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; nota n° 2., p. 187 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 218].

desatenderse sin más de toda esta historia. Pero en contra de ello habla, entre otras cosas, el que todo este modo de comportarse tiene paralelos tan cabales en el romanticismo alemán, que difícilmente se pueda creer en la mera coincidencia casual de una falta de carácter de índole puramente personal. Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación⁸⁴.

A esta indiferencia –que es también una frivolidad– y sus consecuencias –una pasmosa irresponsabilidad–, alude la pensadora en un texto sobre Friedrich von Gentz, el intelectual romántico amigo de Rahel Varnhagen comprometido con el desarrollo de la política prusiana conservadora. Este texto, publicado en el *Kölnische Zeitung* el 8 de junio de 1932, dibuja la figura y la ambivalencia del único intelectual romántico que logra “intervenir de modo activo en la política europea” del siglo diecinueve. Por una parte, Gentz aparece como paradigmático en la medida en que ilustra la completa desconexión –de tintes casi patológicos– entre la existencia concreta en un mundo político específico, y las razones “impersonales” del espectador de la “historia del mundo”, que según categorías posteriores de la obra de Arendt, puede pensarse como la distancia contemplativa absoluta del espectador filosófico del todo, frente a la perspectiva del mundo “parcial” y comprometida del actor político específico. Así, su propia actuación en pos de la “causa” conservadora se justifica, a los ojos de Gentz, como necesaria respecto de “la historia del mundo”, dado que es necesario un contrapeso frente a la defensa de “lo nuevo” bajo condiciones modernas. El análisis de Arendt muestra lo que en esta actitud “a favor de la realidad”, considera como extremadamente peligroso:

Gentz invoca aquí la justificación que a él le correspondió en la realidad; a la vez, empero, con esta invocación se distancia del mundo al que aportó algo determinado, se asigna un lugar en este mundo como su puro contemplador. No da una justificación de una causa, sino sólo de sí mismo o de la función que ha desempeñado⁸⁵.

Por otra parte, esta desconexión es signo de una frialdad ante el destino del mundo, que él mismo reconoce: “nada me cautiva, soy más bien frío y sufro hastío, estoy lleno de desprecio hacia la insania de casi todo el mundo y hacia mi propia no sabiduría sino

⁸⁴ *Ibid.* Cf. Jaspers a Arendt, *AJC*, Carta N ° 40 (9 de junio de 1946); p. 43; y Arendt a Jaspers, *AJC*, Carta N ° 42 (9 de julio de 1946); pp. 47-48.

⁸⁵ H. A., “Friedrich von Gentz” (1932), *EU*; p. 54 [H. A., “Friedrich von Gentz” (1932), *EC*; p. 73].

perspicacia, mi agudeza para ver a través y en la profundidad, que las llamadas grandes causas tengan al cabo un final tan ridículo, me produce una alegría casi diabólica”– que deja, en palabras de Arendt, una última y terrible “indiferencia en relación con la decadencia de todo aquello por lo que había luchado en política. De su desinterés hacia toda cuestión concreta –y no de una determinada convicción o actitud– nacía también la sentencia con la que cerraba su apología ante Amalie Imhof: «La causa de los vencedores place a los dioses, pero la causa de los vencidos a Catón»⁸⁶.

Con posterioridad, tendremos ocasión de establecer la diferencia entre el “desinterés” del puro espectador del mundo, y aquel otro que emerge con su lectura de la estética kantiana. Por el momento, nos ha interesado establecer algunas correspondencias entre los textos arendtianos de los años treinta, y ciertas afirmaciones críticas que surgen en el marco de su análisis de la escena de la filosofía contemporánea. Si durante los años treinta el núcleo de la reflexión se focaliza en la “existencia judía” – su desarraigo y sus dilemas en el mundo moderno–, durante los cuarenta es la propia filosofía –sus propios contemporáneos– aquello que requiere ser indagado. Mientras la figura central de la primera etapa es Rahel Varnhagen, la figura que aquí parece tomar relieve, dibujarse como una sombra, es la del intelectual prusiano Friedrich von Gentz. Y junto con él, la del intelectual alemán –el “rey oculto del pensamiento”, como dirá muchos años más tarde– Martín Heidegger. El tono sombrío de esta posible filiación está dado por lo que separa el compromiso de Heidegger con el nacional-socialismo –un régimen orientado a hacer superfluos a los hombres en cuanto tales–, de aquel otro casi conmovedor en pos de la conservación del “mundo europeo”.

Yendo incluso “unos paso atrás respecto de Kant”, los pensadores de la ruptura parecen sucumbir bajo la metáfora de un animal atrapado en su propia defensa. No deja de ser una coincidencia interesante que ese mismo año, 1946, Hannah Arendt

⁸⁶ *Ibid.*; pp. 55-56 [*Ibid.*; p.75]. Posteriormente, Hannah Arendt establece el vínculo de esta frase con la la “imparcialidad” homérica que supone cantar también la gloria de los vencidos (durante los años cincuenta) y con la afirmación de la autonomía del “espíritu humano para independizarse de las cosas tal como han llegado a ser” (en *The Life of Mind*). No creemos que exista una contradicción conceptual en el uso arendtiano, sino un uso romántico distorsionado de una facultad cuyo origen es “político”, o que supone una mirada contemplativa interesada en la constitución de una ética política de la historia, en tanto espacio de la acción de los hombres, como una dimensión fundamental del espacio político mismo. Si bien en esta tesis no abordaremos de modo independiente el tema de la “narración”, en las conclusiones sugerimos algunas claves para pensar este tópico, en concordancia con algunos aspectos que hemos destacado en nuestro trabajo.

comience su trabajo como editora de la Schocken Books, recientemente establecida en Nueva York, con una edición alemana de los *Diarios* de Kafka⁸⁷. Precisamente, el autor praguense de *La Madriguera*⁸⁸ –un texto inconcluso de moribundo, escrito en los albores de una época llena de sombrías premoniciones para Europa: 1921–, que relata el monólogo paranoide de un ¿animal?, en su fracasado intento de crear un hogar subterráneo que lo mantenga a salvo de un mundo exterior convertido en pesadilla.

5. Hacia una crítica de la cultura “ante”. Una reflexión sobre el “pensamiento de la ruptura” de entre-guerras y los movimientos totalitarios.

Tal como ya hemos indicado, junto con su trabajo de editora –además de la significativa labor de ubicación y restitución de los “tesoros” judíos, que la llevará a Europa en 1949, por primera vez, luego de su exilio en 1941–, Hannah Arendt se embarca, desde mediados de los años cuarenta, en la elaboración de *Los Orígenes de Totalitarismo*, obra con la que conquistará fama local en EEUU, e internacional en Europa, durante los años cincuenta. Sin entrar en la compleja historia de la redacción de este texto –que abarca el lapso que va desde 1944 a 1951, e incluso 1958⁸⁹–, en este apartado quisiéramos detenernos en un capítulo poco visitado, que guarda una interesante relación con el texto que cuestiona ciertos lineamientos de la *Existenz Philosophy*. Si bien será recién luego de su asistencia al juicio de Eichmann en Jerusalén, en 1961, que Arendt extraerá las consecuencias de esta afinidad –operación que a la vez supone el desarrollo de la crítica del platonismo de la tradición–, en este apartado de *The Origins* aparece una reflexión incipiente sobre ciertos procesos

⁸⁷ Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 248 y ss. Arendt siempre estuvo interesada en la obra de Kafka; incluso su primer texto para la *Partisan Review* es sobre el escritor vienés: H. A., “Franz Kafka: a Re-evaluation” (1944), *EU*; pp. 69-80 [H.A., *EC*; pp. 91-104]. Es precisamente Arendt quien le da a conocer la obra de Kafka a Heidegger, cf. Heidegger a Arendt, *AHB*, Carta N° 65 (27 de junio de 1950). Volveremos a este texto sobre Kafka de 1944 en el capítulo VI de esta tesis.

⁸⁸ F. Kafka, *La madriguera*, La Compañía, Buenos Aires, 2009.

⁸⁹ Como veremos en el Cap. II, a los fines de esta tesis la única modificación importante es el agregado del último capítulo “Ideology and Terror” en la edición de 1958, en el que Arendt incorpora los fundamentales descubrimientos de 1953 que se adelantan en el artículo con ese mismo título, “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, *Review of Politics* 15/12 (Julio de 1953); pp. 303-27. Lo que advierte en este tránsito es la necesidad de ir más allá de la ciencia política de cuño empirista, para pensar la “naturaleza” del gobierno totalitario; así como más acá de la Filosofía política hace uso de categorías filosóficas políticas perimidas, por ejemplo la de “tiranía”, ante la realidad política del nazismo y el stalinismo.

“desertizadores”, cuyos efectos no sólo abarcan a la ciudadanía moderna, sino también a aquellos que intentan identificar el horizonte general para una “salida del desierto”.

Así, en un registro propiamente “histórico”, o “histórico-político”, que busca comprender la articulación del discurso filosófico con un mundo cultural específico, la pensadora desarrolla una crítica de la Filosofía o, más ampliamente, del mundo cultural europeo previo al surgimiento del nazismo –y su particular “entre” la modernidad y el totalitarismo⁹⁰.

Como ya adelantamos, la mayor acusación que de aquí se desprende, es la de una “ausencia de lucidez”, una falla de la comprensión, que lleva a algunos de los pensadores más representativos de la cultura de entreguerras a una solidaridad

⁹⁰ Para abordar la complejidad histórica y conceptual de este “entre”, la autora ofrece, en 1958, una imagen poderosa de lo que constituye el logro esencial del totalitarismo: “poner el desierto en marcha”. La riqueza de la metáfora, no sólo reside en la claridad con la que logra retratar vívidamente un fenómeno de difícil conceptualización, sino también en el modo en que ilustra la compleja perspectiva de la pensadora judío-alemana sobre los “orígenes del totalitarismo”. Así, la tormenta de arena totalitaria emerge de un terreno caracterizado como “desierto”. Con esta idea, Arendt se incorpora a una tradición que intenta pensar las relaciones entre el terreno moderno –terreno precisamente erosionado, convertido en desierto- y el totalitarismo. Pensamos sobre todo en una serie de textos de autores de habla alemana, escritos en el fundamental período que va desde fines de los años cuarenta a fines de los cincuenta, durante el cual puede identificarse el esfuerzo –realizado según diferentes tradiciones, con diferentes supuestos y resultados– por trazar una “patogénesis de la modernidad”, que implícita o explícitamente tiene como punto de llegada a los totalitarismos del s. XX. En este horizonte cabe pensar conjuntamente textos tan disímiles como la *Dialéctica de la Ilustración* (1947) de M. Horkheimer y Th. Adorno, *La Nueva Ciencia de la Política* (1953) de E. Voegelin, *Derecho Natural e Historia* (1953) de L. Strauss, *Crítica y Crisis* (1953), de R. Koselleck. Una evaluación de la novedad de *Los Orígenes* debe tener en cuenta la distancia que Arendt establece con estas lecturas, que conoce bien. Respecto de la metáfora de las “tormentas de arena”, la misma es utilizada en el último capítulo de *Los Orígenes del Totalitarismo*, “Ideología y Terror”, añadido a la segunda edición norteamericana del año 1958, que ya mencionamos y destacamos en la nota anterior. Es interesante advertir cómo, aproximadamente en la misma época, según los fragmentos de 1957-1958 que testimonian del proyecto arendtiano no concluido de escribir una “Introducción a la Política”, publicados actualmente con el título *Was ist Politik?* por Úrsula Ludtz, aparece nuevamente la idea del desierto, cf. H. A., *WP?*; pp. 121-124 y p. 192 [H. A., *¿QP?*, pp. 129-131, 142]. Sin embargo, el acento está puesto aquí en la posibilidad de pensar la constitución de una política post-totalitaria. En este horizonte la política aparece como un “aventurarse en el desierto”, un “hacer retroceder el desierto”. Como veremos, tanto el diagnóstico de 1958 sobre el totalitarismo, como la pregunta que a partir de allí se instala sobre la fundación de una política post-totalitaria, son deudoras de una evolución en su pensamiento, a través de la cual Arendt puede identificar en el seno de la tradición filosófica y del desarrollo político moderno, un aspecto central de la “desertización”, ligado a una desvalorización de fondo del espacio político como tal, que denominamos en el cap. III como “platonismo”, y frente a cuya influencia Arendt apelaría al juicio kantiano. Apoya nuestra tesis el que la autora señale en estos fragmentos que la política, al proponerse el cambio, o el mantenimiento o la fundación del mundo, implica una “salida del oasis” –oasis que ha sido preservado por los artistas, quienes en el seno de un espacio moderno “preocupado por el sí mismo” mantienen una preocupación por conservar la “durabilidad del mundo”. No obstante, Arendt señala que ello no basta, políticamente hablando. Es precisamente Kant, quien ofrece pistas para esta aventura: “para hacer retroceder al desierto, podemos apelar a Kant, cuya auténtica filosofía política se encuentra en la *KU (Crítica del Juicio)* y se inspira en el fenómeno de lo bello”, *Ibid*; p. 194 [*Ibid.*; p. 144]. Sin embargo, aún teniendo en cuenta las novedades que ofrece este desarrollo en la trayectoria de Arendt (y esta es la razón de incorporar el último apartado del presente capítulo), existen una serie de elementos del análisis de las “masas”, y del entusiasmo de los intelectuales que, especialmente a partir de sus asistencia al juicio de Eichmann en Jerusalén, no serán abandonados sino redefinidos, conservando algunos motivos fundamentales. Intentaremos mostrar esto en el último capítulo de esta tesis.

irreflexiva con el “espíritu del mundo” que intentan “destruir”. A los fines de esta tesis, el valor de este análisis reside fundamentalmente en el modo en que la autora logra retratar el espacio cultural europeo como una “modernidad perdida en los extremos”, cuya irreflexión florece en el seno de un complejo proceso de “despolitización” (en el que se muestra la incapacidad de las instituciones políticas para frenar ciertas corrientes subterráneas de la propia modernidad, pero también de sus intelectuales para pensar estas mismas corrientes), que termina consolidando a las “masas” como “sujeto” privilegiado de la movilización totalitaria.

La hipótesis central de la autora es postulada en las primeras páginas del apartado a considerar: “(...) los regímenes totalitarios (...) gobiernan y se afirman con el apoyo de las masas hasta el final”⁹¹.

Como ya ha sido documentado, por ejemplo, por el autor italiano Remo Bodei, el intento de definir una “psicología del hombre masa” forma parte de los esfuerzos teóricos que, desde fines del siglo XIX y comienzos del XX, retratan al nuevo sujeto europeo. Volubilidad, afectividad, desinterés, ausencia de yo, homogeneidad, disminución de las facultades superiores, son algunas de las características que diversos textos comienzan a diagnosticar como enclaves primarios, salvajes, en el subsuelo de la psiquis y la conducta del alma individualista moderna⁹². Para Arendt, la lógica de las masas, lejos de pertenecer al terreno de lo primario, cuyo retorno temporario sería el precio a pagar por la “civilización”, es el emergente de una ruptura radical con el espacio institucional y subjetivo de la modernidad, que no obstante alberga en su seno los elementos de su propia destrucción. Por ello, el análisis debe evitar una condena de la modernidad *tout court*, así como la postulación de una continuidad sin fisuras entre ésta y el totalitarismo (como algunos teóricos de la misma época⁹³), sino más bien

⁹¹ H. A., *OT*; III, 10; p. 306 [H. A., *LOT*; p. 254].

⁹² Esta reflexión se desarrolla sobre todo, aunque no exclusivamente, en el terreno de la Psicología. Como señala R. Bodei, el intento de definir la “psicología del hombre masa”, el “alma de las multitudes”, forma parte de un clima de época de fines del siglo diecinueve, que atraviesa varias disciplinas científicas y filosóficas. El texto paradigmático, tanto por su éxito inmediato como por sus ilustres lectores durante el s. XX –los que van desde S. Freud hasta G. Sorel– es *Psychologie des Foules* de Gustave Le Bon publicado en 1895 (París, Alcan): cf. R. Bodei, *Destinos personales*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006; cap. 8 “Conductores de almas”; S. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en Sigmund Freud, *Obras Completas*, Editorial El Ateneo, Bs. As., 2003; pp. 2563-2610; G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (1906), La Pléyade, Buenos Aires, 1977.

⁹³ La articulación entre “modernidad” y totalitarismo subyace en la perspectiva de algunos teóricos conservadores y, no sin tensiones, en algunos intelectuales provenientes de la tradición marxista europea. Sobre el tema que nos ocupa, puede decirse que la idea de que es posible identificar en el estado existencial de las “masas” que apoyan a Hitler los síntomas de la enfermedad del “alma moderna” –estructurada por una razón carente de valores y, de modo más fundamental, carente de cierta apertura a la trascendencia y necesitada de algún tipo de “religión secular”–, es una tesis que mantendrán sobre todo

concentrarse en la identificación de estos elementos, y su sentido en el seno de una forma política novedosa.

En el horizonte de esta compleja dialéctica (cuyos resortes no son advertidos por ninguno de los intelectuales de peso en el período posterior a la Primera Guerra), cabe pensar la afinidad, pero también la distinción esencial entre el “populacho” y la “masa” –base “subjetiva” del totalitarismo. Es fundamental señalar, especialmente para el análisis que emprenderemos en el cap. II y en el cap. VI, que Arendt busca identificar modos de configuración de la experiencia, modos de subjetivación, antes que identificar “grupos sociales”. Por ello, el umbral que define la distancia entre ambas categorías, es el brindado por la diferencia entre la mentalidad decimonónica del populacho, que debe su origen a una sociedad de clases dominada por la burguesía, y la mentalidad contemporánea del hombre masa. En la primera categoría, la pensadora agrupa a los expulsados del mundo burgués, un “subproducto de la producción capitalista”, pero que en razón de esa misma expulsión, heredan de forma pervertida “las normas y actitudes de la clase dominante”⁹⁴. Tal como repetirá en varios momentos de su reflexión, el populacho, con su admiración por los hechos canalleros y su desprecio general por las normas morales, constituye el espejo no reconocido del burgués y de algún modo su verdadera Filosofía Política; un espejo que muestra el rostro no hipócrita del que acoge satisfecho los hechos de violencia con un “serán malos, pero son muy hábiles”⁹⁵.

Uno de los aspectos fundamentales que unen al populacho con la mentalidad burguesa es precisamente su individualismo, originado en una sociedad “competitiva y adquisitiva” en la que se manifiesta una filosofía de vida, al decir de Arendt,

teóricos como E. Voegelin. La base de esta acusación es una antropología filosófica antigua y cristiana, desde la que el autor propugna como “remedio” el “retorno” a la idea antigua y medieval de hombre, así como a una Filosofía política fundada en sus enseñanzas. Para la discusión que mantiene Hannah Arendt con Voegelin respecto de este tema, cf. nota N° 25. También nos encontramos con una crítica radical de la “modernidad”, que ya no queda circunscripta a una época histórica sino a la propia constitución de la razón en tanto medio de dominio externo e interno, en otra tradición: en la *Dialéctica de la Ilustración*. Cabe empero destacar (y aquí las afinidades con la Arendt de los cincuenta son visibles), que para estos autores ningún “retorno” es posible ni deseable, ante todo porque parte del problema se encuentra ya en la “razón clásica”. En este nivel, la “enfermedad” de las masas debería entenderse como un momento “regresivo”, siempre y cuando entendamos esto no simplemente como el surgimiento de un estrato salvaje-irracional, sino más bien como el producto de una “liberación represiva” de las fuerzas reprimidas por la propia razón dominadora –razón que es ya la del propio Ulises. Aquí, el problema no es la “enfermedad espiritual” de las masas modernas, su “irreligiosidad” (Voegelin), sino su necesidad de “subordinación” –su “carácter autoritario”. La dificultad radica en que estos autores, si bien no postulan una “salida de la modernidad”, no dan demasiadas pistas sobre la posibilidad de una articulación no represiva de la razón bajo condiciones modernas.

⁹⁴ H. A., *OT*, III, 10; p. 314 [H. A., *LOT*; p. 260.]

⁹⁵ H. A., *OT*, III, 10; p. 307 [H. A., *LOT*; p. 254].

(...) tan insistente y exclusivamente centrada en el éxito y el fracaso del individuo, en la implacable competencia, que los deberes y responsabilidades de un ciudadano sólo pueden considerarse como un innecesario drenaje de su tiempo y de sus energías forzosamente limitadas⁹⁶.

Esta actitud burguesa, presente tanto en la delegación del poder durante el período absolutista cuanto en el imperialismo, modo político burgués por excelencia⁹⁷, pervive incluso en aquellos excluidos que “mantienen intactas sus personalidades aunque sólo sea porque, sin ellas, difícilmente podrían esperar sobrevivir en la lucha competitiva por la vida”⁹⁸.

El eje de la argumentación parece tensar al extremo esta afinidad “en espejo” entre el populacho y la burguesía, cara a aquellos que se convertirán en compañeros de ruta temporarios de las masas, los intelectuales, sin reconocer la verdadera radicalidad de éstas. En este plano, hay una irónica distancia entre los primeros líderes totalitarios, que proceden del populacho, y la novedad totalitaria:

[los movimientos totalitarios] son los primeros partidos verdaderamente anti-burgueses, ninguno de sus predecesores decimonónicos (...) implicaron a sus miembros hasta el punto de llegar a una completa pérdida de ambiciones y reivindicaciones individuales, ni llegaron a comprender que una organización podía lograr extinguir permanentemente la identidad individual y no tan sólo durante el momento de la acción heroica colectiva⁹⁹.

Según lo anterior, el hecho pasmoso presente en la realidad de las masas contemporáneas, que será visible en el tipo de participación (y de identificación) política movilizadas por el totalitarismo, es la ausencia del más elemental “interés propio”, lo que destruye la capacidad para la experiencia (incluso la más extrema de la tortura o el temor a la muerte) y para la argumentación (también la que apela a las “verdades de hecho”¹⁰⁰). Esta característica, más allá de toda generalización psicológica

⁹⁶ *Ibíd.*; p. 313 [*Ibíd.*; p. 259].

⁹⁷ En esta breve e interesantísima “historia política de la burguesía”, Arendt sostiene dos hipótesis. Primero, que la “sociedad burguesa” ha producido la apatía –incluso la hostilidad– hacia la vida pública, no sólo en los estratos sociales que fueron explotados y excluidos de la participación activa en la dominación de un país, sino, en primer lugar, dentro de su propia clase. Segundo, que esta producción de indiferencia hacia lo público se daría tanto en el período en que se contenta con ser la clase dominante en la sociedad sin serlo en lo político, como en la era imperialista, cuando se torna hostil a las instituciones nacionales y exige el ejercicio del poder político dictatorial monopolista de los asuntos exteriores de la nación. En ambos casos, la base es el individuo preocupado por su propio éxito o fracaso, *Ibíd.*

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ H. A., *OT*, III, 10; p. 314 [H. A., *LOT*; p. 260].

¹⁰⁰ La fuentes del éxito de la negación de las “verdades de hecho” en manos del totalitarismo, son identificadas en el capítulo agregado en 1958, al señalar la destrucción del “sentido común”, y del “pensamiento”. En nuestra óptica, sin embargo, es la reflexión histórico política sobre el totalitarismo como “movilización apolítica de individuos despolitizados” –de seres radicalmente aislados– tal como

o sociológica (aunque las contiene), tiene como raíz una “indiferencia” de alcance existencial y ontológico que, si bien sólo será desarrollada en el último apartado de *Los Orígenes* bajo el concepto de una “superfluidad” de lo humano, debe pensarse también teniendo en cuenta estos desarrollos.

¿Cuál es el umbral que diferencia a las masas de sus líderes? Un aspecto fundamental del análisis de la autora es que reorienta el problema de “las masas” –tema común de las ciencias sociales norteamericanas durante los cincuenta– al terreno de la política y de la historia política sin que de ello resulte un trabajo de “politología”, sino más bien de “historia y crítica” de la cultura, que pone en el centro la pregunta por los “orígenes del totalitarismo”¹⁰¹.

La “base social” que es organizada por el movimiento totalitario surge a la luz por un acontecimiento dramático en la historia europea: la ruptura de una sociedad estructurada en clases, ocasionada por sucesivas crisis económicas (que tienen en el desempleo y la inflación sus manifestaciones más visibles) y políticas posteriores a la Primera Guerra. El factor inquietante del totalitarismo, en el horizonte de estas “crisis”, es que moviliza políticamente a una amplia capa de la población que hasta el momento se mantiene en las sombras:

Los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que por una razón u otra han adquirido el apetito de la organización política. Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común y carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitables y obtenibles. El término masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro

emerge a fines de los cuarenta, así como la percepción de las limitaciones que en la misma época advierte en una filosofía que, como la de Heidegger que “no ha salido de su ensimismamiento”, los que la conducen a apreciar la importancia filosófica –no reconocida por la tradición– del “lazo político” en sentido amplio para la constitución misma de la realidad del “entre” que constituye el “mundo” de pluralidad, pero también la importancia política de una dimensión plural del pensamiento para la constitución de este mismo “entre”, especialmente bajo la condición de un “sentido común” privatizado. Así, ya en esta época, Arendt piensa en el “mal radical” como el emergente de un sistema que se sostiene en una “ausencia de relación” que afecta prioritariamente a la reflexión, como veremos en el cap. II. En este sentido, si bien coincidimos con M. Canovan en que la enseñanza del totalitarismo es que la destrucción del “contacto con los semejantes”, implica la desintegración de “todas las relaciones con la realidad (...) que existe en torno de ellos”, y que esta idea es determinante para la conciencia arendtiana de la importancia ontológica y epistemológica de “la política” en sentido amplio, también entendemos que esta conciencia se da junto con el descubrimiento de una dimensión intersubjetiva del pensamiento, cuya destrucción –en manos de la ideología– es la raíz última del triunfo de los novedosos regímenes del siglo veinte. Cf. M. Canovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, op. cit.; pp. 99-116.

¹⁰¹ De la historia crítica de la cultura, se podría decir que implica pensar la modernidad “más allá de la historia de la filosofía” –no negar la filosofía sino más bien resituirla como cifra, como “documento de cultura” –, así como reflexionar sobre el totalitarismo “más allá de la filosofía de los hitlerianos” – no negar su radicalidad sino más bien ubicarla en otro espacio. Podría decirse, utilizando la idea del texto pionero de Levinas, que la historia del totalitarismo se articula con un proyecto más global: trazar una “Filosofía política” del hitlerismo, interrogando a su sujeto, sus experiencias, su historia. Cf. E. Lévinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, op. cit.; p. 161.

número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente existen en cada país y constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y que difícilmente acuden a votar¹⁰².

¿Cuál es la relación entre lo que Arendt define como el sistema de clases europeo, el Estado-Nación como organización política y las masas así concebidas? Su sinuosa argumentación parece conducirnos a la siguiente hipótesis: el propio sistema de clases, base del sistema político de partidos –mediación moderna fundamental–, implica una preeminencia de “lo social” sobre “lo político” que, si bien en su mutua articulación opera como un “freno” de ciertas tendencias inscriptas en la sociedad moderna, impide el desarrollo de una ciudadanía que se sienta individual y personalmente responsable de la gobernación de cada país. En este marco, la crisis del sistema de clases implica la emergencia pública de una mayoría que hasta el momento permanece al margen de la política, independientemente de la clase considerada: “las masas (...) reflejan en alguna forma y de alguna manera pervierten las normas y actitudes hacia los asuntos públicos de **todas las clases**”¹⁰³.

¿En qué medida puede hablarse de masas y ya no de clases? ¿Cuál es la diferencia entre el carácter apolítico de las mayorías decimonónicas y el de las masas contemporáneas?

El punto central es la atomización y el aislamiento de los sujetos, lo cual conforma, en una situación de crisis, un conjunto inorganizado e inestructurado de individuos que sólo tiene en común una “solidaridad negativa”: la idea de que la política partidaria y los poderes existentes son igualmente estúpidos y fraudulentos. Con esta reflexión, la pensadora se acerca a una de las tesis que defenderá a lo largo de su libro: el totalitarismo implica la movilización apolítica de individuos atomizados y aislados. Una movilización que,

(...) permite la introducción de métodos enteramente nuevos en la propaganda política y la indiferencia a los argumentos de los adversarios políticos: estos movimientos no sólo se sitúan ellos mismos al margen y contra el sistema de partidos como tal, sino que hallaban unos seguidores a los que jamás habían llegado los partidos y que nunca habían sido “echados a perder” por el sistema de partidos. Por eso no necesitaban refutar los argumentos opuestos, y, consecuentemente preferían los métodos que concluían en la muerte más que en la

¹⁰² H. A., *OT*, III, 10; p. 311 [H. A., *LOT*; pp. 257-258].

¹⁰³ *Ibid.*, p. 314 [*Ibid.*; p. 260].

persuasión, que difundían el terror más que la convicción. Presentaban los desacuerdos como originados invariablemente en profundas fuentes naturales, sociales o psicológicas, más allá del control del individuo y por ello más allá del poder de la razón. Esto hubiera constituido una desventaja si hubiesen entrado sinceramente en competencia con los demás partidos, no lo era si estaban seguros de tratar con personas que tenían razones para sentirse igualmente hostiles a todos los partidos¹⁰⁴.

Es por ello que el movimiento no implica un lazo común –un común interés, económico, social o político– a pesar de anular las diferencias individuales: “La característica principal del hombre masa no es la brutalidad y el atraso, sino el aislamiento y la falta de relaciones sociales normales”. Es precisamente esta ausencia de lazo lo que explica el logro de la “lealtad incondicional” de los individuos, quienes “derivan su sentido de tener un lugar en el mundo sólo de su pertenencia a un movimiento”¹⁰⁵. Por otra parte, tal “participación” no viene definida por un conjunto de ideas concretas –un programa partidista–, sino por una peculiar ideología –un peculiar idealismo que “piensa y siente en términos de siglos” – por medio de la cual “el totalitarismo ha descubierto unos medios de dominar y aterrorizar a los seres humanos desde dentro”¹⁰⁶.

No es casual que la diferenciación entre masa y populacho anteceda al tratamiento que Arendt dedica al escabroso tema de las “musas enroladas”¹⁰⁷, esto es, al problema generado por el entusiasmo de las vanguardias culturales por los movimientos totalitarios. En una de sus siempre polémicas frases, resume su perspectiva del siguiente modo:

(...) los jefes de los movimientos totalitarios y sus simpatizantes son, por así decirlo, más viejos que las masas que organizan, de forma tal que, cronológicamente hablando, las masas no tienen que aguardar desamparadas la aparición de sus propios líderes en medio de una decadente sociedad de clases de la que son el más sobresaliente producto¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *Ibíd.*; p. 313 [*Ibíd.*; p. 258].

¹⁰⁵ La cita anterior y ésta corresponden a: *Ibíd.*; p. 317 [*Ibíd.*; p. 262].

¹⁰⁶ *Ibíd.*; p. 316 y p. 325 [*Ibíd.*; p. 261 y p. 268]. Luego de sus asistencia al juicio de Eichmann, Arendt podrá pensar esta característica en conexión con la promoción de irresponsabilidad que supone, en el seno de un movimiento convertido en “destino natural”, así como su vinculación con ciertos dispositivos de la modernidad que arrojan a los individuos a “la historia” como si se tratara de una fuerza ajena a ellos mismos. Desarrollamos este tema en el cap. VI.

¹⁰⁷ Cf. E. Traverso, *La Historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, op. cit.; “Introducción”.

¹⁰⁸ H. A., *OT*, III, 10; p. 326 [H. A., *LOT*; p. 269].

Son precisamente las elites culturales “que voluntariamente abandonaron la sociedad antes de que se produjera la ruptura de las clases” las que, junto con el populacho, están dispuestas a recibir a las masas como el nuevo sujeto del mundo europeo.

Ambos tipos configuran, por distintos motivos, una sensibilidad hostil a la sociedad burguesa educada en el momento previo a la ruptura del sistema de clases. En el caso del populacho, ello implica una biografía de fracasos profesionales y sociales en el respetable mundo burgués, y de desastres en la vida privada. En el caso de las elites, bajo cuyo concepto Arendt pensará en la denominada “generación del frente”, ello implica una radicalidad que retoma y profundiza –modificándolo–, el *pathos* de aquella generación utilizada y explotada por el imperialismo en carreras gloriosas al margen de la respetabilidad, como las de jugadores, espías y aventureros que se manifiesta en la vida y obra de “escritores” como J. Conrad y Lawrence de Arabia¹⁰⁹. Comparte con ella el anhelo de perder el “ego” –una voluntad de anonimato– y una violenta repulsión de todas las normas existentes, de cualquier poder. Sin embargo, tal actitud no se traduce en una huída del mundo burgués hacia alguna aventura imperialista, ni tampoco en una afirmación de otra vida (como se manifiesta en aquellos que reclamarán como sus padres espirituales: Nietzsche, Bakunin, Nechayev, Rimbaud), sino en un “deseo de ver la ruina de todo ese mundo de falsa seguridad, falsa cultura, falsa vida”¹¹⁰.

Es en este marco que debe ubicarse el entusiasmo por la guerra en sí misma –la gran igualadora¹¹¹– como escenario de un nuevo orden mundial carente de hipocresía y de respetabilidad, así como el elogio de la violencia, el poder y la crueldad, común a nombres provenientes de tradiciones tan dispares como Sorel y Pareto, Jünger, Brecht, André Malraux, Jean Paul Sartre, Georges Bataille¹¹². A la sensibilidad expresada en esta generación se refiere de modo iluminador en las pocas páginas que dedica al

¹⁰⁹ No es en este apartado, sino en el olvidado Tomo II de *Los Orígenes*, donde Arendt retrata la “sensibilidad intelectual” correspondiente a la era imperialista en un análisis de los personajes de Conrad y los relatos de Kipling. Según la lectura “política” bajo cuya lente Arendt piensa la historia de la conciencia burguesa decimonónica, los escritores radicales del s. XIX imperialista todavía pueden imaginar vidas y vías de escape hacia otro mundo. Ver nota N ° 8.

¹¹⁰ *Ibid.*; p. 328 [*Ibid.*, p. 270].

¹¹¹ El ejemplo citado por Arendt de modo paradigmático es el libro de E. Jünger, *Tempestades de acero*, Tusquets, Barcelona, 2005. Cabe señalar que el mismo Jünger realizar una crítica retrospectiva de su actitud, si bien apunta al problema de la “guerra” desde la misma perspectiva abstracta sobre “la historia”, que según Arendt es la culpable de gran parte de la ceguera de los intelectuales, especialmente alemanes (como veremos al analizar su lectura del segundo Heidegger en 1954). Cf. el siguiente pensamiento de Jünger: “Hoy, en la era de la bomba atómica, Homero tendría que disculparse por haber glorificado la guerra. También Schiller y Hölderling necesitarían purificarse a ese respecto”, E. Jünger, *El autor y la escritura*, Gedisa, Barcelona, 1987; p. 18.

¹¹² Respecto de la “literatura de vanguardia” francesa, Arendt señala la afinidad entre los intelectuales alemanes que fueron formados antes de la Primera guerra y los intelectuales franceses formados previamente a la Segunda guerra: H. A, *OT*; III, p. 327 [H. A., *LOT*; p. 269].

problema del “entusiasmo” por el movimiento totalitario de los intelectuales radicales, al menos en sus inicios:

La destrucción sin mitigación, el caos y la ruina como tales asumieron la dignidad de valores supremos. Puede advertirse la autenticidad de estos sentimientos en el hecho de que fueran muy pocos los de esta generación que se curaran de su entusiasmo bélico ante la experiencia real de los horrores. Los supervivientes de las trincheras no se convirtieron en pacifistas. Cantaron a una experiencia que, pensaban, podía servir para alejarles definitivamente de la odiada proximidad a la respetabilidad. Se aferraron a sus recuerdos de cuatro años de vida en las trincheras como si hubieran constituido un criterio objetivo para el establecimiento de una nueva élite. Y no cayeron tampoco en la tentación de idealizar el pasado; al contrario, los adoradores de la guerra fueron los primeros en reconocer que en la era de las máquinas la guerra no podía posiblemente incubar virtudes como el sentimiento caballeresco, el valor, el honor, la virilidad, que la guerra sólo imponía a los hombres la experiencia de la simple destrucción junto con la humillación de ser sólo pequeños dientes en la majestuosa rueda de la matanza¹¹³.

¿Dónde reside la diferencia entre los instintos antihumanistas, antiliberales, anti-individualistas y anticulturales de la elite intelectual de posguerra y el temperamento formado bajo el imperialismo europeo? Hay un factor existencial fundamental que impacta en su alto nivel literario y en la fuerza de su pasión: la incapacidad de escapar al ancho mundo, un sentimiento de ser atrapado una y otra vez en las trampas de la “sociedad”, que añade una constante opresión y un anhelo de violencia a la antigua pasión por el anonimato. Refiriéndose a este aspecto, la autora indica:

Sin la posibilidad de un cambio radical de papel y de carácter, tal como la identificación con el movimiento nacional árabe o con los ritos de un aldea india, la voluntaria inmersión del yo en fuerzas supra-humanas de destrucción parece ser un escape a la identificación automática con funciones preestablecidas dentro de la sociedad y a su profunda banalidad y, al mismo tiempo, una ayuda para la destrucción del mismo funcionamiento¹¹⁴.

Junto con esta galería de sensibilidades intelectuales, Arendt ofrece una interesante dialéctica, que da cuerpo a su hipótesis crítica sobre la ausencia de lucidez de la generación del frente. Los líderes de las masas provenientes del populacho utilizan la sensibilidad de los intelectuales de esta generación en el momento de su mayor debilidad, cuando asoma para ellos el peligro de la restitución del *status quo*: las masas que van a la guerra parecen representar en sus discursos la promesa de un anhelo de anonimato revolucionario, que al ser justamente un número y funcionar solamente como un engranaje, rompe con las identificaciones sociales, las diferencias individuales y las

¹¹³ *Ibíd.*; pp. 328-329 [*Ibíd.*; pp. 270-271].

¹¹⁴ *Ibíd.*; p. 331 [*Ibíd.*; p. 272].

fronteras nacionales. El punto fundamental es que, según Arendt, este acuerdo tiene fines meramente propagandísticos. Pues la secreta esperanza del populacho asoma tras estas justificaciones: que las masas pudieran ser una herramienta para impulsar sus intereses particulares, reemplazando los antiguos estratos de la sociedad burguesa e infundiendo en ellos los principios de una “sociedad de criminales”. No se trataría de una voluntad de anonimato sino todo lo contrario, de las normas elementales del interés propio.

Los intelectuales de postguerra ven en la sensibilidad del populacho una vía para ejercer una crítica radical de la sociedad burguesa respetable ejercida desde la ciega adhesión a todo lo que dicha sociedad ha vetado. Para la elite intelectual, el populacho representa la posibilidad efectiva de una destrucción de “los pilares de la sociedad” (Ibsen): la “respetabilidad”, la separación entre vida privada y pública, la doble moral burguesa¹¹⁵; una destrucción que contiene, en muchos casos, la promesa de una restitución de cierta misteriosa totalidad irracional en el hombre. Lo trágico de esta lectura, según la lúcida mirada de Arendt, es la ilusión óptica de una crítica total –cuya independencia radical de las teorías y contenidos concretos defendidos es parte del problema¹¹⁶–, que conduce a la elite intelectual a un engaño fatal. Lo que escapa a la voluntad de destrucción de la crítica es la afinidad de fondo, la afinidad solapada, entre el populacho y la burguesía: en el predominio de las actitudes y convicciones del populacho se encuentran las actitudes y convicciones de la burguesía despojadas de hipocresía. De modo impactante, los dirigentes del populacho formulan la Filosofía política no escrita de la burguesía como clase:

Contra el espíritu clasista de los partidos continentales, que siempre había reconocido que representaban ciertos intereses (...) los movimientos totalitarios afirmaron su “superioridad” en cuanto portaban una *Weltanschauung*, mediante la cual tomaban posesión del hombre en su totalidad. En su reivindicación de esta totalidad los dirigentes del populacho de los movimientos formularon de nuevo, sólo que al revés, la propia filosofía política de la burguesía. La clase burguesa, tras haberse abierto camino a través de la presión social y, frecuentemente, a través del chantaje económico de las instituciones políticas, siempre creyó que los órganos públicos y visibles del poder estaban dirigidos por sus propios intereses e influencia secretos y particulares. En este sentido, la filosofía política de la burguesía era siempre totalitaria; siempre supuso una identidad de política

¹¹⁵ Un argumento en favor de considerar el texto de Arendt como parte de una tradición de “crítica de la cultura” es el modo en que su relato utiliza la literatura como expresión y cristalización de determinadas sensibilidades sociales. Sobre el tema de “la doble moral burguesa”, Arendt señala que ya desde el S. XIX está en el centro de las más importantes tragedias, comedias y novelas, como es el caso de la obra de Balzac y de Ibsen. Cf. Ibsen, *Los pilares de la sociedad*, Losada, Buenos Aires, 2006.

¹¹⁶ H. A., *OT*; III, p. 334 [H. A., *LOT*; pp. 274-275].

economía y sociedad, en la que las instituciones políticas servían sólo como fachada de sus intereses particulares. La doble norma de la burguesía, su diferenciación entre la vida privada y la pública, eran una concesión a la Nación-Estado que había tratado desesperadamente de mantener apartadas las dos esferas¹¹⁷.

Una anécdota ilustra de manera magistral esta afinidad y este engaño. Bertold Brecht presenta *Die Dreigroschenoper* en 1928 –una obra disparatada en la que critica el orden burgués, representándolo como una sociedad de delincuentes, prostitutas, vividores y mendigos. La obra presenta a los *gangsters* como respetables hombres de negocios y a los respetables hombres de negocios como *gangsters*. El éxito descomunal de la obra es un índice de un “cambio de clima” del que resulta el efecto exactamente opuesto al que Brecht había buscado: una “burguesía que ya no se horroriza” convierte la ironía brechtiana en un canto “realista” en el que puede reconciliarse consigo misma: los respetables hombres de negocios que ven la obra, la consideran como una profunda percepción de la vida; y el populacho como una sanción artística del gangsterismo¹¹⁸. De esta forma, el burgués suspira tranquilo, dando “la bienvenida a la exposición de su oculta filosofía, cuya popularidad demuestra que ha tenido razón durante todo el tiempo (...)”¹¹⁹. Así, concluye lapidaria nuestra autora, “el único resultado político de la “revolución” de Brecht fue animar a todo el mundo a arrojar la incómoda máscara de la hipocresía y a aceptar abiertamente las normas del populacho”¹²⁰.

En el marco del análisis que venimos considerando, la inquietante y efímera alianza entre los líderes del populacho y la élite tiene su origen en la común separación de la estructura de la Nación-Estado y del sistema de clases, que se traduce en un rechazo explícito de las normas burguesas y en la percepción de la existencia de unos nuevos sujetos dispuestas a hacer su “revolución”: las masas. La compleja dialéctica que ensaya Arendt sobre sus encuentros y desencuentros, termina donde empezamos este apartado. En efecto, si las masas recién nacidas encuentran intelectuales que las nombren y

¹¹⁷ *Ibid.*; p. 336 [*Ibid.*; p. 276].

¹¹⁸ Lo mismo sucede, según Arendt, unos años más tarde con la obra de Celine, *Bagattes pour un massacre* (1938). El libro, favorablemente acogido por la vanguardia francesa de entreguerras, propone matar a todos los judíos. En el análisis arendtiano, esta recepción se explica menos por el odio a los judíos que por la aversión intelectual al “filosemitismo de los liberales”. La fuerza de este sentimiento puede juzgarse por el hecho de que la aprobación pública no se viera menguada por la “muy auténtica persecución de los judíos por parte de Hitler, ya en marcha en la época en que escribía Céline”. Así, la elite muestra una “falta de sentido de la realidad” que recuerda el mundo ficticio y la ausencia de interés propio de las masas, *Ibid.*; p. 335 [*Ibid.*; p. 275].

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

canten, y líderes que esperan su apoyo en el marco de oscuros planes de poder, muy pronto las implacables máquinas de dominación y exterminio pensarán en prescindir de estas sensibilidades, que sólo podrían constituir una amenaza para la “dominación total” del hombre. En adelante, será un tipo de hombre extraído de sus entrañas el encargado de llevar adelante la máquina de exterminio. No sabemos todavía, hipotetiza Arendt, “lo que sucederá cuando logre imponerse el auténtico hombre masa, aunque puede suponerse que tendrá más en común con la meticulosa y calculada precisión de Himmler que con el fanatismo histérico de Hitler, que se parecerá más a la testaruda frialdad de Molotov que a la crueldad sensual y vengativa de Stalin”¹²¹.

Según esta hipótesis, en el corazón del laberinto totalitario habita el hombre normal, el burgués trabajador y buen padre de familia, capaz de los mayores crímenes a condición de que estén bien organizados y asuman la apariencia de un trabajo rutinario. En este plano, la aparición de un burgués sin burguesía debido al desgranamiento de su propia clase delata, en el “privatismo” de la propia burguesía –en su devoción sincera por las cuestiones de la vida familiar y profesional–, el corazón apolítico de la modernidad, el desierto puesto en marcha por los totalitarismos. El “hombre normal”, a nada se parece más que al burgués que “entre las ruinas de su mundo, sólo se preocupa por su seguridad personal”. “Nada resultó más fácil de destruir”, señala Arendt diez años antes de su asistencia al juicio de Eichmann, “como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas”¹²².

¹²¹ *Ibíd.*; p. 327 [*Ibíd.*; p. 269].

¹²² *Ibíd.*; p. 338 [*Ibíd.*; p. 278].

II

FILOSOFÍA ¿DESPUÉS? LA PREGUNTA POR LAS RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA, EN UN CONTEXTO “POST-TOTALITARIO”

Ese dolor de la falta de comunicación y esa satisfacción peculiar de la comunicación auténtica no nos afectarían filosóficamente como lo hacen, si yo estuviera seguro de mi mismo en la absoluta soledad de la verdad. Pero yo sólo existo en compañía del prójimo; solo no soy nada.

Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*

Ha habido escritores experimentales con quienes estamos en deuda, pero a cuyas profundas deficiencias nada debemos: viven en pueblecitos italianos y en sacristías rodeados de alcanfor y de charolas para los diezmos. El único retiro justificado es aquel en el que las cosas y los hombres se hacen más visibles: la soledad en el centro de las cosas y no en sus orillas. A menos de que un poeta pueda estar una vez siquiera en ese sitio, no tiene derecho a existir ni a pretender ser tolerado ni escuchado jamás por un hombre justo.

Wystan Hugh Auden

1. Karl Jaspers y la Filosofía bajo condiciones del diluvio: la amistad como *humanitas* en un “mundo que no es patria”

La figura del filósofo Karl Jaspers, se recorta sobre el fondo crítico general que domina “What is Existential Philosophy?”. Las razones de esta excepcionalidad, se leen en la entrevista realizada por Günter Gaus, donde Arendt resume con enorme calidez el significado de su re-encuentro con el pensamiento y la persona de Jaspers, en el mundo de postguerra:

[...] donde Jaspers aparece y habla, se hace la luz; tiene una franqueza personal, una confianza en la palabra y una entrega tan incondicional al diálogo como nunca he conocido en nadie. Ya siendo yo muy joven, me impresionó. Él tiene, además,

un concepto de la libertad ligada a la razón que me era completamente extraño cuando llegué a Heidelberg. No sabía nada de ello, a pesar de haber leído a Kant; yo vi esa razón *in praxi*, por así decir. Y si puedo decirlo así –pues yo crecí sin padre–, fui educada por él. ¡Dios me libre, desde luego, de hacerle responsable de mi persona! Pero si alguien ha conseguido hacerme entrar en razón, ha sido él. Por supuesto, que el diálogo entre nosotros es hoy muy diferente; para mí este diálogo fue la experiencia más poderosa de la postguerra. ¡Que hubiera tales conversaciones! ¡Que se pudiera hablar así!¹²³

Melvin Lasky, corresponsal de la *Partisan Review* en la Alemania ocupada, es el primero en mencionar ante Jaspers, en 1945, el nombre de Hannah Arendt, su antigua alumna de Heidelberg, de quien no tiene noticias desde 1938¹²⁴. A partir de ese momento, se reinicia un diálogo epistolar de “sobrevivientes”, extremadamente rico, cuyo fin coincidirá con la muerte del profesor alemán, en 1969. Especialmente los primeros años, son el testimonio de un conjunto de inquietudes comunes –la pregunta por el futuro de Alemania y de Europa, así como por las tareas y los imperativos de la filosofía en un mundo post-totalitario–, en cuyo horizonte Jaspers desarrolla el proyecto de “conversación” –*hablar de verdad unos con otros*, al decir del autor– que anima su producción desde la escritura del texto de 1945, *Die Schuldfrage*. A este proyecto, se refiere en el Prólogo de ese libro del siguiente modo:

Los alemanes tenemos que encontrar juntos el camino en lo espiritual. Aún no disponemos de un suelo común. Lo que les presento se ha desarrollado en el diálogo que todos nosotros, cada uno en su círculo, realizamos. Cada cual tiene que vérselas a su modo con los pensamientos que expongo, no los tiene que aceptar sin más como válidos, sino tomarlos en consideración, pero tampoco contradecirlos sin más, más bien ponerlos a prueba, representárselos y verificarlos. Queremos aprender a hablar unos con otros. Eso significa que queremos no sólo repetir nuestra opinión, sino oír lo que el otro piensa. Queremos no sólo afirmar, sino reflexionar en conjunto, oír razones, estar preparados para alcanzar una nueva concepción. Queremos colocarnos interiormente y a modo de prueba en el punto de vista del otro. Sí, queremos buscar precisamente lo que nos contradice. La aprehensión de lo común en lo contradictorio es más importante que la apresurada fijación de puntos de vista excluyentes con los que la conversación se acaba por inútil¹²⁵.

Más adelante abordaremos las dudas que mantiene la pensadora respecto del proyecto de “conversación” del filósofo de Heidelberg; algo ineludible dada la

¹²³ H. A., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus” (1964), *IWW*; p. 71 [H. A., “Qué queda? Queda la lengua materna”, *EC*; p. 39].

¹²⁴ Jaspers a Arendt, Carta N° 30 (28 de octubre de 1945), *AJC*; pp. 21-22. Para la reconstrucción de este encuentro, cf. E. Young Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, Cap. 6, “Los Europeos”; pp. 277- 290.

¹²⁵ K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Serie Piper, München, 1987; pp. 7-8 [K. Jaspers, *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona, 1998; pp. 43-44]. Más adelante, en este mismo capítulo, veremos las discusiones epistolares de Arendt con Jaspers sobre este libro y las opiniones que la autora intercambia con su marido, H. Blücher.

extraordinaria afinidad entre la caracterización jaspersiana del “diálogo”, y la reflexión arendtiana posterior acerca del proceder comunicativo del juicio reflexionante en sentido kantiano.

Según nuestra interpretación, si bien estas dudas existen, como se muestra en el epistolario de Hannah Arendt con Jaspers, la lectura arendtiana “pública” sobre Jaspers –tal como se realiza en el artículo de 1946, “What is Existential Philosophy?”, así como en 1947, en la *Laudatio* que se convierte en la introducción al primer texto arendtiano publicado en Alemania luego del exilio¹²⁶– tiende a establecer una interpretación elogiosa, que elude los dos puntos que inquietan a la pensadora: la pervivencia de cierto nacionalismo de cuño prebélico sobre el que ya han discutido en 1932¹²⁷, y las dificultades para pensar en el propio concepto de “comunicación” como categoría “política”. Si nos detenemos en estos textos tempranos de posguerra, se podría decir que la interpretación llevada a cabo por Arendt, tiende, en igual medida, a disolver la primera inquietud y a reafirmar la segunda, reconduciendo el proyecto político de Jaspers a sus fundamentos propiamente filosóficos. Lo que estos textos muestran –incluso, y de modo muy solapado, al propio Jaspers– es cómo estos fundamentos nunca podrían ofrecer las bases para algún tipo de nacionalismo. Sin embargo, genera más bien dudas –no explicitadas, insistimos–, la posibilidad de que el proyecto jaspersiano, en cuyo centro se encuentra el individuo reflexivo en comunicación con otros individuos a cuya reflexividad apela, ofrezca las bases para una nueva relación entre el

¹²⁶ El primer texto publicado en Alemania luego del exilio es: H. Arendt, *Sechs Essays*, L. Scheider, Heidelberg, 1948. Como hemos señalado en Apéndice N° 1, al reseñar el interesante intercambio epistolar con Jaspers sobre “lo judío-alemán”, no es casual que Arendt “retorne” a Alemania con seis ensayos que hablan sobre la “cuestión judía”, la modernidad, y el totalitarismo: Tampoco es casual que el texto que abre estos ensayos es un elogio a Jaspers, quien de alguna manera, al habilitar un diálogo de sobrevivientes, brinda el espacio filosófico para esta vuelta: “Ninguno de los ensayos que siguen se ha escrito –así lo espero– sin conciencia de los acontecimientos de nuestro tiempo y sin conciencia del destino judío en nuestro siglo. Pero creo y confío en que no me he situado en ninguno de ellos sobre el suelo de estos hechos; en ninguno he aceptado como necesario y como indestructible el mundo creado por estos hechos. Esta libertad de juicio querida como tal y este distanciamiento consciente de todos los fanatismos, por atractivos que puedan ser y por temible que sea también el aislamiento, en todos los sentidos, que me amenazaba como consecuencia de mi actitud, nunca me habría sido posibles sin su filosofía y sin el hecho de su existencia; y ambas me hicieron mucho más nítidas de lo que eran antes, en estos largos años en que las furiosas circunstancias me alejaron completamente de usted”, H. A., “Dedication to Karl Jaspers” (1948), *EU*; p. 213 [H.A., “Dedicatoria a Karl Jaspers”, *EC*; p. 262]. Además de la dedicatoria, el libro contiene los siguientes artículos: “Über den Imperialismus”, “Organisierte Schuld”, “Was ist Existenz Philosophie?”, “Die Verborgene Tradition”, “Stefan Sweig; Juden in der Welt von gestern”, y “Franz Kafka”. Todos estos textos fueron publicados con anterioridad en Revistas americanas, y constituyeron las contribuciones de la autora a la revista *Die Wandlung: Eine Monatsschrift*, que codirigen K. Jaspers, D. Sternberger, W. Krauss y A. Weber en Heidelberg entre 1945-49. Para la historia de esta revista, que nace y se desarrolla con la pretensión de no ser alemana, sino “europea” (en la que participarán, entre otros, B. Brecht, T. Mann, M. Buber, T.S Eliot, J.P Sartre y A. Camus), cf. E. Young Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; pp. 281-283.

¹²⁷ Cf. Apéndice N° 1.

ámbito de la filosofía y el ámbito de la política, en el marco del difícil problema de la “herencia totalitaria”¹²⁸.

Aislado y sacudido aun por doce años de gobierno nazi –bajo el cual constituyó un ejemplo de independencia política e intelectual, primero al ser separado de la administración de la Universidad, después de su cátedra, y finalmente, en 1938, al prohibírsele publicar–, Jaspers sostiene la necesidad de pensar en el significado del totalitarismo para la civilización occidental, si bien disiente respecto del énfasis en la fatalidad que suele acompañarlo. Así, para el autor, el presente de postguerra se presenta como un espacio vacío entre un “ya no” y un “todavía no”, al decir de Arendt¹²⁹, que encierra la posibilidad de un nuevo comienzo, tímidamente explicitado en una “opinión pública” diferente y todavía oculta, que se desarrolla “bajo condiciones del diluvio”, esto es, en un espacio “más allá” del abismo abierto por los campos, según la interpretación realizada por Arendt en la *Laudatio* a Jaspers de 1947:

[...] el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse obstinadamente a sus propios pasados nacionales –pasados que no explican nada, pues Auschwitz es tan poco explicable a partir de la historia alemana como de la historia judía–; y es importante que no olviden que son sólo

¹²⁸ Este aspecto se hará más visible en el artículo de 1954, “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought” que veremos en el Cap. III.

¹²⁹ Arendt utiliza por primera vez esta distinción en su análisis de la obra de su amigo H. Broch, *Der Tod des Vergil* para describir la percepción del tiempo generada por la interrupción absoluta de la continuidad histórica y el silencio de la tradición -que se muestra impotente para brindar herramientas de comprensión para tender puentes entre el pasado y el futuro-, a partir de la Primera Guerra. Lo que así se conforma es un “espacio vacío”, que es también el espacio en el que se mueve el Virgilio de Broch, hasta que encuentra, en su muerte, en la acción de morir y de juzgar su propia vida, la posibilidad de encontrar el puente con que salvar el abismo que se abre entre el “Ya no” y el “Todavía no” de la Historia. Cf. H. A., “No Longer and Not Yet” (1946), *EU*; pp. 158-162 [H. A., “Ya no, todavía no”, *EC*; pp. 197-202]. Ya desde esta referencia temprana, la distinción conserva el doble significado de ruptura en el tiempo, y de oportunidad para un nuevo inicio. Posteriormente, designará el horizonte fundamental de la temporalidad de lo político como tal: “entre” el pasado y el futuro. Efectivamente, en el Prefacio a *Entre el pasado y el futuro* el tiempo de lo político se piensa a partir de la figuración de una “brecha” en la que aparece “él”, quien define su espacialidad y su reflexión (su “diagonal”) por medio de su “lucha” con las fuerzas del pasado y del futuro, según la utilización del breve relato de Kafka en *La muralla China*. Cf. H. A. “Preface. The Gap between Past and Future”, *BPF*; p. 7 y ss. [H. A., “Prefacio. La brecha entre el pasado y el futuro”, *EPF*; p. 13 y ss]. Como veremos en el presente capítulo, Arendt considera que la filosofía de Jaspers intenta moverse en ese espacio vacilante, y por ello es “verdaderamente contemporánea”. No es casual que la frase con la que comienza *The origins* sea tomada de la *Philosophische Logik* (1932) de Jaspers: “No someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente”. Sobre este epígrafe Arendt le escribe a Jaspers: “Esta frase me llegó al corazón, así que tengo derecho a quedarme con ella”, Arendt a Jaspers, Carta N° 103 (11 de julio de 1950), *AJC*; p. 153.

supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargar sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible. “Vivimos –tal como usted dijo en Ginebra– como si estuviéramos llamando a puertas que permanecen cerradas. Quizá hoy pueda estar ocurriendo en lo más íntimo algo que aun no funda ningún mundo, pues sólo es concedido a individuos, pero que acaso fundará un mundo cuando éstos se encuentren desde la dispersión”¹³⁰.

Según esta doble referencia –a un diálogo entre individuos que conformarían un espacio público oculto, con la esperanza en un nuevo mundo–, debería entenderse el otro gran vector del proyecto jaspersiano, a partir de 1945: la idea de que es necesario “popularizar la filosofía”. Poco después de reiniciada su correspondencia, en 1945, Arendt y Jaspers se convierten en colaboradores editoriales, bajo la común creencia de que, en palabras del segundo, la filosofía “debería volverse concreta y práctica, sin olvidar por ello su origen”¹³¹.

Son los fundamentos filosóficos de este proyecto –que Arendt reconduce al origen del pensamiento filosófico de Jaspers en 1932¹³²–, los que se propone descifrar y

¹³⁰ H. A., “Dedication to Karl Jaspers” (1948), *EU*; p. 215-216 [H. A., “Dedicatoria a Karl Jaspers”, *EC*; p. 264-265]. Arendt se refiere a Ginebra pues allí se desarrolla un encuentro de gran impacto para el filósofo de Heidelberg, como testimonian sus cartas. Efectivamente, Jaspers queda impresionado por el “espíritu europeo” que reina en los primeros *Rencontres Internationales* celebrados en Ginebra en septiembre de 1946, donde conoce a M. Meleau Ponty, Lucien Goldmann, Jean Wahl, Albert Camus. Como testimonia el epistolario, este encuentro le infunde la “esperanza en una nueva Europa”, que luego va desapareciendo. Cf. Jaspers a Arendt, Carta N° 44 (18 de septiembre de 1946), *AJC*; pp. 56-59; y Arendt a Jaspers, Carta N° 47 (11 de noviembre de 1946), *AJC*; pp. 64-66. En el contexto de esta carta, Arendt valora especialmente a Camus, en el que ve la posibilidad del surgimiento de un “hombre europeo sin nacionalismo”, por contraposición a Sartre, en el que percibe un marcado chauvinismo francés.

¹³¹ Sobre la colaboración editorial, además de la participación de Arendt en *Die Wandlung* (ver nota N° 126), la autora es una de las principales responsables de la difusión de la obra de Jaspers en Norteamérica. Además, ella misma se propone dar a conocer la filosofía continental, en textos como “What is Existential Philosophy?”. A pesar del primer entusiasmo de Jaspers, la *Correspondencia* también testimonia sus dudas sobre este proyecto de ampliación de la filosofía “Me digo a mí mismo: así sea, lo que uno pueda hacer siempre será mejor que nada. Las masas tienen que resultarme menos perturbadoras; no obstante, todo lo que nos es esencial se origina solamente en individuos y en pequeños grupos. El caos aumenta”, Jaspers a Arendt, Carta N° 44 (18 de septiembre de 1946); *AJC*; p. 58. De cualquier manera Jaspers insistirá toda su vida con esta idea, como testimonian sus libros, escritos en un lenguaje en muchos casos poco especializado, que busca conquistar la atención del gran público. Como veremos, si bien Arendt valora este proyecto, pronto establecerá sus límites, identificando los problemas que comparte con la “gran tradición”.

¹³² Si bien Arendt no suele citar los textos específicos de Jaspers en los que se apoya, es posible afirmar que la base de sus comentarios es el gran texto en tres volúmenes de Jaspers *Philosophie*, publicado en Alemania en 1932. Como señala su biógrafa Arendt no sólo tiene el privilegio de asistir al período de formación de *Sein und Zeit*, sino también a aquel en el que Jaspers se desplaza de la Psicología a la Filosofía, período que abarca desde la publicación de *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) hasta la obra del año 1932, cf. E. Young Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; pp. 98-104. Efectivamente, en la famosa carta del año 1945 en la que se produce el reencuentro epistolar, la autora señala que ha releído su *Philosophie*, con ocasión de la lectura de algunos artículos de “intervención” de Jaspers publicados en

valorar, en un tono más bien abstracto en “What is Existencial Philosophy?”. No deja de ser significativo que el elogio de la figura y la filosofía de Jaspers se realicen, desde el inicio, por medio de una contraposición irónica entre la “inactualidad” de la filosofía heideggeriana, y la contemporaneidad de la filosofía del pensador de Heidelberg, que Arendt asocia con la apertura y la disposición al diálogo de su método de reflexión:

“Contemporánea” no quiere decir aquí solamente que ofrezca puntos de apoyo inmediatos al pensar filosófico actual. Naturalmente que también en Heidegger se encuentran, en cierto sentido, tales puntos de apoyo; pero estos últimos tienen la peculiaridad de que o son sólo puntos de apoyo de orden polémico, o bien sólo pueden llevar a una radicalización del proyecto heideggeriano –como es el caso de la filosofía francesa actual. En otras palabras, o Heidegger ha dicho ya su última palabra acerca de la situación de la filosofía actual, o tendrá que romper con su propia filosofía. Jaspers, en cambio, participa de la filosofía actual sin necesidad de una tal ruptura, y contribuirá a su ulterior desarrollo y se implicará de manera decisiva en su discusión¹³³.

La reflexión de Jaspers, ofrece un modo peculiar de participación en “las filosofías de la ruptura con la filosofía tradicional” –las filosofías del “fin de la tradición”–, cuya excepcionalidad estaría dada por la importancia del concepto de *comunicación*, tanto para la definición de la “existencia” –el ser del hombre en un sentido inequívoco–, como para la reflexión sobre labor de la filosofía en tanto “clarificación existencial”¹³⁴. Respecto de esta última, Jaspers entiende su propia ruptura con la tradición, a partir de un primer desplazamiento de herencia nietzscheana: es necesario considerar a todos los sistemas filosóficos –que pretenden haber captado el sentido del ser por medio de doctrinas articuladas acerca del todo–, como edificios mitologizantes que brindan “protección” ante las verdaderas preguntas de la existencia, logrando, por medio de una suspensión de las vivencias de las “situaciones límite”, una paz completamente a-

revistas norteamericanas, en los que ha visto con alegría el trazo de esta obra, así como al antiguo maestro, Arendt a Jaspers, Carta N° 31 (18 de noviembre de 1945), *AJC*; p. 23. El otro libro de Jaspers que Arendt considera como representativo de su pensamiento es la *Einführung in die Philosophie*, que se publica en Alemania en 1949, y que es el producto de una serie de doce radio-conferencias. Este texto breve, escrito con la misma voluntad de claridad que lo caracteriza, es una buena indicación de las bases filosóficas que están especialmente en el texto *Die Schuldfrage*. Además, será muy importante para los primeros cursos que da H. Blücher en el Bard College, en 1952, en los que la figura socrática es fundamental, *cf.* H. Blücher a K. Jaspers, Carta N° 132 (5 de agosto de 1952), *AJC*; pp. 189-190. En el Capítulo III incorporamos las referencias y la importancia de este curso dictado por el marido de Arendt, para su propia mirada sobre un “Sócrates político”.

¹³³ H.A., “What is Existencial Philosophy?”, *EU*; p. 182 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 225]. Sobre el futuro de la filosofía francesa, *cf.* nota N° 57.

¹³⁴ Para las implicaciones existenciales del concepto de comunicación, y su relación con la filosofía, *cf.* K. Jaspers *Philosophie. II. Existenserhellung*, Springer Verlag, Berlín, 1956; Cap. 3 “Kommunikation”; pp. 50-117 [K. Jaspers, *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1958; Cap. 3 “Comunicación”; pp. 449-521].

filosófica¹³⁵.

La “salida” de Jaspers no consiste en la “superación de la metafísica” así entendida, sino más bien en su relativización, con vistas a la “comunicación”:

[...] partiendo de las situaciones límite (...) este filosofar no quiere enseñar nada, sino que consiste en una “prolongada conmoción y un apelar a la propia fuerza vital de uno mismo y de los otros”. De este modo Jaspers se incluye en la revuelta contra la filosofía que está a la base de la filosofía más reciente. Trata de disolver la filosofía en filosofías y de encontrar los caminos en que los “resultados” filosóficos puedan comunicarse de un modo que los prive de su carácter de ser resultados¹³⁶.

El problema de la comunicación, en este contexto, se convierte no sólo en el de los modos de “trasmisión” de la filosofía, sino también en el de la pregunta por las condiciones de un “filosofar en común, en el cual no se trata de alcanzar resultados sino de iluminar la existencia”. Refiriéndose precisamente a éstas condiciones, Hannah Arendt establece el filón socrático del pensamiento de Jaspers, filón que será tan determinante para su lectura de la tradición filosófico-política platónica y de la anomalía de Sócrates, durante principios de los cincuenta:

La afinidad de este planteamiento metódico con la mayéutica socrática es evidente; la única variación es que lo que en Sócrates se llama *mayéutica* pasa en Jaspers a ser *apelación*. Tampoco este desplazamiento de énfasis es casual. Jaspers procede, en efecto, con el método socrático, pero de tal modo que lo priva de su carácter pedagógico. Como en Sócrates, tampoco en Jaspers existe *el* filósofo, el filósofo que lleva ante los demás hombres una existencia señalada (como es el caso desde Aristóteles). En él no queda siquiera la prioridad filosófica del que pregunta; pues en la comunicación el filósofo se mueve por principio entre iguales, a los que apela igual que ellos apelan a él. Con ello la filosofía sale por principio del dominio de las ciencias y los saberes especializados, y el filósofo se desposee por principio de toda prerrogativa de cualquier orden que sea¹³⁷.

¹³⁵ Sobre la diferencia entre filosofía y sistema, cf. K. Jaspers *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Springer Verlag, Berlín, 1956; Cap. 6, “Philosophie und System”, pp. 271-280 [K. Jaspers, *Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1958; Cap. 6 “Filosofía y Sistema”; pp. 310-319]. Para un desarrollo de la fundamental categoría jaspersiana de “situación límite”, cf. K. Jaspers *Philosophie. II. Existenserhellung*, Springer Verlag, Berlín, 1956; Sección III, “Existenz als Unbedingtheit in Situation, Bewußtsein und handlung”; pp. 201-335 [K. Jaspers, *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1958; Sección III “«Existencia» como incondicionalidad en la situación, la conciencia y la acción”; pp. 64-208].

¹³⁶ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; pp. 182-183 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 226]. Cf. K. Jaspers, *Philosophie. Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*; pp. 1-58 [K. Jaspers, *Filosofía. Introducción en la Filosofía*, *op. cit.*; pp. 1-71].

¹³⁷ La “metafísica”, en el horizonte de esta apelación, es trabajada a partir de una exposición “siempre experimental” –como juego serio– que tiene como objeto “poder atraer a los hombres a que colaboren, o sea, a que co-filosofen”. H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 183 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 226]. Cf. K. Jaspers, *Philosophie. Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*; pp. 1-58 [K. Jaspers, *Filosofía. Introducción en la Filosofía*, *op. cit.*; pp. 1-71]; K. Jaspers, *Philosophie. II. Existenserhellung*, Cap. 6, “Daseinsform der Philosophie”; pp. 263-291; Cap. 7

Si la igualdad radical, de indudable raigambre kantiana, es la condición trascendental de la apelación jaspersiana a la comunicación entre los hombres –la cual supone una “razón que nos es común a todos” que garantiza cierta universalidad–, tanto los modos de la comunicación como sus “contenidos” y “resultados” dependen de la articulación entre razón, comunicación y existencia como forma de la libertad humana¹³⁸. Efectivamente, la existencia no es “ninguna forma de ser, sino una forma de la libertad humana”, que se vivencia a partir de la experiencia común –nacida del propio diálogo con nosotros mismos y con los otros– sobre los límites de la razón respecto de la voluntad de “conocer y hacer al ser”, o sea, de “ser Dios”. Así, la filosofía de la existencia jaspersiana aparece como aquella que es capaz de pensar a Kant hasta el final, sin ir por detrás de él, por medio de la articulación entre la finitud constitutiva de una razón que “nos es común a todos” y la posibilidad de una libertad humana ligada a la comunicación sin término entre los hombres.

El “fracaso pensante del pensar” en “situaciones límite”, al señalar la voluntad de trascendencia del pensamiento respecto de “lo previamente dado”, así como su propio fracaso, permite convertir el saber del límite –la muerte, la contingencia, la imprevisibilidad del otro, nombres de la finitud de la razón humana–, la conciencia del “no saber”, en la condición de posibilidad de una libertad “mundana” del “hombre” ligada al ejercicio de una razón con vocación comunicativa, en el horizonte de “lo posible”:

La pregunta por el “hecho de existir la realidad”, como hecho no resoluble en pensamiento sin pérdida de su carácter de real, cobra así un nuevo significado. El hecho de existir lo previamente dado –ya sea como realidad del mundo, ya como la dimensión imprevisible, no calculable, de mis semejantes, ya como el *factum* de que no me he hecho a mí mismo–, se vuelve el trasfondo sobre el que se destaca la libertad del hombre; se vuelve como la materia en que prende la libertad. Que yo no pueda resolver lo real en lo pensable, se convierte en el triunfo de la libertad posible. Dicho paradójicamente, soy libre sólo porque no me he hecho a mí mismo, si yo me hubiese hecho, habría podido preverme por anticipado y el resultado habría sido mi no libertad. En este contexto la pregunta por el sentido del ser puede mantenerse en suspenso, de modo que la respuesta a ella diga únicamente: “El ser

“Philosophie im Sichunterscheiden”; pp. 292-340 [K. Jaspers, *Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, Cap. 6 “La forma de la existencia empírica de la filosofía”; pp. 299-331; Cap. 7 “La Filosofía en sus Diferenciaciones”; pp. 333- 385].

¹³⁸ Para un desarrollo del concepto de “libertad existencial”, y de su relación con la comunicación, cf. K. Jaspers *Philosophie. II*: Cap. 1 “Existenz. Weltsein und Existenz”; pp. 1-23 [K. Jaspers, *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Cap. 1. “Existencia empírica en el mundo y «existencia»”; pp. 395-415]; y Sección II, “Sebstsein als Freiheit”, pp. 149-200 [*Op. cit.*, Sección II, “Ser-si-mismo como Libertad”; pp. 1-59].

es tal que hace que esta existencia sea posible”¹³⁹.

La labor filosófica, en este marco, parece consistir en involucrar a los hombres en esa necesaria “crítica de la razón”, por medio de la comunicación como apelación, permitiendo así la realización paradójica de la *existencia* como libertad posible, mundana, ligada al ejercicio de una razón comunicativa –un pensamiento con vocación inter-subjetiva–, en el seno de un “ser englobante” del cual sólo puede decirse que las hace posibles.

En el horizonte de este concepto-límite, el de “ser englobante”¹⁴⁰, así como en sus posibilidades, Arendt retoma el problema del “no estar en casa” del mundo moderno, indicando que, gracias a esta forma de plantear el problema,

[...] puede tomarse en consideración el sentimiento contemporáneo de extrañeza en el mundo, así como la voluntad contemporánea de crear, en este mundo que ya no es patria, un mundo de los hombres que pueda llegar a serlo. Es como si con el concepto de ser como “lo englobante” se proyectase con difusos contornos una isla en que el hombre puede campar a sus anchas, al no estar ya amenazado por esa oscuridad inexplicable que, como una cualidad añadida, grava a todo ente en la filosofía tradicional¹⁴¹.

De acuerdo con esto, la necesaria y siempre paradójica realización de lo universal en el seno de lo individual, que según la autora, define el problema general de la Filosofía de la existencia –una filosofía que asume su “contemporaneidad” al moverse

¹³⁹ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; pp. 183-184 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 227]. En este sentido señala Arendt que el “fracaso del pensamiento” no es el fracaso del hombre, porque por medio de este fracaso se accede a determinadas experiencias fundamentales: “en el fracaso del pensamiento el hombre experimenta que, como ser real y libre, él es más que pensamiento; a esto llama Jaspers, «cifra de la trascendencia»”, por otra parte, que la trascendencia se experimente en el fracaso, es prueba de que “ni siquiera como libertad, la existencia se debe el ser únicamente a sí misma”, *Ibid.*; p. 184 [*Ibid.*; p. 227]. Para el tema del “fracaso del pensamiento” ante la “realidad absoluta sin posibilidad”, y el sentido de su ser posibilidad, cf. K. Jaspers, *Philosophie. III. Metaphysik*, Springer Verlag, Berlín, 1956; Parte IV, “Verschwinden von dasein und Existenz als entscheidende Chiffre der Transzendenz (Sein und Scheitern)”, pp. 219-236 [“Parte IV: Evanescencia de la existencia empírica y de la «existencia» como cifra decisiva de la trascendencia («ser en el fracaso»)”; pp. 601-622]. El tema de la “cifra” como mediación con “la trascendencia” es desarrollado a lo largo de todo el libro III.

¹⁴⁰ Cabe señalar que Jaspers no utiliza el concepto del ser como “lo englobante” [*das Umgreifende*] en su obra de tres tomos sino en un libro cuyo manuscrito conoce Arendt y que el filósofo publica en 1947. Cf. K. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band*, Neuausgabe, München, 1958; p. 107. Cf. Jaspers a Arendt, Carta N° 32 (2 de diciembre de 1945), *AJC*; p. 25. En *Philosophie* más bien se centra en el concepto de “lo trascendente” que no se muestra como objeto empírico ni como “existencia” (si bien esta última es su vía de acceso) sino como “cifra”. Para estos conceptos cf. *Philosophie. III. Metaphysik, op. cit.* A nuestros fines, sólo cabe destacar que tanto el concepto de “lo englobante” como de “lo trascendente” aluden a la experiencia de lo absoluto, que no supone una salida del mundo sino que se da en su límite. En el próximo apartado, vinculamos este con la experiencia de la “incondicionalidad”, que está ligada a la “culpa metafísica”.

¹⁴¹ H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 186 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p. 230].

explícitamente en un terreno secular y “post-metafísico”–, conquista con Jaspers un horizonte de reflexión en el que se reconoce un valor existencial positivo al hecho de que “no el hombre sino los hombres habiten la tierra”, según palabras acuñadas por la autora a comienzos de la década de los cincuenta, entendiendo que la existencia no es posible sin comunicación, sin esa apelación de unos a otros, “entre iguales”.

Frente a una filosofía de la existencia que, en varios de sus representantes, recae en soluciones sintomáticas de lo que posteriormente Arendt leerá como la actitud general de la tradición filosófica hacia la política –acentuadas en el caso de Heidegger, en donde la experiencia de la “separación” del individuo respecto de “todos los que son sus iguales” aparece como la única garantía de una posible y paradójica autenticidad de la existencia–, la filosofía de Jaspers ofrece un nuevo camino, especialmente a partir de la introducción del concepto de “comunicación”:

Por esencia, la existencia nunca está aislada, sino que sólo es en la comunicación y en el saber de las otras existencias. Los hombres con los que co-existo no son (como en Heidegger) un elemento estructuralmente necesario, sí, pero que perturban al sí mismo; al contrario, sólo en el estar-juntos los hombres en el mundo dado en común puede en general desplegarse la existencia. El concepto de comunicación entraña en su misma base un nuevo concepto, no plenamente desarrollado pero sí planteado, de humanidad como la condición para la existencia del hombre. En el seno del ser “englobante”, los hombres actúan, en todo caso, unos con otros y ni persiguen el fantasma del sí mismo ni viven en la ilusión plena de *hybris* de ser ellos el ser en general (...) Con ello la filosofía de la existencia ha salido de la edad de su ensimismamiento¹⁴².

La lectura arendtiana de Jaspers, concluye con un tema que también aparece frecuentemente en sus cartas, y que es central para entender el proyecto filosófico político jaspersiano, así como las razones de la distancia de Arendt. Nos referimos a la equiparación entre la comunicación filosófica y el “verdadero estar juntos de los hombres”, que la autora hará explícita en un texto del año 1953 que analizaremos en los próximos apartados:

[...] en la filosofía de Jaspers la comunicación constituye el centro existencial y se identifica de hecho con la verdad. La actitud adecuada del filósofo en la nueva situación global es la de “comunicación ilimitada”, lo que implica la fe en la comprensibilidad de todas las verdades, además de buena voluntad para revelar y para escuchar como condiciones primarias de un auténtico estar-juntos los

¹⁴² H. A., “What is Existential Philosophy?”, *EU*; p. 186-187 [H. A., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC*; p.230-231]. Cf. el fundamental capítulo 12 del libro II de *Filosofía*: K. Jaspers *Philosophie. II*: Cap. 12 “Existenz unter Existenzen”; pp. 415-440 [K. Jaspers, *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Cap. 12. “La «Existencia» entre las «Existencias»”; pp. 319-350].

hombres¹⁴³.

Así, como se revela en el epistolario, Jaspers parece confiar en que esta equiparación puede ser la base filosófica para “reparar” las consecuencias nihilistas del “fin de la tradición”, generando determinados acuerdos básicos. En estos términos, “lo verdadero” podría representar, como indica en 1945 resumiendo a Arendt el objetivo principal de de *Von der Wahrheit*, uno de sus textos más queridos, “algo de la cualidad que puede unir a la gente sin compromisos (compromisos que usted ve en todos lados, con el mismo horror que yo)”¹⁴⁴.

Como veremos en los próximos capítulos, lo que se va dibujando aquí, a través de las dudas de Arendt, no es la crítica de la articulación entre “filosofía” y “comunicación”, sino la necesidad de un rodeo fundamental, que haga visible la esfera política como un ámbito cuya excedencia respecto de las condiciones del discurso filosófico, no es signo o expresión de una “deficiencia ontológica” y de la necesidad de la filosofía, sino de una incapacidad tradicional para valorar filosóficamente sus principios fundamentales. Así, no se tratará de la pregunta por las relaciones entre la filosofía y la política, que ya supone la superioridad de la primera sobre la segunda, sino de la pregunta por la relación entre dos modos de estar juntos, que Arendt tiende progresivamente a considerar como “pensar” –estando en relación con uno mismo– y “actuar” –estando en relación con los otros.

2. Fin de la Tradición, la filosofía política post-totalitaria, y las variantes del “humanismo”

El problema de identificar las bases para “reparar” las consecuencias nihilistas del “fin de la tradición”, es el centro de una profunda conversación entre Jaspers y Arendt, y más generalmente, de todo el ámbito intelectual europeo de postguerra. Será con ocasión de este tema que la antigua alumna establecerá una amistosa distancia con Jaspers, en la que asoma un desacuerdo revelador respecto de las potencialidades teóricas y prácticas del “humanismo europeo”, en un sentido amplio, para hacer frente a lo sucedido.

¹⁴³ H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*, p. 441 [H. A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*, pp. 532-533].

¹⁴⁴ Jaspers a Arendt, Carta N° 32 (2 de diciembre de 1945), *AJC*; p. 25.

Como ya hemos expresado en el Capítulo I, Arendt se preocupa por la falta de lucidez de las tendencias filosóficas antiliberales, antihumanistas, antiburguesas de ciertas filosofías de la ruptura, desarrolladas en el caldo de cultivo de la primera postguerra, en la medida en que se trata en general de posturas estetizantes sin imaginación política respecto del “anti humanismo” implicado en el nazismo y el stalinismo (lo que también revelaría una mala lectura de determinadas tendencias del desarrollo político moderno). También hemos señalado que esta observación, realizada en el contexto de una “historia del totalitarismo”, puede leerse como una polémica implícita, y una advertencia, contra ciertas posiciones filosóficas, mantenidas en el campo cultural de la Europa post-totalitaria.

De forma similar, se puede afirmar que la pensadora judío-alemana mostrará su inquietud frente a ciertos desarrollos pos-totalitarios del humanismo (tanto en su vertiente católica, clásica, y normativa-ilustrada *tout court*, según veremos), mostrando su “impotencia” frente al surgimiento del mal político del siglo. El contexto político que muestra el registro histórico, es indudablemente otro: a diferencia de las corrientes vanguardistas (que en muchos casos promueven y se comprometen con los movimientos totalitarios) es posible hablar aquí de una “resistencia” al totalitarismo, o más precisamente, de una reflexión orientada a “poner freno” a ciertas tendencias alarmantes que adopta el destino europeo desde mediados del siglo diecinueve –el discurso de los “derechos humanos” se contaría entre los recursos del ala liberal¹⁴⁵, de la misma forma que Arendt reconoce, por ejemplo, el surgimiento, en el siglo diecinueve francés, de un movimiento de renovación católica que encuentra en el cristianismo armas “tradicionales” para “mostrar, cuando menos, el alcance del mal” originado por la promoción de la mentalidad burguesa moderna¹⁴⁶. El problema de estos “recursos tradicionales” es que se muestran políticamente ineficaces y teóricamente endeble para comprender y enfrentar el mal político que comienza a asomar con el imperialismo, el antisemitismo, el racismo; esas “corrientes subterráneas” que reflejan tendencias profundas de la modernidad, y que cristalizarán en los gobiernos totalitarios.

¹⁴⁵ Para un esbozo de las aristas de este tema, que no es central para nuestra tesis pero que aporta elementos interesantes para entender la perspectiva que adopta Arendt ante el liberalismo, en particular, y el humanismo en general, ver Apéndice N° 7.

¹⁴⁶ Arendt desarrolla la historia y el significado de este movimiento, entre cuyos representantes destaca a Péguy y Bernanos en Francia, y Chesterton en Inglaterra, en otro breve texto del año 1945, publicado en *The Nation*: “Cristianity and Revolution”, *EU*; pp. 151-155. Para este tema, que es ilustrativo del modo en que Hannah Arendt, al hacer historia, establece polémicas con sus contemporáneos, ver el Apéndice N° 8.

En vistas de esta ineficacia y esta insuficiencia, el “fin de la tradición” significa el fin de un modo de entender al hombre que ha sido destruido por la “propia dominación totalitaria”, pero que ya se muestra completamente erosionado “ante” la realidad política del nazismo. Muchos años después, con el tono punzante de su prosa, se refiere a este hecho en una serie de apuntes para la redacción de *Eichmann in Jerusalén*:

El humanismo europeo, lejos de ser la fuente del nazismo, estaba tan mal preparado para esta o cualquier otra forma de totalitarismo, que al tratar de entenderlo y situarlo, no podemos apoyarnos en su lenguaje conceptual o en sus metáforas tradicionales (...) esta situación, sin embargo, contiene una amenaza para el humanismo en todas sus formas: corre el riesgo de convertirse en *irrelevante*¹⁴⁷.

Precisamente, el problema del “fin de la tradición” será uno de los puntos más sensibles que acompañarán los primeros años del reencuentro epistolar de la pensadora judía alemana con el profesor alemán de Heidelberg, a partir de 1945. Ambos coinciden en que este “hecho” debe pensarse como una nueva oportunidad –un nuevo inicio, al decir de Arendt– tanto para la filosofía como para la política europea. Por otra parte, comparten la idea de que esta posibilidad no puede ser independiente de una “reflexión” y de una “comprensión” acerca de lo sucedido, así como de la preocupación por los modos de llevar adelante esta tarea. Por último, es interesante notar en las coincidencias amplias del maestro y la antigua alumna, la sombra de una auto-comprensión dolorosa de un pasado compartido –aquel previo a 1933– sin lucidez para la política, un pasado que sería el testimonio de un desinterés que los hace retrospectivamente culpables de “no haber visto”. En el caso de Jaspers, que permanece en Alemania después de 1933, esto se torna aún más conflictivo: al “no haber visto”, se agrega el “haber callado”. Sin embargo, ambos coinciden en que esta reflexión debe implicar una cierta “justicia” –ligada a una “amplitud del espíritu”– que permita pensar estas cuestiones más allá de los “propios pasados nacionales; pasados que no explican nada, pues Auschwitz es tan poco explicable a partir de la historia alemana como de la historia judía”. Tal como señala Arendt en otro contexto: de modo irónico, el campo de concentración ha hecho finalmente realidad la idea de una “historia desde el punto de vista cosmopolita”¹⁴⁸.

Si bien este horizonte radical, define un campo común de problemas, especialmente aquel centrado en la relación entre el pensamiento, la filosofía y la política en un

¹⁴⁷ H. Arendt, fotocopias de notas inéditas para una conferencia sobre *Eichmann en Jerusalén*, Library of Congress, citado por E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; pp. 289.

¹⁴⁸ Cf. H. A., “Approaches to the «German Problem»”, *EU*; p. 106 y ss [H. A., “Aproximaciones al «problema alemán»”, *EC*; p. 153 y ss].

contexto post-totalitario, el diálogo entre ambos no estará exento de tensiones, cuyo testimonio superficial es la frecuente y paternal amonestación jaspersiana de que Arendt “exagera”¹⁴⁹ en sus afirmaciones. Más allá de la calidez con que ambos tratan sus diferencias, no debe desconocerse que hay en Arendt una “radicalidad” que Jaspers considera equivocada; o, inversamente, que hay un “candor” en Jaspers, que Arendt considera noble pero representante aun de un “humanismo” en cuyo lenguaje conceptual o en cuyas metáforas tradicionales ya no podemos apoyarnos, al menos sin una profunda revisión.

De esta filiación humanista necesitada de revisión, es síntoma el texto jaspersiano de 1945, orientado por medio de un trabajo conceptual con los diversos significados del concepto de “culpa”, a generar una “reconstitución interna”¹⁵⁰ del “alma alemana”. El punto nodal de esta reconstitución “interna” no residiría en ninguna esencia colectiva, sino más bien el “individuo”, al cual se realiza la única exigencia filosófica de un “trato interior consigo mismo”. Es precisamente en referencia a un espacio interior que debería ser “reparado” –por medio de una asunción reflexiva e individual de la culpa que Jaspers llama la “conciencia de la culpa”–, que puede entenderse la tipología de la culpa ofrecida por el autor, así como el objetivo último de su texto: “el restablecimiento de la disposición a reflexionar” y la conciencia de la libertad a ella ligada.

Efectivamente, Jaspers distingue allí cuatro conceptos de culpa: criminal, moral, política y una cuarta denominada “metafísica”¹⁵¹. Según nuestra perspectiva, el objetivo de Jaspers es reconducir el problema de la culpa al problema de la responsabilidad personal, especialmente en el caso de las tres últimas categorías, lo cual

¹⁴⁹ Jaspers, valora y defiende las “exageraciones” de Arendt respecto del totalitarismo, como parte de un método que busca dar relieve a los aspectos fundamentales de un particular, comparando su proceder con el de los tipos ideales weberiano. Cf. Jaspers a Arendt, Carta N° 114 (12 de enero de 1952), *AJC*; p. 174. Arendt acuerda en este sentido con Jaspers, pero incluso se niega a aceptar la palabra exageración: “«Exagerar» -claro que sí. De otro modo apenas es posible presentar los «nexos de sentido», como usted dice. Tampoco es exageración, simplemente se trata de aislar y resaltar lo más relevante. El pensamiento siempre exagera; también Montesquieu «exagera» cuando dice que la forma republicana de gobierno se basa en el principio de la virtud. Además, en nuestro siglo la realidad ha llegado tan lejos que se puede decir sin temor que la realidad «exagera». Nuestro pensamiento, que ama por encima de todo los cauces acostumbrados, apenas puede seguirla. Si este pensamiento, que al menos se esfuerza por decir algo adecuado (y si es posible, en un tono adecuado), no se contrasta con la realidad, sino con lo que otros historiadores han dicho sobre el mismo tema suponiendo que en el fondo todo está en orden, entonces es obvio que todo suena absurdamente radical”, Arendt a Jaspers, Carta N° 115 (25 de enero de 1952), *AJC*; pp. 175-176. Respecto de este proceder, Jaspers muestra sus reparos con el concepto de “mal radical”, como veremos. Sin embargo, es sobre todo como lectora y crítica de la filosofía que Jaspers busca matizar los juicios de su antigua alumna. Para este tema, por ejemplo respecto del juicio de Arendt sobre Spinoza, cf. Jaspers a Arendt, Carta N° 91 (4 de agosto de 1949); p. 138; sobre su interpretación del significado del mito de la caverna, Jaspers a Arendt, Carta N° (12 de abril de 1956), *AJC*; pp. 284-285.

¹⁵⁰ K. Jaspers, *Die Schuldfrage*; p. 71 [K. Jaspers, *El problema de la culpa*; p. 114].

¹⁵¹ *Ibid.*; pp. 17-18 [*Ibid.*; pp. 53-54].

quiere decir, al tribunal de la conciencia individual. La idea de fondo, que discute con Arendt en numerosas cartas, es que el “problema alemán” no es el de la responsabilidad criminal de “unos pocos” –los verdaderos asesinos imputables penalmente, los líderes¹⁵²– sino de una mayoría de la ciudadanía, que es política y metafísicamente responsable por haber “tolerado” lo sucedido, y de un cuerpo de funcionarios políticos que es moralmente responsable por haber asesinado bajo la justificación del “cumplimiento de órdenes”. La tarea es generar esa responsabilidad por medio de una asunción personal y reflexiva de la culpa –no acusatoria– tal como se ve en las relaciones entre estas categorías. Por responsabilidad política, Jaspers entiende aquella ligada a “la acciones de los estadistas y de la ciudadanía de un Estado, por mor de las cuales tengo yo que sufrir las consecuencias de las acciones de ese Estado (...) cada persona es co-responsable de cómo sea gobernada”¹⁵³. Si bien esta categoría es la que más se acerca a la idea de “culpabilidad colectiva”, gran parte del esfuerzo jaspersiano es mostrar la corresponsabilidad individual en la vida política de un Estado¹⁵⁴, creando las condiciones subjetivas para aceptar las consecuencias del régimen de privaciones que debe sufrir Alemania con motivo de las “reparaciones” a que es condenada por los aliados –aceptar y elegir la impotencia como justa.

Por otra parte, es precisamente el problema de la responsabilidad personal de los miembros de la burocracia y del ejército alemán –el tristemente famoso tema de la “obediencia debida”–, lo que subyace a la tematización de la “culpa moral”. El corazón de la inquietud de Jaspers es precisamente la dimensión personal –moral– de la obediencia política a órdenes criminales: “siempre que realizo acciones como individuo tengo, sin embargo, responsabilidad moral, la tengo por lo tanto por todas las acciones que llevo a cabo, incluidas las políticas y las militares. Nunca vale, sin más, el principio de la «obediencia debida»”¹⁵⁵.

No obstante este énfasis en la necesidad de establecer una relación moral con

¹⁵² Incluso Jaspers señala que no es factible esperar el arrepentimiento, ni necesario en términos del castigo penal.

¹⁵³ K. Jaspers, *Die Schuldfrage*; p. 17 [K. Jaspers, *El problema de la culpa*; p. 53].

¹⁵⁴ Tal como indica Garzón Valdéz en la excelente introducción a la obra de Jaspers: “Si la culpa moral y la culpa penal dan origen a responsabilidades individuales imputables directamente al autor de acciones u omisiones que violan reglas morales o jurídicas, la culpa política se basa en «contextos de situaciones políticas que, por así decirlo, tienen carácter moral porque co-determinan la moral del individuo». En la medida en que el individuo promueve o tolera una «atmósfera de sometimiento» colectivo a un dictador, incurre en la culpa política. Ella es de naturaleza especial pues hasta puede transmitirse de generación en generación”, E. Garzón Valdez, “Introducción. Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, en K. Jaspers, *El problema de la culpa*; pp. 37-38.

¹⁵⁵ *Ibid.*; p. 17 [*Ibid.*; p. 53].

nosotros mismos y con los otros en base a la igual disposición a reflexionar, la apuesta última del texto, que es la que causará más problemas a Hannah Arendt, es que la fundamentación última de esta actitud hacia nosotros mismos y hacia los otros, reside en la conciencia de una demanda “incondicional”, ligada a la “culpa metafísica”. Esta última categoría, es para Jaspers un concepto límite: aludiría a una “solidaridad entre los hombres” que va incluso más allá de la moral (la cual tiene aún como presupuesto la supervivencia de la propia vida). Según esta solidaridad, se monta la exigencia de que “cada uno es responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento”¹⁵⁶. La reconducción al problema personal se hace visible en la “experiencia límite” que subyace al concepto de culpa metafísica: la experiencia de la validez absoluta de las normas morales, de su incondicionalidad, junto con la del fracaso de su cumplimiento en el individuo (fracaso ligado a la condición humana como tal), cuando la demanda de incondicionalidad respecto a la vida de los más cercanos no puede extenderse a la vida de *todos* los hombres.

Jaspers no sólo distingue los centros de imputación de la responsabilidad, sino también las instancias orientadas a establecer esa imputación, los “jueces”. Por un lado, reconoce la “validez” de los tribunales judiciales –tanto de aquellos destinados a juzgar la responsabilidad criminal por medio de un proceso formal que “establece fielmente los hechos y aplica después las leyes que les corresponden”, como de aquellos destinados a juzgar la responsabilidad política–, dado que si bien ambos son tribunales de los vencedores, su validez sólo puede sustentarse en el modo en que transforman la fuerza en derecho por medio del “reconocimiento de normas que se acomodan bajo las denominaciones de derecho natural y derecho internacional público”¹⁵⁷. Por otro lado, sin embargo, Jaspers parece estar interesado en la validez de la “instancia de la propia conciencia”, en su radicación fundamental en la experiencia de la “incondicionalidad”. Así, el diálogo interno ante sí mismo o la comunicación con el amigo “que me quiere y está interesado en mi alma” –en el caso de la culpa moral –, adquiere su sentido último en el terreno de una experiencia radical y transformadora ante Dios –como en el caso de la culpa metafísica–, en la que la conciencia aparece como el lugar mismo de la restauración del alma de cada alemán, y de modo indirecto, como la base de la nueva

¹⁵⁶ *Ibid.*; p. 17-18 [*Ibid.*; p. 54].

¹⁵⁷ *Ibid.*; p. 17 [*Op. Ibid.*; p. 53].

república alemana:

Aquí reside la alternativa para nosotros alemanes: o bien la asunción de la culpa, que no interesa al resto del mundo, pero que habla desde nuestra conciencia, se convierte en un rasgo fundamental de nuestra autoconsciencia alemana –con lo que nuestra alma se pone en el camino de la transformación–; o bien caemos en la mediocridad del mero vivir indiferentemente, con lo que ya no despertaría en nuestro medio ningún impulso originario, ya no se nos manifestaría nunca más lo que es propiamente ser, ya no escucharíamos el sentido trascendental de nuestros tan excelsos arte, música y filosofía. Sin seguir el camino de una purificación que tenga lugar a partir de la conciencia de culpa, los alemanes no pueden realizar verdad alguna¹⁵⁸.

Dos cuestiones más cabe señalar a partir de esta cita. La primera, está vinculada con las relaciones entre filosofía y política. Si bien Jaspers reconoce que ha habido intelectuales comprometidos con el nazismo, ello no habla mal de la filosofía sino de determinados individuos y de muy particulares tradiciones, especialmente desarrolladas en la universidad alemana, en el ejército y en la burocracia. La filosofía como tal, representa para Jaspers, la razón en su sentido más elevado, esto es la razón liberada de toda “auto-culpable minoría de edad”, siendo por ello anti-autoritaria *a priori*. En este marco, la idea de una “extensión de la filosofía” debe entenderse como el paso necesario para una “reparación interna” de un pueblo con una tradición política ligada a la virtud de la “obediencia”, o a la obediencia como virtud¹⁵⁹. No es la filosofía, sino más bien esa tradición política alemana, la que se encuentra en el núcleo de la polémica de Jaspers, como se reconoce en la siguiente cita: “todos nosotros hemos sido educados en Alemania durante largo tiempo para la obediencia, para el respeto del orden dinástico, para la indiferencia y la irresponsabilidad ante la realidad política –y algo de ello hay en nuestro interior, aún cuando nos opongamos a esas actitudes”¹⁶⁰.

La insistencia en la “comunicación”, como elemento central de este proyecto de extensión de la libertad filosófica, debe entenderse, según todo lo que hemos venido desarrollando, como una preparación indispensable para la libertad política. En este

¹⁵⁸ *Ibid.*; p. 80 [*ibid.*; p. 123].

¹⁵⁹ Cabe reconocer que Jaspers no aísla a Alemania de ciertas tendencias de la “modernidad”, pero señala su particular virulencia en este país: “En Alemania se desencadenó aquella crisis del espíritu, de la fe, que se encontraba en curso en todo el mundo occidental. Esto no aminora la culpa, pues fue aquí, en Alemania, y no en otro lugar donde se desencadenó la crisis. Pero libera de un aislamiento absoluto. Resulta instructivo para los demás. Interesa a todo el mundo (...) En un proceso que ha afectado al mundo entero Alemania a danzado dando vueltas en una excentricidad vertiginosa hasta caer en el abismo”, *Ibid.*; pp. 60-61 [*Ibid.*; p. 103]. En este texto el elemento diferencial alemán es una cultura política ligada al culto a la obediencia, a la identificación entre ejército y Estado, etc, que definen una “interna falta de libertad política”.

¹⁶⁰ *Ibid.*; p. 52 [*Ibid.*; p. 93].

marco, más que una filosofía política lo que encontramos en Jaspers es la idea de la filosofía como tal, en tanto necesaria propedéutica para la re-fundación “espiritual” y “moral” –una ética racional– de una república post-totalitaria.

La segunda de las cuestiones que queremos señalar, está vinculada con la relación entre cultura y política, que puede pensarse a partir de la insistencia jaspersiana en desmarcar lo mejor de la tradición cultural alemana –su carácter creador, su “impulso originario”– del nazismo. En este marco, la filosofía no sólo aparece como una propedéutica para la política, sino también como una guía para pensar el encuentro de la “cultura alemana”, con una cultura política democrática. Cabe recordar aquí la discusión que ambos mantienen casi veinte años antes, con motivo del libro de Jaspers sobre Weber, para pensar qué es lo que el pensador entiende como las fuerzas más poderosas de la cultura alemana¹⁶¹. Si durante los años treinta, preso de un compartido nacionalismo que prima en la República de Weimar, Jaspers cree que el destino político de Alemania es indisoluble de aquel definido por un humanismo ilustrado de filiación kantiana –una “racionalidad y la humanidad originadas de la pasión” que serían partes de la identidad alemana–, el auge del totalitarismo no puede sino modificar esta lectura. No obstante, si bien acepta aquello que Arendt le señala alarmada desde 1932 –que no es posible identificar a “Alemania” con un proyecto político de libertad–, Jaspers seguirá considerando que existen en la cultura alemana ilustrada, aunque no exclusivamente en ella, elementos que pueden brindar herramientas para una democratización de la cultura política que ahora diagnostica como “autoritaria”.

Teniendo como trasfondo este breve *excursus*, es posible abordar las dudas arendtianas respecto del proyecto delineado en *El problema de la culpa*, como síntomas de la preeminencia *filosófica* que empieza a adquirir en su obra la dimensión política de la existencia humana –de la cual Jaspers no sería del todo consciente en su énfasis en la “conciencia de sí” lograda por la conciencia de culpa, como clave de bóveda de la fundación política–, así como de la necesidad de pensar en una redefinición del edificio categorial ético y político de la tradición humanista –de la cual el maestro alemán forma parte, aún en un marco modificado por su “crítica existencial de la metafísica”.

En primer lugar, la autora no termina de estar de acuerdo con la excesiva confianza que Jaspers deposita en la potencialidad política de la “conciencia de culpa”, esto es, en

¹⁶¹ Cf. Apéndice N° 1.

el camino sin fisuras desde una ética filosófica centrada en la reflexión, en la conciencia y en el diálogo –especialmente a partir de la asunción de una incondicionalidad ético-metafísica–, a una política democrática post-totalitaria. En este marco, se inscribe su tibia protesta epistolar:

[...] asumir la responsabilidad tiene que consistir en algo más que la aceptación de la culpa y las consecuencias que se siguen de ello (...) deberá ser acompañada por una afirmación política positiva de intensiones dirigida a las víctimas, por ejemplo, con una renuncia constitucional al antisemitismo, estipulando que cualquier judío, no importa donde haya nacido, pueda convertirse en ciudadano de la república alemana, disfrutando de todos los derechos de ciudadanía, sólo sobre la base de su nacionalidad judía, sin cesar de ser un judío¹⁶².

Junto con la demanda de “medidas positivas”, en este aspecto de las objeciones de la autora se puede vislumbrar la percepción de una excedencia de la esfera política de la existencia, respecto de las condiciones de la ética filosófica centrada modélicamente en la “relación consigo mismo”, que será tematizada de modo explícito a partir de 1953 con la recuperación de la categoría de “acción”, y con la pregunta por la relación entre el espacio de la filosofía y el mundo de la política así redefinido.

Es precisamente esta conciencia, que será tan fundamental para entender la lectura arendtiana de la ética kantiana, la que hace inteligible su objeción a la categoría más abstracta del texto de Jaspers, la idea de una “culpa metafísica”: “Lo que usted llama «culpa metafísica» envuelve no sólo lo «absoluto», donde en verdad ningún juez terrenal es reconocido en ningún sentido, sino también la solidaridad que es la base política de la República (Clemenceau: el asunto de uno es el asunto de todos)”¹⁶³. Así,

¹⁶² En esta carta Arendt resume las observaciones críticas de ella y de su marido. Como allí señala, esta primera objeción es prioritariamente de Blücher, pero ella la comparte, *cf.* Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC*; p. 53. Para el intercambio del matrimonio sobre este texto, *cf.* Arendt a Blücher, 7 de noviembre de 1946, *ABC*; p. 84 y Blücher a Arendt, sin fecha, del año 1946, *ABC*; pp.84-87. *Cf.* E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 282.

¹⁶³ *Ibid.*; p. 54. Precisamente sobre esta cita, Arendt desarrolla en *Los Orígenes*, una cierta defensa de la tradición política francesa –que sostiene una idea “política”, no “tribal” de nación, que no obstante se resquebraja con el caso Dreyfus. Es interesante observar la discusión que Arendt mantiene con el teórico norteamericano liberal D. Riessman. Efectivamente, en una carta de 1949 éste le señala: “una cosa que me perturba un poco” es “la animosidad que parece mostrar siempre contra burgueses y liberales. ¿Acaso no fue Clemenceau un liberal?”, Riessman a Arendt, 26 de agosto de 1949, con las adiciones manuscritas de Arendt, Library of Congress, citado por E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 331. La respuesta de Arendt asocia a este autor a la tradición de las aspiraciones político-revolucionarias del S. XVIII: “No”, anota en la misma carta de Riessman al lado del nombre de Clemenceau, “fue un radical”, *Ibid.* Este aspecto, además de ser central para el análisis del “republicanismo” en Arendt, es importante pues apunta tanto a la búsqueda de una especificidad política de las categorías, como a una redefinición de los cánones tradicionales respecto de la historia de la “filosofía política” moderna. Respecto del primer aspecto, cabe encontrar algunas entradas significativas en el año 1950, que son el testimonio del intento por conquistar un concepto político de “solidaridad” (muy previo a *Sobre la Revolución*, libro al que en general se apela para analizar este concepto en la obra de la autora): “En la política hay dos principios fundamentales, que sólo en una forma indirecta, muy mediada, tienen que ver con formas de Estado. Uno

tras la defensa de la “solidaridad” como principio político, que no se deriva necesariamente de las condiciones de una ética fundada en la validez de la “instancia de la propia conciencia” cuyo arraigamiento en la experiencia de la “incondicionalidad”, genera una relación auténtica del yo consigo mismo y con todos los otros, se adelanta uno de los grandes problemas que atormentarán el pensamiento de Arendt durante toda su obra, y que estará en el corazón de su reflexión sobre Kant. ¿Cómo es posible pensar la excedencia de la política respecto de una ética fundada en la validez absoluta de la conciencia moral, sin sucumbir o dar herramientas al relativismo y al nihilismo presentes en el trasfondo y en el triunfo de la lógica totalitaria?

Esta compleja cuestión, como veremos los capítulos siguientes, estará en el centro del descubrimiento de la importancia filosófico política de la estética kantiana, en 1957. Lo que intentamos mostrar en esta tesis es que esta lectura es el punto de llegada de una compleja meditación que va conformándose en la segunda mitad de la década del cuarenta y los primeros años de la década del cincuenta. Al abordar de esta forma la lectura de la estética kantiana, intentamos ofrecer algunas claves que nos permitan comprender el contexto complejo que está en la base de la interpretación arendtiana, y que tiene que ver con los problemas de fondo que la autora intenta “resolver”, sus contextos de enunciación, así como las discusiones (no sólo con la filosofía del pasado sino con sus contemporáneos) que no están necesariamente explicitadas o desarrolladas. Respecto del problema, habría que adelantar que el mismo tiene que ver con la posibilidad de conquistar un espacio de reflexión que brinde a lo político una dignidad propia, empresa en la que evidenciarían sus límites la reflexión filosófico-política post-totalitaria, así como el discurso filosófico-político moderno. En este punto, Arendt sostendrá que si bien la “época moderna” comporta la posibilidad de conquistar una mirada secular sobre la política, que descubra su valor en el terreno de la condición humana, no es ese el destino que sigue la reflexión filosófica. Si la obra kantiana de “destrucción de la metafísica”, de “crítica de la razón” deja “el trabajo a medias”, ello significa que no extrae de modo explícito una Filosofía política para “seres sensibles y mundanos” que “habitan el mundo con otros que son sus iguales” –proyecto que de

ha sido formulado por Clemenceau en estos términos: «el asunto de uno es el asunto de todos», o sea la injusticia que se inflige públicamente a uno sólo es asunto de todos los ciudadanos, es una injusticia pública (...) El segundo principio se formula así: donde se cepilla, caen virutas. Es exactamente el contrario del primero. Ve la vida política desde una perspectiva histórica y, por ello mismo, no es político. Introduce en política la idea del sacrificio, que es por esencia extraña a ella (...) y destruye la vida privada, por cuanto hace imposible la amistad, la confianza, etc. Por eso la amistad es una virtud tan eminentemente republicana”, H. A., *DG*, I, julio de 1950, [10]; p. 12 [H. A., *DF*; pp. 11-12].

alguna manera está implicado en el proyecto republicano kantiano de una paz en sentido cosmopolita, tal como reconoce en el artículo “What is Existential Philosophy?”—sino que más bien se refugia o bien en una Filosofía práctica del imperativo categórico que “introduce en el mundo interhumano (que por su naturaleza consiste en relaciones) algo que está en contra de su relatividad fundamental”, o bien en una Filosofía de la historia que asegura el progreso de la especie humana, más allá de las intensiones y el desarrollo moral de los individuos. Así, no es casual que la “vuelta a Kant” suponga una crítica de su Filosofía Práctica —al menos de su teoría del imperativo categórico— y se apoye más bien en la estética. Con este movimiento, tal como estamos viendo por el conjunto de inquietudes que la autora comparte con un conjunto de pensadores contemporáneos, Arendt no busca una escisión entre ética y política, sino una autonomía relativa, que permita pensar en una redefinición política de la ética o en una ética de la política. Como veremos, en este horizonte la propia filosofía moral kantiana quedaría redefinida.

Si nos concentramos ahora en la especificidad de la perspectiva que Hannah Arendt desarrolla en este reencuentro epistolar de sobrevivientes, cabe observar que la pregunta por la posibilidad de un “pensamiento político” surge aquí en el horizonte de una preocupación política concreta, que en general queda oscurecida cuando se piensa la obra de Hannah Arendt bajo la sombra del totalitarismo. Nos referimos a la urgencia con que se plantea a la autora la necesidad de una ética política republicana y post-totalitaria, como de arreglos institucionales que pudieran promoverla, que se traducirán en una inquietud filosófica profunda respecto de los criterios de juicio y las categorías de pensamiento de la “tradición”.

Sobre este último aspecto, esto es, sobre la percepción de una insuficiencia de la tradición —como problema, pero también como oportunidad para un “nuevo inicio”—, gira el tercer comentario al libro de Jaspers, en el que Arendt sugiere al pensador alemán que la pregunta por la fundación de la república, así como por el lugar de la filosofía en ella, no pueden desconocer la radicalidad del colapso provocado por el totalitarismo, especialmente visible en las dificultades del entramado conceptual y normativo que sostiene a la tradición humanista occidental para “pensar” los “crímenes” del nazismo.

Como veremos en el próximo apartado, este diálogo revela las vacilaciones de la autora respecto del problema del mal, que catalogará en *The Origins* como “radical” (*Das radikal Böse*), así como la importancia de la reflexión de Jaspers, que sólo será

retomada de manera explícita cuando Arendt acuñe la idea de “banalidad del mal”, luego de su asistencia al juicio de Eichmann. Tales dudas se manifiestan en la afirmación, también presente en el libro sobre el totalitarismo, de que “nosotros no estamos equipados para tratar en un nivel humano, político, con una culpa que está más allá del crimen y con una inocencia que está más allá de la virtud y el vicio”¹⁶⁴. Es el marco categorial del “humanismo” el que parece estar puesto en tela de juicio por los “crímenes” cometidos bajo el régimen nazi. Ante esto, Jaspers elabora una respuesta que adelanta en varios años algunos de los principales lineamientos y problemas que subyacen a la idea arendtiana de la “banalidad del mal”:

La culpa que está más allá de la culpabilidad criminal inevitablemente adopta un rasgo de “grandeza” –de grandeza satánica– que es, para mí, inapropiado para los nazis, como todos los discursos acerca del elemento demoníaco de Hitler y cosas así. Me parece que tenemos que ver estas cosas en su total banalidad, en su prosaica trivialidad porque esto es realmente lo que los caracteriza. Una bacteria puede causar epidemias que se extiendan por todas las naciones, pero sigue siendo una bacteria. Yo evito cualquier invitación al mito o la leyenda para describir el horror. Y cualquier cosa inespecífica es una invitación en ese sentido (...) La manera en que usted lo expresa, frecuentemente adopta el *pathos* de la poesía. Y Shakespeare nunca podría haber sido capaz de dar una adecuada forma a este material –su sentido estético instintivo lo habría llevado a falsificarlo (...) El crimen nazi es propiamente un tema para la psicología y la sociología, sólo para la psicopatología y la jurisprudencia¹⁶⁵.

Arendt, quien comparte y compartirá su rechazo a mitologizar el horror, tal como expresa en su posterior carta, señala un punto que será motivo de numerosas reflexiones a partir de allí: si bien los crímenes del nazismo no son el producto de “demonios”, existe una diferencia esencial entre “un hombre que decide matar a su vieja tía, y gente que sin considerar la inutilidad económica de sus acciones construye factorías para fabricar cadáveres (...) Quizás lo que está detrás de todo es sólo que los seres humanos individuales ya no matan a otros seres humanos individuales por razones humanas, y el intento organizado fue hecho para erradicar el concepto de ser humano”¹⁶⁶.

La postulación de un “crimen contra el concepto de humanidad” como clave de bóveda de la política nazi, así como la incipiente idea sobre los límites de la “tradición” para hacerle frente, conduce a la autora al complejo desafío teórico de pensar su novedad. Dos líneas de reflexión, que Arendt no puede articular sino de modo aporético en *The Origins of Totalitarianism*, se abren a partir de aquí.

¹⁶⁴ Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC*; p. 54.

¹⁶⁵ Jaspers a Arendt, Carta N° 46 (19 de octubre de 1946), *AJC*; p. 62.

¹⁶⁶ Arendt a Jaspers, Carta N° 50 (17 de diciembre de 1946), *AJC*; p. 69.

En primer lugar, se trata de encontrar una perspectiva teórica que arroje alguna luz sobre la novedad del proceso de “deshumanización” acontecido bajo la lógica de los campos. En este horizonte, la autora intenta explicitar el alcance y los límites del marco filosófico-conceptual moderno, especialmente aquel provisto por la filosofía moral kantiana y su concepto de humanidad centrado en la razón (tan importante para el proyecto jaspersiano), para pensar la articulación entre la “deshumanización” y el mal político totalitario.

En segundo lugar, se trata de pensar esta reflexión crítica en el horizonte del problema de la fundación de las sociedades post-totalitarias: cómo y bajo qué condiciones establecer un “principio”, sin negar el abismo de los campos, ni sucumbir “mansamente a su peso”. Es por medio de esta segunda vía, como veremos en el tercer capítulo, que Arendt comienza una larga y silenciosa reflexión sobre los alcances y las limitaciones de la Filosofía moral kantiana –en tanto parte de aquello que identificará con la lógica del “platonismo”– para pensar no ya la abyección, sino la dignidad de la esfera política.

Sólo luego de su lectura de la estética kantiana, así como de su asistencia a Jerusalén, Arendt puede hacer frente a la ambigüedad de esta doble vía, estableciendo el alcance “político” de la ética kantiana como freno de mano de la abyección, en el horizonte filosófico más amplio de una ética política del juicio, que la recupera existencialmente del “platonismo”.

3. El “mal radical”, la superfluidad de los agentes y las limitaciones de la filosofía moral kantiana

Respecto de la primera vía, efectivamente, es en el apartado final de la primera edición de *The Origins*, donde la evaluación del alcance y los límites de la tradición secular que tiene su máxima expresión en el concepto kantiano del “mal radical” –*Das radikal Böse*¹⁶⁷– se solapa con el intento de pensar la novedad del crimen totalitario. Con ello Arendt continúa el camino abierto ya en “What is Existenz Philosophy?”, de tensar el arco kantiano, que es también, como hemos intentado mostrar, un diálogo con

¹⁶⁷ La expresión aparece en: I. Kant, AA, VI, *Rel.*; p. 37 [I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, “Primera Parte. De la inhabitación del principio malo al lado bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana, Sección 3”, Alianza editorial, Madrid, 1995; p. 47]. La traducción de la edición utilizada es de Felipe Martín.

Jaspers, y con el humanismo kantiano de postguerra.

Hannah Arendt comienza a pensar en la escritura de su gran *opera prima* en el año 1944. Las sucesivas mutaciones que va sufriendo la realización de este proyecto que se prolonga hasta 1949, son un indicio de la interpelación constante que la realidad política e histórica ejercen en la escritura de la pensadora, conduciéndola a establecer modificaciones importantes en algunos de los hilos conductores de su libro, a medida que se va conociendo en Norteamérica lo que “había sucedido” en Europa. Ya hemos indicado los complejos modos en que la irrupción de la realidad de los campos de muerte, su novedad –aquello que Arendt designará como la “vida en el horror” (“to dwell on horrors”) en el último apartado de la primera edición–, comienza a impactar en el desarrollo de una perspectiva crítica respecto de la filosofía, a partir de 1946, en diferentes registros.

Por otra parte, como muestran los textos que consideramos en el capítulo anterior, esta dimensión crítica se abre paso junto con la búsqueda de un modo de acceso diferente a los textos filosóficos y a la historia de filosofía, la cual implica hacer lugar, en el espacio de la propia reflexión, a una dimensión histórico-política de análisis, en cuyo marco deberían leerse las potencialidades y problemas del discurso filosófico como tal.

En este mismo sentido, puede leerse el último capítulo de la Primera edición de *The Origins* (1951), en el que la autora se va a “detener en el horror” implicado en la lógica del campo de concentración: el paisaje brumoso del “universo concentracionario”¹⁶⁸, según la expresión del sobreviviente David Rousset, en cuyo marco aparece la famosa referencia al concepto kantiano de “mal radical”. Con esta denominación, la autora intenta comprender la catástrofe –qué es lo que ha sucedido, como ha podido suceder–, asumiendo el límite de este proyecto, el que sólo puede y debe rodear la experiencia del horror asumiendo la distancia, si no quiere quedar atrapado en aquello que ella misma llama “la comunicación de banalidades nihilistas”:

¹⁶⁸ Es verdaderamente destacable que Arendt lleve adelante este análisis con mucha anticipación respecto de toda la reflexión sobre los *campos* como núcleo último del totalitarismo, tomando como fuente y haciendo visible la mirada de los “sobrevivientes”. Los testimonios transformados en libros y artículos que toma la autora para el último capítulo son: David Rousset, *Les lours de Notre Mort* (1947), del que extrae la denominación *l' univers concentrationnaire*; Eugen Kogon, *The Theory and practice of Hell* (1956) y Bruno Bettelheim, “On Dachau and Buchenwald” (de mayo de 1938, a abril de 1939), in *Nazi Conspiracy*. VII, p. 824 y ss. Para los campos de concentración soviéticos, la fuente es fundamentalmente la compilación de reportes de sobrevivientes polacos, *The Dark Side of the Moon*.

La verdadera experiencia del horror, más que la reflexión sobre tales horrores, es la que realmente puede determinar un cambio de personalidad de cualquier clase que sea. La reducción de un hombre a un haz de reacciones le separa tan radicalmente como una enfermedad mental de todo lo que dentro de él es personalidad o carácter (...). Cuando, como Lázaro, surge de los muertos, halla su personalidad o carácter inalterados, justo como él los dejó. De la misma manera que el horror, o la vida en el horror, no puede provocar en los hombres un cambio de carácter, no pueden hacer a los hombres mejores o peores, tampoco puede convertirse en la base de una comunidad o de un partido en un sentido más estrecho. Los intentos de construir una élite europea con un programa de comprensión inter-europea basada en la experiencia común europea de los campos de concentración (...) (solo puede comunicar) banalidades nihilistas¹⁶⁹.

Nacht und Nebel designa, según el modo eufemístico que llegó a ser un elemento fundamental del lenguaje y la dominación totalitaria, el sintagma que los dirigentes nazis eligen para nombrar la descarga de los vagones que llegan a Auschwitz: “bajo la cobertura de la noche” (*under cover of the night*). Esta rúbrica es para Arendt reveladora del “radicalismo de las medidas encaminadas a tratar a la gente como si nunca hubiera existido, y para hacerla desaparecer en sentido literal de la palabra”¹⁷⁰. Efectivamente, en el “centro” del laberinto totalitario habita “el terror que impone el olvido. Aquí el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición o porque el campo está repleto y sea preciso liquidar el superfluo material humano”. Los campos “permanecen al margen de la vida y la muerte”, y por ello nunca podrán ser adecuadamente narrados, ni siquiera por el sobreviviente: “es como si hubiera tenido que relatar lo sucedido en otro planeta, porque el *status* de los internados para el mundo de los vivos, donde se supone que nadie sabe si tales internados viven o han muerto, es tal como si jamás hubieran nacido”¹⁷¹.

Por ello, es la propia radicalidad del intento de destrucción de la “existencia humana”, en el seno de un proyecto de “dominación total” –que busca hacer efectiva la creencia totalitaria de que “todo es posible”–, la que ilumina los límites de los modos

¹⁶⁹ H. A., *OT*, III, 12; pp. 441-442 [H. A., *LOT*; p. 354]. Como ya vimos, la pregunta por los principios de un programa de comprensión inter-europea está en el centro de la conversación de Arendt con Jaspers. Ambos coinciden en que es necesario comprender lo sucedido en los campos, ello no puede suponer su singularización absoluta. En la misma línea, tampoco es posible fundar un nuevo régimen sobre el abismo sin suelo de los campos. Un texto temprano interesante de Arendt, en este horizonte, es “Aproximación al «problema alemán»”, en el que la autora parece depositar en la “resistencia europea” surgida desde 1938, las bases de una interesante política “no nacional” pero sí popular con el sencillo slogan “Europa”. No obstante, en este mismo texto ve con preocupación el retorno “restaurador” de los gobiernos en el exilio, y de la propia “reconstrucción alemana”. Cf. H. Arendt, “Approaches to the «German Problem»”, *EU*; p. 112 y ss [H. Arendt, “Aproximaciones al «problema alemán»”, *EC*; p. 142 y ss].

¹⁷⁰ H. A., *OT*, III, 12; p. 442 [H. A., *LOT*; p. 355].

¹⁷¹ *Ibid.*; pp. 444 [*Ibid.*; p. 356].

filosóficos tradicionales de pensar la naturaleza mal, especialmente, su articulación con la acción de los hombres.

Que Arendt recurra a Kant para mostrar estas limitaciones, incluso de modo crítico, señala un punto fundamental: la autora no está rechazando la justificación filosófica del planteamiento kantiano como tal, sino que está intentando mostrar la radicalidad del fenómeno. El que éste no se deja apresar por aquella que Arendt considera como la justificación más interesante respecto de qué significa actuar de manera “ética”, en el seno de un horizonte filosófico secular que comparte, no habla en contra de Kant, sino acerca del horror, y la “irracionalidad” radical sobre la que se monta, de manera profunda, el mal totalitario.

Sobre esta radicalidad, resulta muy significativo que ya en este texto, quede ligada a la posibilidad real de generar, por los medios artificiales del adoctrinamiento ideológico y del terror, un aislamiento radical “respecto del mundo de todos los demás”, una separación de aquello que Arendt denomina “la pluralidad y diferenciación de los seres humanos”, separación que organiza la “vida” de víctimas, victimarios y testigos.

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única “libertad” consistiría en “preservar la especie”¹⁷².

Es fundamental para la entera obra de Hannah Arendt a partir de aquí, que ella conceptualice el “estar fuera del mundo de todos los demás”, como un radical “estar fuera de la pluralidad”. No obstante, el concepto de “pluralidad” no posee aún la profundidad analítica que conquistará durante los años cincuenta –al ser abordado como *condición humana* fundamental– la inquietud por este concepto se gesta a partir de la conciencia de una sistemática “destrucción de la humanidad”, que hace visibles –de modo negativo– estratos constitutivos de “lo humano” no suficientemente tenidos en cuenta en definiciones tradicionales del “hombre”, en las que la referencia a los otros aparece como un aspecto derivado y no esencial de la “naturaleza humana racional”.

De esta forma, la producción de “cadáveres vivientes” implica el proyecto de una *transformación* de los seres humanos –de la *naturaleza humana* indicará Arendt– en pos de una “dominación total”, que es llevada a cabo por medio de la eliminación

¹⁷² *Ibid.*; p. 438 [*Ibid.*; p. 351].

progresiva y sistemática de aquellas instancias que hacen posible la constitución de la “pluralidad en mí”, el fundamental estar “referidos los unos a los otros” que expresan: 1. el “derecho”, entendido este no simplemente como “ley positiva” sino como espacio de institución de la “igualdad humana”. 2. la “consciencia”, entendida ésta como el espacio de institución moral de la libertad “personal” e interpersonal. 3. La “vida” como “espontaneidad”, que define “el poder del hombre” para nacer y morir como singularidad, como existencias singulares, para “comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos”¹⁷³.

En las páginas finales de la primera edición de *The Origins*, el “resultado” del proceso de deshumanización promovido por el totalitarismo, es descrito por Hannah Arendt como el surgimiento de “un mal radical, anteriormente desconocido por nosotros”. No obstante este intento de nominación significa un reconocimiento del filósofo de Königsberg, el cual acuña por primera vez este concepto en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, la autora no deja de señalar lo que a sus ojos son las limitaciones de la reflexión kantiana sobre el mal, ante la realidad política del mal totalitario:

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un “mal radical”, y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para tal fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una “mala voluntad pervertida”, que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en que basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal

¹⁷³ Esto es, de las condiciones que hacen posible nacer y morir a los miembros de la especie humana en tanto “totalidad cuyas partes son más que el todo”, esto es, como un todo cuyas partes vienen definidas por una “unicidad conformada en partes iguales por la naturaleza, la voluntad y el destino”, por la posibilidad de ser una “existencia singular”, “nacidos singulares” –incluso en el nivel más primario de la original apariencia física- utilizando categoría de la propia Arendt para retratar la negación totalitaria del “existente”. Arendt desarrolla, estas tres “etapas” de la expulsión de la humanidad en *Ibid.*; pp. 447-459 [*Ibid.*; p. 359-368]. En este horizonte, es posible encontrar en las primeras entradas del *Diario Filosófico*, apuntes que, sobre el trasfondo del análisis del totalitarismo, buscan identificar un concepto de “humanidad” como “pluralidad”, si bien esta última categoría no se utiliza aún con fines analíticos: “en la política (...) no tiene validez la afirmación de que el «todo es más que sus partes», pues la humanidad es un «todo» cuyas partes son más que ella”, H. A., *DG*, I, julio de 1950, [13]; p. 13 [H. A., *DF*; p. 13]. Ha sido R. Bernstein el que más enfáticamente ha intentado mostrar que las categorías políticas de Arendt son una respuesta, una por una, a estos tres niveles de negación de humanidad, cf. R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*; pp. 99-100. No obstante, el autor se concentra especialmente en las categorías políticas como claves de su teoría de la acción. En esta tesis no negamos su importancia, sino que más bien la incorporamos en el seno de una lectura más vasta, que supone la centralidad del problema de la relación entre pensamiento y acción, que se construye entre fines de los años cuarenta y principios de los años cincuenta, a partir de su reflexión sobre el totalitarismo.

radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no se preocupan de que ellos mismos resulten quedar vivos o muertos, si incluso vivieron o nunca nacieron¹⁷⁴.

A los fines de nuestra investigación, habría dos cuestiones centrales en esta única referencia a Kant —y una de las pocas alusiones a teorías filosóficas de este libro—: qué significa, en el contexto de una explicación sobre el totalitarismo, que el mal no pueda ser explicado por una “mala voluntad pervertida”; qué entiende Arendt que dice Kant de este concepto.

En el marco inmediato del texto que estamos considerando, la hipótesis principal de la autora es que los crímenes cometidos por el nazismo y el stalinismo no pueden explicarse por los “motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía”¹⁷⁵. Sería precisamente esta constatación, la que da comienzo a la meditación sobre Kant, quién sitúa la posibilidad de hacer el mal no en la inclinación o el interés, sino en la idea de una “mala voluntad pervertida”.

Kant ofrece una orientación, pero también supone un límite. Para entender cuál es este límite, es necesario concentrarnos en el texto kantiano, que, en principio, ofrece tres maneras de entender el “mal”. Es el propio Jaspers, sin dudas una fuente para Arendt sobre este tema kantiano, quien da pistas iluminadoras de su lectura, al señalar los tres planos en que el mal debe diferenciarse, siguiendo el enfoque del propio pensador de Königsberg¹⁷⁶. Por una parte, por mala pasa la entrega inmediata e ilimitada a las inclinaciones e impulsos sensibles, esto es la vida del hombre que se queda en lo condicional, transcurriendo por ello sólo como “la vida de los animales”. En este plano, la vida propiamente “moral”, supone “la dominación de los impulsos inmediatos por la voluntad que sigue leyes morales (...) el deber hace frente a la inclinación”¹⁷⁷. Por otra parte, frente a la mera debilidad que se entrega a las inclinaciones, es propiamente “mala”, “la perversión consistente, tal como la entendió Kant, en que yo únicamente haga el bien cuando no me traiga ningún daño o no me cueste demasiado; dicho abstractamente: consistente en que lo incondicional del requerimiento moral es

¹⁷⁴H. A., *OT*, III, 12; p. 459 [H. A., *LOT*; p. 368].

¹⁷⁵*Ibid.*; p. 459 [*Ibid.*; p. 367].

¹⁷⁶K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (1949), Serie Piper, Munich, 1953 [K. Jaspers, *La Filosofía*, Fondo de Cultura, México, 1953]. Utilizamos el texto, que contiene un desarrollo claro del modo en que Jaspers lee a Kant en el marco de su filosofía existencial, especialmente atendiendo a la relación entre la ética y la experiencia de lo incondicionado. Este texto es especialmente alabado por Blücher, y Arendt acuerda con su juicio. Ver nota N° 132.

¹⁷⁷K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, *op. cit.*; p. 48 [K. Jaspers, *La Filosofía*, *op. cit.*; p. 51].

ciertamente querido, pero sólo seguido, en obediencia a la ley del bien, hasta donde es posible bajo la condición de que satisfaga sin trastornos las necesidades sensibles de la dicha, sólo bajo esta condición, no incondicionalmente, quiero ser bueno”¹⁷⁸. Por último, y es aquí donde Kant abre una puerta que, según Arendt luego cierra, por “mala pasa únicamente la voluntad del mal, es decir, la voluntad de destrucción en cuanto tal, el impulso que lleva a atormentar, a la crueldad, a la aniquilación, la voluntad nihilista de corromper todo cuanto existe y tiene valor”¹⁷⁹. Sobre esta última, Kant da la siguiente definición:

La malignidad (*virtuositas, pravitas*), o si se prefiere, la corrupción del corazón humano es la propensión de la voluntad (*Willkür*) a máximas de acción que ignoran los incentivos emanados de la ley moral a favor de otros que no son morales. También se puede llamar *perversidad (perversitas)* del corazón humano, pues invierte el orden ético de prioridades entre los incentivos de la voluntad libre (*Willkür*); y aunque aquí se pueda encontrar una conducta que es legítimamente buena (o sea, legal), la matriz anímica está sin embargo corrompida de raíz (en lo que concierne a la disposición moral), por lo que al hombre se lo designa como “malo”¹⁸⁰.

No obstante Kant establece esta diferenciación, y a pesar de la fuerza de los términos morales utilizados –malignidad, perversidad, depravación–, puede inferirse que Hannah Arendt considera que Kant identifica, y este es el horizonte irrebasable de una ética dentro de los límites de la mera razón, el tercer nivel, con el segundo¹⁸¹. Esto es propiamente lo que Arendt entiende como una “racionalización”.

Por una parte, Kant cree que ser un “ser humano” es ser una persona que reconoce la autoridad absoluta –incondicional– de la ley moral, sin importar si elige hacer o no lo que esta manda. Así, la “fuerza” de la ley, es la fuerza de su normatividad para seres racionales y finitos: como tales agentes, no podemos evitar reconocer la ley moral como aquella condición a la que deberían ajustarse nuestras máximas de acción:

El hombre (incluso el más malvado) siguiendo cualquier máxima que sea, no repudia la ley moral a modo de rebeldía (renunciando a obedecerla). La ley, más bien, se le impone en forma irresistible en virtud de la predisposición moral del hombre; y si ningún otro incentivo operase en contra, él adoptaría la ley en su máxima suprema como fundamento suficiente de su voluntad (*Willkür*); es decir, sería moralmente bueno¹⁸².

¹⁷⁸ *Ibid.*; p. 47 [*Ibid.*; p. 50].

¹⁷⁹ *Ibid.*; p. 48 [*Ibid.*; pp. 50-51].

¹⁸⁰ I. Kant, AA, VI, *Rel.*; p. 30 [I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón; op. cit.*; p. 39].

¹⁸¹ *Cf. Ibid.*; pp. 34-36 [*Ibid.*; pp. 44-46].

¹⁸² *Ibid.*; p. 36 [*Ibid.*; p. 45].

Lo que así queda excluido, es la posibilidad de que haya seres humanos que hagan del desafío de la “ley moral en mí”, un incentivo autónomo y sistemático para la elaboración de máximas de “acción”, algo que Kant mismo llama “una razón maliciosa”¹⁸³.

Si bien para Kant esto sería “auto-contradictorio”, el comportamiento de los líderes totalitarios parece al menos sugerir que es posible una “razón maliciosa”, esto es, un desafío organizado y sistemático contra las condiciones que hacen posible hablar de una racionalidad moral.

Respecto de estas “condiciones”, lo que hace visible el totalitarismo es, de manera negativa, la necesidad de pensar la conexión interna entre “racionalidad moral” e intersubjetividad. Es precisamente la escisión entre ambos niveles, lo que logra la puesta en marcha de una “razón lógica” que se ha “separado de todos los demás” (en la que sólo importa “ser consecuente”), y que Arendt entenderá como la apuesta fundamental de la “ideología totalitaria”, dos años más tarde:

El mundo de los moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos, a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo. Sin embargo, dentro del marco de la ideología totalitaria, nada podría resultar más sensible y lógico (...) Las ideologías son inocuas, no críticas, y las opiniones, arbitrarias, mientras que no sean realmente creídas. Una vez que es tomada al pie de la letra su reivindicación de validez total se convierte en el núcleo de sistemas lógicos en los que, como en los sistemas de los paranoicos, todo se deduce comprensiblemente e incluso obligatoriamente una vez que ha sido aceptada la primera premisa. La insania de semejantes sistemas radica no sólo en su primera premisa, sino en la lógica con la que han sido contruidos¹⁸⁴.

Más allá de esta constatación negativa, Arendt no dejará de preguntarse, a partir de aquí, por las condiciones de posibilidad de la reflexión moral, que ve menos asegurada por la postulación de la incondicionalidad de la obediencia a la “ley moral”, que por el establecimiento de una relación con nosotros mismos, que durante los años cincuenta definirá como una “solitud”, y durante los años sesenta como una “vida consigo mismo”, con la propia compañía.

¹⁸³ *Ibid.*; p. 35 [*Ibid.*; p. 44].

¹⁸⁴ H. A., *OT*, III, 12; pp. 457-458 [H. A., *LOT*; pp. 366-367]. Efectivamente, esta afirmación será el punto de partida para el capítulo 13, agregado a este libro en la edición norteamericana en 1958, “Ideología y Terror”. La base de este texto es un artículo del año 53: H. Arendt, “Ideology and Terror: A novel form of Government”, *Review of Politics* 15/12 (julio de 1953); pp. 303-327.

Sin embargo, en este texto las dudas sobre la necesidad de asegurar la moralidad en la obediencia a un “absoluto”, incluso si se trata de la “ley moral en mí” de Kant, nacen de la observación de un fenómeno que causa estupor a la autora, y que será revisitado con motivo de su asistencia el juicio de Eichmann: la utilización política de un concepto simplemente formal de “incondicionalidad” de la ley, como argumento de su moralidad, y como justificación de la legitimidad de la obediencia sin excepciones

En este horizonte, comienza a destacarse para Arendt, que el marco kantiano mismo supone una relación moral con nosotros mismos, que no queda suficientemente aclarada por la estricta separación entre el ámbito moral del “respeto a la ley” y el ámbito empírico del interés y la inclinación. Así, Kant suele limitar los incentivos implicados en la adopción de máximas a dos clases: el incentivo moral a ajustarse a la ley moral, y los incentivos amorales que emanan de nuestras inclinaciones y deseos naturales. En varios lugares de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, clasifica a todos los incentivos a-morales bajo el rótulo de “amor propio”: “el cual, aceptado como principio de todas nuestras máximas, es precisamente la fuente de todo mal”¹⁸⁵. En este horizonte, una “mala voluntad” es aquella que elige no hacer de la ley moral el incentivo primero de la máxima de su acción, condicionándola sistemáticamente al cumplimiento de los incentivos “no morales” del amor propio: con ello no se “excluye” de la moralidad –no obstante el rigorismo kantiano lo juzga como un hombre malo– sino que antepone el “interés propio” en la formulación de las máximas que han de guiar la acción¹⁸⁶.

Según Arendt, el comportamiento de los oficiales nazis entrenados en “los campos de concentración” (pero también de los “funcionarios” de un sistema que elimina todo “sentido de la responsabilidad y la competencia”), parecen cuestionar estos “límites conceptuales” que Kant mismo establece respecto del concepto de “mal radical”. Por una parte, los totalitarismos suponen una “organización” en la que los seres humanos pueden utilizar como incentivo para la adopción de “máximas malas” un “deber de obediencia” a una supuesta ley superior –que toma la “forma lógica” de la ley del movimiento, sea de la naturaleza o de la historia. Por otra parte, esta “obediencia” a la ley va en contra de las reglas más elementales del interés propio, del amor propio¹⁸⁷ –los

¹⁸⁵ I. Kant, AA, VI, *Rel.*; p. 45 [I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*; *op. cit.*; p. 55].

¹⁸⁶ Incluso Kant –en textos propiamente políticos, o histórico políticos– puede considerar la utilidad relativa del interés propio. Como veremos en el cap. VI, no obstante, aquí se trataría justamente de la perspectiva del “espectador”, no del actor moral.

¹⁸⁷ E incluso si en este caso, es posible hablar aún de una “motivación” egoísta compensatoria brindada

asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no se preocupan de que ellos mismos resulten quedar vivos o muertos, si incluso vivieron o nunca nacieron.

Bajo el influjo del estupor ante este comportamiento, que está en el corazón de la creencia en la superfluidad de lo humano, la misma Arendt no termina de establecer, como lo hará más tarde, la diferencia esencial entre el "egoísmo" como disposición psicológica que aún se mueve en la esfera de la "relación" y del "entre" intersubjetivo y eso que denomina "mal radical" –que en el *Denktagebuch*, comienza a conceptualizar como aquellas acciones cuyo "agente" se mueve en el plano de una radical "ausencia de relación", especialmente de una relación del yo con el yo (de un cuidado de sí ligado a nuestro ser seres pensantes) que adelanta aquella otra del yo con los otros

4. Mal radical y "ausencia de relación"

Efectivamente, el *Denktagebuch* constituye un laboratorio experimental, que muestra la génesis del artículo "Ideología Terror", del año 1953, el que constituirá la base del último capítulo de *The Origins* a partir de 1958. La centralidad de este artículo para nuestro tema, reside en que aquí aparece la primera meditación sobre esa dimensión dialógica del pensamiento que Arendt denominará "relación del yo con el yo", cuya fenomenalidad básica es el "hablar con uno mismo". La dificultad de la interpretación, en general, se debe a qué es lo que uno puede inferir, positivamente, de la negación más radical de esta dimensión, por parte del totalitarismo.

Ya en 1951, Hannah Arendt señala el hilo conductor general de su lectura respecto del totalitarismo: "El mal radical es todo lo que se quiere independientemente del hombre y de las relaciones que existen entre los hombres"¹⁸⁸. Lo que resulta interesante, es que Arendt liga esta posición de independencia al espacio y la dirección general de un radical estar fuera de nosotros mismos, en tanto seres no sólo en relación unos con otros, sino con nosotros mismos, adelantando por años las tesis mantenidas en *Eichmann in Jerusalén*.

por la "pertenencia" a la organización, el hecho más inquietante, apenas sugerido por Arendt en estas consideraciones, es el caso de la enorme mayoría de la ciudadanía que se adapta a las "leyes de la lógica criminal" sin ninguna ganancia compensatoria, incapaz incluso del "egoísmo" y el "utilitarismo" más básico del sentido común tematizado por el mismo Hobbes como centro de la ciudadanía moderna.

¹⁸⁸ H. A., *DG*, XIV, abril de 1953, [32]; p. 341. [H. A., *DF*; p. 331]. Esta misma idea aparece mucho antes: H. A., *DG*, VI, septiembre de 1951, [5]; p. 128 [H. A., *DF*; pp. 123-124].

El eje de la interpretación, en esta época, es que esta independencia es producida por una “lógica” que se ha independizado de su arraigamiento en el mundo humano, el que no sólo es un mundo relaciones –un mundo condicionado– sino un mundo intersubjetivo, esto es, siempre mediado por una relación con los otros, que supone una relación con nosotros mismos. De modo negativo, insistimos, esta es la base de lo que Arendt entenderá como la “pluralidad”, en tanto condición humana fundamental.

Más allá de las vacilaciones de la autora, de este descubrimiento pueden extraerse algunas conclusiones, que serán centrales para el desarrollo del pensamiento arendtiano, y de su lectura de Kant.

La más importante, a nuestros fines, es que aquí comienza a perfilarse de manera más justa su crítica de la filosofía, que es desarrollada con dualidades demasiado enfáticas, especialmente la que consiste en oponer el espacio de la soledad en tanto terreno de realización del “sí mismo”, y el espacio del mundo “que comparto con otros que son mis iguales”.

La vía para este matiz fundamental, es precisamente la categoría de “pluralidad”, que en su sentido más general es el modo propiamente humano de articulación de la “alteridad” como modo de ser de todos los entes intra-mundanos –y de su “realización”. Si en *The Human Condition*, preocupada por mostrar la articulación entre pluralidad y acción, Hannah Arendt mostrará en qué medida la segunda supone la realización de una relación de iguales que son “lo mismo”, pero no son “idénticos”, los apuntes del *Denktagebuch*, a principio de los años cincuenta, permiten complejizar su enfoque, y ver la continuidad problemática entre la reflexión de la década del cincuenta y la siguiente. Efectivamente, lo que Arendt establece allí, es una compleja dialéctica entre el pensamiento, en tanto “diálogo de la soledad” –relación consigo mismo– y la realización política de la pluralidad, que es la representada por una comunidad de iguales que son “lo mismo”, pero no idénticos:

Sobre la soledad como un elemento esencial en política: en el diálogo de la soledad yo realizo el elemento esencial del otro, del ser distinto de, del *pros ti* [*Unus*], en su forma más general. El “ser distinto de”, la alteridad misma, tal como se da en todas las cosas, no indica otra cosa que pluralidad. El hecho de que yo pueda realizar esta alteridad en medio del estar conmigo mismo, es la condición de posibilidad de que yo pueda estar con los otros como otro (...). La auténtica paradoja consiste en que el elemento esencial del “unus” no puede realizarse en el estar solo, sino que sólo puede realizarse junto con otros; en que yo necesito a todos los demás para que sea realmente uno; y en que el elemento esencial del Alter a su vez sólo se realiza en el

estar solo, a saber, en el “to be by myself”, en el estar conmigo mismo. En este sentido, la soledad es la condición de posibilidad de la comunidad, y nunca a la inversa; y la comunidad es la condición de posibilidad de ser uno¹⁸⁹.

Esta aproximación, que descubre una relación fundamental del pensamiento con la pluralidad, está en la base de los grandes desarrollos de los años cincuenta y sesenta.

Por una parte, subyace en la idea, desarrollada en por primera vez en “Ideology and Terror” (1953), de que la “experiencia” fundamental en la que se funda el totalitarismo es aquella del “desamparo”, esto es, la experiencia de ser abandonado incluso por la “compañía de nosotros mismos”, que al menos como dualidad, y de manera ambigua, adelante la presencia de todos los demás. Es precisamente en este terreno “sin raíces”¹⁹⁰, en el que se impone y crece la percepción de la validez sin excepciones del razonamiento lógico-deductivo, guiado por el principio de “identidad”, cuya validez no expresa la necesidad y la dirección general del pensamiento humano, de un “acuerdo del yo con el yo”, arraigado en una existencia concreta, sino la certeza del propio proceso deductivo que se traslada el movimiento mismo de lo real histórico:

Se supone que el movimiento de la Historia y el proceso lógico de esta noción se corresponden entre sí, de forma que, pase lo que pase, todo sucede según la lógica de una “idea”. Sin embargo, el único movimiento posible en el terreno de la lógica es el proceso de deducción a partir de una premisa (...) Tan pronto como la lógica, como movimiento del pensamiento –y no como necesario control del pensamiento– es aplicada a una idea, esta idea se transforma en una premisa (...) La tiranía de la lógica comienza con la sumisión de la mente a la lógica como un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos¹⁹¹.

¹⁸⁹ H. A., *DG*, XI, octubre de 1952, [13]; pp 263-264. [H. A., *DF*; p. 253]. Todos los subrayados consignados en el caso de citas del *Diario* son de la autora. Si nos detenemos en el *Denktagebuch*, se puede observar el carácter temprano de la filiación entre “pluralidad” y pensamiento como “dos en uno” en H. A., *DG*, III, abril de 1951, [29]; p. 73 [H. A., *DF*; p. 72]. También hay que señalar que la fuente es siempre la idea de pensamiento como “dos en uno” que Arendt atribuye a Sócrates, si bien queda expresada en dos Diálogos platónicos fundamentales: Platón, *Gorgias*, 482 c, *El Sofista*, 444 a (aquí en la boca del “extranjero”).

¹⁹⁰ La idea del totalitarismo como una planta “sin raíces”, la conducirá, finalmente a pensar en la imagen de la expansión superficial de un “hongo” o una “bacteria”, según la sugerencia de Jaspers. Para el tema del desarraigo, por ejemplo, encontramos el siguiente escrito breve: “Desarraigo. La precisión de la imagen: los unos, los expulsados, mayormente dejaron atrás sus raíces, en cierto modo han sido arrancados, o sea, carece de raíces en sentido estricto. Y aquellos que lograron llevar sus raíces consigo, al carecer ahora del suelo en el que echaban raíces, ya no son resistentes, y diríamos que por eso se han deslizado con la suela de los zapatos. A los otros, a los que pudieron permanecer en casa, se las ha desmoronado bajo los pies el suelo en el que estaban arraigados, sus raíces están a la vista y se consumen en doble manera: por atrofia, por estar despojados del suelo nutritivo, y por la claridad misma de lo visible, por falta de oscuridad protectora, diríamos que por la destrucción del misterio”, H. A., *DG*, II, octubre de 1950, [10]; p. 39 [H. A., *DF*; p. 39].

¹⁹¹ H. A., *OT*, III, 13; pp. 469-470 y 473 [H. A., *LOT*; pp. 376 y 379].

La distinción básica es entre lo que Arendt denomina *loneliness* y lo que llama *solitude*, y cuyo sentido, según nuestro parecer, se expresa mejor con la distinción entre la soledad como desamparo y la soledad como vida con uno mismo, pero que seguimos en su traducción habitual como “soledad” y “solitud o vida solitaria”:

La soledad no es la vida solitaria (...) La vida solitaria requiere estar solo, mientras que la soledad se revela más agudamente en compañía de los demás (...) El hombre solitario, por el contrario, está solo, y por eso puede estar “unido consigo mismo”, dado que los hombres tienen la capacidad de “hablar con ellos mismos”. En la vida solitaria, en otras palabras, yo soy “por mí mismo”, junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás. Todo pensamiento, estrictamente hablando, es elaborado en la vida solitaria entre yo y mi yo mismo; pero este diálogo de dos en uno no pierde contacto con el mundo de mis semejantes, porque está representado en el yo con el que dialogo¹⁹².

Por otra parte, este último aspecto establece un marco general para lo que será su crítica del platonismo, crítica que redefine los lineamientos de su crítica temprana de la filosofía, sin abandonarla. Efectivamente, las pistas están en la continuación de la anterior cita:

El problema de la vida solitaria es que este dos en uno necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo incambiable cuya identidad no puede ser confundida con la de ningún otro. Para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas; y esta gracia salvadora de la compañía para hombres solitarios es la que les convierte de nuevo en “conjunto”, les salva del diálogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equívoco restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona incambiable (...) Los hombres solitarios siempre han experimentado el peligro de la soledad cuando ya no pueden hallar la gracia redentora de la compañía para salvarles de la dualidad el equívoco y la duda¹⁹³.

Respecto de su crítica de la filosofía, comenzamos esta tesis acentuado especialmente en qué medida el “sí mismo” heideggeriano aparece como la figuración última del egoísmo filosófico, que hace depender la “autenticidad” de la necesaria, pero a la vez imposible de desatar, relación con todos los otros. A partir de estos desarrollos, Arendt no abandona la crítica de Heidegger, pero la lleva a otro nivel. Así, el problema no es tanto la misma idea de un “sí mismo”, que articula y defiende una relación con nosotros mismos, sino su absolutización como proyecto existencial de “ser un sí mismo”, que termina borrando la dependencia humana fundamental del proyecto de

¹⁹² *Ibíd.*; p. 476 [*Ibíd.*; p. 381].

¹⁹³ *Ibíd.*; p. 476 [*Ibíd.*; p. 381].

“ser uno”, de la pluralidad:

El defecto fundamental del análisis del “uno” (*Man*) en Heidegger, que en cuanto tal es extraordinariamente acertado, se cifra en que el uno es visto en la tensión uno sí mismo. Pero lo que se contrapone al uno, que equivale al “nadie” (*Ser y Tiempo*, 253), es el cada uno (y no el sí mismo)¹⁹⁴.

Lo que a partir de aquí ocupa el pensamiento de Arendt, es el porqué del esfuerzo heideggeriano por evitar aquella dependencia, gracias al cual termina recayendo en la metafísica que pretende “superar”, haciendo un uso filosófico del “desamparo”:

Sobre el desamparo: el Dios uno exige siempre al hombre uno. En la religión judía no se da, o a lo sumo sólo germinalmente, el uno aislado, pues el pueblo único correspondía al Dios único. En todas las religiones monoteístas, no sólo en el cristianismo, aparece el aislado, al que se le manda explícitamente abandonar a todos los hombres, es decir, entregarse a la situación de desamparo. Ésta se identificaba siempre con la situación de la muerte, en la que el hombre, desamparado por Dios, es confrontado con el Dios uno. En el aislamiento absoluto del desamparo el hombre se comporta en cierto modo igual que Dios (...) El ser arrojado de Heidegger interpreta ya el nacimiento desde la muerte, pues busca en el nacimiento la categoría de la muerte cifrada en el desamparo. Nazgo precisamente de los hombres, como hombre entre hombres, etc.¹⁹⁵.

Más allá de la obvia distancia entre la movilización apolítica del “desamparo” de las masas, y su utilización filosófica, ambos llaman la atención sobre la necesidad de volver a pensar las relaciones entre el “pensamiento” y la “política”, entre el “trato con uno mismo” ligado al pensamiento –a una dimensión moral ligada al pensamiento– y la relación con los otros, que está en el núcleo más íntimo de la política.

En esta investigación Hannah Arendt se reencuentra con los alcances de la filosofía moral kantiana, así como con sus límites, en este caso, sí, conceptuales, que sólo asoman en su discusión con Jaspers sobre la prioridad existencial de la incondicionalidad metafísica, de indudable raigambre kantiana, así como en sus reflexiones sobre la asombrosa inversión de la relación con la “incondicionalidad” realizada por los movimientos totalitarios.

Aquí, nuevamente, Kant será convocado para pensar las relaciones entre modernidad y filosofía, pero el contexto de la discusión se amplía en el seno de una compleja revisión de cierta actitud fundamental de hostilidad de la filosofía respecto del mundo

¹⁹⁴ H. A., *DG*, IX, julio de 1952, [25]; p. 218 [H. A., *DF*; p. 210].

¹⁹⁵ H. A., *DG*, XI, octubre de 1952, [11]; p. [H. A., *DF*; p. 252].

de la acción política, que afecta a la filosofía moral del propio autor alemán. Pues si bien Kant, como veremos, es excepcional en tanto advierte la íntima conexión entre el pensamiento, como relación con uno mismo, y la pluralidad, queda atrapado en lo que para Arendt constituirá el punto nodal del “platonismo”, especialmente si lo medimos con lo que a principios de los años cincuenta aparece como su contrafigura: el modelo del filósofo ciudadano representado por Sócrates. La clave de este giro fundamental, es brindada por el mismo *Denktagebuch*:

Sin soledad (*solitude*) no puede haber ninguna conciencia, pues el concordar consigo mismo sólo puede realizarse en la duplicidad y la disonancia de la soledad. Más no por eso ha de ser la soledad como tal la que aporte las normas por las que se rige la conciencia. Ése es el prejuicio de los filósofos. En la soledad no hay ni honor, ni valentía; y precisamente estas virtudes son las que más quebrantos dan a la conciencia, es decir, a una conciencia no cristiana. El primer poder que la conciencia sacó del mundo fue la religión, y lo hizo no por sus normas dogmáticas y tiránicas, sino porque el verdadero “*homo religiosus*” no conoce la soledad; tan pronto está solo, está con Dios, no en compañía de sí mismo. En este “estar junto a”, en el que le llega la voz de Dios, es un alguien exactamente igual que en toda otra “sociedad”. Obedece a Dios, no como se obedece a la propia conciencia, sino a la manera como unos hombres obedecen a otros, ya sean estos otros hombres o ángeles¹⁹⁶.

Lo que aquí aparece, es la hipótesis crítica fundamental de los años cincuenta: que la filosofía no sólo ha priorizado, sino que ha absolutizado un “interés por el cuidado del sí”, cuya influencia pervive en la filosofía moral de Kant, hipotecando la herencia socrática, que sin embargo, contiene.

Sólo a partir de esta compleja lectura, la autora encontrará un registro para revisar y ampliar la filosofía moral kantiana, por medio de la estética, y así, y retomar su dialogo con Jaspers sobre la necesidad –que la autora comparte– de restaurar la “disposición a reflexionar” como una condición necesaria, aunque no suficiente, de las repúblicas post-totalitarias. Sin la necesaria identificación de estos límites, la propuesta jaspersiana de “reconstitución de la interioridad” por medio de la comunicación y la apelación al otro, sólo puede resultar en la afirmación de “viejas verdades”, que incluso si posibilitaron una resistencia “interior” frente totalitarismo, no son suficientes para un nuevo inicio de la política y del pensamiento político.

¹⁹⁶ H. A., *DG*, XVIII, septiembre de 1953, [29]; pp. 443-444 [H. A., *DF*; p. 430-431].

Capítulo III

Pensamiento y acción en el horizonte de la *pluralidad*

Desde tiempos inmemoriales el mal ha llevado a menudo una máscara de inocencia. Uno de los principales modos de comportamiento del mal es estar *mirando más allá* (con indiferencia) a lo que tiene ante los ojos.

John Berger, *Hiroshima*

1. La pregunta por una “conciencia moral” secular en el *Denktagebuch*.

Algunos intérpretes han señalado la presencia visible de Kant, especialmente en sus consideraciones sobre el mal en *The Origins of Totalitarianism*, y luego a partir de la lectura iniciada en 1957, de la *Kritik der Urteilkraft*. Tal como ya hemos analizado, si bien estas referencias son ineludibles, una cabal comprensión de su sentido requiere explorar textos menos conocidos, en donde la figura kantiana adquiere un peso notable, como es el caso de “What is Existential Philosophy?”. Hay otro elenco de referencias fundamentales, que encontramos en el *Denktagebuch*, una valiosísima publicación póstuma que recoge las anotaciones y cuadernos de estudio de Hannah Arendt desde 1950, que abarca desde la preparación de clases, hasta la toma de notas de lecturas de autores y obras fundamentales para sus libros principales, la sistematización de citas, la elaboración de reflexiones breves. Especialmente en el caso de Kant, el *Diario Filosófico* es particularmente útil, pues da cuenta de una intensa lectura del pensador alemán, realizada en un momento clave de su obra: aquel en que Arendt descubre la categoría de “acción” como locus privilegiado de la política y del pensamiento político. En este marco, las entradas del período que va de 1950 a 1952, dan cuenta de un complejo y poco explicitado diálogo con Kant, especialmente interesado en pensar los

alcances y los límites políticos de la Filosofía moral kantiana¹⁹⁷.

Por una parte, la autora celebra en varias oportunidades el desplazamiento realizado por Kant respecto de las bases de la “conciencia moral” cristiana, la que, según vimos, recoge poco de aquella dimensión dialógica que mencionamos en el último apartado. Así, en el centro de su filosofía moral Arendt lee y valora el esfuerzo por conquistar un concepto secular del ámbito moral, asentado en la estructura de la reflexividad, no en la autoridad divina, que sería indisociable de una vocación intersubjetiva:

Lo grandioso de la solución kantiana está en que el imperativo categórico, a saber, actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en ley general, enmarca la pregunta moral fuera del problema de la conciencia del individuo (cara a cara ante Dios) y la sitúa en la pluralidad de los hombres¹⁹⁸.

La referencia a los otros, a la “pluralidad de los hombres”, da cuenta de la aparición de este concepto en los primeros años de la década, así como de los primeros intentos por precisar lo que éste supone para una filosofía de lo político. También se convertirá en un criterio por medio del cual se abocará a una compleja hermenéutica crítica de la tradición de la filosofía política, cuyo primer testimonio publicado es una carta a Jaspers, de marzo de 1951, que permite establecer una continuidad respecto del *pathos* crítico abierta con el texto “What is Existential Philosophy?”. Resulta significativo que el horizonte último de su interrogación siga siendo el totalitarismo, y la responsabilidad de la filosofía. Sólo que en este caso, el contexto es más amplio, en un doble sentido.

Por una parte, respecto del totalitarismo: luego de la escritura de su *opera prima*, Arendt apunta a la naturaleza última del fenómeno, que a sus ojos ahora aparece como el intento de “hacer superfluos a los hombres en cuanto *hombres*”. Por otra parte,

¹⁹⁷ Utilizamos la expresión “Filosofía moral” en sentido amplio, pues como veremos, en esta primera etapa los textos que principalmente aparecen reseñados y comentados por la autora no son aquellos que canónicamente se entiende que contienen la principal reflexión kantiana sobre la “razón práctica” -*Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysik der Sitten*- sino otros tres textos. No obstante, es con una inquietud claramente ligada al problema de las relaciones entre modernidad y moralidad, que Arendt aborda estos textos, estableciendo su alcance y límites a modo de resúmenes y notas breves. Los textos que en este período se destacan, según el *Denktagebuch* son: 1. I. Kant, AA, VIII, *Theor. Prax.*, pp. 273-313 [I. Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba, Barcelona, 1999; pp. 241-289]. 2. I. Kant, AA, VIII, *Z. ew. Fried.*; pp. 341-386 [I. Kant, “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba, Barcelona, 1999; pp. 307-359]. 3. I. Kant, AA, VIII, *V. e. vorn. Ton.*; pp. 387-406 [I. Kant, “De un tono distinguido, recientemente ensalzado en filosofía”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba, Barcelona, 1999; pp. 361-380]. La traducción del volumen en español citado está a cargo de Javier Alcoriza Vento y Antonio Lastra Meliá.

¹⁹⁸ H. A., *DG*, VI, septiembre de 1951, [17]; p. 138 [H. A., *DF*; p. 133]. Es muy significativo respecto de la preocupación “moral” de Arendt, que titule a este texto breve “Über die *Beurteilung* von Handlungen” [“Sobre el enjuiciamiento de acciones”], en el que plantea diferentes posibilidades y dilemas para una fundamentación de la capacidad de juzgar moralmente en el seno de la filosofía moderna, especialmente en Kant, Hegel y Nietzsche.

respecto de la filosofía, ya no se trata de realizar el trazo de cierta tradición nacional romantizante, de la que Heidegger es el último representante, sino de ciertos rasgos dominantes de la “gran tradición filosófica” como tal, en cuyo marco el filósofo alemán no es una excepción:

[...] la filosofía misma no está enteramente libre de culpa en esta cuestión. Naturalmente, no en el sentido de que Hitler de algún modo tuviera nada que ver con Platón (...) Sino en el sentido de que la filosofía occidental nunca tuvo un concepto claro de lo que es constitutivo de la política, y no podía tenerlo porque siempre habló del Hombre y nunca se ocupó de la pluralidad humana¹⁹⁹.

¿Cómo se ubica, en el marco de esta tesis, la cita sobre Kant con la que iniciamos este capítulo? ¿En qué sentido es posible pensar en el filósofo de Königsberg como una excepción? Usando la misma estrategia de lectura que la realizada en el texto de 1946, la figura kantiana se dibuja a través de sus tensiones: se trata de pensar con Kant contra Kant, especialmente atendiendo a sus intuiciones más interesantes sobre la “pluralidad” como condición del pensamiento moral. Sin embargo, por medio de un procedimiento ya utilizado en “What is Existential Philosophy?”, esta recuperación se realiza sobre la base de una lectura crítica de la modernidad, que se expresa en la obra kantiana misma.

El núcleo de la lectura de Arendt, a nuestro entender, reside en la idea misma de “conciencia moral”. Aquí Hannah Arendt radicaliza a un Kant secular, ilustrado y republicano, que es muy consciente de las dificultades y ambigüedades de cualquier apelación a una “voz interna de la conciencia”, en el seno de un mundo secularizado y anti-autoritario que promueve la “mayoría de edad”. Es precisamente por ello que debajo de la fórmula del imperativo hay que leer una solución propiamente ilustrada de su filosofía moral:

Justicia e injusticia: que los hombres se hacen los unos a los otros, tienen sus normas en el entre, se rigen por lo que se ha decidido entre ellos –contrato, acuerdo–, por lo que se garantizan entre sí y no existe fuera del reino que se da entre los hombres, y que ha sido creado por ellos, el reino del entre (...) Lo justo y lo injusto, más que estar temporal o localmente “condicionados” (Montesquieu), dependen y permanecen dependientes del acuerdo y de la garantía originarios, que funda el entre en su carácter específico. Independiente de este entre no hay justicia ni injusticia. Tan pronto como éste desaparece, con él desaparecen las normas en sentido literal. No hay ninguna conciencia que pueda sobrevivir a esta desaparición en una especie de espacio vacío. Es cosa completamente distinta el bien y el mal. El imperativo categórico de Kant no hace más que llevar las normas de lo justo y lo injusto a su fórmula más formal y válida: actúa de tal manera que la máxima de tu acción corresponda al derecho válido entre los hombres en forma tal que pueda

¹⁹⁹ Arendt a Jaspers, Carta N° 109 (4 de marzo de 1951), *AJC*; p. 166. En el *Diario* es posible encontrar referencias previas de esta misma idea, para este punto cf. Apéndice N° 9. Allí desarrollamos algunas de estas referencias y su importancia en los términos del problema tratado en esta tesis.

deducirse de ella una ley concreta, la cual siempre da concreción al derecho (...). El “tú debes” corresponde aquí siempre de hecho a un tú puedes, como Kant acentúa una y otra vez. El deber es incluso el patrón del poder, y no a la inversa, pues de otro modo el poder sería completamente ciego y carecería de dirección. También la transgresión, también el “pero yo quiero”, se rige siempre por un “tú debes”, pues de otro modo no se movería en el entre, sino, por ejemplo, en la luna. Todos los mandatos en forma del “tú debes” son mandatos terrestres, se refieren al reino del entre, con el que, o en el que los hombres se han instalado en la tierra en cada caso. El llamado problema entre ser y deber es un problema aparente²⁰⁰.

De esta cita, cuya riqueza justifica su extensión, cabe extraer una serie de consecuencias sobre su lectura de Kant e, indirectamente, sobre el desarrollo del pensamiento arendtiano.

Por una parte, Hannah Arendt establece claramente aquí que la base del “derecho” y en general de la normatividad, es el “acuerdo”, del que se desprenden normas relativas a un determinado “entre”. Así, la “obligatoriedad” depende de un asentimiento original, señala la autora, que sería la “dimensión moral” de la obligación jurídica ligada con el cumplir con los acuerdos o promesas²⁰¹. Sería precisamente este aspecto, el que lleva a Kant a identificar praxis moral y acción legislativa, esto es, a pensar la acción moral

²⁰⁰ H. A., *DG*, VIII, enero de 1952, [5]; pp. 179-180 [H. A., *DF*; p. 171-172].

²⁰¹ Esta idea, que dibuja a concepción arendtiana del “entre” [*Zwischen*] como espacio relacional de la política, en cuyo marco debe leerse la importancia del derecho como principio de relación y de una relación de igualdad, es tratada en varios fragmentos del *Denkagebuch* de la misma época: “Las leyes regulan el ámbito «político». Donde quiera que se atraviesa este entre, que establece distancia y a la vez unión, y como tal constituye el espacio en el que nos movemos y comportamos los unos con los otros (...) las leyes dejan de tener validez. Las leyes no pueden dictarse para un ámbito cualquiera fuera del estrictamente político. Me protegen de la injusticia del otro, y protegen al otro de la injusticia que yo pueda infligirle. Pero nunca han de pretender protegerme a mí mismo de mí mismo, como todas las leyes contra el vicio, el juego, la embriaguez, etc. Toda irrupción de la moral o del razonamiento moralizante en la política que va más allá de concepto de la injusticia cometida contra el otro es siempre un ataque a la libertad”, H. A., *DG*, VII, diciembre de 1951, [2]; p. 150 [H. A., *DF*; p. 144]. No obstante, Arendt no establece simplemente una separación entre ámbito de la política y el ámbito de la moral, sino que va a buscar una relación que no suponga una “moralización” o “subjetivación” que es precisamente lo que ha hecho en general la filosofía. En esta tesis trabajamos de manera prioritaria con el modo en que la fuente kantiana le sirve a este fin, especialmente atendiendo a las razones que la conducen a afirmar la facultad de juzgar desarrollada en la *Tercera Crítica*. No obstante, sería interesante sumar a esta lectura otras dos fuentes, cuyo alcance y límites Arendt trata de pensar en el *Diario*, en esta misma época: la idea de ley como “relación”, y el “principio” de acción en Montesquieu, y por otra parte, la idea de “promesa” nietzscheana, tal como es desarrollada en la *Genealogía de la Moral*. Efectivamente, vemos varios fragmentos del *Denktagebuch* en los que la “promesa” como acuerdo que funda el tiempo de la política, en el tiempo mismo, adquiere relieve -de la mano de una lectura de Nietzsche-, en tanto contiene una dimensión ética no “moralizante”, que estaría en la base del fino hilo que une a la política con la esfera moral, la relación con uno mismo asegurada por medio de una relación con los otros que la saca de su “ambigüedad”. Para la lectura de Montesquieu, cf. H. A., *DG*, VII, diciembre de 1951, [3]; pp. 151-157 [H. A., *DF*; p. 145-150]. Para la lectura de la “promesa” de Nietzsche en esta dirección, cf. H. A., *DG*, II, enero de 1951, [31]; p. 54 [H. A., *DF*; p. 53]; H. A., *DG*, VI, septiembre de 1951, [16]; pp. 135-136 [H. A., *DF*; pp. 130-131]; H. A., *DG*, III, abril de 1951, [29]; pp. 73-74 [H. A., *DF*; pp. 72-73]. Sobre Arendt lectora de la “promesa” nietzscheana, pero acentuando sobre todo su función respecto de la acción cf. A. Correia, “Olvido, Promesa y Perdón: sobre la redención de los infortunios de la acción en Hannah Arendt y Friedrich Nietzsche”, en J. Smola, P. Hunziker (comp.), *Lecturas de Arendt*, Brujas, Córdoba, 2012; pp. 47-62, y V. Lemm, “Memory and Promise in Arendt and Nietzsche”, *Revista Ciencia Política*, Vol. 26 - N°2, 2006; pp.161-173.

desde la perspectiva del “autor” de la ley.

Por otra parte, Arendt cree que Kant mismo da un paso más, que hipoteca la validez política de su filosofía moral: al postular la incondicionalidad del la “ley moral en mí”, liga la eliminación del espacio ambiguo de la “conciencia moral” cristiana para una conciencia secular (que puede convertirse en caldo de cultivo de una obediencia heterónoma), con la igual eliminación de la posibilidad de una “reflexión moral”, que ya en este período temprano, Arendt comienza a vincular con la idea de un diálogo no concluyente del yo con el yo, pero también con la posibilidad del “juicio” sobre el particular.

Las razones de esta operación, son, como Arendt no se cansa se señalar en otro contexto, estrictamente igualitarias, aspecto en el que Kant realmente es una excepción. Es precisamente en pos de asegurar una igual capacidad para la praxis moral a todos los hombres, que Kant termina oponiendo el “deber, escrito con letra más tosca y más legible en el alma del hombre” y el juicio, un “don de la naturaleza” que corresponde a un individuo meramente particular²⁰². Como señala Arendt, haciendo una paráfrasis de “Über den Gemeinspruch...”:

(...) la mediación entre teoría y praxis es realizada o bien por un «don de la naturaleza», que corresponde a un individuo meramente particular, o bien por un don «rudo» que es común a todos. «Pero cada hombre encuentra en su razón la idea de deber y tiembla al escuchar su férrea voz». Esta es la «disposición interna de la humanidad», en contraposición a la facultad de juicio, que es la disposición natural del individuo. Y puesto que solamente aquí están unidas la razón teórica y la práctica, también está aquí el punto arquimédico «en el que la razón puede apoyar su palanca», a saber, «su idea interna de libertad»²⁰³.

Con ello el derecho, incluso el “derecho cosmopolita”, manifestación para Arendt del derecho terreno en su más alta expresión, queda sujeto a una ley cuya “incondicionalidad”, no puede “impugnar la injusticia” ni preocuparse de la justicia del mundo, sino sólo por una preservación de un “sí mismo”, en tanto ser digno de respeto como parte de una “humanidad” que habita un mundo futuro trasmundano:

(...) en Kant la causalidad iniciada por el hombre y su voluntad actúa dentro de una causalidad de la naturaleza que en principio es extraña para él, y que desfigura toda acción y frustra todo realizar. Ahora bien, por el hecho de que aquí Kant pone a los hombres o a la Humanidad en lugar del hombre, insinúa la posibilidad de un

²⁰² H. A., *DG*, VII, enero de 1952, [10]; pp. 179-180 [H. A., *DF*; p. 156]. Cf. I. Kant, AA, VIII, *Theor. Prax.*; p. 273 y 287 [I. Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *op. cit.*; p. 241 y 254].

²⁰³ H. A., *DG*, VII, enero de 1952, [10]; pp. 179-180 [H. A., *DF*; p. 156]. Cf. I. Kant, AA, VIII, *V. e. vorn. Ton.*; p. 402-403 [I. Kant, “De un tono distinguido, recientemente ensalzado en filosofía”, *op. cit.*; p. 375-377].

mundo enfrentado al que está dado. No es el hombre sino que son los hombres los que no son de este mundo, y con ello están en condiciones de erigir en el mundo y contra él su propio mundo “moral”. Lo que da miedo de la solución kantiana es el hecho de que aquí los hombres no son de este mundo ni de aquel otro, sino que son habitantes de un mundo futuro, el hecho de que en cierto modo se les quita la patria bajo los pies, se quita en cuanto ella contiene siempre el origen pasado²⁰⁴.

La última parte de esta cita, abre el último aspecto que Hannah Arendt aborda en estos apuntes: si bien Kant excluye la necesidad de una reflexión “teórica” como condición para la praxis, si habilita una reflexión contemplativa sobre la historia que, si bien no es ni puede ser condición necesaria de la ética, lo es para la perspectiva de un espectador del mundo interesado en la realización “mundana” de aquella. El núcleo del problema, es el conflicto, que años más tarde trabajará en las *Lectures*, entre la “teoría del progreso” que sostiene la mirada del espectador de la “historia de la humanidad en su conjunto”, y la perspectiva moral centrada en la incondicionalidad ética de la ley moral para los individuos autónomos:

El ardid de la razón, que produce el progreso de la humanidad en conjunto a espaldas de los hombres, que “con sus proyectos sólo arrancan de las partes”, y lo produce incluso “contra su voluntad” (395) Así se sirve al “fin de la humanidad en conjunto ... en contra del cual actúan los fines de los hombres considerados por separado (397) «La naturaleza quiere irresistiblemente que a la postre el derecho logre la supremacía» (*La paz perpetua*, 453). «De esta manera la naturaleza garantiza la paz perpetua a través del mecanismo de las inclinaciones humanas mismas» (ibíd., 454). Políticamente esto se expresa en que «es la voluntad general dada a priori...la única que determina lo que es justo entre los hombres» (465), o sea que es la única fuente de la autoridad de la ley. Y todo esto sólo es posible si se admite que «el mal moral (...) [tiene] la propiedad, inseparable de su naturaleza, de que es contrario a sí mismo y autodestructivo, y así deja sitio (...) al principio del bien...» (466). Es evidente que de la primera parte de la frase, a saber, la destrucción general y, por tanto, también la propia destrucción, de ninguna manera se sigue la segunda, el hecho de que el bien irrumpe automáticamente en el hueco que la destrucción ha dejado libre. Del carácter destructivo del mal no se sigue más que la destrucción, en primer lugar del bien y luego también del mal. Cuando el mal ha limpiado el campo, no queda nada; el bien ya ha desaparecido antes²⁰⁵.

Para Arendt, está claro que esta perspectiva no debe confundirse con la postulabilidad práctica del “progreso” como deber (por supuesto no sujeta a ninguna condicionalidad, especialmente a la de la posibilidad empírica de su realización en el mundo). Por ello, señala el carácter melancólico de esta postulación para los actores,

²⁰⁴ H. A., *DG*, VI, septiembre de 1951, [17]; p. 138 [H. A., *DF*; p. 133].

²⁰⁵ H. A., *DG*, VII, enero de 1952, [10]; pp. 165-166 [H. A., *DF*; pp. 158-159]. I. Kant, *AA*, VIII, *Z. ew. Fried.*; p. 360 y ss [I. Kant, “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, *op. cit.*; p. 327 y ss]; I. Kant, *AA*, VIII, *Theor. Prax.*; p. 310 [I. Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *op. cit.*; p. 285].

dada la distancia no superable, por medio de una “teoría del progreso”, entre el principio por el que se juzga la acción moral y los “principios” por los que se juzga a la historia:

Sobre el progreso: «La idea de un progreso incesante hacia un fin último es a la vez un prospecto de una serie infinita de males, que por más que estén envueltos en el bien más amplio, sin embargo, no pueden dar lugar a un estado de satisfacción, que sólo puede pensarse por el hecho de que a la postre se alcanzará el último fin» («El fin de todas las cosas»). Seguramente esta es la opinión definitiva de Kant; y de hecho es mortal para el progreso sin fin, o sea, lo convierte en la misma «farsa» que él echaba en cara al «eterno retorno de lo uno», extraño a la historia, de Mendelssohn (393, «Sobre el dicho», etc.), a quien creía enfrentarse con un progreso sin interrupción²⁰⁶.

Posteriormente, del hecho de que no obstante la percepción de esta distancia, Kant sostenga la necesidad de un espectador del mundo, Arendt extraerá el signo de una incipiente politización del espectador tradicional de la filosofía, que debe ser analizada, y revisada en su alcance y límites, especialmente en pos de evaluar la teoría del progreso como principio de comprensión del espectador. Sin embargo, en los primeros años de los cincuenta, el centro de su preocupación reside en el propio concepto y las condiciones de un pensamiento moral –que Kant piensa bajo la idea de razón práctica– el que, si bien establece una relación esencial entre pensamiento y acción, lo hace por medio de una serie de supuestos que implican una desvalorización esencial del ámbito histórico-político en que se “realiza”, o en el que “existe” la pluralidad.

En este horizonte de inquietudes suscitado por su lectura, especialmente por las dificultades para establecer las condiciones de una reflexión moral secular del reino que Arendt denomina el espacio de “lo histórico como tal” y del “entre”, emprende una “vuelta al mundo clásico”. Usando como hilo conductor el concepto de la “pluralidad” como modalidad de la relación específicamente humana, “lo moral” y “lo político” comienzan a aparecer como dos dimensiones de la forma de vida humana consistente en “estar juntos”: junto a nosotros mismos y junto a los otros. Ir con Kant, más allá de Kant significará identificar aquello que está oculto en la base de la reflexividad moral kantiana, y que queda oscurecido por su propio énfasis en la incondicionalidad: el pensamiento como una relación dialógica del yo con el yo, cuyo principal criterio es el

²⁰⁶ H. A., *DG*, VII, enero de 1952, [10]; pp. 166-167 [H. A., *DF*; p. 159]. Cf. I. Kant, AA, VIII, *Theor. Prax.*; p. 307 y ss [I. Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *op. cit.*; p. 281 y ss]; I. Kant, AA, VIII, *Ende a. D.*; pp. 330-331 [I. Kant, “El fin de todas las cosas”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba, Barcelona, 1999; p. 295].

“acuerdo consigo mismo”. Por otra parte, pensar la articulación entre esta dimensión y la política, supondrá buscar las razones que, en el seno de una tradición filosófica platonizante, suponen una absolutización de la relación moral, y especialmente de su orientación básica hacia el cuidado de sí.

Con ello, Kant se revela un lector moderno de la gran tradición, que destruye sus supuestos oligárquicos más obvios, pero que no puede hacerlo sino al precio de una desmundanización de la razón práctica, que revela sus limitaciones para valorar la política como espacio de la acción compartida de los muchos.

Si la vuelta al mundo clásico adquiere un enorme significado en el marco de este diagnóstico, este giro, no obstante, forma parte de una nueva lectura de Heidegger y de Jaspers, cuyas respectivas ontologías ofrecen la posibilidad de “mirar el pasado con ojos nuevos”²⁰⁷. Sólo por medio de este rodeo, es posible, para la autora, iluminar la articulación entre pensamiento y acción como modos diferenciados de la pluralidad y de las relaciones que ésta habilita, así como recuperar lo que ella considera la herencia kantiana irrenunciable.

2. El escenario contemporáneo y la pregunta por la relación entre pensamiento y acción en el horizonte de la “pluralidad”

Si nos concentramos en las obras principales publicadas en la década del cincuenta, especialmente en *The Human Condition* de 1958, llama significativamente la atención la ausencia de la pregunta que persigue a Arendt en los epistolarios, el *Denktagebuch*, y en una serie de artículos menores de este período: la pregunta por “la relación entre pensamiento y acción”. La misma articula todo un filón de reflexión crítica, que comenzamos a desarrollar en el apartado anterior, y que de alguna manera continúa aquel desarrollado en “What is Existential Philosophy?”

Tal vez ésta sea la razón por la que una serie de intérpretes han destacado que la novedad de la obra arendtiana de la década en cuestión es el descubrimiento y la reflexión sobre la “acción” como el punto nodal de la vida política, deudor de la compleja lectura arendtiana “al sesgo” del concepto de *praxis* de Aristóteles²⁰⁸. Según

²⁰⁷ Cf. Los comentarios de Arendt en el *Diario*, sobre el “método” radical de abordaje heideggeriano de los textos del pasado, H. A., *DG*, XV, abril de 1953, [13]; pp. 353-354 [H. A., *DF*; pp. 343-344].

²⁰⁸ El primer intérprete de peso en señalar el aristotelismo de Arendt, fue J. Habermas, en su texto canónico “El concepto de poder en Hannah Arendt”, de 1976. No obstante dar relieve y así señalar el

nuestra perspectiva, y dejando por ahora el análisis de la obra de 1958, creemos que esta lectura, al no dimensionar el carácter fundamental del problema de la relación entre pensamiento y acción, tal como es planteado en una serie de textos significativos de la década, pierde la perspectiva sobre los alcances y los límites del retorno al mundo clásico, especialmente a Aristóteles. Hannah Arendt no encuentra la dimensión propiamente política del estagirita sino luego de un largo rodeo por el problema planteado por la modernidad kantiana, bajo el peso del totalitarismo: el de la relación entre pensamiento, ética y política en un contexto radicalmente secularizado²⁰⁹. Es teniendo en mente este problema, que la autora descubre la condición de la “pluralidad”, raíz común del pensamiento y de la acción, a principios de los años cincuenta, idea con la que empieza a entrever un camino vacilante para salir de las aporías de la modernidad, sin renunciar a ella.

Resulta notable que, en este horizonte, Arendt retome el contrapunto entre Heidegger y Jaspers. Si, nuevamente, el kantismo existencialmente modificado de Jaspers es señalado como una “excepción”, lo es en el marco de la sospecha sobre la

rumbo para analizar la relación de Arendt con la filosofía, en un contexto de discusiones todavía centradas en su rol de “historiadora del totalitarismo”, la interpretación habermasiana, al buscar incorporar críticamente el concepto de acción arendtiano –como acción comunicativa– en el seno de una teoría general de la acción, no da suficiente relieve a aspectos centrales de la crítica de la filosofía tradicional, que emergen claramente en la contraposición entre Platón y Sócrates. Si bien se podría suponer que esto se debe a que textos centrales para este tema aún no han sido publicados en la época del artículo, Habermas ha seguido leyendo en esta clave a la obra de Arendt. Para un esbozo de las lecturas y principios generales de las lecturas que trabajan el “aristotelismo” de Arendt, con y contra Habermas, ver Apéndice N° 10.

²⁰⁹ Cabe señalar el siguiente matiz: que es luego de este rodeo que Arendt llega a la “filosofía política” aristotélica, y a descubrir sus rasgos no platonizantes. Como señalamos en la introducción a esta tesis existen varios intérpretes, entre ellos Volpi, Taminioux, y Fistetti, que han focalizado su análisis en identificar la importancia de la reflexión heideggeriana de Aristóteles, y de la filosofía clásica en general en la formación de Arendt, dando especial relevancia a dos cursos de Marburgo de 1924: M. Heidegger, *GA*, II, 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Semestre de verano de 1924); M. Heidegger, *GA*, II, 19, *Platon: Sophistes* (Semestre de invierno 1924/25). No obstante, salvo Fistetti, los autores mencionados se centran en la influencia de estos cursos en el concepto de acción desarrollado en *La Condición Humana*, un texto muy posterior y que supone todo el desarrollo que estamos considerando. Si tenemos en cuenta el contenido efectivo de estos cursos, es posible advertir que si bien contemplan la recuperación de algunos conceptos de la tradición tópico retórica aristotélica como el de praxis y *phrónesis*, lo hacen en un contexto que supone su completa despolitización: la importancia del concepto de praxis es subrayada en tanto provee las razones de la superioridad de la filosofía como la praxis auténtica, hecho en el que coincidirían Platón y Aristóteles. Fistetti ha mostrado lo que esto supone en términos políticos para el Heidegger de los años veinte: la necesidad de una “dirección” de la filosofía y de una “desición” por ella, en la escena histórico-cultural. Durante los años cincuenta, en todo caso, lo que aparece es el intento de pensar políticamente las categorías del estagirita. Nuestra idea es que para este descubrimiento es determinante la línea socrático-kantiana que ofrece la posibilidad de pensar con Aristóteles, y contra el propio “platonismo” de Aristóteles.

insuficiencia de las categorías de la “tradición de la filosofía política”²¹⁰ para brindar herramientas de comprensión; pero también, con la certeza de que la propia filosofía “post-metafísica” de ambos, está llamada a cumplir un papel fundamental en este empeño. La lectura a contrapelo de los antiguos amigos, da importantes claves de lectura sobre la obra arendtiana de los cincuenta, y sobre el contexto filosófico de su recuperación de Kant y de Aristóteles, en el marco de las discusiones de la Filosofía contemporánea.

Así, luego de la escritura de “What is *Existenz Philosophy*?”, en 1946, Arendt dedica otro artículo fundamental, en 1954, a la relevancia del pensamiento de sus maestros, en el texto “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, donde aparece, por primera vez, la idea de una hostilidad platónica original de la filosofía, respecto de la esfera política como tal:

Para el filósofo, la preocupación por la política no es algo que vaya de suyo. Lo que nosotros, cultivadores de las “ciencias políticas”, tendemos a pasar por alto, es que la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la polis y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad (...) El acontecimiento que inauguró nuestra tradición de pensamiento político fue el juicio y la muerte de Sócrates, la condena del filósofo por parte de la polis. Las preguntas que obsesionaron a Platón y de las que se han dado desde entonces tantas respuestas como filosofías políticas originales ha habido, han sido: ¿cómo puede la filosofía protegerse y librarse a sí misma de la esfera de los asuntos humanos? ¿Cuáles son las mejores condiciones políticas (la “mejor forma de gobierno”) para la actividad filosófica? Las respuestas, pese a su diversidad, tienden a concordar en los siguientes puntos: la paz es el bien supremo de la comunidad política, la guerra civil es el peor de los males, y la permanencia es el mejor criterio para juzgar las formas de gobierno. En otras palabras, lo que los filósofos de modo casi unánime han demandado de la esfera política ha sido un estado de cosas en que la acción en sentido propio –o sea, no como ejecución de leyes o aplicación de las reglas propias de cualquier otra forma de actividad administrativa, sino como el comienzo de algo nuevo cuyo resultado es impredecible– o bien fuera completamente superflua, o bien permaneciera como el privilegio de unos pocos”²¹¹.

²¹⁰ Cf. nota N° 199, en donde mostramos los primeros registros de esta sospecha respecto de la ceguera de la “filosofía política” que se inicia con Platón, para pensar “la profundidad en que la política está anclada”, en tanto siempre puso en el centro de su inquietud al “hombre” y no a “los hombres”. Lo que veremos en este capítulo es que esta crítica incipiente no supone una despedida de la filosofía sino que, más bien, indica que encontraremos pistas más interesantes en la “filosofía” sin más, que en aquello que se ha entendido por “Filosofía Política”. No obstante, la cuestión no es tan sencilla porque, según nuestra hipótesis, Arendt entiende que la “tradición de la filosofía política” supone una desvalorización del ámbito histórico-político que afecta gravemente la propia idea de filosofía, así como de su relación con el mundo. Es esta desvalorización, la que todavía ve jugando, en diferente medida y bajo sutiles formas, en muchas de las filosofías de postguerra.

²¹¹ H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*; pp. 428-429 [H. A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*; pp. 515-516].

lectura política (en sentido amplio) de la ontología²¹⁴. Esta lectura, especialmente en el caso de Heidegger y de Jaspers, valora la relevancia política de su carácter “pos-metafísico” en el hecho de que, con ellos,

[...] el filósofo ha dejado tras de sí la pretensión de ser “sabio” y de conocer los patrones eternos de los asuntos percederos de la ciudad de los hombres, pues tal “sabiduría” solo puede justificarse desde una posición extrínseca a la esfera de los asuntos humanos y sólo puede pensarse legítima en virtud de la proximidad del filósofo a lo Absoluto. En el contexto de la crisis espiritual y política de nuestro tiempo, ello significa que el filósofo, junto con todos los demás, tras la pérdida del marco tradicional de los llamados valores, no buscará la reinstauración de los viejos valores ni el descubrimiento de nuevos valores²¹⁵.

En el centro de sus observaciones aparece ahora la idea de que es necesario reflexionar filosóficamente sobre “la conexión entre la condición política y la condición filosófica del hombre”, sobre “la relación entre pensamiento y acción”, y sobre “la importancia política del pensamiento” para un ser “que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de ser explotada cuando se añade la relación yo-tu a la comprensión tradicional de la naturaleza humana”. Estas afirmaciones, con las que termina el artículo que estamos considerando, adelantan la clave crítica, pero no destructiva, con la que Arendt lee las insuficiencias de la filosofía alemana.

Respecto de Heidegger, la autora no deja de señalar las ambigüedades de su pensamiento, que terminan despotenciando el posible aporte de los existencialistas del *Dasein*, especialmente el de “ser-en el mundo”, para pensar la politicidad de la existencia. Aquí, Arendt se detiene especialmente en las dificultades del autor de *Ser y Tiempo* para pensar el valor existencial de la articulación política de la “mundanidad” como realización de la pluralidad, a la que subyace el efecto de una larga tradición.

[...] la vieja hostilidad del filósofo hacia la *polis* la hallamos en los análisis heideggerianos sobre la vida cotidiana ordinaria en términos de *das Man* (el “ellos”, o el imperio de la opinión pública, como contrapuesto al “uno mismo”), en que la esfera pública tiene la función de ocultar la realidad e incluso de prevenir el

²¹⁴ Arendt acuña el término “escritores políticos” para señalar a un conjunto de escritores-actores que surgen en el seno de la modernidad, y cuya radicalidad y herencia para el pensamiento político contemporáneo aún debe pensarse, rescatándolos de otras lecturas que ven en ellos el inicio de la “ciencia política” o la “sociología” modernas: Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville. Para la aparición de esta categoría en la obra de Arendt, cf. H. Arendt, “From Machiavelli to Marx” (1965), *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, Cornell University, Ithaca, N.Y., 1965 (Series: Subject File, 1949-1975, n.d.) <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>; Manuscrito N° 023453. Cabe aclarar que Jaspers tampoco hablaría de “ontología”, sino más bien de Filosofía existencial.

²¹⁵ H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*; p. 432 [H. A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*; pp. 520].

aparecer de la verdad. Sin embargo, estas descripciones fenomenológicas ofrecen los más penetrantes escrutinios sobre uno de los aspectos básicos de la sociedad y, además, insisten en que tales estructuras de la vida humana son inherentes a la condición humana como tal (...) Sus limitaciones aparecen solamente cuando se supone que abarcan el todo de la vida pública²¹⁶.

En este comentario, de manera significativa, Arendt ya no acentúa los problemas del proyecto de “ser uno” en el seno de un sí mismo aislado de los demás, dado que parece reconocer que existe en el enfoque heideggeriano una conexión necesaria entre el cuidado de sí y la pluralidad, que determina cualquier tipo de “unidad” o de “comunidad”. El problema es que tal pluralidad sólo puede “realizarse” en el seno de una dualidad completamente desconectada del “mundo común” y de su temporalidad, que es la temporalidad de la praxis política. Así, la asunción radical de la “historicidad” no supone la asunción de nuestra pertenencia al mundo en tanto seres actuantes e iniciadores –cuya “realización” no supone una comunidad de los idénticos, sino de los iguales que son plurales– sino la asunción de nuestra pertenencia y deuda originaria, respecto del espacio no político de la “historia del ser”:

Más importantes son por tanto las limitaciones inherentes al concepto que se supone cubre la esfera pública al margen del *das Man*, fuera de la sociedad y fuera de la opinión pública. Es aquí donde aparece el concepto de “historicidad”, y este concepto, a pesar de su nueva apariencia y mayor grado de articulación, comparte con el anterior concepto de historia el hecho de que, a pesar de su obvia cercanía a la esfera política, nunca alcanza sino que siempre yerra el centro de la política: el hombre como ser que actúa²¹⁷.

Aquí, la vieja hostilidad de la filosofía contra esfera público-política, impide a Heidegger rehabilitar la pregunta filosófica por la articulación política de la historia como una dimensión fundamental de la praxis de los hombres, así como del pensamiento ligado esencialmente a un ser actuante, más que “histórico”.

Además, ello afecta de manera determinante el modo en que el propio autor desconoce la relevancia filosófica de retomar, incluso en su marco hermenéutico-crítico, la autenticidad de las preguntas propiamente políticas de la “tradición”:

La transformación del concepto de historia en historicidad se produjo a través de la transformación contemporánea de que pensamiento y acontecimiento están conectados, y como tal no es de ningún modo un monopolio del pensamiento heideggeriano; si bien es en Heidegger –en cuya filosofía tardía el “acontecimiento” (*das Ereignis*) juega un papel cada vez mayor– donde la

²¹⁶ *Ibid.*; pp. 432-433 [*Ibid.*; pp. 520-521].

²¹⁷ *Ibid.*; p. 433 [*Ibid.*; pp. 520- 521].

coincidencia de pensamiento y acontecimiento se pone de relieve con la máxima claridad. Sin embargo, incluso en este caso, es obvio que el marco conceptual está mejor preparado para comprender la historia que para poner las bases de una nueva filosofía política. Ésta parece ser la razón por la que el pensamiento de Heidegger es profundamente sensible a las tendencias generales de nuestro tiempo, a todos los problemas contemporáneos que como mejor pueden entenderse es en términos históricos; problemas tales como la tecnificación del mundo, la eclosión de un único mundo a escala planetaria, la creciente presión de la sociedad sobre el individuo y la concomitante atomización de la sociedad. Entre tanto, las preguntas más permanentes de la ciencia política, y que, en cierto sentido, son también más específicamente filosóficas –tales como: ¿Qué es la política? ¿Quién es el hombre en cuanto ser político? ¿Qué es la libertad? –parecen haber sido olvidadas por completo²¹⁸.

Resulta interesante sopesar la lectura arendtiana de Jaspers. Aquí, nuevamente, el contrapunto con Heidegger retoma aquel iniciado en 1946, siguiendo el hilo conductor de su actitud ante la herencia kantiana; hecho que ilumina dos perspectivas muy diferentes ante el “no estar en casa” de la vida moderna:

Entre todos los filósofos que aquí hemos considerado, Jaspers ocupa una posición única en la medida en que sólo él es un discípulo convencido de Kant, lo que en nuestro contexto tiene un peso especial. Kant está entre los pocos filósofos a los que no se aplica la observación de Pascal²¹⁹ (...) De las tres célebres cuestiones kantianas – ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar?–, la segunda ocupa una posición clave en la propia obra de Kant. La, así llamada, filosofía moral de Kant es en esencia una filosofía política en la medida en que atribuye a todos los hombres aquellas facultades legisladoras y judicativas que, de acuerdo con la tradición, habían sido prerrogativas del hombre de Estado. Según Kant la actividad moral es la legislación –es actuar de tal modo que el principio de mi acción pueda convertirse en ley universal–, y ser un “hombre de buena voluntad” (su definición del hombre de bien) significa estar constantemente comprometido, no con la obediencia debida a las leyes existentes, sino con la actividad legisladora. El principio político regulativo de esta actividad moral legisladora es la idea de género humano²²⁰.

Para Arendt, el horizonte del kantismo existencialmente modificado de Jaspers, da relevancia a dos cuestiones que definen su alcance y sus límites. Por un lado, brinda espacio a la idea de que la “humanidad” ya no es un ideal regulativo, sino una “realidad

²¹⁸ *Ibíd.*; p. 433 [*Ibíd.*; pp. 521-522].

²¹⁹ La observación de Pascal, que Arendt incorpora en las *Lectures*, es la siguiente: “No se imagina uno a Platón y Aristóteles más que con grandes togas de parlantes. Eran personas atentas y, como las demás, reían con sus amigos; y cuando se han distraído escribiendo sus Leyes y su Política, lo han hecho como jugando; esa era la parte menos filosófica y menos seria de su vida: la más filosófica era vivir sencilla y tranquilamente. Si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos; y si han aparentado hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes se dirigían pensaban ser reyes y emperadores. Tenían en cuenta sus principios para moderar su locura, lo menos mal que se podía hacer”, B. Pascal, *Pensamientos*, n° 294, Aguilar, Buenos Aires, 1966; p. 133.

²²⁰ H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*; p. 441 [H. A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*; p. 532].

política”; por otro lado, a la idea de que este giro reclama la tarea de una filosofía llevada adelante “desde una perspectiva cosmopolita”. Según ésta, “la comunicación” debe constituir el “centro existencial”, que se identificaría con la “verdad”: “La actitud adecuada del filósofo en la nueva situación global es la de la “comunicación ilimitada”, lo que implica fe en la comprensibilidad de todas las verdades, además de buena voluntad para revelar y escuchar como condiciones primarias de un auténtico estar-juntos de los hombres”²²¹.

Es precisamente en la articulación entre razón y comunicación, como ya vimos en el capítulo anterior, donde residen las virtudes y las dificultades del enfoque jaspersiano, el que ofrece una “salida” ambigua para los problemas de la “razón subjetiva” moderna. Por una parte, al ser una razón esencialmente comunicativa puede ofrecer un “vínculo” entre los hombres, que no está “ni enteramente dentro de, ni necesariamente por encima de los hombres”, sino “entre ellos”²²². Además, permite pensar en una crítica política de la propia razón, en la que la comunicabilidad es el criterio: “la razón que no quiere comunicarse ya no es razonable”. En este aspecto, Jaspers aparece como el único filósofo que “ha protestado contra la soledad”, convertida en condición de posibilidad necesaria y suficiente del pensamiento, para la tradición filosófica, salvo tal vez con la excepción kantiana:

[...] a él la soledad le parece “perniciosa” e incluso desea examinar cada pensamiento, cada experiencia, cada asunto, “en referencia a lo que significan para la comunicación”: ¿son del tipo de los que pueden contribuir a la comunicación o del tipo de los que la impiden de antemano? ¿Seducen hacia la soledad o provocan la comunicación? La filosofía se convierte aquí en mediadora entre múltiples verdades, no porque sostenga la única verdad válida para todos los hombres, sino porque sólo en una comunicación razonada lo que cada hombre cree en su aislamiento de todos los demás puede convertirse en algo humanamente y realmente *verdadero*. También aquí –si bien de modo distinto– la filosofía ha perdido su arrogancia respecto de la vida común de los hombres; ella tiende a convertirse en *ancilla vitae* para todos los hombres en el sentido en que una vez la concibiera Kant, es decir, “portando la antorcha delante de su graciosa señora, más bien que la cola de su vestido por detrás de ella”²²³.

Por otra parte, Arendt no deja de señalar las ambivalencias del concepto de “comunicación” mismo, en el que resuenan dos fuentes no claramente equiparables. Por

²²¹ *Ibid.*; p. 441 [*Ibid.*; pp. 533].

²²² *Ibid.*; p. 442 [*Ibid.*; pp. 534]. Acá encontramos la diferencia entre Jaspers y la filosofía política cristiana de Gilson, que también reseña en este texto, y que tiene gran influencia durante los años cincuenta. Efectivamente, para Gilson “la razón es lo que nos divide, la fe es lo que nos une”, *Ibid.* Ver Apéndice N° 8.

²²³ *Ibid.*; p. 442 [*Ibid.*; pp. 534].

un lado, es el eco de “experiencias políticas muy antiguas y auténticas”, vinculadas con el hombre como “ser capaz de hablar, de poder comprender, de hacerse comprender y persuadir”. Por otro lado, también es posible rastrear en ella la huella de cierta influencia duradera de lo que llamará la “tradicción de las escuelas socráticas”, especialmente desarrolladas al interior de la filosofía cristianizada: “(...) parece bastante obvio que la “comunicación” –el término, así como la experiencia subyacente a él– tiene sus raíces no en la esfera política pública, sino en el encuentro personal entre un Yo y un Tú”²²⁴. Con ello el concepto quedaría despojado de aquellos aspectos que aluden a una “experiencia específicamente política”, para ser retraducidos en términos de una “relación de diálogo puro” más cercana que cualquier otra a eso que Arendt entiende como “la experiencia originaria del pensar, el diálogo solitario de uno consigo mismo”, en el que el filósofo se encuentra con “todos los otros” como representantes del “hombre en singular”.

Sobre la comparación entre Heidegger y Jaspers, éste artículo ofrece una interesante lectura crítica, que intenta establecer una “complementariedad”. Así, el kantismo de Jaspers, al tomar la “comunicación” como criterio, hace visible una dimensión dialógica del pensar con cierta relevancia política, que “saca a la filosofía de su aislamiento” –del que no es una excepción el “sí mismo” de *Ser y Tiempo*. No obstante ello, para que esta dimensión adquiriera su justo valor, es necesario reconocer los límites del concepto de comunicación para abarcar la politicidad de la existencia humana, ligada a nuestro carácter de seres actuantes. Efectivamente, como apenas se sugiere en este texto, la acción supone una mundanidad básica, cuya lógica no depende del “diálogo puro”, sino del “discurso” y de la “acción”. En este horizonte, debe leerse la idea de que el existencial básico “ser en el mundo”, puede brindar herramientas de comprensión para evitar las consecuencias despolitizantes de una tradición que no puede evitar pensar al “hombre en singular”:

²²⁴*Ibíd.*; p. 443 [*Ibíd.*; pp. 534]. Así, por una parte, Arendt valora que Jaspers ha recuperado la experiencia del pensamiento como “diálogo del dos en uno”, de las interpretaciones que la tergiversan como una relación del yo con Dios (como tú). Como señala en el *Diario*: “Pero el dos, en el que se anuncia la escisión de nuestro poder pensar, y que en verdad corresponde a nuestro sí mismo, de nuevo es tergiversado antropológicamente como Dios. En el diálogo con nosotros mismos, que es pensamiento, creemos hablar con Dios. El llamado tú de Dios es solamente el tú del diálogo pensante con nosotros mismos hecho absoluto de forma blasfémica”, H. A., *DG*, IX, agosto de 1952, [26]; p. 220 [H. A., *DF*; p. 212]. No obstante, la autora apunta a marcar la insuficiencia de esta recuperación, que es deudora de una cierta interpretación sobre la relación entre pensamiento y política que excede al cristianismo y su “huida del mundo”. Como veremos en el próximo apartado, es en este horizonte, que se gesta su lectura del platonismo político y su recuperación del ejemplo socrático.

[...] precisamente por definir la existencia humana como ser-en-el-mundo, insiste Heidegger en conceder significación filosófica a estructuras de la vida cotidiana que resultan completamente ininteligibles si no se concibe primariamente al hombre como existiendo junto con otros. Y el propio Heidegger ha sido muy consciente del hecho de que la filosofía tradicional “siempre ha pasado de largo y ha descuidado” lo que era más inmediatamente manifiesto. Por esta misma razón Heidegger con toda intención” en sus primeros escritos el término “hombre”, mientras que en sus últimos ensayos se inclina a tomar prestado de los griegos el término “mortales”. Lo que importa aquí no es el énfasis sobre la mortalidad, sino el uso del plural. Sin embargo, puesto que Heidegger nunca ha articulado las implicaciones de su posición en este punto, puede que sea aventurado atribuir demasiada importancia a su uso del plural²²⁵.

Lo que llama la atención de Arendt es que la salida de las trampas del subjetivismo del proyecto moderno, en las que Jaspers está todavía atrapado con su idea de una “ampliación” de la reflexión por medio de la comunicación entre los sujetos, suponga, para Heidegger, renunciar a la pregunta por la dimensión política del pensar, ligada estrechamente a su “ser mundano” sólo en cuyo seno, para el propio autor, puede conquistar su “libertad”²²⁶.

Con este análisis, el artículo da importantes claves sobre el rumbo de su reflexión: es necesario repensar el proyecto jaspersiano, con la ayuda de las herramientas de la analítica existencial. Si Jaspers enseña a Arendt a leer a Kant con ojos nuevos, poniendo de relieve la articulación entre la filosofía de la reflexión kantiana y su dimensión política en términos amplios, Heidegger ofrece, a pesar suyo, un camino para pensar con Kant más allá de Kant, en busca de la pregunta por el valor filosófico del concepto de “praxis”.

Esta estrategia está en la base de su compleja lectura del mundo clásico, al que Arendt vuelve con la ayuda de estos grandes lectores de historia de la filosofía, pero con los cuales evita disputar, o lo hace por otros medios. Tal disputa, se concentrará sobre la importancia de una “herencia socrática” no proseguida, que permite ver de otra manera los aspectos más interesantes de la razón kantiana, y del concepto de praxis aristotélico.

Por este camino, Arendt llega a la pregunta por la articulación existencial entre el pensamiento como “relación del yo con el yo” y la pluralidad, así como por su diferencia con aquel otro modo de estar junto con otros, que es la acción, y su posible

²²⁵ H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*; p. 443 [H. A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*; pp. 537-538].

²²⁶ Dada su crítica radical del proyecto moderno, Heidegger no puede dar relevancia a ninguna de sus categorías filosóficas, ni siquiera en un marco teórico modificado. Al no atribuir ningún valor filosófico a la praxis política, Heidegger no puede ver la profundidad político-categorial en la que arraiga la “historicidad”, y que convierte al espacio histórico en un posible teatro de la libertad.

afinidad, en una clave que pretende eludir la escisión entre pensamiento y acción, que se inaugura con la lógica platónica, instaurada tras la muerte de Sócrates²²⁷.

3. La vuelta al mundo clásico y la posición socrática

Los apuntes del *Denktagebuch* descubren una parte de las razones que asisten a Arendt para no abandonar el espacio abierto por Kant, especialmente su concepto de una razón con vocación intersubjetiva. Sin embargo, ya en este texto encontramos el señalamiento de sus limitaciones, con las que comienza a aparecer la necesidad de su arraigamiento en la experiencia dialógica de pensar de un existente, así como en su diferencia y en su relación con la experiencia de la pluralidad implicada en la praxis política. Ambos aspectos quedan ocultados cuando se subordina a la praxis, y a la reflexión, a las condiciones de la “legislación *a priori*” de la razón.

Este contexto es el que explica un enigmático y fundamental texto que Arendt prepara en 1954, titulado originariamente como “Philosophy and Politics”²²⁸. Es precisamente este artículo el que inaugura la vuelta a los griegos, y no *The Human Condition*. Aquí no es Aristóteles sino Sócrates, quien aparece como modélico; más aún, la valorización del estagirita se da sobre el trasfondo de sus elementos “socráticos” y no “platónicos”. Además, tal recuperación involucra una hipótesis crítica de la filosofía política clásica como tal, en la que Arendt se reconocerá mucho más socrático-

²²⁷ Como veremos, Arendt encuentra que esta escisión se impone con la primacía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa* que se instala durante la época de decadencia de la polis griega, y cuya “crisis” en la modernidad conduce a aquello que en la *Condición Humana* señala como la “doble alienación” de la época moderna: de la tierra al universo y del mundo al yo. En este contexto, Arendt acentuará el costado crítico de su lectura del texto kantiano, y sus recuperaciones contemporáneas, especialmente el problema de la escisión entre razón práctica y mundanidad. Sin embargo, esta crítica se realiza sobre el fondo de una compleja filiación entre Sócrates y Kant, que Arendt comienza a pensar a principios de los cincuenta, pero que recién será explicitada a mediados de los sesenta y en las *Conferencias sobre la filosofía Política de Kant*.

²²⁸ Este texto es la tercera parte de una larga conferencia impartida en 1954 en la University of Notre Dame, “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after French Revolution”, que fue publicado póstumamente bajo el título “Philosophy and Politics”, *Social Research*, Vol. 57, N° 1 (Spring 1990); pp. 9-64. Es esta última la versión que utilizamos, contrastando con la versión en castellano, “Sócrates”, que se publica en *La Promesa de la Política*. Además de esta fuente los fragmentos que por esta fecha dan cuenta de esta lectura de Sócrates son numerosos, cf. especialmente: H. A., *DG*, XVII, julio de 1953-agosto de 1953, [12], [19], [20], [21]. Además, como ya señalamos, en el año 1952 el marido de Arendt dicta uno de sus primeros cursos en Bard College con el propósito de mostrar un “Sócrates político”, o un “filósofo ciudadano”. Es notable la afinidad entre los principios rectores de este curso y la interpretación de la autora. Para este punto ver Apéndice N° 11.

kantiana que aristotélica, especialmente en la prioridad de una dimensión “ético-política” del pensar por sobre una dimensión “contemplativa”.

Según el hilo conductor propuesto por la autora, la praxis socrática implica una novedad para el espacio político democrático de la *polis*, cuya posibilidad muere con la condena del filósofo, y con la lectura de la misma, por parte de su discípulo. Así, con la filosofía de Platón, se consuma la subordinación jerárquica de una dimensión ética del pensar orientada al “bien de la ciudad”, a una dimensión “contemplativa” ligada al bien del “hombre en singular”, cuyo paradigma es el filósofo. Es tal estrategia la que corta los sutiles pero fundamentales puentes que Sócrates establece, o intenta establecer, entre la praxis filosófica y aquellas dimensiones fundamentales del discurso político –la persuasión y la *doxa*–, centrales para la dinámica política de la *polis*. Lo que con esta operación se pierde, es lo que Arendt denomina la “posición socrática”, ligada al descubrimiento de que el pensamiento sólo se “realiza” de manera dialógica –al pensar siempre somos “dos en uno”– y que esta realización es “práctica”: “o sea, el criterio es lo que los hombres son en sí mismos cuando actúan, y no algo externo como las leyes, o sobrehumano como las ideas”²²⁹.

Además, y esto es fundamental, Sócrates asume la “limitación” fundamental que ello supone para cualquier intento de “teorización” sobre la praxis, limitación que no inhabilita la reflexión sino que circunscribe sus condiciones. Así, para Sócrates, la filosofía se transforma en una actividad no conclusiva ni concluyente, dominada por la pregunta por la veracidad del “discurso” y la “opinión”, dirigida a cada hombre en tanto ciudadano de una polis, que en el espacio clásico adquiere los contornos del “mundo común”²³⁰. El supuesto fundamental de esta actividad es la afirmación de la capacidad de todos los hombres de “pensar”, esto es, de “hablar consigo mismos”:

Para Sócrates, el hombre no es todavía un “animal racional”, un ser dotado de razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto esta preocupación por el discurso estaba ya presente en la filosofía pre-socrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el *logos*, es quizás una de las características sobresalientes de la cultura griega. Lo que Sócrates añadió a esta identidad fue el diálogo del yo consigo mismo como condición primaria del pensamiento. La relevancia política del pensamiento de Sócrates consiste en la afirmación de que la soledad, que antes y

²²⁹ H. A., *PP*; pp. 89-90 [H. A., *S*; pp. 61-62].

²³⁰ H. A., *PP*; pp. 80-82 [H. A., *S*; pp. 51-53].

después de Sócrates era considerada la prerrogativa y el *habitus* profesional del filósofo en exclusiva, y que era naturalmente sospechosa para la polis de ser anti-política, es, por el contrario, la condición necesaria para el buen funcionamiento de la polis, una mejor garantía que las reglas de comportamiento forzadas por las leyes y el miedo al castigo²³¹.

Junto con esta idea, Arendt establece un principio fundamental de su lectura del mundo político griego, que ella siempre cree necesario complejizar, frente a las posturas que toman como originaria del mundo clásico a la “polis”: esta surge sobre el suelo político y cultural previo muy rico, cuyo rasgo principal es la experiencia del *carácter discursivo de la praxis y plural del logos*²³². Tanto Sócrates como Platón se desarrollan en el horizonte de una “polis en decadencia”, en el que se pone en cuestión, precisamente, el valor político y cultural de estas características. La diferencia que Arendt busca marcar entre el discípulo y el maestro, es que Sócrates pretende establecer una continuidad crítica con el espacio político, allí donde Platón establece una confrontación y una ruptura radical con él. Así, la devaluación de la persuasión, y la furiosa condena de la *doxa*, aspectos que forman parte de la propia definición de la forma de vida filosófica, abren un abismo “entre el pensamiento y la acción que no ha

²³¹ H. A., *PP*; p. 89 [H. A., *S*; p. 61]. Ya en este texto, Arendt piensa el modelo socrático ofrece elementos para pensar en la relevancia política de una ética que se define por la presencia de la “apariencia” en el seno de aquel espacio considerado más opaco a la luz pública: “La enseñanza de Sócrates tenía este significado: sólo aquel que sabe cómo vivir consigo mismo es apto para vivir con los demás. El sí mismo es la única persona de la cual no puedo separarme, la única que no puedo abandonar y a la cual estoy unido sin remisión. Por lo tanto ‘es mucho mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que siendo *uno solo* estar en desacuerdo consigo mismo’. La ética, no menos que la lógica halla su origen en esta afirmación, pues la conciencia, en su sentido más general, se basa también en el hecho de que puedo estar de acuerdo o en desacuerdo conmigo mismo, y eso significa que no solamente aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo. Esta posibilidad tiene gran relevancia para la política, si entendemos que la polis (del modo que la entendía los griegos) como el espacio público político en el cual los hombres alcanzan su humanidad plena, su plena realidad como hombres, no sólo porque son (como ocurre en la privacidad del hogar) sino porque aparecen. Hasta qué punto comprendieron los griegos la plena realidad como la realidad de esta apariencia, y hasta qué punto tenía importancia para las cuestiones específicamente morales, lo podemos calibrar a partir de la pregunta recurrente en los diálogos políticos de Platón acerca de si un acto bueno o un acto justo es tal ‘incluso si permanece desconocido y oculto ante los hombres y los dioses’. En efecto, esta pregunta resulta decisiva con respecto al problema de la conciencia en un contexto puramente secular, en ausencia de fe en un Dios omnisciente y omnipresente que emitirá un veredicto final sobre la vida en la Tierra Es la pregunta de si la conciencia puede existir en una sociedad secular y desempeñar algún papel en una política secular. Y es también la cuestión de si la moralidad como tal posee alguna realidad terrenal”, H. A., *PP*; pp. 86-87 [H. A., *S*; pp. 58-59]. Como ya hemos visto, esta pregunta adquiere una actualidad inquietante dados los dilemas morales que plantea el totalitarismo, y que Arendt ha tratado de enfrentar sin resolver en el último capítulo de *The Origins*.

²³² Si bien desde distintas perspectivas teóricas, y procedimientos interpretativos, este aspecto ha sido muy lúcidamente señalado por M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought op. cit*; cap. V, “The Human Condition”, D. Villa, *Arendt and Heidegger. The fate of the political, op. cit.*; Parte 1. “Arendt’s theory of political action”, F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale, op. cit*; cap. III, “La sfida de della verità nell’epoca tragica dei greci”.

sido cerrado desde entonces”²³³.

Lo importante a nuestros fines, es destacar que Platón establece esta confrontación por medio de dos operaciones conceptuales. Por una parte, eliminando la dimensión político-intersubjetiva del concepto de “*doxa*” como representativa de “posición personal en el mundo común”, a favor de una lectura de corte epistemológico como un nivel incompleto y deficiente de “saber” sobre el mundo. Por otra parte, subordinando el “saber práctico” a un saber teórico-contemplativo, hacia el que toda actividad del pensamiento estaría orientada. Con esto último, los componentes dialógicos de la mayéutica socrática son puestos en relación con la dialéctica como camino hacia la “verdad”, que sólo puede ser buscada y contemplada en el “ser en soledad”, definido en contrapunto con la experiencia de “estar con” los otros, e incluso con nosotros mismos.

Por ello, con Platón se cierra la afirmación filosófica de la centralidad de una dimensión inherentemente práctica del pensamiento, así como la pregunta por su valor para la experiencia de la praxis política que a Hannah Arendt le interesa recuperar, no sin ciertos matices, a los que apunta precisamente la figura socrática de “frontera”.

Es precisamente esta figura de frontera la que tensiona a la propia filosofía política aristotélica, la que es evaluada en su alcance y límites por medio de su cercanía o lejanía con la herencia socrática. La lectura de Arendt parece concluir que, si bien el estagirita incorpora algunos elementos de la experiencia pre-polis en el seno de su propia “teoría de la política”, lo hace por medio de un proyecto platonizante y no socrático del “mejor gobierno” de la pluralidad, la que somete a la esfera política como tal, al control del saber filosófico en vistas de la promoción del “cuidado de sí” que es autónomo de la polis, y cuya libertad se mide por esta autonomía, precisamente²³⁴. Este concepto

²³³ H. A., *PP*; p.73 [H. A., *S*; p. 44].

²³⁴ En este esquema, si bien Arendt acepta que Aristóteles, especialmente a partir de su reconocimiento de la “autonomía relativa” de la esfera política, recupera para ella una dimensión práctico-deliberativa del hablar común de los “muchos”, no puede sustraerse al modelo platónico fundacional, que da una preeminencia absoluta –y por ello modélica- a los principios que orientan la “vida contemplativa” de los “pocos” por excelencia, los filósofos. La lectura crítica de Aristóteles, debe situarse, por ello, en dos niveles: a. en la propia “teoría de la acción” del estagirita. Así, en diversos textos de esta época Arendt discute su marcada dependencia respecto de un modelo teleológico, que subordina el conflicto político a un conflicto de “intereses”. Con ello, lo que se produce es una “subjetivación” de la política, que piensa la “comunidad” desde la perspectiva estricta del ciudadano individual, y de su instrumentalización. Cf. H. A., *DG*, XII, diciembre de 1952, [15]; pp. 280-281 [H. A., *DF*; p. 270-271]; H. A., *DG*, XIV, marzo de 1953, [2]; p. 322 [H. A., *DF*; p. 312] b. en su idea misma de “ciencia política”, que establece una distancia problemática con la lógica práctica, en tanto es parte de un sistema jerárquico de “saberes”, que arrastra una serie de asunciones problemáticas, especialmente la distinción entre *doxa* y *episteme*. Por

supone una valoración global negativa de esfera política como espacio privilegiado para el surgimiento y el ejercicio de la igual capacidad de acción y palabra de los hombres en tanto pluralidad –en tanto seres “en relación unos con otros”– para conformar un “mundo común”. Además, conduce a la clausura del “pensamiento político”, como lugar de la pregunta por aquellos modos y por aquellos espacios que debieran promoverla.

4. La Filosofía, la política y la tradición en la experiencia romana: la necesidad de una reformulación de la relación entre filosofía y “sentido común”

De la misma manera en que esta recuperación temprana de la figura socrática, como veremos, permite arrojar otra luz sobre *The Human Condition* y su mirada del “platonismo”, la lectura de la experiencia romana llevada a cabo en la misma época que el texto sobre Sócrates, y que llamativamente no aparece en el texto de 1958, es central a tal fin. En general, se ha mostrado la importancia que adquiere la recuperación, a partir de los manuscritos de *Was ist Politik?*, de la experiencia política romana, especialmente de su concepto de “fundación” como paradigma de la acción política²³⁵.

Menos importancia se ha dado, no obstante, a la crítica arendtiana dirigida al modo

ello, si bien hay en Aristóteles pistas fundamentales para la elaboración de una “teoría política de la acción” (para una ciencia de la política), no las hay respecto de aquello que para Arendt se convierte en acuciante para un pensamiento político “post-metafísico”, esto es, la pregunta por la posibilidad una relación entre “pensamiento” y “acción” que no suponga la desvalorización filosófica de la política como tal. Es muy significativo que, en este horizonte, Arendt recupere un impulso democrático radical kantiano en el propio concepto de razón, más allá de su defensa del “republicanismo” a nivel político: “Kant está entre los pocos filósofos que a los que no se aplica la observación de Pascal (...) De las tres célebres cuestiones kantianas –¿Qué puedo saber, ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?–, la segunda ocupa una posición clave en la propia obra de Kant. La, así llamada, filosofía moral de Kant es en esencia una Filosofía Política en la medida en que atribuye a todos los hombres aquellas facultades legisladoras y judicativas que, de acuerdo con la tradición, habían sido prerrogativas del hombre de Estado. Según Kant, la actividad moral es la legislación –es actuar de tal modo que el principio de mi acción pueda convertirse en ley universal–, y ser un “hombre de buena voluntad” (su definición del hombre de bien), significa estar constantemente comprometido, no con la obediencia debida a las leyes existentes, sino con la actividad legisladora. El principio político regulativo de esta actividad moral legisladora es la idea de género humano”, que es lo que señala en el texto que consideramos en el apartado anterior, H. A., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*; p. 441 [H. A., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*; p. 532]. Por supuesto, como veremos esta operación destruye los elementos oligárquicos más obvios de la filosofía, no obstante sólo parece poder hacerlo al precio de una desmundanización de la “razón práctica”, que implica postular la incondicionalidad de la “ley moral en mí”: de esta forma, la eliminación del espacio ambiguo de la “conciencia moral” cristiana para una conciencia secular (que puede convertirse en caldo de cultivo de una obediencia heterónoma), también implica la igual eliminación de la posibilidad de una “reflexión moral”. Este es el centro del dilema de Arendt con Kant, que la lleva a Sócrates y posteriormente a la *Tercera Crítica*.

²³⁵ Cf. especialmente M. Canovan, *op. cit.*

en que la experiencia política romana se estabiliza, por medio de la ligazón del concepto de “sentido común” con el concepto de “tradición”.

Para abordar esta crítica, que es fundamental para entender el alcance y los límites del concepto romano de “sentido común”, del que Kant mismo, según Arendt, se reapropia de manera productiva (como veremos en el capítulo VI), es necesario, en primer lugar, establecer su importancia política para el propio mundo romano.

Según la lectura de Arendt, el “mundo público” romano adquiere con el concepto de “sentido común” una fundamentación política, que permite establecer un nexo afirmativo entre el espacio de la apariencia, la pluralidad y la comunalidad, en cuyo horizonte aparece el mundo “común”, o lo “común” del mundo:

El sentido común (...) ajusta los datos particulares e idiosincrásicos de los otros sentidos a un mundo que habitamos en común y que compartimos con los demás (...) el sentido común indica que bajo la condición humana de la pluralidad los hombres comprueban y contrastan sus datos sensoriales con los datos comunes de los demás –del mismo modo que la vista, el oído y otras percepciones singulares pertenecen a la condición humana del hombre en su singularidad y garantizan que pueda aprehender algo por sí mismo; para la percepción *per se* no necesita a sus congéneres). Tanto si decimos que su esfera específica de competencia es la pluralidad de los hombres, o que lo es el rasgo común del mundo humano, el sentido común opera, como es obvio, en el espacio público de la política y de la moral, y es este espacio el que necesariamente se resiente cuando el sentido común y sus juicios comúnmente aceptados ya no se sostienen, ya no tienen sentido²³⁶.

El punto problemático, a los ojos de Arendt, es que para los romanos este concepto queda necesariamente ligado al de “tradición”: ésta aparece como la mediación necesaria excluyente para toda relación reflexiva con el pasado (llegando incluso a identificarse tradición e historia). Los límites que Hannah Arendt traza a esta identificación, son reveladores de los complejos matices de su pensamiento.

Por un lado, si el sentido común se convierte en el “criterio más elevado para la organización de los asuntos público políticos”, el énfasis romano en la “autoridad” de los autores del pasado para el presente, hace este concepto carente de sentido cuando los juicios fundados en la tradición pierden su legitimidad. Además, esto consolida, si

²³⁶ H. A., “The Tradition of Political Thought”; *Ppol*; pp. 41 [H. A., “La tradición del pensamiento político”, *LPP*; p. 78]. En este apartado seguimos la una serie de notas publicadas por J. Kohn, bajo el título *Promise of the Politics*, de la época que estamos considerando, dos artículos publicados de manera póstuma en la *Social Research*, sobre Montesquieu, y apuntes del *Diario*. Todos son testimonio de una lectura temprana del mundo político romano, y del lugar de la filosofía en él.

quererlo, la oposición platónica original entre una dimensión originariamente anti-tradicional de la filosofía, y la opinión de los muchos. Si bien la óptica romana cambia el signo de la valoración, que conduce a Cicerón a despreciar la falta de “practicidad” y de “sentido común” de la filosofía, ello no excluye que el gran lector del mundo clásico no pueda ir más allá de la oposición entre la filosofía y la política. En este aspecto, es significativo que la recuperación de la “filosofía socrática” –o del socratismo de las escuelas helenistas– lo sea en el marco de una interpretación que convierte a la filosofía en el ejercicio de un “socratismo sin polis”.

Por otro lado, por una enorme paradoja histórica, es la propia novedad de la experiencia política romana la que queda “sin testamento”, dada la impronta clásica de la filosofía, que se convierte, precisamente, en “tradicición”. Respecto del carácter exclusivo y excluyente del espacio del “platonismo”, señala la autora:

Historia y tradición no son lo mismo (...) Sólo una parte relativamente pequeña de (nuestra) historia está conceptualizada en nuestra tradición, cuya relevancia descansa en el hecho de que cualquier experiencia, pensamiento o hecho que no se ajustase a sus categorías y criterios prescriptivos, que fueron desarrollados desde su comienzo, estaba en peligro de ser olvidado. O bien, si este peligro era conjurado por medio de la poesía y de la religión, lo que no se conceptualizaba estaba condenado a permanecer inarticulado en la tradición filosófica y, por tanto, sin la influencia directa y formativa que sólo la tradición, y no el poder persuasivo de la belleza o la fuerza penetrante de la piedad, puede conllevar y transmitir a través de los siglos, con independencia de cuán gloriosamente o cuán piadosamente pudiese ser recordado de otro modo. El carácter defectuoso de nuestra tradición con respecto a nuestra historia es aún más pronunciado en la tradición de pensamiento político que en la filosofía en general (...) Esta cerrazón que nuestra tradición ha mostrado desde su comienzo contra todas las experiencias políticas que no entraban en sus esquemas –incluso si éstas eran experiencias de su propio pasado directo, de tal modo que su vocabulario tenía que ser reinterpretado y las palabras dotadas de un nuevo significado –ha sido una de sus características sobresalientes. La mera tendencia a excluir todo lo que no era coherente se transformó en un gran poder de exclusión, que mantuvo a la tradición intacta frente a todas las experiencias nuevas, contradictorias y conflictivas. Sin duda, la tradición no pudo evitar que estas experiencias tuviesen lugar ni que ejerciesen su influencia formativa sobre la vida espiritual efectiva de la humanidad occidental. En ocasiones, esta influencia fue tanto mayor debido a que no existía un pensamiento articulado correspondiente que sirviese como base para una discusión o reconsideración, con el resultado de que su contenido se daba por sentado. Este es de modo notable el caso de nuestra propia concepción de la tradición, que es romana en su origen y que descansa sobre una experiencia política romana que, en sí misma, apenas desempeña ningún papel en la historia del pensamiento político²³⁷.

²³⁷ H. A., “The Tradition of Political Thought”; *Ppol*; pp. 43-44 [H. Arendt, “La tradición del pensamiento político”, *LPP*; pp. 80-81].

La experiencia romana mencionada, es aquella según la cual “la acción política consiste en la fundación y en la preservación de una *civitas*”. Es ésta la que da lugar a la invención política central del carácter “sagrado” del origen, cuya preservación depende de la preservación de la autoridad vinculante “de aquellos que presenciaron su fundación como suceso histórico único y cuyo testimonio se mantiene con vida por medio de la tradición”. La gran ironía, a los ojos de Arendt, es que si esta experiencia apenas tuvo influencia en el pensamiento político fue, precisamente, “el respeto romano por la fundación”, el que los llevó a considerar a la filosofía griega como “la única fundación verdadera, y, por tanto, eterna, de la filosofía”²³⁸; imponiendo con ello sus categorías sobre el pensamiento político.

En este horizonte, el “sentido común” conservado y transmitido por la tradición, que abreva en la filosofía clásica, establece criterios que dejan afuera no sólo la propia experiencia romana, sino aquella de un Sócrates comprometido con la polis, y, especialmente, de su enseñanza, que pregona la utilidad de la filosofía, por naturaleza “crítica” respecto del sentido común, para la política.

Es de gran significación para la interpretación del contexto inmediato de lectura de la figura socrática y de su “herencia” no proseguida en la “filosofía romana”, que Arendt reconstruya la enseñanza del maestro de Platón como el fruto de una “relación todavía intacta entre la política y la experiencia específicamente filosófica”. Lo que habilita esta relación, es la experiencia socrática original del pensamiento como diálogo del dos-en-uno, que (como señala al final del texto “Philosophy and Politics”) pretende establecer un puente entre la capacidad política de formarse opiniones sobre el mundo “tal y como se me muestra a mí”, y la capacidad de soportar el *pathos* del asombro ante lo que es tal y como es. Es esta tensión la que se traduce en la “generalidad específica de las afirmaciones filosóficas”, y lo que “las distingue de las afirmaciones científicas”, formulándose, señala la autora, “bajo las infinitas variaciones de lo que denominamos las preguntas últimas: ¿Qué es el ser? ¿Quién es el hombre? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Qué es la muerte?, etc., que tienen en común que no pueden ser contestadas

²³⁸ Para la expresión de esta paradoja en Cicerón, cf. H. A., “Marx and the Western Political Thought”, *Social Research*, Vol. 69, N° 2, Verano 2002; pp. 316-317: “Cicerón, porque no fue un filósofo, fue incapaz de transformar la filosofía”.

científicamente”²³⁹.

Según su lectura, la “posición socrática” supone la apuesta por una relación entre la experiencia filosófica efectiva del no saber –asentada en el *pathos* del asombro ante lo que hay, que se soporta, y que se traduce en la elaboración de las “preguntas últimas”– y la actividad de *doxadzein*, sobre cuya verdad y falsedad “desea decidir el sentido común, esto es, ese sentido que no solamente tenemos en común sino que también nos inserta en un mundo común, haciéndolo así posible”²⁴⁰. Así, para Arendt, la enseñanza socrática se ubica, en el contexto de una polis en crisis, a igual distancia de la actitud filosófica platónica fundacional de “poner el sentido común cabeza abajo”, y del dogmatismo de los que “meramente tienen opiniones”, que se manifiesta en el “rápido declive en la vida política ateniense durante los treinta años que separan la muerte de Pericles del juicio a Sócrates”. Platón y Sócrates representan, a los ojos de la autora, dos respuestas diferentes respecto de este declive, que ambos atribuyen al peligro del “dogmatismo” del *doxadzein*²⁴¹. Si Platón propone prolongar indefinidamente el asombro mudo que está en el origen y el fin de la filosofía, convirtiendo en modo de vida (el *bios theoretikos*) del filósofo lo que solamente puede ser un “momento pasajero con todo el universo, en el que sólo estará de nuevo en el momento de su muerte”, y con ese intento “se sitúa y basa toda su existencia” en una experiencia que “destruye la pluralidad de la condición humana dentro de sí”, para el Sócrates de la pensadora judía alemana,

[...] lo que es cierto para el asombro, en el cual comienza toda filosofía, no es cierto para el subsiguiente diálogo solitario en sí mismo. La soledad, o el diálogo pensante del dos en uno, es una parte integral del ser y el vivir con los demás, en esta soledad tampoco el filósofo puede evitar formar opiniones: también él llega a su propia *doxa*. Su distinción respecto de sus conciudadanos no consiste en que posea alguna verdad especial de la cual esté excluida la multitud, sino que permanece dispuesto a mantenerse en el *pathos* del asombro y, con ello, evitar el dogmatismo de los que meramente tienen opiniones²⁴².

²³⁹ H. A., *PP*; p. 98 [H. A., *S*; p. 70].

²⁴⁰ *Ibid.*; p. 100 [*Ibid.*; p. 73].

²⁴¹ Un aspecto subsidiario, pero interesante de estas consideraciones es que en el fondo del “dogmatismo”, de diferente tipo, se encuentra el “miedo a dividirse”. Cf. *Ibid.*; p. 86 [*Ibid.*; p. 58]. En este sentido, teniendo en cuenta el análisis del totalitarismo, y la función de la “lógica” de la “idea”, podría afirmarse que uno de sus secretos centrales es montarse sobre este temor profundo, que nos lleva a “no querer pensar”. Ha sido C. Lefort, desde nuestra perspectiva, quien ha extraído de este aspecto cuestiones fundamentales para su propia teoría del totalitarismo, cf., C. Lefort, “Negarse a pensar el totalitarismo”, *Estudios Sociológicos*, XXV, 74, 2007.

²⁴² H. A., *PP*; p. 101 [H. A., *S*; p. 73].

Por platonismo, por tanto, hay que entender no sólo una operación conceptual sino una valoración de fondo, que es lo que pervivirá según Arendt incluso en la modernidad: la idea de una verdad “desconectada la esfera de los asuntos humanos”, que expulsa a sus seguidores, los filósofos, de la polis y los convierte “en unos inadaptados respecto de ella”.

Dentro de los contornos de la estrategia platónica fundacional, Kant representa una excepción, no exenta de ambigüedades, en la medida en que su filosofía en general supone la primacía de un momento ético práctico, ligado a la propia lógica del pensar, que necesariamente acompaña nuestras acciones en el mundo. Sin embargo, Kant no puede presuponer aquello que hace posible, para Arendt, la dinámica socrática que descubre una dimensión “política” del pensar: la valoración de la polis como un mundo público que, si bien en “crisis”, se funda en la experiencia y en la memoria de centralidad de la praxis y el discurso de los muchos, así como en el valor del carácter “plural” y polémico del mundo común que habilitan.

Por ello, la afirmación de un momento “práctico” del pensar, al no suponer una confianza en la dinámica práctica del espacio público político, como es el caso socrático, permanece en el plano de una “publicidad sin polis”, que muestra los trazos del platonismo de las escuelas socráticas, especialmente bajo condiciones modernas, esto es, bajo las condiciones de una ciencia que irrumpe con el descubrimiento del “punto de vista de Arquímedes”, llevando adelante, de manera insospechada, el viejo sueño de la filosofía de mirar el mundo humano desde una perspectiva absolutamente “no terrenal”, en una guerra sistemática contra el “sentido común”.

Así, el proyecto socrático de “salvar la apariencia” de la esfera público-política, queda completamente subordinado al “deber del imperativo categórico que está por encima de los hombres”, y que establece la prioridad absoluta del “interés por el yo” en tanto representante de la “humanidad” de los seres racionales, que jamás puede ser sacrificado “a la posibilidad de la amistad y del discurso entre los hombres”, tal como señalará en el texto de 1960 sobre Lessing, *Von der Menschlichkeit in finsternen Gedanken zu Lessing*.

No obstante esta lectura crítica, Arendt no abandonará la “publicidad” kantiana, asentada en la única manera de pensar adecuadamente el problema de la conciencia moral, “en un contexto puramente secular, en ausencia de fe en un Dios omnisciente y

omnipresente que emitirá un veredicto final sobre la vida en la Tierra”. En la lectura de Arendt, lo que está en la base de la ética kantiana, es la enseñanza socrática fundamental y no despreciable, especialmente en las condiciones de juicio colectivamente corrupto como el nazismo y el stalinismo, de que “puedo estar de acuerdo o en desacuerdo conmigo mismo, y eso significa que no solamente aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo”, que soy “testigo de mí mismo”²⁴³.

Sin embargo, como se advierte desde temprano, Arendt es cada vez más consciente, no sólo de la relevancia para una ética secular de la línea socrático-kantiana, sino de los problemas de una “tradición” cuyo supuesto básico respecto del ámbito político como tal, es anti-socrático.

Será en la *Kritik der Urteilskraft*, en la estética kantiana, donde la autora encontrará un camino para recuperar aquellos aspectos que permiten valorar el concepto de “publicidad” desde una perspectiva político-mundana, en sentido amplio. Es allí, como ideal regulativo de la facultad de juzgar, como “comunicabilidad” que genera un movimiento de “discusión”, donde la autora cree encontrar aquello que en Sócrates aparece como un presupuesto: la idea de un interés real de la filosofía por el mundo común de los hombres. Dado el marco kantiano, dicho interés se convierte en un interés por el entusiasmo de los “espectadores del mundo”, iluminado bajo la luz de nuestro “gusto común” por el mundo público.

²⁴³*Ibid.*; pp. 86-87 [*Ibid.*; pp. 58-59].

Capítulo IV

Moralidad, Historicidad y modernidad: Kant en el horizonte de *The Human Condition*

En el curso de la era técnica, la relación clásica entre imaginación y acción se ha invertido: si nuestros antepasados consideraban obvio que la imaginación era una facultad “desbordante”, es decir, una facultad que sobrepasaba y superaba la realidad, hoy las posibilidades de nuestra imaginación (así como de nuestra capacidad de sentir y de responsabilizarnos de nuestros actos) están por detrás de las posibilidades de nuestra acción; así, pues, actualmente la imaginación es incapaz de hacer frente a los efectos de nuestra acción. No sólo nuestra razón tiene sus “límites” (kantianos), no sólo ella es finita, también lo es nuestra imaginación; y en primer lugar nuestra capacidad de sentir. Sólo podemos sentir dolor por una víctima: es todo cuanto puede hacer el sentimiento; quizá podamos representarnos diez: es todo cuanto puede hacer la imaginación; pero asesinar a cientos de miles de seres humanos, esto es absolutamente imposible. Y no sólo por razones técnicas; y no sólo porque el hacer, la acción, se ha convertido en un “hacer con otros”, en “participación”, en un “mero desencadenamiento de causas” que torna invisibles sus efectos; sino fundamentalmente por una razón moral: porque el exterminio en masa excede con mucho aquello que podemos lamentar y representarnos y aquello que nuestra imaginación y sentimientos podrían inhibir. Por lo tanto, tus siguientes pensamientos al despertar han de ser: *Cuanto más desmesurados son los hechos, tanto menores las inhibiciones. Y: Nosotros, los hombres, somos más pequeños que nosotros mismos.* Esta última afirmación expresa nuestra actual esquizofrenia, esto es, el hecho de que nuestras distintas facultades trabajan de forma independiente, cual cosas aisladas y faltas de coordinación que han perdido todo contacto entre sí

Gunter Anders, *Mandamientos de la Era Atómica* (1957)

1. Sobre *La Condición Humana*

En una carta a Jaspers de julio de 1956, Arendt adelanta las líneas fundamentales de *The Human Condition*, así como sus limitaciones, en medio de una polémica por su interpretación del mito de la caverna:

A mí me parece que en *La República* Platón quiso “aprovechar” políticamente su propia teoría de las ideas, que procede de ámbitos enteramente diferentes. Me parece que Heidegger no tiene razón cuando pretende interpretar y “criticar” la teoría de las ideas partiendo precisamente de la alegoría de la caverna, pero tiene razón cuando afirma que en la exposición de la alegoría de la caverna la verdad se transforma inadvertidamente en corrección y, por tanto, las ideas en criterios. Debo confesar también que tengo una opinión distinta sobre el experimento político de Platón en Siracusa. No puedo evitarlo, aun hoy tiene algo de ridículo (¡por favor no se enfade *demasiado!*) Desde el proceso de Sócrates, es decir, desde que la polis procesó al filósofo, hay un conflicto entre política y filosofía que yo intento rastrear. Platón *talked back*, y lo que tenía que decir era tan imponente que se ha fijado como norma. En cambio, lo que Sócrates presumiblemente tenía que decir sobre ello casi ha caído en el olvido (...) por el momento tenemos que dejarlo. Estoy en medio de mi *Vita activa*, y he tenido que olvidar la relación entre filosofía y política, que en realidad me importa más²⁴⁴.

A pesar de lo dicho, esta lectura del mito de la caverna desarrollada en sus líneas fundamentales en el texto sobre Sócrates, no desaparece en *The Human Condition*²⁴⁵. Sin embargo, sí queda desdibujado el contexto problemático amplio en que se inscribe, especialmente el contrapunto con la enseñanza socrática, como una respuesta no proseguida, sin “testamento”, para pensar el problema de la relación entre pensamiento y acción.

Parte de las dificultades para la interpretación del sentido general de la obra del 58', se deben a la falta de explicitación de este problema de fondo. Sin embargo, si lo tenemos en vista, es posible establecer una contextualización novedosa, que ofrezca otra luz sobre un libro que es, efectivamente, un puente fundamental entre la primera lectura de Kant, y la recepción de la *Kritik der Urteilskraft*, aquella lectura realizada hacia fines de la década del cincuenta, en pos de dar una respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía “post-totalitaria” – presente ya desde su polémica con Jaspers, en 1946.

En este capítulo, nos detendremos en dos aspectos de *The Human Condition* que ofrecen claves interesantes a tal fin.

²⁴⁴ Arendt a Jaspers, Carta N° 187 (1 de julio de 1956), *AJC*; pp. 288-289. La discusión con Jaspers tiene como fuente el texto de Arendt “Was ist Autorität?”(1956), *Der Monat* 8, N° 89; pp. 29-44, que posteriormente será incorporado a *Entre el Pasado y el Futuro*. Para su interpretación de Platón en ese artículo, cf. H. A., “What is Authority?”, *BPF*; pp. 104-155 [H. A. “¿Qué es la Autoridad?”, *EPF*; Apartado 2, pp. 114-131]. Para los detalles de esta discusión sobre el sentido y función del mito de la caverna con Jaspers, así como con Heidegger, ver el Apéndice N° 12.

²⁴⁵ H. A., *HC*; V, [31]; pp. 220-230 [H. A., *CH*; pp. 241-250].

Por una parte, en el diagnóstico sobre el “mundo moderno”, que se articula con una lectura de la “edad moderna” como “despolitización”, por otra parte, en la compleja lectura del mundo clásico, que funciona como contra-punto polémico. Sobre este último aspecto, como ya señalamos, Arendt deja en suspenso la contraposición Sócrates-Platón. Así, este último no es juzgado por las conclusiones anti-socráticas que extrae de la muerte de su maestro, sino sobre el trasfondo de su negación de aquellos aspectos de la polis que descubren dimensiones fundamentales de la experiencia de la acción política. Según nuestra perspectiva, ello no supone negar las conclusiones del texto sobre Sócrates, sino que está orientado a la explícita tematización de lo que está presupuesto en la posibilidad de afirmar una dimensión política del pensamiento, tal como pretende Sócrates.

Sólo atendiendo a estas claves, es posible comprender la lectura crítica de Kant en *The Human Condition*, así como el sentido de su vuelco hacia la *Kritik der Urteilskraft*. Es precisamente en esta última obra, donde encontrará la aparición de una facultad que hace explícito lo que Sócrates sólo presupone, y que da su fundamentación última a la centralidad del “pensar por sí mismo” para la vida pública.

Esta lectura de la *Tercera Crítica* tiene su origen en 1957, justo entre la finalización de *The Human Condition* y la elaboración del proyecto inconcluso de una “Introducción a la Política” que será póstumamente publicado por Úrsula Ludz bajo el título *Was ist Politik?*. Será sin embargo luego de su asistencia al juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén, que Arendt pueda articular el complejo rompecabezas de su lectura de Kant, desarrollado entre mediados de los años cuarenta y fines de los años cincuenta, y que es indisociable de la pregunta por la “relación entre pensamiento y acción” en un contexto post-totalitario. Con ello, retoma y concluye el diálogo con Jaspers y con Heidegger, iniciado en 1946.

2. Polis y “crisis”. La experiencia de la pre-polis y la tradición de las escuelas socráticas.

Arendt denominará, en *La Condición Humana*, “socratismo”, o el triunfo de las “escuelas socráticas”²⁴⁶ a una perspectiva que consolida la primacía de la *Vita*

²⁴⁶ H. A., *HC*, I, [3]; p. 18 [H. A., *CH*; p. 30].

contemplativa sobre la *Vita activa*. Al rastrear el origen de esta jerarquía en la distinción platónica entre *bios theoretikos* y *bios politikos*, el filósofo griego no es juzgado por las conclusiones anti-socráticas que extrae de la muerte de su maestro, sino sobre el trasfondo de su vehemente negación de aquellos aspectos de la polis que están precisamente presupuestos en el proyecto del propio Sócrates.

En la base de la dinámica de la polis griega, Arendt cree descubrir la “experiencia pre-polis” del “mundo público” como espacio de aparición y revelación de los hombres en tanto *hombres*, cuya existencia y permanencia se obtiene por la articulación entre praxis y discurso, y por el carácter plural del *logos* que esta última supone. Como lo expresa un citado párrafo de la autora:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta. Sin embargo, si bien es cierto que sólo la fundación de la ciudad-estado capacitó a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción o al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas parece haber precedido a la *polis* y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como el “agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras” (...) El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande²⁴⁷.

Si bien este texto supone sin dudas una valorización de tal experiencia política griega, en tanto reveladora de la “profundidad en que la política está anclada”, hay que señalar dos cuestiones fundamentales para el rumbo de la reflexión arendtiana luego de este libro, así como para pensar su articulación con los textos analizados en el capítulo anterior.

En primer lugar, en un nivel puramente fenomenológico, que se desarrolla especialmente en el Capítulo V titulado “Acción”, Arendt ofrece la descripción más pormenorizada en su obra sobre la pluralidad como “condición humana” ligada a la

²⁴⁷ *Ibíd.*, II, [4]; pp. 25-26 [*Ibíd.*; pp. 39-40]. La cita de *La Iliada* corresponde al discurso de Fénix, quien se refiere al mandato que recibió de Peleo de educar a Aquiles en el arte del combate y de las asambleas para “ser decidor de palabras y autor de hazañas”, Homero, *Iliada*; IX 443.

praxis y al discurso:

La cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad, la curiosa cualidad de *alteritas* que posee todo lo que es y, en la filosofía medieval, es una de las cuatro características básicas y universales del Ser, trascendentes a toda cualidad particular. La alteridad es un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed, hambre, afecto, hostilidad, temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos. El discurso y la acción revelan esta cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa, pero en una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano²⁴⁸.

Sin embargo, este énfasis en la relación esencial entre la pluralidad humana –“la paradójica pluralidad de seres únicos”, que implica “vivir como ser distinto entre iguales”– y la acción y el discurso, deja en suspenso una investigación sobre aquellas actividades no estrictamente “políticas”, que tienen alguna relación con la pluralidad, como es el caso del pensamiento, especialmente en un sentido socrático. Precisamente sobre esta vinculación, nos habla el texto sobre Sócrates:

[...] mientras estoy inmerso en el diálogo solitario, en el cual me hallo estrictamente a solas, no estoy del todo separado de esa pluralidad que es el mundo de los hombres y que denominamos, en su sentido más general, humanidad. Esta humanidad o, más bien, esta pluralidad, está ya indicada en el hecho de que soy un dos-en-uno (“Uno es uno y solamente uno, y siempre lo será” es cierto únicamente con respecto a Dios). Los hombres no sólo existen de modo plural como todos los seres de la Tierra, sino que también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos²⁴⁹.

Arendt misma indica este hecho, en el párrafo final de *La Condición Humana*, en el que señala la ausencia de una meditación sobre el pensamiento, en su “reconsideración de la vita activa”. No es casual que sea precisamente una frase de Catón, en la pluma de Cicerón, la que exige una futura reconsideración: “Quien tiene cualquier experiencia en

²⁴⁸ H. A., *HC*, V, [24]; p. 176 [H. A., *CH*; pp. 200-201].

²⁴⁹ H. A., *PP*; p. 88 [H. A., *S*; pp. 59-60].

esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* (“Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo”)²⁵⁰.

Por otra parte, hay que señalar que su lectura del mundo clásico mismo, lejos de suponer una glorificación de la “polis” de Pericles, establece una serie de juicios severos, en los que la ciudad es evaluada en la medida en que no logra conservar, redefiniéndola, aquella experiencia pre-polis que tiene en expresión primera en el espacio de la prosa homérica.

Sobre esta experiencia y las dificultades de su herencia en la polis clásica, hay tres aspectos significativos, que si bien no son desarrollados de manera sistemática, son claves para comprender por qué Arendt valoriza la enseñanza socrática contra Platón y contra el dogmatismo de la polis democrática, como portadora de una nueva relación, no proseguida, entre filosofía y política.

En primer lugar, la autora señala que la estrecha vinculación entre acción y discurso no se conserva en el “más hablador” de los cuerpos políticos, dándose espacio para la idea del discurso político como un medio de “persuasión”, como un instrumento neutro, y no de explicitación de una relación personal, prácticamente mediada, con el mundo común:

En la experiencia de la polis, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos (...) la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y lo que se hacía²⁵¹.

²⁵⁰ H. A., *HC*, VI, [45]; p. 525 [H. A., *CH*; p. 349]. Cf. Cicerón, *De Re Publica*, I, 17. Esta apelación a Catón, a través de cuya voz habla el propio Cicerón, no debe desconocer lo que Arendt ya ha dicho de la “filosofía” en la Roma pos-republicana (como vimos en el último apartado del cap. III): que puede captar el elemento práctico, o activo del pensamiento –esa dimensión socrática que ya hemos señalado-, pero que no puede reelaborada bajo el tamiz del “platonismo”: como un cuidado de sí que no tiene una dimensión política, y que por ello está más bien orientada al cultivo de las clases cultas romanas. Así, si la caída de la roma republicana le da a Cicerón la posibilidad de disfrutar de la filosofía, no le permite transformar a la propia filosofía en una dirección no hostil respecto del reino de la política, como una “filosofía republicana”. Por ello, lo que hay que volver a pensar es en la relación entre pensamiento y acción, en un horizonte y en una dirección general que permitan una transformación de la propia filosofía. Este problema está en la base de la reflexión sobre el juicio, que se desarrolla luego de la finalización de *La Condición Humana*.

²⁵¹H. A., *HC*, II, [4]; p. 26 [H. A., *CH*; p. 40].

En segundo lugar, Arendt no dejará de señalar las dificultades de la “agonalidad” griega, cuyo énfasis en la “distinción” hace palpable el “ser distinto”, pero corre el riesgo de socavar la visibilidad del principio de “igualdad”. Efectivamente, la autora señala que, dado el carácter “individualista” del concepto griego de acción, se acentuó en exceso “la urgencia de la propia revelación a expensas de otros factores (...) Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción para la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonal, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado”²⁵².

En tercer lugar, Arendt acusa a la polis en su máximo apogeo, a la polis de Pericles, de su excesiva confianza en la realidad de la praxis y el discurso –que para la interpretación de la autora debe pensarse en su esencial articulación con el poder como *dynamis*²⁵³– para preservar su memoria póstuma, la “gloria” de los actores y el “sentido” de sus actos:

La *polis* –si confiamos en las famosas palabras de Pericles en la *Oración Fúnebre*– garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse en escenario de su bravura, que ésta no quedaría sin testimonio, y que no necesitaría de ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras (...) Las palabras de Pericles, tal como las relata Tucídides, son tal vez únicas en su suprema confianza de que los hombres interpretan y salvan su grandeza al mismo tiempo, por decirlo así, con un solo y mismo gesto, y que la interpretación como tal bastará para generar *dynamis* y no necesitará la transformadora reificación del *homo faber*

²⁵² H. A., *HC*, V, [27]; p. 194 [H. A., *CH*; p. 217]. Es llamativo que, entre los factores que Arendt entiende que son dejados de lado por el culto del “espíritu agonal”, está el descuido de la dimensión “política” o “práctica” –no *poiética*– de la legislación. Este hecho, por sí solo, distingue a Roma de Atenas. Por otra parte, que Platón mismo se vuelva a la “legislación”, es signo para Arendt de su guerra contra la política de la polis, dada la identificación griega entre “legislar” y “producir”: Platón intentaría concebir a la acción como una actividad donde los hombres actuarían como “artesanos”, elaborando un producto tangible y con fin claramente reconocible, *cf. Ibid.*; pp. 194-195 [*Ibid.*; p. 218]. M. Canovan ha destacado de manera específica esta crítica de la “agonalidad” de la polis –demasiado centrada en la afirmación de del valor de la diferencia– que no se realizaría desde un aristotelismo que deliberativo mitigador, sino desde una hipótesis más compleja y menos unitaria del mundo clásico, *cf. M. Canovan, Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, op. cit.*, esp. cap. 4; pp. 136-154. Destacamos, en este sentido, su interpretación por sobre otras que acentúan de manera excesiva, y por ello distorsionan, la “teoría de la acción” arendtiana como siendo determinada por la tensión o la complementación entre una dimensión “expresiva”, “performativa” o autorevelatoria de la *praxis* y una dimensión deliberativa. En esta dirección, a pesar de sostener hipótesis especulativamente interesantes, *cf. D. Villa, Arendt and Heidegger. The fate of the political*; Parte I. Para una síntesis muy completa del debate en estos términos, *cf. C. Sánchez, Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, esp. cap. 4.

²⁵³ Aquí aparece el concepto de “poder” como “posibilidad” de los hombres que actúan y hablan, y no como una propiedad del individuo, o sea, “una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza”, H. A., *HC*, V, [28]; p. [H. A., *CH*; p. 223]. No obstante, también surge el problema de su “perduración”, que no es sólo institucional sino también de “sentido”, y de “herencia”.

para mantenerse en realidad²⁵⁴.

En este aspecto, la creencia de que “el íntimo significado del acto actuado y la palabra pronunciada es independiente de la victoria y la derrota y debe permanecer intocado por cualquier resultado final”, si bien supone una valorable y antigua fe en la política como tal, deja de lado, al menos como problema político, dos aspectos centrales ligados a la “finitud” de la propia praxis, y especialmente, a la centralidad del “espectador”: lo que Arendt denomina “la falta de anticipación de las consecuencias” de la acción y su “irreversibilidad”²⁵⁵. Sobre estas características Arendt señala que son la otra cara del hecho de que “la luz que ilumina todos los procesos de acción, y por tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final (...) sólo se revela plenamente al narrador”. El problema, a los ojos de Arendt, es que los griegos salvan la distancia inevitable entre el actor y el narrador, por medio de un modelo heroico individualista, que oculta la diferencia política no subsumible en una “vuelta hacia sí mismo”, entre “actuar” “interpretar” (y “padecer”), por un lado, y “hacer” la propia historia, por otro:

La esencia humana –no la naturaleza humana en general (que no existe) ni la suma total de cualidades y defectos de un individuo, sino la esencia de quién es alguien– nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia. Por lo tanto, quienquiera que conscientemente aspire a ser “esencial”, a dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione “fama inmortal”, no sólo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte. Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó (...) Ciertamente es que, incluso Aquiles, depende del narrador, poeta o historiador, sin quienes todo lo que hizo resulta fútil; pero es el único “héroe”, y por lo tanto el héroe por excelencia, que entrega en las manos del narrador el pleno significado de su acto, de modo que es como si no hubiera simplemente interpretado la historia de su vida, sino que también la hubiera “hecho”²⁵⁶.

La dependencia respecto del espectador, es un tema central en la obra madura de Arendt, si bien aquí aparece con claridad el contexto político del que surge. Si Sócrates representa una manera de hacer frente a una polis en crisis, en otros textos Arendt ensalzará a ciertos historiadores, y escritores trágicos, en cuyas manos parece

²⁵⁴ H. A., *HC*, V, [27]; pp. 197-198 [H. A., *CH*; p. 220]. Cf. Tucídides, II, 41. Sobre la interpretación arendtiana del conflicto entre discurso histórico y discurso político, y su relación con la “Filosofía política”, ver Apéndice N° 13.

²⁵⁵ Así, si bien la polis ofrece el espacio para el desarrollo de la virtud de la “moderación”, de “mantenerse dentro de los límites”, así como el espacio conformado por “las fronteras físicas” y las “leyes que hacen posible su existencia política”, ninguna de estas medidas puede hacer frente a “su inherente falta de predicción”.

²⁵⁶ H. A., *HC*, V, [27]; pp. 193-194 [H. A., *CH*; p. 217-218].

depositarse la conservación y “salvación” de la memoria narrativa de la acción, que es la otra cara de la política misma, en tanto espacio de acción y padecimiento con y por otros, que conforma la “trama de los asuntos humanos”²⁵⁷ que podemos “interpretar” y “actualizar” como actores, pero cuyo “sentido” sólo es accesible desde el punto de vista de la mirada narrativa y políticamente articulada de los espectadores, que buscan comprender el “sentido” de la acción.

Con el rechazo de la importancia política de la mirada de “Homero y de aquellos como él”, la polis democrática desdibuja la importancia de los espectadores “testigos”, cuya mirada no está escindida de la polis, y que, sin embargo, pueden establecer para los propios actores, una relación de comprensión con el pasado, de efectos políticos fundamentales para su constitución democrática en el terreno de su contingencia radical, de su “historicidad”.

Sobre este último punto, aparece la inquietud que ya está presente en el texto de Sócrates: la pregunta por una dimensión pública no estrictamente política, ligada al “testigo” y habilitada por el “pensamiento”. En este caso, se trata de pensar la centralidad del relato homérico, cuya herencia retoma, a los ojos de Arendt, la historiografía de Heródoto y de Tucídides, para la constitución misma del espacio político, algo que Arendt se encargará de explicitar en algunos artículos de fines de los sesenta, y especialmente en el texto póstumo *Was ist Politik?*²⁵⁸.

²⁵⁷ Sobre el concepto de “trama de los asuntos humanos”, como metáfora del “entre” de la política, H. A., *HC*, V, [25]; pp. 182-183 [H. A., *CH*; p. 206-207]. Una de las intérpretes que mayor uso ha hecho de esta idea es S. Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, *Social Research*, vol. 57, N° 1, Primavera de 1990; si bien su enfoque, que establece oposiciones demasiado categóricas entre “modelos” en la obra de Arendt, pierde la complejidad de sus análisis históricos, que debe ser tenida en cuenta para analizar su concepto de acción.

²⁵⁸ Cf. esp: 1. H. A., *WP?*, Fr. 3c; pp. 91-123 [H. A., *QP?*; p. 107-130]. 2. H. A., “The Concept of History: Ancient and Modern” (1957), *BPF*; pp. 41-90 [H. A., “El concepto de Historia: Antiguo y moderno”, *EPF*; pp. 49-100]. No obstante Arendt muestra en *La Condición Humana* la articulación entre pensamiento y “obra de arte” –bajo cuyo concepto también puede pensarse una “reificación” de la praxis no distorsionante, y no clausurante–, lo queda en suspenso, o no es suficientemente explicitado en el contexto de esta reflexión, es la relación entre “pensamiento” y “relato histórico”, en donde el “tema” es precisamente la “praxis” de los hombres, cf. H. A., *HC*, IV, [23]; pp. 167-174 [H. A., *CH*; pp. 184-191]. Será luego de una redefinición de la relación entre pensamiento y política, por medio del descubrimiento de la facultad de juzgar, que Arendt pueda retomar este aspecto. Aquí, sin dudas, también hay una relación de *Auseinandersetzung* con *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), pues si bien allí Heidegger reconocerá el carácter de “apertura de mundo” de la obra de arte, esto sería posible gracias a su separación absoluta del mundo de la política misma, que queda relegado al reino de “lo útil”. No es casual que el modelo de “obra de arte” sea la poesía, que contiene un mínimo de elementos narrativos. Por último, no olvidemos la frase de *El Sofista* de Platón que Heidegger utiliza enfáticamente en *Sein und Zeit*, la obra que Arendt valora por sobre todas las otras. Efectivamente, el “extranjero” señala de los filósofos anteriores: “Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si

Sin detenernos específicamente en este último tema, cabe señalar que es en el contexto de una polis que no asume sus “limitaciones”, donde debe ubicarse, sin dudas, el contrapunto no desarrollado en *The Human Condition* entre Sócrates y Platón, dado que ambos representan soluciones enfrentadas para una polis en “crisis”. No obstante, lo que *La Condición Humana* destaca no es la terapéutica socrática, sino la purga platónica, en la que el descubrimiento socrático del “dos en uno” como espacio plural de constitución de sí, así como su centralidad para la vida política quedan desdibujados tras la diferencia ontológica entre la actividad de pensar, y la actividad de actuar –en tanto formas de vida no sólo diferentes sino potencialmente antagónicas–, en la que se oculta la guerra del filósofo contra el valor de la política como articulación fundamental de la pluralidad humana. Es esta valoración negativa, la que, en la lectura arendtiana del mito de la caverna, explica la transformación de las “ideas” en “patrones” y “medidas” para juzgar la “adecuación” de la acción como “ejecución”, y para “gobernar” la ciudad de los hombres, condenada a la ruina de la contingencia –de lo que “podría ser de otro modo”– sin la “guía” firme de la filosofía en tanto ciencia del “orden” en cuyo centro se encuentra “el hombre”.

Es fundamental considerar que la guerra platónica no sólo supone una distorsión de los elementos propiamente políticos de la acción, sino también de aquellos que ligan al pensamiento filosófico con la pluralidad. Es por ello, según Arendt, que una parte importante de la “antropología filosófica” platónica ligada a la escisión entre cuerpo y alma, debe ser leída en pos de desarticular la vinculación entre pensamiento y pluralidad “en mí”, como señala en el texto sobre Sócrates:

La metáfora platónica de un conflicto entre cuerpo y alma, construida originalmente para expresar el conflicto entre la filosofía y la política, tuvo un impacto tan grande en nuestra historia religiosa y espiritual que eclipsó la experiencia de base que de la cual surgió, del mismo modo que la misma división platónica del hombre en dos, ensombreció la experiencia original del pensamiento como diálogo del dos en uno, el *eme emautō*, que es la raíz misma de todo este tipo de divisiones²⁵⁹.

Así la subsunción de la división política originaria del pensamiento, bajo el modelo de la relación alma-cuerpo, hace posible trasladar el modelo de la “autosuficiencia” del alma respecto al cuerpo, lograda por medio de la sujeción, al modelo de la “soberanía”

fuésemos niños”, Platón, *El Sofista*, 442 c. Cf. M. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*, §2; p. 8 [M. Heidegger, *ST*; p. 29].

²⁵⁹ H. A., *PP*; p. 93 [H. A., *S*; pp. 65-66].

del pensamiento filosófico autosuficiente, respecto de la acción heterónoma de los muchos, entendida bajo el modelo de la ejecución de un mandato externo.

3. Kant y la Edad moderna, la lectura de *La Condición Humana*

Además de una compleja lectura del mundo clásico, *The Human Condition* es un abigarrado intento por pensar críticamente la modernidad, desde una “perspectiva política”, en un registro que retoma y que completa, llamativamente, muchas de la tesis desarrolladas en “What is Existential Philosophy?”. Sin embargo, si en este último texto es la filosofía kantiana lo que define las tensiones de la modernidad, en el libro del 58 adquiere enorme protagonismo la interpretación de Descartes, como parte de un proceso de “despolitización” que si bien comienza con la respuesta platónica a la polis en crisis, tiene su desarrollo histórico-político con el auge de la “ciencia moderna”, y su descubrimiento del “punto de vista de Arquímedes”.

No obstante la obra kantiana no tiene un protagonismo explícito, si tenemos en vista la contextualización realizada en el apartado anterior, es posible extraer una serie de inferencias interpretativas, que permiten leer el puente entre la primera lectura de Kant y su lectura madura, realizada en la década del sesenta. El punto central de la hipótesis de Arendt es que la entera obra kantiana, busca paliar las consecuencias de aquel desarrollo de la ciencia, especialmente en el plano de la “acción humana”, eligiendo una serie de opciones que radicalizan un socratismo sin polis, que sigue perteneciendo al espacio del platonismo. Así, Kant intenta resolver el problema de la “relación” entre pensamiento y acción por medio de su identificación, en un contexto en que los términos del problema mismo vienen definidos por el encuentro entre la perspectiva de la “ciencia moderna” y los recursos aún disponibles de la “tradición clásica”, en el marco de una crítica sin precedentes de la “contemplación”. Según nuestra perspectiva, es precisamente el intento de leer los derechos de una lectura fundamental, pero sesgada, de la herencia socrática, lo que da la clave de la sinuosa lectura de la Filosofía moral kantiana, en la obra del 58’.

Con el fin de mostrar en qué medida esta cuestión es un hilo conductor de Arendt, es necesario avanzar en su lectura de la modernidad, como se desarrolla en esta obra cuya

deuda con Heidegger reconoce explícitamente²⁶⁰, prestando atención al contundente y poco estudiado Prólogo de *The Human Condition*, el que subsume el proyecto del libro a la urgencia del *dictum* “pensar lo que hacemos”; especialmente lo que hacemos en términos del “conocimiento científico”. Fiel a su maestro en este punto, la clave de la urgencia es la perspectiva sobre el “mundo” que habilita la ciencia moderna:

Las verdades del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en formulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión en el discurso y el pensamiento²⁶¹.

Tal como se desarrolla en el último capítulo, el origen de esta situación es el descubrimiento de un poder de “acción” insospechado, provisto por la conquista de un punto de vista que supone una “distancia radical” respecto del “discurso”; un punto de vista que permite ver al mundo desde una “perspectiva no terrenal”. Sin embargo, el precio a pagar no es sólo que, “como si fuéramos *habitantes del universo*”, no obstante parece que somos incapaces de “entender, esto es de pensar y hablar sobre las cosas que no obstante podemos hacer”²⁶², sino que nuestro propio mundo como “trama de relaciones humanas”, visto “desde fuera”, se nos presenta progresivamente como “carente de sentido”.

Es precisamente en este marco, que Arendt puede precisar el diagnóstico que, en “What is Existential Philosophy?”, expresaba la articulación entre el “no estar en casa moderno” y cierta lógica nihilista, que ahora piensa en términos del posible triunfo de una “vida en la que el discurso dejaría de tener significado”²⁶³.

²⁶⁰ Al enviarle el libro a Heidegger, Arendt adjunta la siguiente nota, sin dudas “exagerada”: “Verás que el libro no tiene dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado entre nosotros –quiero decir *entre*, no me refiero ni a ti ni a mí-, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos. Tal como están las cosas, me pareció imposible; pero de alguna manera he querido comunicarte al menos el simple hecho”, Arendt a Heidegger, Carta N° 89 (28 de octubre de 1960), *AHB*; p. 140. Sobre las opiniones de Arendt y Jaspers ante el silencio de Heidegger respecto de este libro, cf. Arendt a Jaspers, Carta N° 297, (1 de noviembre de 1961), *AJC*; p. 457, Jaspers a Arendt, Carta N° 298, (11 de noviembre de 1961), *AJC*; pp. 459-460. Adjuntamos en Apéndice N° 14 una traducción de este intercambio.

²⁶¹ H. A., *HC*, Prólogo; p. 3 [H. A., *CH*; p. 15].

²⁶² *Ibíd.* [*Ibíd.*; p. 16]. Las cursivas son nuestras.

²⁶³ *Ibíd.*; p. 4 [*Ibíd.*]. En este diagnóstico, es precisamente la imbricación entre “pensamiento” y “discurso” en tanto definitorios del horizonte del “sentido” –de la posibilidad de hablar de un “mundo”- lo que singulariza la perspectiva arendtiana, respecto de otras lecturas críticas sobre la ciencia moderna, con las que seguramente comparte algunos principios. En este sentido la modernidad puede ser pensada en clave de despolitización en tanto ofrece peligrosos dispositivos para el surgimiento de vidas en donde el discurso no tenga ningún sentido: aquí hay que consignar no sólo a las burocracias sino también al triunfo de géneros como la novela y la “confesión”. Lo que aquí hay que tener en cuenta es porqué Arendt piensa que el desarrollo de la ciencia moderna es un problema *político* de primer orden: “Donde quiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace

De manera estrictamente negativa, es la centralidad de la imbricación entre la comprensión del “sentido” de lo que hacemos y el “discurso” como su condición de posibilidad, lo que aparece claramente en este diagnóstico:

[...] cualquier cosa que el hombre haga, sepa o experimente sólo tiene sentido en el grado en que pueda expresarlo. Tal vez haya verdades más allá del discurso, y tal vez sean de gran importancia para el hombre en singular, es decir, para el hombre en cuanto no es un ser político, pero los hombres en plural, o sea los que viven, se mueven y actúan en este mundo, solo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros y a sí mismos²⁶⁴.

La tesis sobre el movimiento de “la tierra al universo” realizado por la ciencia moderna, se completa en el complejo Capítulo VI, en el que Arendt se enfrenta a la “Filosofía moderna” desde una perspectiva que supone las tesis del Prólogo. Según este capítulo, es Descartes el que da un giro decisivo, al comprender lo que está en juego en el descubrimiento del nuevo punto de vista científico. Lo hace, para la autora, fundamentando el nuevo punto de vista cognoscitivo, que “permite ver la tierra desde el universo”, en un “yo” radicalmente separado de aquello que Arendt ya ha conceptualizado, al hablar de la herencia romana, como “sentido común”, y como “sentido para lo común”:

El grado en que la razón y la fe en ésta no depende de las percepciones aisladas de los sentidos, cada una de las cuales puede ser una ilusión, sino del indiscutible supuesto de que los sentidos como un todo –mantenidos juntos y gobernados por el sentido común, el sexto y más elevado sentido– ajustan al hombre a la realidad que le rodea, se descubrió entonces. Si el ojo humano traiciona al hombre a tal extremo que muchas generaciones creyeron engañosamente que el sol gira alrededor de la Tierra, entonces ya no es posible mantener por más tiempo la metáfora de los ojos de la mente; ésta se basaba, aunque implícitamente e incluso cuando se empleaba en oposición a los sentidos, en una esencial confianza en la visión corporal. Si el Ser y la Apariencia se separan para siempre, y esto es –como señaló Marx el supuesto básico de toda la ciencia moderna, a la fe no le quedó nada para tomar a su cargo, hay que dudar de todo²⁶⁵.

En términos epistemológicos tal paradoja desemboca en la idea de que solo podemos “conocer” lo que nosotros mismos hemos hecho. La salida de Descartes, es la “reducción de la conciencia a conciencia de un proceso de duda”, y la extracción de esta

del hombre un ser único (...) Si siguiéramos el consejo, con el que nos apremian tan a menudo, de ajustar nuestras actitudes culturales al presente estado del desarrollo científico, adoptaríamos con toda seriedad una forma de vida en la que el discurso dejaría de tener significado, ya que las ciencias de hoy en día han obligado a adoptar un «lenguaje» de símbolos matemáticos que, bien en un principio eran sólo abreviaturas de las expresiones habladas, ahora contienen otras expresiones que resulta imposible traducir a discurso”, *Ibid.*; pp. 3-4 [*Ibid.*; p. 16].

²⁶⁴ *Ibid.*; p. 4 [*Ibid.*; pp. 16-17].

²⁶⁵ H. A., *HC*, VI, [38]; pp. 274-275 [H. A., *CH*; p. 302].

conciencia de “una certeza inmanente, que puede convertirse en el objeto de la investigación en la introspección. Ella confirma fuera de duda la realidad de las sensaciones y el razonamiento (no de los sentidos y la razón)”²⁶⁶.

En este marco, es que aparece la idea de que la mayor consecuencia de la operación teórica de Descartes es la “subjektivación” de la razón, que ahora queda identificada con “un proceso que el hombre puede desencadenar en todo momento dentro de sí”. Esta facultad es denominada “razonamiento del sentido común”. Lo que habría aquí es una privatización del “sentido común”, que se convierte en “una facultad interior sin relación con el mundo”:

Se le llamó sentido común simplemente porque era común a todos. Lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y esta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; sólo su facultad de razonamiento puede ser común a todos. El hecho de que, planteado el problema de saber qué suman dos más dos, la respuesta de todos sea la misma, cuatro, en adelante se convierte en el modelo de razonamiento del sentido común. (...) Aquí la vieja definición del hombre como *animal rationale* adquiere terrible precisión: desprovistos del sentido mediante el cual los cinco sentidos animales del hombre se ajustan al mundo común de todos los hombres, los seres humanos no son más que animales capaces de razonar, de tener en cuenta las consecuencias²⁶⁷.

A nuestros fines, lo importante del nuevo modo de abordar el “mundo físico” es cómo influye en los modos de pensar el “mundo de los asuntos humanos”, que es precisamente un mundo articulado primariamente por el “sentido común”. Efectivamente, uno de los aportes de *The Human Condition* es brindar un marco conceptual más amplio para pensar este concepto. Tal como ya analizamos anteriormente, las referencias estaban limitadas por el modelo histórico romano, en cuyo horizonte el “sentido común” se identifica problemáticamente con la autoridad de la “tradición”. Así, si contra la filosofía política clásica, la “filosofía romana” puede dar un legítimo valor político a los juicios del pasado, ellos son convertidos en los únicos criterios para juzgar el presente, eliminándose con ello la posibilidad de una explícita tematización de su legitimidad. Esto es, se elimina la pregunta por la relación entre pensamiento –en su dimensión crítica anti-tradicional– y sentido común –o más

²⁶⁶ H. A., *HC*, VI, [39]; pp. 280-281 [H. A., *CH*; p. 307].

²⁶⁷ *Ibid.*; p. 283 [*Ibid.*; p. 309-310]. Sobre la transformación del “sentido común” en “razonamiento del sentido común”, en la modernidad filosófica hobbesiana cf. H. A., *DG*, XIX, febrero de 1954, [34]; p. 468 [H. A., *DF*; p. 454] y H. A., *DG*, XIX, febrero de 1954, [37]; p. 469 [H. A., *DF*; p. 455]. Encontramos entradas previas sobre este tema, en H. A., *DG*, XIV, abril de 1953, [22]; pp. 335-336 [H. A., *DF*; pp. 325-336]. Sobre la “subjektivación” del sentido común como predominio de la “lógica”: H. A., *DG*, XIV, abril de 1953, [33]; p. 342 [H. A., *DF*; pp. 331-332].

precisamente “mundo de la *doxa*”– que es precisamente la apuesta socrática. No obstante, a partir de *La Condición Humana* es posible establecer de manera más clara esta posibilidad²⁶⁸, dada la explicitación de la articulación fundamental entre sentido común y discurso: es precisamente por ella, que el discurso puede ser un modo de revelación y de realización de la “comunalidad” como pluralidad de perspectivas sobre un “mismo mundo”. Por supuesto, en el seno de su crítica de la modernidad, esta constatación es negativa: “Un apreciable descenso del sentido común en cualquier comunidad y un notable incremento de la superstición y charlatanería son, por lo tanto, signos casi infalibles de alienación del mundo”²⁶⁹.

La lectura de Kant, en este conjunto de preocupaciones, es breve pero ilustrativa. Según una interpretación un poco imprecisa y en extremo especulativa, Arendt sitúa al “utilitarismo” como la filosofía práctica del *homo faber*²⁷⁰, una filosofía cuya dificultad central se encuentra en su “ceguera respecto del problema del significado”.

En el mundo del *homo faber*, donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe presentarse como instrumento para realizar algo más, el propio significado sólo puede presentarse como fin, como “fin en sí mismo”, que realmente es una tautología que se aplica a todos los fines o una contradicción terminológica. Porque un fin, una vez alcanzado, deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de medios, para organizarlos y producirlos (...) El significado, por el contrario, debe ser permanente y no perder nada de su carácter si está logrado, o mejor, encontrado por el hombre, o bien frustrado o pasado por alto (...) [la significación de este mundo que produce] se encuentra más allá del alcance del *homo faber*²⁷¹.

El problema moderno es la generalización de la categoría medios-fin a todas las esferas de la vida, que termina borrando la dimensión del “sentido mismo”, que no se puede “hacer” con vistas a un fin, sino sólo “interpretar” y “comprender”, refugiándose en una conceptualización estrictamente antropocéntrica, “donde el usuario, es decir, el propio hombre, pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de medios y fines”²⁷².

²⁶⁹ H. A., *HC*, V, [29]; pp. 209 [H. A., *CH*; p. 231].

²⁷⁰ H. A., *HC*, IV, [21]; p. 154 [H. A., *CH*; p. 172].

²⁷¹ *Ibid.*; pp. 154-155; [*Ibid.*; p. 173].

²⁷² *Ibid.*; p. 155 [*Ibid.*].

Es en el seno de ésta filosofía, como un intento plagado de problemas, de establecer una resistencia frente a sus consecuencias éticas y políticas, que Arendt lee las dificultades de la Filosofía práctica kantiana, e incluso de su estética:

El utilitarismo antropocéntrico del *homo faber* ha encontrado su mayor expresión en la fórmula kantiana de que ningún hombre debe convertirse en medio de un fin, que todo ser humano es un fin en sí mismo. Aunque conocíamos anteriormente (...) las fatales consecuencias que invariablemente ha ocasionado en la esfera política pensar, sin trabas ni guía alguna, en términos de medios y fines, solamente en Kant la filosofía de las etapas precedentes a la Época moderna se libera por entero de las trivialidades del sentido común que siempre hallamos donde el *homo faber* regula los modelos de sociedad. La razón se debe, claro está a que Kant no desea formular o conceptualizar los dogmas del utilitarismo de su tiempo, sino que, por el contrario, quería relegar la categoría de medios-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política. Su fórmula, sin embargo, no puede negar su origen del pensamiento utilitario, al igual que su famosa y también paradójica interpretación de la actitud del hombre hacia los únicos objetos que no son para “uso”, es decir, las obras de arte, en las que a su entender tenemos “placer sin interés”. Porque la misma operación que constituye al hombre como “supremo fin”, le permite “si puede, subrayar toda la naturaleza a él”, es decir, degradar a la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad²⁷³.

El problema más grave de este enfoque, es la medida no mundana con la cual es valorada la “dignidad humana” –eso que Kant denomina “respeto”–, en el seno de una “instrumentalización” del mundo que le quita todo “valor”. Como reconoce de manera vívida en el *Denktagebuch*:

Kant, fin en sí: ¡con qué contundencia pasa desapercibido el peculiar entre de la pluralidad! El sujeto absolutamente aislado y soberano se encuentra con un segundo en el mundo, y piensa inmediatamente en servirse del segundo como medio. En efecto, ¿para qué ha de servir, pues nos sale al encuentro abiertamente desde el mundo? En el encuentro de dos hombres, de dos fines en sí, se abre el mundo como un abismo, que mantiene eternamente separados entre sí los fines por la suma de los medios, suma que es el mundo. La estima y el respeto de la

²⁷³ *Ibid.*; pp. 155-156 [*Ibid.*; p. 174]. Este análisis debe ser tenido en cuenta para evaluar la posterior interpretación de la estética kantiana. Al igual que con todos los autores que hemos estado considerando, las lecturas de Arendt suponen complejas operaciones hermenéuticas, que pocas veces se explicitan. Respecto de nuestro tema, Kant se ve en la obligación de establecer una “incondicionalidad ética” dado que el mundo empírico e histórico como tal, especialmente aquel constituido por la praxis de los hombres, aparece bajo la categoría medios-fines, y puede ser conocido como un “mecanismo natural”, o sólo pensado desde una “teleología de la naturaleza” por un “mero” contemplador de la historia del mundo. Por ello la interpretación arendtiana supone ir con Kant, más allá de Kant: por una parte, al mostrar el componente socrático-reflexivo que subyace en la filosofía moral de Kant, por otra parte, mostrando la conexión entre éste y la pertenencia a un mundo político por medio del juicio reflexionante, por último mostrando la relación entre juicio y filosofía, por medio de una redefinición de la “posición del espectador”. Así, la distancia del espectador es necesaria para la posibilidad de una afirmación política de la pluralidad, en un “mundo” en que se ha extendido la racionalidad medios-fines pero cuya lógica no se identifica con ésta, ni es simplemente su “negación”

“dignidad humana” es como un saludo impotente por encima del abismo. El mal en Kant se cifra en ser incapaz de este saludo desde la distancia infinita. Y con ello, a saber, por la voluntad sin miramientos en la realización de los fines, o sea, por la rebelión contra la propia impotencia, el mal consiste en arrastrar al otro al abismo de los medios, en mundanizarlo, des-subjetivarlo y convertirlo en objeto de la voluntad²⁷⁴.

4. La Filosofía kantiana, desde la perspectiva del problema de la relación entre pensamiento y acción

Dada la ausencia de una tematización del problema de la relación entre pensamiento y acción, especialmente a partir de la recuperación de la herencia socrática, el texto no hace explícitos algunos aspectos centrales de la “solución” kantiana, que a los ojos de Arendt definen sus alcances y sus límites. No obstante esta ausencia, existen ciertos indicios que permiten pensar que la lectura de una herencia socrática diferenciada de la platónica, así como la conceptualización de la “acción” en *The Human Condition*, ofrecen a la autora claves interesantes para resignificar la lectura y la apropiación del filósofo alemán, realizada entre fines de los años cuarenta y principios de los años cincuenta.

Como ya aparece en el texto de Sócrates, así como en la obra madura de los años sesenta, Arendt establecerá una continuidad entre el griego y Kant, especialmente respecto de su igual acentuación de un momento ético-dialógico del pensar, ligado a la acción. Sin embargo, es su tesis sobre el “platonismo” de la tradición, lo que le permite establecer el alcance y los límites de la razón práctica kantiana.

De un lado, en su base Arendt descubre la razón dialógica socrática, o más bien, el pensamiento como “el diálogo silencioso del dos en uno” como suelo de una ética secular, no asentada en “mandamientos divinos” cuya autoridad depende de Dios como “testigo”, sino del compañero que surge siempre que “estamos con nosotros mismos”. Con ello, ofrece el inicio de una respuesta fundamental, respecto del problema de si “la conciencia puede existir en una sociedad secular y desempeñar algún papel en una política secular”²⁷⁵.

²⁷⁴ H. A., *DG*, XII, julio de 1951, [11]; p. 109 [H. A., *DF*; pp. 106-107].

²⁷⁵ H. A., *PP*; p. 87 [H. A. S; p. 59].

Del otro lado, si respecto del cristianismo ofrece el camino para pensar una conciencia moral “secular”, en el seno de una “modernidad” en la que impera la extensión del modelo de la ciencia moderna en todas las esferas de la vida, la opción kantiana supone una radicalización ética del socratismo, que, paradójicamente se asienta en, y promueve el platonismo de la tradición. Tal como Platón, Kant comparte una desvalorización de la política en tanto fenómeno –considerada como parte del “mecanismo natural”–, en el reino de lo empírico, si bien ésta lo conduce, no a una defensa de la contemplación y al mundo de las ideas, sino a asegurar la necesaria identificación, en el plano práctico, entre “pensamiento” y “acción”. Es en el plano de la necesidad de asegurar y justificar esta identificación, en un mundo fenoménico convertido en mecanismo natural que opera “a espaldas de los hombres”, que Kant elabora el imperativo categórico.

El gran peligro de esta solución, en términos de su lectura del “platonismo”, es que el imperativo categórico supone un giro copernicano respecto de la herencia socrática: con él Kant postula el criterio negativo de la “coherencia” consigo mismo como ser “racional” que se auto-legisla, y que se conquista cortando todos los lazos con el mundo del “discurso” entre los hombres, y con las dimensiones “discursivas” del pensamiento. Así, Arendt puede precisar sus notas en el *Denktagebuch* de principios de enero de 1952 (que ya hemos citado), en las que la autora llama la atención sobre el contrapunto entre, llamativamente, “la facultad del juicio” y el “deber” como “disposición interna de la humanidad”, entre el “deber”, cuya capacidad de distinción está “escrita con la letra más tosca y más legible en el alma del hombre”, y el juicio como un “don de la naturaleza” que corresponde a un individuo meramente particular²⁷⁶.

Lo que así se corta, es un elemento nodal de la apuesta socrática. Como reconoce Arendt, esta apuesta supone el reconocimiento de la potencialidad política de cierta equivocidad ligada a esta “indicación de la pluralidad dentro de nosotros mismos”, que Arendt ve expresada en la experiencia de “hablar con nosotros mismos”, en soledad. Sin embargo, tal potencialidad requiere de la compañía efectiva de los otros para realizarse, pues, como indica, “(...) el sí mismo con el cual estoy unido en la soledad nunca puede asumir una forma definida y única o esa distinción que el resto del mundo posee para

²⁷⁶ Ver nota N° 202.

mí, más bien, éste sí mismo permanece siempre mutable y de alguna manera equívoco. Es bajo la forma de esta mutabilidad y de equívocidad que este sí mismo me representa, mientras estoy solo, a todos los hombres, a la humanidad de todos los hombres”²⁷⁷. Si, según la autora, el establecimiento aristotélico del principio de no contradicción como regla fundamental del pensamiento, busca asegurar “unidad” y constancia en esta dualidad descubierta por Sócrates, con ello corre el riesgo de olvidar un aspecto fundamental de la enseñanza socrática: es sólo por medio de una relación con los otros, por medio de un intercambio efectivo de “opiniones”, que puedo realizar esta “unidad” que tiene un sentido ético y político, y que es la de ser “un ser humano singular y único, que habla con una sola voz y que es reconocible como tal por los demás”²⁷⁸.

Por supuesto, ello supone una confianza no sólo en el pensamiento, sino en las bondades de la polis en tanto espacio público-mundano de la acción y el discurso de los hombres en tanto encuentro de una pluralidad. Atrapado dentro del espacio del platonismo, entre la herencia cristiana y la perspectiva instrumental de la ciencia política moderna, el pensamiento kantiano, según Arendt, muestra una genuina y excepcional preocupación por la humanidad desde una perspectiva política –como reconoce en *What is Existential Philosophy?*” al hablar de los ideales políticos republicanos de Kant–, pero fundada sobre una base despolitizada, que entra en contradicción con ellos. Es teniendo en cuenta esta tensión, que sus notas en el *Denktagebuch* adquieren mayor aclaración:

En Kant hay dos cursos de pensamiento separados entre sí: I. partiendo del género humano: el último fin moral sólo puede ser la felicidad de todos los hombres. La propia felicidad no puede desempeñar ninguna función como fin, pues siempre puede entrar en conflicto con el “fin en sí”. Por eso el deber es una “limitación de la voluntad” frente a todos (362-3), lo mismo que el derecho es “limitación de la libertad (...) a las condiciones de su concordancia con la libertad de cada uno” (373). El límite del individuo no es otro (y su voluntad, aspiración de poder, etc.), sino todos los demás, es decir, la pluralidad misma, cuyo conjunto presenta la razón como idea de deber. II. La exclusión de todo fin, también del último fin, en el imperativo categórico: Actúa de tal manera que el principio de tu acción pueda convertirse en ley general (sea el fin que fuere)” (*La paz perpetua*, 464). Propiamente, éste el giro copernicano en la moral, a saber, la eliminación de todo planteamiento según el modelo de medio-fin. Ahora bien, en la *Crítica de la razón Pura*, como en el giro copernicano, de nuevo el hombre está en el centro, y no están en el centro ni la humanidad, ni los hombres, ni cada uno. Digamos que el fin último se convierte en “cosa en sí” de la moral. Está en conexión con esto último:

²⁷⁷ H. A., *PP*; p. 88 [H. A. S; p. 60].

²⁷⁸ *Ibid.*; p. 86 [*Ibid.*; p. 58].

autarquía del hombre: la prioridad de la virtud sobre la felicidad se halla latente en la siguiente frase, escondida en una nota: “La felicidad contiene todo lo que (y nada más que lo que) puede proporcionarnos la naturaleza; y la virtud contiene lo que nadie fuera del hombre puede darse o quitarse a sí mismo” (366)²⁷⁹.

Si esto último supone la “ingratitude de toda moral frente a toda religión”, por otra parte ésta se consigue al precio de la defensa de la autonomía absoluta de la razón moral, bajo cuyo horizonte toda referencia empírica a la consideración de los otros, es vista como “heteronomía”: cada uno de los otros puede ofrecernos sólo aquello que podemos darnos a nosotros mismos en tanto seres sensibles y mundanos, esto es, ese melancólico “saludo en la distancia” que es el “respeto” kantiano, según Arendt.

No obstante ello, hay que insistir en que Arendt no critica la fórmula misma, que no es sino expresión del hecho de que “puedo estar de acuerdo o en desacuerdo conmigo mismo” –de que “no solamente aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo”²⁸⁰–, ni su “formalismo”, sino la desvalorización radical de fondo que supone respecto del mundo práctico-empírico²⁸¹. Es esta actitud la que explica la “inhumanidad” de la ética kantiana, en un sentido político, y lo que está en juego en el contrapunto entre Kant y Lessing realizado en el texto de 1960, “Sobre la Humanidad en Tiempos de Oscuridad: Reflexiones sobre Lessing”. No es difícil ver a Sócrates, tras la figura de Lessing, si tenemos en cuenta las siguientes palabras:

El tema de los “dioses limitados”, de las limitaciones del entendimiento humano, limitaciones que la razón especulativa puede señalar y, por lo tanto trascender, se convirtió en el gran objeto de las críticas de Kant. Pero sea lo que fuere que las actitudes de Kant puedan tener en común con las de Lessing (de hecho tienen mucho en común), los dos pensadores diferían en un punto decisivo. Kant se dio cuenta de que no puede haber una verdad absoluta para el hombre, por lo menos no en un sentido teórico. Por cierto que habría estado preparado a sacrificar la verdad ante la posibilidad de la libertad humana; pues si poseyéramos la verdad no podríamos ser libres. Pero no habría estado de acuerdo con Lessing acerca de que la verdad, si realmente existía, podía ser sacrificada sin duda alguna a la humanidad, a la posibilidad de la amistad y del discurso entre los hombres. Kant sostenía que existe un absoluto, el deber del imperativo categórico que está por encima de los hombres es decisivo en todos los asuntos humanos y no puede infringirse ni siquiera por el bien de la humanidad en cada uno de los sentidos de la palabra. Los críticos de la ética kantiana han denunciado con frecuencia que esta

²⁷⁹ H. A., *DG*, VII, enero de 1952, [10]; p. 164-16 [H. A., *DF*; pp. 157-158]. Las citas de Kant, con paginación entre paréntesis, provienen de: 1. I. Kant, AA, VIII, *Theor. Prax.*; p. 279-280, p. 289-290 y nota p. 283 [I. Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *op. cit.*; p. 259, p. 247, y nota 89, p. 251]. 2. I. Kant, AA, VIII, *Z. ew. Fried.*; pp. 377-378 [I. Kant, “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, *op. cit.*; p. 346].

²⁸⁰ H. A., *PP*; p. 87 [H. A., *S*; p. 59].

²⁸¹ Cf. H. A., *DG*, XX, octubre de 1954, [42]; p. 502 [H. A., *DF*; p. 487].

tesis es inhumana y despiadada. Sean cuales fueran los méritos de los argumentos, es innegable la inhumanidad de la filosofía moral de Kant. Y esto es así porque el imperativo categórico está postulado como absoluto y su carácter de absoluto introduce al mundo interhumano (que por naturaleza consiste en relaciones) algo que está en contra de su relatividad fundamental. La inhumanidad que está unida al concepto de una sola verdad surge con una particular claridad en el trabajo de Kant porque intentó basar la verdad en la razón práctica; es como si él, que señaló de manera tan inexorable los límites cognoscitivos no soportara pensar que tampoco en la acción el hombre puede comportarse como un dios²⁸².

Así, la formulación del imperativo categórico termina eliminando la promesa de una re consideración excepcional de la relación entre pensamiento y pluralidad, condición necesaria para articular una ética de la praxis política, que es fundamental para la propia modernidad. Contra ello, lo que aparece es una redefinición del viejo e inveterado prejuicio filosófico que sostiene que el mundo empírico e histórico de la opinión y de la acción efectiva de los hombres, sólo puede ofrecer falsedad y vanidad.

Por supuesto, aquello que diferencia a Kant de Platón es significativo, y está en la base de la simpatía arendtiana por el filósofo alemán. Pues es una preocupación por asegurar la dignidad de la praxis humana, la que no es un privilegio de unos pocos, sino que puede esperarse de todos los hombres, la que lo lleva a descubrir la vocación intersubjetiva de la razón como clave de bóveda. No obstante ello, es la oculta operación del platonismo el que lo lleva a interpretar a ésta, bajo la luz de un “socratismo sin polis” que convierte a la “vida con uno mismo”, no en una condición de la libertad dialógico-discursiva del propio pensamiento, y de una posible ética de la praxis política, sino en una obligación absoluta e incondicionada.

El precio de esta operación, especialmente si nos concentramos en una mirada exclusivamente ética sobre la historia humana, es la “tragedia” más que el nihilismo, como señala una nota de *The Human Condition*, a la que los intérpretes no han prestado la debida atención, pero que da la clave de su lectura de Kant:

Donde el orgullo humano sigue intacto, se toma a la tragedia, más que la absurdidad como contraste de la existencia humana. Su mayor representante es Kant, para quién la espontaneidad del actuar, y las concomitantes facultades de la razón práctica, incluyendo la fuerza del juicio, siguen siendo las sobresalientes cualidades del hombre, aunque su acción caiga en el determinismo de las leyes naturales y su juicio no pueda penetrar el secreto de la realidad absoluta (*Ding an sich*). Kant tuvo el valor de exculpar al hombre de las consecuencias de su acto,

²⁸² H. A., “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing” (1960), *MDT*; pp. 26-27 [“Sobre la Humanidad en Tiempos de Oscuridad. Reflexiones sobre Lessing, *HTO*; p. 37].

insistiendo únicamente en la pureza de sus motivos, y esto le salvaba de perder la fe en el hombre y en su potencial grandeza²⁸³.

Con ello, Hannah Arendt puede articular su lectura temprana de Kant en el nuevo horizonte provisto por la hipótesis del “platonismo”. Esta articulación será central para retomar su diálogo con Jaspers respecto de la necesidad de restaurar la “disposición a reflexionar” como centro de gravedad de una filosofía post-totalitaria. Lo que ya aparece aquí, son los problemas de asentar esta tarea en una razón moral que no supone una valorización del mundo público, y una meditación sobre la acción política y sus capacidades, especialmente en su vinculación con el discurso.

Este hecho adquiere una punzante gravedad con la sombra del totalitarismo, la que ha mostrado, según la autora, la fragilidad del propio espacio de una “interioridad” sin polis, cuando no está sostenida por el “amor por el mundo”, esto es, lo que Arendt señalaba como el paso de la “solitude” a la “loneliness”.

Así, lo que Hannah Arendt descubre finalmente es la importancia de la política como “amor por el mundo” en el plano del propio pensamiento, así como su importancia para la propia praxis política, en la que se juega la posibilidad de asumir el “orgullo humano” desde una perspectiva política en sentido amplio, como un “asumir la responsabilidad en el plano de lo incalculable”, que reclama en su particular lectura de la “promesa” nietzscheana²⁸⁴.

Por ello, la autora podrá defender la importancia de una dimensión ética del pensamiento para la política, solo en el marco de una tematización de la importancia de la política para el pensamiento —el de aquellos dedicados a profesionalmente a reflexionar, pero también el de para todos los actores, convertidos en espectadores melancólicos de las calamidades convertidas en catástrofes—, especialmente a través de su conexión con el juicio como el vehículo de un “placer por el mundo”, que es el camino más efectivo para combatir el platonismo, y para pensar la relación entre filosofía y política por fuera de ese espacio tan determinante.

²⁸³ H. A., *HC*, V, nota n° 75; pp. 235 [H. A., *CH*; p. 274].

²⁸⁴ Cf. H. A., *DG*, VI, septiembre de 1951, [16]; p. 136 [H. A., *DF*; p. 131].

Capítulo V

El descubrimiento de la estética kantiana

La cultura burguesa no consigue dar a luz la idea de una pureza libre de todos los estigmas deformadores impuestos por el desorden que abarca como totalidad todos los ámbitos de la existencia, sino rompiéndose, retirándose en sí misma.

Th. Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”

1. Consideraciones generales sobre la interpretación de la lectura arendtiana de la facultad de juzgar kantiana.

Durante los últimos veinte años, la investigación sobre la facultad de juzgar en la obra de Hannah Arendt ha sido objeto de una extensa producción y debate teóricos²⁸⁵. En principio, cualquier aproximación al tema tiene que partir del reconocimiento de ciertas dificultades exegéticas ineludibles. Por una parte, su aparición en la obra de la autora está precedida por la escritura de los dos grandes libros de los años cuarenta y los cincuenta (*The Origins of Totalitarianism* y *The Human Condition*, respectivamente); por otra parte, su desarrollo teórico durante la década de los sesenta y setenta contiene una “sistematicidad” no convencional –al decir de Margaret Canovan²⁸⁶– que da al juicio un carácter altamente elusivo. Así, es notable el hecho de que, si bien en ninguno de los escritos publicados durante las décadas mencionadas el tema es desarrollado con

²⁸⁵ Para un resumen de las discusiones sobre el juicio en la obra arendtiana: A. Ferrara, A. *La fuerza del ejemplo*, *op. cit.*; Beiner-Nedelski. *Judgment, Imagination, and Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001. También textos ya clásicos: J. Hermsen y D. Villa (eds.), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, *op. cit.*; S. FORTI, *Vita della Mente e Tempo della Polis. Hannah Arendt tra Filosofia e Política*, *op. cit.*; Cap. X; E. Geblo, “La política del giudizio. Aspetti della filosofia pratica in Germania e in Francia”, *Aut-Aut* (julio-octubre), 1987. En la introducción de esta tesis hemos consignado las líneas principales de investigación sobre este tópico, que retomaremos cuando sea pertinente para establecer una afinidad o una distancia con nuestra perspectiva.

²⁸⁶ M. Canovan, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, *op. cit.*; p. 6.

amplitud, en todos ellos la facultad de juzgar aparece como la “promesa” de una respuesta a cuestiones centrales en el *corpus* arendtiano.

Para concluir, hay que agregar que la palabra final acerca del juicio ha quedado “inconclusa”, “no escrita” –como la autora nos dice de la Filosofía política que ella “descubre” entrelíneas en la *Kritik Der Urteilskraft*²⁸⁷ kantiana–, pues Arendt encuentra la muerte cuando se dispone a comenzar la tercera parte de su *opera póstuma*, *The life of Mind*, proyectada precisamente como una meditación sobre el juicio²⁸⁸.

Tal como hemos venido desarrollando hasta aquí, nuestra tesis se propone situar la lectura arendtiana de Kant en el marco de la evolución del problema de la relación entre “pensamiento y acción”, que aparece con urgencia entre fines de los años cuarenta y principios de la década del cincuenta bajo la sombra del totalitarismo, pero que adquiere

²⁸⁷ Utilizamos la siguiente edición en español E. Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Monte Avila, Caracas, 1991. Trad. de Pablo Oyarzún. En adelante *CFJ*.

²⁸⁸ En una carta de febrero de 1968, Arendt adelanta su amiga Mary McCarthy los “preparativos para escribir sobre Pensamiento-Juicio-Voluntad (una especie de segunda parte de *La Condición Humana*)”, Arendt a M. McCarthy, carta del 9 de febrero de 1968, *BFC* [Arendt a Mary McCarthy, *EAC*; p. 263]. Sin embargo fue la invitación de la *Aberdeen University* de Escocia, para dictar las reconocidas *Gifford Lectures*, lo que permitió que Arendt empezara a concretar la proyectada trilogía. Desde 1972 a 1975, Arendt preparó y dictó los dos primeros ejes de la serie de conferencias para la universidad escocesa. El primero de estos ejes, estuvo dedicado a la problemática del “pensamiento”, el segundo, al de la “voluntad”. Tal como señalamos, el tercer eje de la trilogía, en donde Arendt se proponía una investigación sobre la facultad de juzgar, nunca fue escrito. Arendt muere de manera súbita por un infarto, en 1975, en su departamento de Nueva York. Fueron encontrados en su máquina de escribir sólo un título -*El Juicio*-y dos epígrafes, uno de Lucano, citado por Cicerón (que también está en el Poscriptum a “El pensar”, y que mencionamos en la conclusión de esta tesis) y otro de Goethe (que también mencionamos en las conclusiones). Mary McCarthy, encargada de la conversión editorial de las Conferencias Gifford en la obra póstuma, *La Vida del Espíritu*, agregó a la misma un apéndice que contenía un resumen de las notas preparadas por Arendt para un curso dictado en la *New School* en el otoño de 1970, sobre la “Filosofía política de Kant”. Son estas notas las que posteriormente fueron editadas en toda su extensión por R. Beiner bajo el título *Lectures on Kant's Political Philosophy*. El volumen editado por Ronald Beiner, contiene: A. Las “Lectures on Kant Political Philosophy”, que constituye el texto principal: consta de las tres conferencias que Arendt dicta durante el semestre de otoño de 1970 en la *New School for Social Research*, orientadas a exponer los escritos de estética y política de Kant bajo la hipótesis de que la *Crítica de la Facultad de juzgar* contiene una Filosofía política poderosa entre líneas. Cabe señalar, con Beiner, que la autora presenta una versión temprana de estas Conferencias en la Universidad de Chicago, en 1964, y que el material sobre el juicio también será incluido en las lecciones que da sobre “Filosofía moral” en Chicago y en la *New School* durante 1965 y 1966. En la actualidad, contamos con la publicación de estos cursos: H. A. “Some Questions of Moral Philosophy”, *RJ*; pp. 49-146. Además, cabe consignar el famoso y sobrevalorado “Cuaderno sobre Kant”, que las editoras ubican en el año 1964, pero cuya fecha no ha sido precisada: H. A. *DG*; pp. 809-824. Todas estas referencias a Kant (salvo esta última, cuya fecha es incierta) son posteriores a su asistencia a Jerusalén, hecho que tiene cierta relevancia, como veremos a continuación, respecto de los primeros textos sobre el juicio, escritos entre 1957 y 1960: “The Crisis in the Culture”, *Was ist Politik*, así como los apuntes del *Diario Filosófico* de 1957 y 1958, H. A., *DG*, XXII, agosto de 1957, [18] a [36]; H. A., *DG*, XXIII, agosto de 1958, [6]. B. El “Postscriptum to Thinking”, perteneciente al volumen 1 de *The Life on Mind*. C. El texto “Imagination”, conformado por notas preparadas por Arendt para un seminario sobre *La Crítica del juicio* de Kant, llevado a cabo en la *New School for Social Research* en el mismo semestre de 1970 (como señala Beiner, Arendt suele dar paralelamente seminarios y conferencias sobre el mismo tema en orden a explorar en profundidad ciertas ideas, R. Beiner, “Preface”, *LKPP*; p. viii).

un nuevo impulso por medio de su hipótesis sobre el “platonismo” y la recuperación de la figura socrática. Ello ha implicado, como hemos intentado exponer, considerar los momentos de su lectura en los que la presencia de Kant es notable, como lo es también la ausencia de cualquier consideración sobre la importancia política de la facultad de juzgar conceptualizada en la *Tercera Crítica*. No obstante esta ausencia, consideramos fundamental mostrar la continuidad entre la lectura arendtiana sobre Kant, realizada y profundizada en la década del cincuenta, y la recepción de su estética.

Esta operación es fundamental, especialmente, para analizar los primeros textos en que la autora desarrolla su lectura de la estética kantiana: su texto inconcluso y póstumo, *Was ist Politik?* (1957-1958), así como el artículo “The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning” (1960). Según nuestra perspectiva, el problema de estos textos es que Hannah Arendt, en pos de iluminar su hipótesis sobre el platonismo, tensa la separación entre la estética y la moral kantiana, oscureciendo aquello que comparten. Con ello, se pierde la matriz de la operación hermenéutica arendtiana de los sesenta que concluye en las *Lectures*, que precisamente reside en leer una afinidad entre la estética y la moral, intentando ir más allá del “platonismo” mismo. Ir más allá de esta interpretación general, no puede consistir en negar la importancia de una dimensión ética del pensar, sino en su orientación básica y absoluta hacia el “cuidado de sí”. Es precisamente por medio de este giro, que Hannah Arendt puede precisar la importancia política del espectador estético para la praxis de los hombres, más allá de los límites infranqueables que Kant establece a la relación entre el actor y el espectador.

Es un lugar común interpretativo, a partir de la obra de Ronald Beiner, sostener que Arendt modifica, durante la década de los sesenta, la valoración misma de la estética: si en los primeros textos la facultad de juzgar queda ligada a los “actores”, las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, de 1970, inauguran una preocupación por el juicio estético como un juicio formulado por los “espectadores” fuera del juego político, que contemplan con simpatía el curso histórico del mundo²⁸⁹. Según nuestra perspectiva,

²⁸⁹ Si bien desde distintas tradiciones, los dos textos canónicos son: R. Beiner, “Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging”, en H.A., *LKPP*, *op. cit.* y R. Bernstein, “Judging- The Actor and the Spectator”, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, *op. cit.* Estos autores también han establecido la orientación de la interpretación en otro sentido: postulado que la fuente filosófica de la primera teoría del juicio es la afinidad entre juicio estético y *phrónesis* aristotélica, y la de la segunda, la afinidad entre juicio estético y una idea de teoría clásica, que quedaría redefinida en términos de un espectador de “la historia” post-heideggeriano y post-nietzscheano que “salva” desde su exterioridad respecto del mundo de los actores el “sentido” de la política como “reino de la apariencia”. La apuesta de esta tesis es que esta dicotomía está mal planteada, pues yerra en la caracterización del horizonte problemático que está en la base de la lectura de la *Tercera crítica*: el de la relación entre “pensamiento” y “acción”, especialmente a partir de la modernidad. Para analizar este horizonte problemático, es preciso

Arendt siempre lee problemáticamente el concepto de “espectador” kantiano, y lo hace porque no deja nunca de lado su crítica de la filosofía práctica kantiana, que desarrollamos en el capítulo anterior. El concepto mismo de “espectador” que ve operando en el ejercicio de la facultad de juzgar en sentido estético, sólo es pensable, para Kant, en tanto existe una *distancia absoluta* entre su actividad de reflexión sobre la “acción”, y la perspectiva “ético-práctica” como actor. Sin embargo, ella está interesada en un aspecto fundamental que aparece junto con el espectador kantiano: la postulación de la existencia de un “interés” por el cuidado del mundo compartido por seres sensibles y mundanos, como parte de la “humanidad” de los hombres.

Dados los supuestos de la ética kantiana, la única manera de preservar la “humanidad en mí”, es la defensa absoluta del cuidado de sí como parte del todo de los seres racionales; la estética kantiana, sin embargo ofrece otro camino. Tal camino, supone ir, como ya hemos indicado “con Kant”, más allá de Kant. Pues la autora entiende que el “amor por el mundo”, que éste atribuye sólo a la posición del “espectador”, que no actúa, puede ser un “principio” que de una forma no necesariamente “trágica”, a la perspectiva ética de actores sensibles y mundanos comprometidos con el destino del mundo común.

Aquí, la “reflexión” del espectador no supone su separación absoluta respecto del pensamiento, en un sentido práctico, sino su redefinición. Con ella, Arendt puede

a. considerar las diferentes aristas de la lectura arendtiana temprana de Kant (que no está ligada a su estética), así como su evolución en el seno de su hipótesis sobre el platonismo: por una parte, a partir del contrapunto Sócrates-Platón. por otra parte teniendo en mente la crítica de las estrategias depolitizantes de la filosofía moderna en *La Condición Humana*, por último considerando aquello que el caso Eichmann ilumina sobre la propia modernidad y sus peligros. b. comprender la influencia que en la definición de este horizonte, tiene el diálogo crítico de Arendt con Jaspers y con Heidegger, sobre la tarea de la filosofía en el mundo pos-totalitario. Como intentamos mostrar en este capítulo, la escena en que se desarrolla el problema del juicio no es sólo el de la “crisis de la *phronesis*” como una “capacidad” que depende de una polis que está ausente, sino el de una negación del valor de la política como tal, que está contenida en el propio concepto de *phronesis*. Por ello, es necesaria una actualización de una línea socrático-kantiana, pero sólo a condición de una crítica del platonismo de la modernidad filosófica y de sus efectos –que se mostrarán bajo una luz propiamente “política” a partir del caso Eichmann, pero que ya en los primeros textos que vamos a considerar aparece como una crítica de la Filosofía moral centrada en el cuidado de sí. Con ello, insistimos, Arendt no hace una crítica de la filosofía moral kantiana, sino de su orientación básica, que comparte con la tradición, y que lo lleva a imaginar el “imperativo categórico” que Arendt siempre despreciará. Entre los teóricos que defienden una unidad en la reflexión arendtiana sobre el juicio, hay que destacar la sólida argumentación de D. Villa, “Thinking and Judging”, en Hermsen & Villa (eds.), *The Judge And The Spectator. Hannah Arendt’s Political Philosophy*, op. cit.; pp. 9-28. Efectivamente, esta autora tiene la virtud de reconocer la importancia de la filiación Sócrates-Kant. No obstante, no puede explicar porqué Arendt debe recurrir a Kant, y a su idea de espectador, y no simplemente quedarse en Sócrates. Por nuestra parte, si bien coincidimos en que existe una continuidad en la reflexión arendtiana sobre este tema, no acordamos en que esta continuidad muestre el carácter “no político” del juicio desde el inicio (o más bien su función sólo “preventiva” con respecto al mundo de la política), sino al contrario.

encontrar, bajo condiciones modernas, las vías para volver a plantear la necesidad de una dimensión ética de la acción política, ligada al “cuidado”, que resignifica aquella distancia dialógica socrática que nos permite “pensar” y valorar lo que hacemos, en tanto miembros activos de un mundo común. Lo que aporta Kant, no obstante, es decisivo: pues las condiciones de la facultad de juzgar hacen explícito y afirman filosóficamente aquello que está simplemente supuesto en la propuesta socrática, dado el modelo histórico dominante de la polis: el valor de la política, como el espacio de manifestación privilegiado de la “humanidad” de los hombres en tanto seres “plurales”. Bajo la temprana lectura de Sócrates, puede afirmarse que es por la salvación del espacio político mismo, que ve en peligro, que el maestro de Platón descubre una dimensión “ética” del pensar que es el “cuidado”. No obstante ello, su muerte en manos de la polis supone la herencia de un cuidado de sí, indiferente al destino del mundo. Serán los romanos, con su sentido político según Arendt, los que descubran en el “cuidado del mundo” una actividad política fundamental, que paradójicamente quedará sin reflexión filosófica, hasta la obra kantiana.

En el horizonte no sólo de una “polis ausente”, sino más bien de una desvalorización radical del “cuidado del mundo” como actitud política y filosófica, bajo el filo del problema de las bases para un mundo post-totalitario, Arendt lee en la *Tercera Crítica*, un camino para hacer audible el mensaje socrático, contra el platonismo. Y para dar una respuesta final, a la *gigantomaquia* con sus maestros.

En este horizonte interpretativo, consideramos que la hipótesis que sostiene la existencia de dos teorías del juicio en la obra de Arendt, involucra una dicotomía estéril, que no tiene suficientemente en cuenta la continuidad problemática de la reflexión arendtiana respecto de este tema. El punto fundamental, a nuestro entender, no es decidir si el juicio corresponde a, o es el privilegio del actor o del espectador, sino más bien comprender que la distancia posibilitada por el mismo, habilita una nueva relación entre pensamiento y acción, central en la búsqueda que orienta la obra de los años cincuenta de la pensadora alemana.

Será con motivo de sus asistencia y su reflexión sobre el caso Eichmann, que Arendt podrá articular sus intuiciones sobre el aporte de la estética kantiana para pensar este problema, que abarca su reflexión desde *The Origins*, hasta sus principales diagnósticos sobre la modernidad desarrollados en los años cincuenta. Vistos sobre el fondo de esta recepción de la estética, la reflexión de estos grandes libros adquiere una nueva luz. Así, si el totalitarismo puede pensarse como un dispositivo que desdibuja de manera radical

el “cuidado de sí”, exigiendo una sujeción no reflexiva a la ley, el hecho de que estos haya sido posible, advierte sobre los peligros de una “modernidad” que aniquila progresivamente la conexión entre el cuidado de sí, de una pasión por lo público–mundano, que afecta, de diferente forma a los actores y a los espectadores por excelencia, a los filósofos. Para los primeros, significa la progresiva eliminación de la distancia dialógica que me permite “asumir responsabilidad en el plano de lo incalculable”; para los segundos, una despolitización de la distancia, que convierte al diálogo silencioso en un camino para la negación del mundo. El resultado de ambos es la ausencia de una asunción de nuestra “responsabilidad” como seres pensantes, que pertenecemos esencialmente al mundo. Así, la “banalidad” de un mal, sin vinculación con la reflexión, revela la distancia infinita, pero también la lejanía cercana, respecto de la “banalidad” de un bien separado de los asuntos humanos, de un pensamiento ético sin vinculación con el mundo. Como señalará Arendt, si el segundo puede prevenir catástrofes, para el yo, no puede ser una base sólida para volver a pensar las relaciones entre filosofía y política, bajo el problema propiamente político de volver a confiar en, y amar al, mundo²⁹⁰.

2. Facultad de juzgar y experiencia política: polis y crisis

En una carta a Jaspers de agosto de 1957, Arendt expresa su entusiasmo por una lectura de la obra de Kant, que se irá afianzando en las dos décadas siguientes:

²⁹⁰Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 412. Como testimonia su *Diario Filosófico*, y su biografía, Hannah Arendt pensó en llamar al primer proyecto de *La Condición Humana, Amor mundi*. Sobre el primer “plan” de la obra anota: “*Amor mundi*. Introducción: El hilo roto de la tradición como una especie de justificación de toda la empresa. Luego una serie de tratados que se ocupan, todos ellos, de una pregunta: ¿Qué dimensión de la “condición humana” hace posible y necesaria la política? O bien: ¿porqué hay alguien y no más bien nadie? (la doble amenaza de la nada y del nadie) o También: ¿porqué existimos en plural y no en singular”, H.A., *DG*, XXI, marzo de 1955, [26]; p. 523 [H. A., *DF*; p. 507]. Unos fragmentos más adelante indica: “Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad” H.A., *DG*, XXI, julio de 1955, [55]; p. 539 [H. A., *DF*; p. 524]. Si bien estos fragmentos continúan aquello que se plantea en el libro sobre la vinculación entre “alteridad” y “pluralidad”, especialmente en el plano del “entre del mundo”, la primera entrada del Diario sobre este concepto, descubre una de las inquietudes de Arendt, en la que asoma su crítica del platonismo: “Amor Mundi: ¿porqué es tan difícil amar el mundo?”, H. A., *DG*, XXI, marzo de 1955, [21]; p. 522 [H. A., *DF*; p. 505]. No obstante, Arendt deja pendiente en el libro efectivamente publicado en 1957, una reconsideración general de la relación entre “pensamiento” y “mundo”, una vez desocultado el platonismo. Hemos intentado mostrar en los capítulos anteriores, al hacer jugar el contrapunto Sócrates-Platón, que éste explica el modo en que, en esa época, Arendt comienza a figurarse una salida para los dilemas del “platonismo”. No obstante, será luego de leer la estética de Kant, y especialmente luego de su asistencia a Jerusalén, que pueda retomar este aspecto, y precisamente pensar el juicio como vehículo del “amor mundi”.

En este momento estoy leyendo con creciente entusiasmo la *Crítica del juicio*. Es ahí y no en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde se encuentra la verdadera filosofía política de Kant. El himno de alabanza al tan difamado *sentido común*, el fenómeno del gusto como manifestación básica de la facultad de juzgar (...) el modo de pensar ampliado, que forma parte del juzgar, y por el cual uno puede pensar en el lugar de todos los demás. La exigencia de la comunicabilidad²⁹¹.

¿Cuáles son los efectos de esta lectura en el cuerpo del texto arendtiano? En principio, la misma carta nos da indicaciones precisas sobre su “situación de tránsito”. El entusiasmo por Kant aparece “en las vacaciones que me he dado entre la finalización del libro para Chicago y el comienzo de la introducción a la política para Piper”²⁹². El primer libro mencionado, es *The Human Condition*. El segundo, una “Introducción a la Política” que Hannah Arendt nunca concluirá, pero cuyos esbozos, como ya señalamos han sido publicados hace unos años por Ursula Ludtz bajo el título *Was ist Politik?*²⁹³

Es precisamente en este último texto, publicado de manera póstuma, en donde encontramos las primeras huellas de esta nueva lectura de Kant, centrada en su estética. La formulación del proyecto general del libro para la *Rockefeller Foundation*, con el que Arendt espera conseguir una beca que finalmente no obtiene, es una primera indicación sobre el contexto general de los intereses de Arendt. Durante 1959, justificando las razones de su demora en presentar el volumen, la autora indica:

²⁹¹ Arendt a Jaspers, Carta N° 209 (29 de agosto de 1957), *AJC*; p. 318. En general, los intérpretes no suelen prestar atención al hecho de que el redescubrimiento de la estética kantiana es acompañado de la lectura del libro de Jaspers –*Die grossen Philosophen*–, que es elogiado en esa misma carta. Respecto de este libro, la autora señala: “no he leído el libro completo, solo cerca de tres cuartas partes, no obstante tengo la seguridad de que su verdadero centro es tu maravilloso análisis de Kant (...) Nadie lo ha entendido como tú (...) Yo siempre he amado [la *Crítica de la facultad de Juzgar*] por sobre las otras *Críticas kantianas*, pero nunca me había hablado tan poderosamente como lo ha hecho ahora, que he leído tu capítulo sobre Kant”, *Ibid.*; pp. 318-319. Para el análisis jaspersiano de Kant, que Arendt alaba, cf. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, II; Piper-Verlag, Munich, 1957; “Kant”; pp. 397-616 [K. Jaspers, *Los grandes filósofos*, II, Sur, Buenos Aires, 1968; “Kant”, pp. 197-443]. En este contexto, Jaspers le indica que también para él la *Crítica de la Facultad de juzgar* ha sido una profunda fuente de inspiración, y que desea dar un curso con ella para que la juventud conozca “los tesoros que hay en ella y su significado para toda la obra kantiana”, Jaspers a Arendt, Carta N° 210 (8 de septiembre de 1957), *AJC*; p. 320. Finalmente, la respuesta de Arendt ofrece importantes claves: “Sería divertido dar un seminario, uno sobre la belleza, como Kant la entendía, como la quintaesencia de la mundanidad del mundo. Para cada individuo singular. Y su concepto estrechamente relacionado de humanidad, la cual sólo resulta posible a través de la «discusión» sobre cosas sobre las que no podemos «debatir», porque «esperamos llegar a un acuerdo», incluso cuando uno puede finalmente convencer de manera concluyente a los otros”, Arendt a Jaspers, Carta N° 211 (16 de septiembre de 1957), *AJC*; pp. 320-321.

²⁹² Arendt a Jaspers, Carta N° 209 (29 de agosto de 1957), *AJC*; p. 318.

²⁹³ Encontramos referencias tempranas a este proyecto en el *Diario*, que Arendt piensa como una “Introducción a la Política” cuyas resonancias a las “Introducciones” de sus maestros no deben perderse de vista. Efectivamente, como ya hemos señalado, en 1949 Jaspers publica su *Einführung in die Philosophie*, y antes, en 1935, Heidegger ha hecho pública su polémica *Einführung in die Metaphysik*, *GA*, II, 40. Para un antecedente de este proyecto, si bien muy aún muy difuso, cf. el plan establecido en H.A., *DG*, XIII, enero de 1953, [2]; pp. 295-297 [H. A., *DF*; pp. 285-287].

Continuaré donde (*La Condición Humana*) termina. En términos de las actividades humanas se ocupará exclusivamente de la acción y el pensamiento. El objeto del libro es doble. Primero un re-examen crítico de los conceptos tradicionales capitales del pensamiento político, así como de sus estructuras conceptuales (...). Por crítica no entiendo ‘demolición’. Intentaré descubrir de dónde proceden dichos conceptos antes de que se convirtieran en algo así como monedas fuera de curso y generalizaciones abstractas. Por lo tanto examinaré las experiencias concretas, históricas y políticas en general, que dieron origen a conceptos políticos. En cuanto a las experiencias que se ocultan tras la mayoría de estos conceptos obsoletos, siguen siendo válidas, y deben ser recuperadas y reactualizadas si se desea escapar a ciertas generalizaciones que se han revelado perniciosas (...). Segundo: un examen más sistemático de aquellas esferas del mundo y de la vida humana que llamamos propiamente políticas, esto es, del ámbito público por una parte, y de la acción por otra. Aquí me ocuparé principalmente de los diversos modos de la pluralidad humana y de las instituciones que les corresponden (...). En términos de la pluralidad humana, existen básicamente dos maneras de estar juntos: con otros hombres iguales a uno, de donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar. A partir de aquí el libro debería acabar con una discusión sobre la relación entre actuar y pensar o entre política y filosofía²⁹⁴.

Un primer aspecto a considerar, que se entiende dado todo el desarrollo de los años cincuenta, es que Arendt reformula el problema mismo que más le interesa (al menos si damos validez a la carta de Jaspers del año 1956): ya no se trata de la relación entre pensamiento y acción, sino, claramente, de la pregunta por la relación entre dos modos de constitución de la pluralidad humana, que suponen “dos maneras de estar juntos”.

Sin embargo, por una paradoja que se extiende a lo largo de su obra, el segundo objetivo del proyecto es siempre postergado o, al menos, tratado indirectamente. Respecto de este carácter elusivo, es nuevamente por medio de la obra kantiana, que Arendt se encuentra en el corazón de sus paradojas, en el seno de una investigación sobre la facultad de juzgar orientada, en principio, por el primer objetivo. Así, tanto los fragmentos de *Was ist Politik?*, como el artículo “The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning”, del año 1960, primer artículo que es testigo del entusiasmo por la estética kantiana, suponen desplazar la pregunta ¿qué significa juzgar?, por otra: ¿cuáles son las experiencias políticas que subyacen a la actividad de juzgar? No obstante ello, es por medio de esta última pregunta que Arendt se encontrará con claves fundamentales para enfrentar la segunda cuestión planteada en el pedido de financiamiento.

Según nuestra perspectiva, si bien se trata de un desarrollo original, pierde una gran riqueza si se desmarca de aquellos momentos de su “crítica del platonismo” que hemos señalado en los dos últimos capítulos: la recuperación de una herencia socrática no

²⁹⁴ El proyecto es publicado en la edición de Ludtz, como Documento N°3 en: H. A., *WP?*; pp. 200-201 [H. A., *QP?*; pp. 151-152].

proseguida, el anti-socratismo de Platón, las bases del platonismo en la idea de una “verdad” desconectada del mundo de los asuntos humanos y su persistencia en la modernidad. Si estas dimensiones nos permitieron señalar lo que Arendt entiende como los límites de la razón práctica kantiana para pensar el problema de la relación entre pensamiento y acción, la lectura del 57^o ofrece una luz que no los niega, pero que los redefine en el horizonte de una posibilidad nueva, ligada a la posición del “espectador kantiano”.

Un aspecto central de nuestra interpretación de la obra de los cincuenta ha sido la defensa de la centralidad hermenéutica de la lectura arendtiana de Sócrates, así como el contrapunto con Platón, aspectos que al no ser explicitados en *The Human Condition*, dejan muchos puntos oscuros que quitan fuerza a la riqueza de su lectura del mundo clásico, así como de su posible “herencia”. Según nuestra perspectiva, esto también acontece con la recepción de la estética kantiana, especialmente en los fragmentos conservados de *Was ist Politik?*, en los que la “actividad de juzgar” queda virtualmente identificada con la *phrónesis* clásica, al ser pensada en el marco de la experiencia política de la *polis* griega. En este marco, la polis como forma de vida aparece como el suelo en el que fructifica la capacidad para “ver los temas desde distintos lados”; visible en la imparcialidad homérica y luego transpuesta en una facultad “para intercambiar el propio y natural punto de vista, con el de los demás junto a los que se está en el mundo”, que se desarrolla en el espacio político deliberativo clásico. En tal espacio, los “objetos”, al ser “tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados”²⁹⁵. Es este terreno, el que explica aquello que el propio Aristóteles, y junto con él la tradición tópico-retórica, denomina *phrónesis*:

Discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzgar un estado de cosas. De esta *phrónesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio²⁹⁶.

El problema es que esta equiparación entre Aristóteles y Kant, es realizada sobre el trasfondo inmediato de una descripción de la experiencia de la polis altamente idealizada, que dificulta advertir que no es la *phrónesis*, sino su “crisis”, lo que Arendt

²⁹⁵ H. A., *WP?*, Fr. 3c; p. 96 [H. A., *QP?*; p. 111].

²⁹⁶ H. A., *WP?*, Fr. 3c; pp. 97-98 [H. A., *QP?*; p. 112].

tiene en mente en su lectura y apropiación de la facultad de juzgar kantiana. Esto sí puede advertirse en otros fragmentos de *Was ist Politik?*, en donde la referencia a Kant no se aclara, pero sí a la “facultad de juzgar”, y a la necesidad de sostener la articulación entre ésta y la política, en un mundo movilizad por un “prejuicio generalizado contra la política”²⁹⁷. Por ello, la distancia arendtiana del neo-aristotelismo no se debe a que no reconozca la importancia política de la *phrónesis*, sino a que, bajo condiciones de modernidad, su defensa es ingenua, dado que existe una desconexión real entre esta facultad, que articula el “sentido común”, y el juicio. Así, la acción política ya no es el espacio del juicio y, por tanto, del “pensamiento político”, sino del sentido común como “pre-juicio”, y de la *phrónesis* como su articulación, dada por la “subsunción” en términos de un “juicio práctico”, en el que sólo “se juzga lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide”²⁹⁸.

Que esta última tarea queda en manos de la “ciencia política”, es parte del problema, pues, como desarrolla especialmente en *The Human Condition*, ésta supone como condición de posibilidad una “distancia radical” del sentido común, que, para Arendt, explica no sólo su incapacidad para “pensar” y “juzgar” a la acción política como tal, sino también para eliminar su propio dogmatismo, que comparte con aquel, y que confirma.

Ya en un texto de 1953, siguiendo una sospecha nietzscheana, la autora señala los problemas de una posible identificación entre el ámbito del conocimiento, y el juicio, como capacidad de subsunción de lo particular a lo general. Sobre ésta última definición, llama la atención que Arendt introduce aquí el concepto kantiano de juicio, tal como es desarrollado en la *Crítica de la Razón Pura*²⁹⁹, si bien lo hace en un contexto polémico que no permite una lectura transparente. Así, bajo la forma de una pregunta claramente retórica señala:

¿La comprensión no está tan íntimamente relacionada con el juicio que debería describirse a ambos como la capacidad de subsumir (lo particular a una regla universal), que según Kant es la definición misma de juicio y cuya ausencia definió magníficamente como ‘estupidez’, enfermedad sin remedio?³⁰⁰

²⁹⁷ H. A., *WP?*, Fr. 2b; p. 17 [H. A., *QP?*; p. 52].

²⁹⁸ *Ibid.*; p. 20 [*Ibid.*; p. 54].

²⁹⁹ I. Kant, *KrV*, B 172-173.

³⁰⁰ H. A., “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)” (1953), *EU*; p. 313 [H. A., “Comprensión y Política (las dificultades de la comprensión)”, *EC*; p. 380].

Por el contexto del artículo, sin embargo, cabe interpretar que su discusión no es con Kant, sino con un kantismo científicista, que hace depender la posibilidad de “comprender” la acción, de las condiciones y la dirección general de un “conocimiento político”, el cual supone un concepto de juicio teórico como “aplicación” de una teoría separada del “sentido común” epistemológicamente despotenciado, pero, a fin de cuentas, teóricamente confirmado. Arendt no avanza en este texto sobre su propia interpretación de la facultad de juzgar kantiana, sino que más bien señala algunas pistas para otra concepción de la comprensión, sin avanzar en la conexión entre ésta y la obra del pensador alemán.

Entre estas pistas, cabe señalar dos. Por una parte, la idea de que la “comprensión política” es la “otra cara” de la acción, y que al compartir con ella su “poder de comenzar” y de establecer un principio en lo que sucede y nos sucede, supone una cierta libertad respecto de “los criterios” del sentido común, que hay que investigar. Por otra parte, que se trata de una libertad provista por el movimiento imaginativo dentro del sentido común, cuya validez supone evitar los extremos de un “sentido común que recibe sus prescripciones de reglas bajo las cuales puede subsumirse todo”, y de una “imaginación creativa” que funciona incluso bajo las condiciones de una pérdida radical de “de la esfera común a todos nosotros”³⁰¹, pérdida idéntica con el desamparo y el ser arrojado a la propia particularidad”.

No obstante estas referencias previas, cuando Arendt lee la estética kantiana, lo que aparece en el primer plano de la discusión, es el concepto mismo de juicio. Y para hablar de éste, Arendt ya no apela al concepto de “comprensión política”, sino al de “pensamiento político”:

[...] el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar (*Urteilkraft*)³⁰².

Para ver a la facultad de juicio en su perspectiva adecuada y comprender que implica una actividad política más que una sólo teórica, hemos de recordar con brevedad lo que siempre se consideró que era la filosofía política de Kant, su *Crítica de la razón práctica*, que se refiere a la facultad legislativa de la razón. El principio de la legislación, tal como se establece en el “imperativo categórico” que dice: “Actúa siempre de modo que el principio de tu acción se pueda convertir en una ley general”, se basa en la necesidad de que el pensamiento racional esté acorde consigo mismo (...). Sin embargo en la *Crítica del juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el

³⁰¹ Cf. *Ibid.*; pp. 322-323 [*Ibid.*; pp. 392-393], y especialmente la entrada del *Diario Filosófico* de la misma época: H.A, *DG*, XIII, marzo de 1953, [39]; pp. 315-317 [H. A., *DF*; p. 304-307].

³⁰² H. A., *WP?*, Fr. 2b; p. 19 [H. A., *QP?*; p. 53].

propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en el lugar de todos los demás y que, por tanto, el llamó “modo de pensar amplio” (*eine erweiterte Denkungsart*)³⁰³.

Según nuestra lectura esto no es casual, dado el marco teórico que hemos desarrollado en los dos últimos capítulos. Arendt es cada vez más consciente de que el “platonismo”, es un prejuicio teórico enormemente arraigado, que articula tanto al sentido común como a la ciencia que lo confirma. Y la base de este prejuicio es la necesidad de una separación entre la vida del pensamiento y la política, que está fundada en una desvalorización radical de la segunda, y en una distorsión acerca del sentido de la primera. Por ello, la discusión ahora no es con la “ciencia política”, sino con la “filosofía política” que la articula: Arendt no se propone llevar adelante una epistemología de la praxis, sino una filosofía de la acción, que discute al platonismo en su propio terreno.

Esto también explica que, si en este texto de 1953 apelaba a la virtud ética e intelectual de un “corazón comprensivo”, como base de cualquier esfuerzo por entrar en diálogo con la esencia del siglo veinte, en 1960, apelará al “amor por el mundo público” como el principio que orienta a un pensamiento juzgante que decide “sin obligación”, asumir la responsabilidad por el cuidado de la “publicidad” del mundo. Aquí, como ya adelantamos al inicio de este capítulo, no es la experiencia griega, sino la romana, la que viene en auxilio de Kant, y de Arendt.

Efectivamente, el artículo “The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning”, da una serie de indicaciones precisas de esta filiación romana-ciceroniana de la facultad de juzgar. Sobre ella, señala dos cuestiones fundamentales.

Por una parte, que la facultad de juzgar es el lugar a partir del cual el propio Cicerón piensa la tarea última de la filosofía, la que debe contribuir a la constitución de una “relación activa con lo que es bello”, a la *cultura animi*. Sobre las bases de este concepto, así como su diferencia con el mundo clásico, señala:

Tanto la palabra como el concepto “cultura” son de origen romano. El vocablo deriva del verbo *colere*, cultivar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar, y en primer término se refiere al intercambio del hombre con la naturaleza, en el sentido de cultivar y atender la naturaleza para que el hombre pueda habitarla. Esta acepción indica una actitud de cuidado afectivo y establece un contraste abrupto con todos los esfuerzos hechos para sujetar la naturaleza al dominio del hombre

³⁰³ H. A., “The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning” (1960), *BBF*; p. 219-220 [H. A., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *EPF*; p. 231-232]

(...) Parece que el primero en usar la palabra para temas espirituales y abstractos fue Cicerón, que habla de *excolere animum*, cultivar la mente, y de *cultura animi*, el cultivo de la mente (...) Los griegos no sabían lo que era el cultivo, porque no cultivaban la naturaleza, sino que más bien arrancaban del seno de la tierra los frutos que los dioses habían ocultado allí de los ojos de los hombres (Hesíodo); conectado de cerca con esto está el hecho de que tampoco compartían esa gran reverencia de los romanos hacia el testimonio del pasado como tal, a la que debemos, además de la preservación de la herencia griega, la continuidad misma de nuestra tradición³⁰⁴.

Por otro lado, no obstante, esta relación de cuidado no es una actitud de “reverencia”, sino que supone siempre una relación activa del “espectador” con aquello que aparece, en tanto que aparece, cuyo criterio “político” es un “gusto” por la dimensión pública de la belleza, de la que se ocupa de un “modo personal”, y así produce una “cultura”. La “humanización”, en este contexto, no está ligada a una relación de violencia, sino a una relación de cuidado del mundo común, que la autora entiende que es la base política, en sentido amplio, del “humanismo”:

El humanismo, como la cultura, es de origen romano; tampoco el vocablo latino *humanitas* tiene equivalente en griego. Por tanto, no será impropio (...) que elija un ejemplo romano para ilustrar el sentido en que el gusto es la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura. Conocemos una peculiar sentencia ciceroniana que parecería una formulación deliberada para contradecir el lugar común por entonces muy difundido en Roma: «*Amicus Sócrates, amicus Platón, sed magis aestimanda veritas*». Este viejo adagio, se esté de acuerdo o no con él, puede haber ofendido el sentido romano de *humanitas*, de la integridad de la persona como persona, porque en él se sacrifica el valor humano y la categoría personal, junto con la amistad, en aras de la primacía de la verdad absoluta. De todos modos, nada puede estar más alejado del ideal de una verdad absoluta, perentoria, que lo que dijo Cicerón: «*Errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire*» (...) la frase significa con claridad: es cuestión de gustos preferir la compañía de Platón y sus pensamientos aun cuando nos lleven a equivocarnos en cuanto a la verdad. Y esta afirmación es muy atrevida, incluso de un atrevimiento excesivo, en especial porque se refiere a la verdad; es obvio que otro tanto se puede decir y decidir con respecto a la belleza, que para los que adiestran sus sentidos tanto como la mayoría de nosotros adiestramos nuestras mentes es no menos perentoria que la verdad. En rigor, lo que dice Cicerón es que para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone³⁰⁵.

³⁰⁴ *Ibíd.*; pp. 212-213 [*Ibíd.*; pp. 224-225]. Si bien de manera breve, B. Cassin, ha escrito páginas valiosas sobre un aspecto fundamental de la distancia de Arendt con Heidegger: la desigual valoración del mundo latino. No obstante, llama la atención la ausencia de una consideración de este aspecto de la lectura de Arendt, cf. B. Cassin, “Ontología y Política: la Grecia de Arendt y la de Heidegger”, B. Cassin, *El efecto softístico*, FCE, Buenos Aires, 2008; pp. 170-195. Ha sido una autora portuguesa poco conocida la que ha retomado este tema: M. Gomez Amaral, *A Geometria do Tempo em Hannah Arendt*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012. No obstante, también en este caso no parece poder explicar la crítica de Arendt a la “filosofía romana”, así como la necesidad de la fuente kantiana.

³⁰⁵ *Ibíd.*; pp. 224-225 [*Ibíd.*; pp. 236-237].

Lo que acontece con Kant, en la lectura de Arendt, es que esta facultad se abre paso para pensar las acciones de los hombres, dado que en el autor romano, se trata especialmente de una actitud y un cuidado para con las “obras” de filosofía del pasado, que realiza el espectador-filósofo respecto de sus pares filósofos, a los que observa y juzga desde la perspectiva sobre el mundo que habilitan. Sin embargo, como vimos en el cap. IV al hablar de la relación del pensamiento romano con su propia experiencia política, esta actitud no se traslada a su propia praxis, cuya novedad Arendt no se cansa de señalar y, así, la experiencia política romana no genera una “cultura”, quedando sin testimonio para los propios actores y para el futuro.

Es con Kant, según Arendt, que esta facultad se aplica, por primera vez a las acciones humanas, juzgadas en tanto sus “principios” contribuyan o no a la “comunicación” entre los hombres, en el horizonte de la pregunta por aquello que debe aparecer y conservarse, en el mundo público-político:

En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado» y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo³⁰⁶.

No obstante, Arendt no acepta sin más, la idea de “espectador” que hereda de la ciceroniana *cultura animi*. Dado que entiende bien, y no comparte, que la validez del espectador para Kant depende en gran parte de su separación absoluta de aquello que Arendt llama la “razón legisladora”, esto es, la razón práctica kantiana, que es la única perspectiva que Kant considera legítima para los actores mismos. Como señala muchos años después:

Yo juzgo como si no participara. Esta imparcialidad (este no ser parte, no tener partido), quizá sea “inhumana”³⁰⁷.

³⁰⁶ *Ibíd.*; p. 222 [*Ibíd.*; p. 234].

³⁰⁷ H.A., *DG*, XXVII, septiembre de 1970, [85]; p. 797 [H. A., *DF*; p. 773].

Por ello, la estética kantiana no supone la respuesta inmediata a la pregunta por la relación entre pensamiento y acción³⁰⁸. La vía para esta reconsideración será, una compleja reflexión sobre el “juicio”, para cuya comprensión es indispensable, por una parte, una aclaración del contrapunto, poco explicitado, entre la estética kantiana y su filosofía práctica, por otra, una investigación sobre la importancia que adquiere, a los ojos de Arendt, la pregunta por los alcances y los límites de una comparación entre el espectador kantiano, y el primer filósofo preocupado por la *phrónesis* en crisis, y sus consecuencias, esto es, el propio Sócrates.

No obstante, esta reconsideración no será simplemente especulativa, sino que será una experiencia concreta, lo que lleve a Arendt a sentar las bases de una interpretación que establece su verdadera apropiación de la estética kantiana, en “Some Questions of Moral Philosophy”, y, fundamentalmente en las *Lectures on Kant Political Philosophy*. Es con motivo de su asistencia al juicio de Eichmann en Jerusalén, que Arendt se enfrenta de nuevo con el “mal totalitario”, y puede volver a pensar a Kant, junto con toda la lectura que hemos analizado. Aquí, el centro de gravedad ya no será el “mal radical”, sino la “banalidad” de sus agentes, ligada a la ausencia de “reflexión moral”, la que, con la hipótesis del “platonismo” como la filosofía política que articula el sentido común, incluso en condiciones modernas, habilita una separación entre la política y el espacio de la interioridad que termina haciendo a ésta lugar privilegiado del totalitarismo.

³⁰⁸ En ese sentido, volver a plantear la pregunta por la herencia socrática, es una pregunta que debe ir más allá de Sócrates, en pos de una afirmación filosófico- cultural en sentido amplio de la política: ¿es posible un pensamiento ligado al mundo de los asuntos humanos por medio de cierta afirmación de base?, ¿es posible una filosofía no sólo mundana, sino del mundo?

CAPÍTULO VI

La estética kantiana en el horizonte del platonismo

Como el linaje de las hojas, tal es también el de los hombres.

Homero, *Ilíada*, Canto VI.

Y la diosa desplegó en el espacio en torno a ellos el manto de un vapor –de modo que nadie pudo verlos, nadie pudo tocarlos (...)

Virgilio, *Eneida*, I.

1. “Como una hoja en el viento”. El caso Eichmann y sus preguntas

En 1961, Hannah Arendt asiste en Jerusalén al juicio que se convertirá en la base de su libro más controvertido. Entre los motivos de la polémica, en este texto nos dedicamos sólo a un aspecto, por medio del cual, a nuestros ojos, aparece para Arendt, nuevamente, el problema de la “relación entre pensamiento y acción” en el horizonte de su crítica del platonismo, y su recuperación tardía de Kant: esto es, el retrato de un Eichmann banal, cuya “irreflexión” es el escándalo de la razón que ofrece el subtítulo de *Eichmann en Jerusalén*.

Efectivamente, el fenómeno que se hace visible cuando Arendt observa al acusado en “carne y hueso”, es el de un “alejamiento de la realidad” y el de una “irreflexión” que no es “estupidez”, que “puede causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana”:

[...] comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un *Macbeth*, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que «resultar un villano», al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados

por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía. Y fue precisamente esta falta de imaginación lo que le permitió, en el curso de varios meses, estar frente al judío alemán encargado de efectuar el interrogatorio policial en Jerusalén, y hablarle con el corazón en la mano, explicándole una y otra vez las razones por las que tan solo pudo alcanzar el grado de teniente coronel de las SS, y que ninguna culpa tenía él de no haber sido ascendido a superiores rangos. Teóricamente, Eichmann sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con los que se enfrentaba, y en sus declaraciones posteriores ante el tribunal habló de «la nueva escala de valores prescrita por el gobierno [nazi]». No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo³⁰⁹.

Como la autora misma reconoce, el libro ofrece una “lección”, más que una teoría³¹⁰, pero esta misma opción, requiere el esfuerzo de los lectores para articular la enorme fuerza fenomenológica de su descripción del acusado, con la postulada conclusión. Además, la pensadora simplemente sugiere hacia dónde debe dirigirse el esfuerzo especulativo mayor, dada esta lección. No obstante, esta sugerencia es central para entender cuál es el sentido político —asegurar las bases para la afirmación filosófica de la responsabilidad— que conduce a Arendt a concebir el “uso práctico” del pensamiento, como juicio moral reflexionante:

Queda un problema fundamental que estuvo implícitamente presente en todos los procesos de posguerra, y al que aquí debemos referirnos por cuanto concierne a una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano. En estos procesos, en los que los acusados habían cometido delitos «legales», se exigió que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando para su guía tan solo podían valerse de su propio juicio, el cual, además, resultaba hallarse en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos les rodeaban. Y este problema alcanza mayor gravedad cuando recordamos que quienes fueron lo bastante «arrogantes» para confiar tan solo en su propio juicio eran seres idénticos a aquellos otros que siguieron fieles a los viejos valores y se guiaron por sus creencias religiosas. Debido a que la sociedad respetable había sucumbido, de una manera u otra, ante el poder de Hitler, las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos —«no matarás»— que guían la conciencia habían desaparecido. Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente

³⁰⁹ H. A., *EJ; Postscriptum*; p. 284 [H. A., *EJer.*; p.171].

³¹⁰ Arendt insiste en una carta a su amiga Mary McCarthy, en que “Mi noción fundamental de que Eichmann era un individuo común y corriente no es tanto una noción como la descripción fidedigna de un fenómeno. Estoy segura de que se pueden sacar numerosas conclusiones de un fenómeno como éste, y la más general es la que yo he dado: “la banalidad del mal”. Puede que algún día escriba sobre ello, y entonces escribiré sobre la naturaleza del mal”, Arendt a M. McCarthy, 3 de octubre de 1963; *BFC* [Arendt a M. McCarthy, *EAC*; pp.195-196].

ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas³¹¹.

Si conectamos ambas ideas, la conclusión negativa es que es algún tipo de “irreflexión” de fondo, la que conduce a la falla moral, y que ésta no debe pensarse simplemente en los términos de un “mal juicio”, sino en los de la dificultad, por parte de los actores, de comprender la “moralidad” de su propia perspectiva como aquella determinada por pertenecer a comunidad de seres capaces de juicio, y por tanto como responsables de sí mismos ante los otros y ante sí mismos.

Así, lo que Arendt percibe a partir de Eichmann, es que el totalitarismo se monta sobre la disolución de la reflexión moral en el sentido de juicio moral, cuya raíz política última ella encuentra en la estética kantiana.

Con ello, se producen dos cosas.

Por una parte, este descubrimiento ligado a un fenómeno particular, le permitirá revisar los alcances y los límites de la herencia socrática. En principio, una mirada atenta a la densa descripción fenomenológica por medio de la que la pensadora intenta dibujar un perfil de la “irreflexión” de Eichmann, permite observar el solapamiento de un eco socrático, y de un eco kantiano. Así, por ejemplo, Arendt habla de una “incapacidad de hablar”, que en realidad denota “una incapacidad para pensar”. No obstante ello, siempre aclara que se trata especialmente de una incapacidad para pensar desde el “punto de vista de su interlocutor”, esto es una incapacidad para “imaginar” el punto de vista del otro: “cuanto más se le escuchaba más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona”³¹².

Así, el problema de Eichmann, podría ser descrito, perfectamente, como el de la incapacidad del actor de entablar un “diálogo consigo mismo”, de enfrentarse a esa dimensión moral, que es el testigo interno, para evaluar la propia praxis. Por supuesto, como ya hemos señalado, Sócrates no disocia la posibilidad de una comunidad de diálogo consigo mismo, de la polis, sino que ésta operación es realizada por Platón, e incluso antes, pero en sentido inverso, por la propia Atenas de Pericles. No obstante

³¹¹ H. A., *EJ; Postscriptum*; p. 293 [H. A., *EJer.*; p.175].

³¹² H. A., *EJ*, Cap. 3; p. 69 [H. A., *EJer.*; p. 34].

ello, al no establecer cuál es el vínculo que une a la preservación de la polis con el cuidado de sí, cuya unión depende exclusivamente de la actividad del “filósofo” que exterioriza la actividad de hablar con nosotros mismos, abre la puerta para pensar que es posible una separación de estas actividades que las deje indemnes.

La facultad de juzgar en sentido reflexionante, no sólo ofrece a Arendt la posibilidad de una afirmación filosófica de la relación –que en este caso haría explícito el mensaje socrático, que oye, efectivamente, la propuesta jaspersiana–, sino aquella que consiste en sostener la prioridad del cuidado del mundo sobre el cuidado de sí, incluso para la propia preservación de éste último, esto es, sin que esa prioridad sea una objeción de su libertad y su autonomía, sino la expresión de su “finitud” radical, en sentido kantiano.

Por otra parte, le permitirá realizar una crítica política de la razón práctica kantiana, que, subsidiariamente, brinda una articulación entre el examen del totalitarismo y la perspectiva de la modernidad presente en *The Human Condition*.

En este plano, la delicadeza de la postura arendtiana, requiere de un enorme esfuerzo para diferenciar niveles de análisis y sopesar sus tesis sobre la “conciencia moral” de Eichmann.

En principio, durante todo el libro se encarga de señalar la radicalidad de los términos del problema planteado por el personaje sentado en el banco de los acusados. Por una parte, Eichmann no es “estúpido”. Eichmann “sabe” lo que hizo, pero no puede reflexionar sobre ello desde un “punto de vista” reflexivo-moral. Así, no tiene problemas morales en describirse con orgullo como un “especialista en la cuestión judía”, cuyo saber le permite desplegar una competencia técnica en la preparación de los medios para lo que, a los ojos de Heydrich, aparece como la solución final de esta cuestión en todos los países ocupados de Europa: la exterminación física de los judíos por medio del gaseamiento³¹³. La “cuestión judía” sólo es para él un problema teórico-

³¹³ Sus virtudes de organizador, fueron puestas a prueba en sus primeras incursiones a cargo del departamento para la “emigración judía”. Eichmann mostró extraordinaria eficiencia en el problema planteado por la enorme cantidad de procedimientos burocráticos, que debía realizar cada emigrante para salir del país. La solución técnica imaginada y puesta en práctica por Eichmann, consistió en “«una línea de montaje, al principio de la cual se ponía el primer documento, y sucesivamente los otros papeles, y al otro extremo salía el pasaporte como producto final». Esto podía llevarse a cabo si todos los funcionarios a los que incumbía el asunto- Ministerio de Hacienda, cobradores de tributos, policía, comunidad judía, etc.- estuvieran alojados bajo el mismo techo y obligados a cumplir su cometido sobre el terreno, en presencia del solicitante, que ya no se vería obligado a correr de oficina en oficina y que, era de suponer, se ahorraría algunas humillantes trapacerías que sufría y ciertos gastos de soborno. Cuando todo estuvo listo y la línea de montaje funcionaba suave y rápidamente, Eichmann «invitó» a los funcionarios de Berlín para que la inspeccionaran. Quedaron atónitos: «*Esto es como una fábrica automática, como un*

práctico, que puede ser considerada de manera independiente de la cuestión moral de la naturaleza de los actos realizados respecto de otros seres humanos, así como de su propia responsabilidad por ellos.

Por otra parte, Eichmann apela a su misma “conciencia moral”, para “justificar” sus actos. Tomar seriamente el relato del acusado implica aceptar que:

Eichmann tenía plena certeza de que él no era lo que se llama un *innerer Schweinehund*, es decir un canalla en lo más profundo de su corazón, y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad³¹⁴.

Con ello, se instala una escena moral en la que la “conciencia” no indica una distancia reflexivo-moral respecto de la “ley”, que es central para la legitimidad implicada en la legalidad misma, sino que es el primer producto suyo como conciencia de su “adecuación” a la ley³¹⁵.

Para Arendt, esta desafortunada inversión ya supone la transformación totalitaria de la “ley” en tanto la “ley” del movimiento de la historia o de la naturaleza, que es la que finalmente “juzga” en lugar del sujeto. Sobre el “juicio” de la historia, o de la naturaleza desde una perspectiva totalitaria, Arendt ya ha señalado que éste es siempre una “sentencia de muerte” o un llamamiento a ser ejecutores que tiene en su base una “apariencia de necesidad” sobrehumana que domina la vida de los individuos.

molino conectado con una panadería. En un extremo se pone a un juicio que todavía posee algo (...) y sale por el otro extremo sin nada de dinero, sin ninguna clase de derechos, solo con un pasaporte que dice: Usted debe abandonar el país antes de quince días. De lo contrario irá a un campo de concentración”, H. A., *EJ*, Cap. 3; pp. 64-65 [H. A., *EJer.*; p. 32]. Las cursivas son nuestras.

³¹⁴ H. A., *EJ*, Cap. 2; p. 45 [H. A., *EJer.*; p. 20]. Este es uno de los hechos básicos que definen la radicalidad del colapso moral producido por el régimen nazi. La triste e inquietante verdad era, para Arendt, que no había sido el fanatismo de Eichmann sino su mismísima conciencia lo que lo impulsó a convertirse en uno de los mayores criminales del siglo. En este contexto, la apelación de los juristas a la inequívoca voz de la conciencia, o al aún más vago “general sentimiento de humanidad”, constituía según esta autora, no solo una petición de principio, sino el rechazo a “enfrentarse con el más básico fenómeno moral, jurídico y político de nuestro siglo (...) al igual que la ley de los países civilizados supone que la voz de la conciencia dice a todos ‘no matarás’, aún cuando los normales deseos e inclinaciones de los hombres les induzcan a veces al crimen, del mismo modo la ley común de Hitler exigía que la voz de la conciencia dijera a todos «debes matar», pese a que los organizadores de las matanzas sabían muy bien que matar es algo que va contra los normales deseos e inclinaciones de la mayoría de los seres humanos. *El mal, en el Tercer Reich, había perdido aquella característica por la que generalmente se le distingue, es decir, la característica de constituir una tentación*”, H. A., *EJ*, Cap. 8; pp. 163-164 [H. A., *EJer.*; pp. 90-91]. Las cursivas son nuestras.

³¹⁵ Este aspecto será destacado, y será el punto de partida de las notas de un curso dictado en Chicago y en la New School -durante los años 1965 y 1966- sobre la “Filosofía moral” (ver nota N° 288). Para un breve desarrollo del modo en que es planteado el problema, y su afinidad con lo que venimos planteando, ver Apéndice N° 15.

Respecto de ello, lo que aparece reflejado en Eichmann, es un fenómeno que Arendt reconoce de manera temprana en un texto de 1946 sobre Kafka, el autor de *El Proceso*, el que descubre los resortes ocultos de su tiempo, al establecer que la clave para el éxito de la injusticia no es sólo el velo de la “necesidad”, sino “la admiración que la gente siente por la necesidad”³¹⁶. Algo de esta admiración, efectivamente, aparece de manera espeluznante en la “educación sentimental” de Eichmann en el movimiento nazi. No obstante, la historia del protagonista es posible porque el movimiento le ofrece una atractiva “evasión”, para la “banalidad” de un sí mismo aislado, arrojado mentalmente al “desde ninguna parte” de la modernidad, desde una perspectiva práctica: la “sociedad” como “mecanismo natural” y moral, esto es, como juez invisible del éxito o el fracaso de los individuos.

El inicio de la novela de su vida, bajo este diagnóstico, es, para Arendt de una aguda claridad narrativa. Cuando su amigo Kaltenbrunner le propone ingresar en las SS, Eichmann está a punto de ingresar en una organización de naturaleza totalmente distinta, la logia masónica de *Schlaraffia*, una organización filantrópica orientada a “cultivar en común el humor y distintas diversiones”. No obstante, al ser el protagonista expulsado de la sección “aspirantes” por el pecado que aún en el banquillo de acusados lo ruboriza, invitar a sus compañeros a una copa, queda “liberado” para aceptar la propuesta. Sobre esta aceptación, señala Arendt:

Como una hoja impulsada por el viento de otoño, Eichmann se alejó de la *Schlaraffia*, del País del nunca jamás, con mesas dispuestas por arte de magia y pollos asados que por sí solos volaban a la boca del comensal –o, para decirlo con más justeza, de la compañía de respetables filisteos con títulos universitarios y sólidas carreras, dotados de “humor refinado”, cuyo peor vicio probablemente era su aflicción a bromas pesadas, para ingresar en las filas de quienes luchaban para iniciar el “Milenio” alemán que debía durar exactamente doce años y tres meses. De todos modos, lo cierto es que Eichmann no ingresó en el partido debido a íntimas convicciones, y que nunca llegó a compartir las convicciones de otros miembros (...) Cuando el presidente del tribunal interrogó a Eichmann éste no le dijo que él había sido un joven ambicioso, que estaba harto de profesión de viajante de comercio, incluso antes de que la *Vacuum Oil Company* estuviera harta de él. Aquel viento de que antes hablamos, le había transportado desde una tarea de ganapán, sin trascendencia ni significado, al cauce por el que discurría la Historia, al parecer de Eichmann, es decir, el Movimiento que estaba en constante avance, y en el que un hombre como él –un fracasado ante sus iguales sociales, ante su familia y ante sí mismo– podía comenzar desde la nada, y alcanzar puestos

³¹⁶ H. A. “Franz Kafka; a revaluation” (1944), *EU*; p. 70 [H. A., “Franz Kafka. Una reevaluación”, *EC*; p. 53]. Dos versiones en alemán, con algunas modificaciones fueron publicadas posteriormente en *Die Wandlung I/12*, 1945, y en *Sechs Essays*, en 1948. Utilizamos la primera edición tal como se publica en inglés.

respetables, si no llegar a la cumbre. Y si bien a Eichmann no siempre le gustó cuanto en el partido se vió obligado a hacer (por ejemplo, mandar a la muerte, por ferrocarril, a millones de seres humanos, cuando él hubiera preferido obligarlos a emigrar), también es cierto que, incluso si desde el principio hubiera previsto que el movimiento iba a acabar mal, que Alemania perdería la guerra, que sus más queridos proyectos se desvanecerían en el aire (...) incluso si hubiera sabido que, con “gran dolor y pesadumbre”, jamás ascendería a un grado superior al de *Obersturmbannführer* de las SS (...) incluso si hubiera sabido que toda su vida, con la sola excepción del año vivido en Viena, no sería más que una cadena de frustraciones, Eichmann era incapaz de aceptar otra alternativa³¹⁷.

No obstante, si la pertenencia al partido le ofrece la posibilidad de un “reconocimiento” de sí, de una admiración de sí en tanto parte del “destino”, con una misión específica, que sustituye aquella no obtenida por medio de la “respetabilidad social” burguesa, comparte con ésta última su “necesidad” inescrutable como mecanismo natural y como juez moral. Esta traslación, se hace evidente, para Arendt, en el hecho de que las dudas subjetivas de Eichmann, con ocasión de la “solución final”, son evacuadas por el recurso a esa misma sociedad respetable: “Según Eichmann dijo, el factor que más contribuyó a tranquilizar su conciencia fue el simple hecho de no hallar a nadie, absolutamente a nadie, que se mostrara contrario a la solución final”³¹⁸.

Como veremos, Arendt no acepta la realidad de esta afirmación, sino que la toma más bien con estupor: Eichmann no puede *ver* y *pensar* que el “consenso empírico”, esconde un encubrimiento de *la realidad* de las víctimas en tanto víctimas, y de los ejecutores en tanto actores, que abarca también a la ciudadanía corriente, al hombre común, que no pertenece a las filas del partido, pero que al que asiente con su silencio.

Por todo ello, Arendt entiende que la idea de una “grandeza de la necesidad”, o de la grandeza de lo que se presenta como necesario, sólo puede instalarse verdaderamente por medio de la desintegración radical de la “visibilidad” moral y política de la “humanidad” como comunidad de juicio, cuya base es la “imaginación política” –y la sensibilidad ligada a ella–, que Arendt entiende, en la línea abierta por la estética de Kant, como la posibilidad de la libertad “humana”, sin más.

³¹⁷H. A., *EJ*, Cap. 2; pp. 52-53 [H. A., *EJer.*; pp. 24-25].

³¹⁸H. A., *EJ*, Cap. 7; p. 133 [H. A., *EJer.*; p. 72]. Respecto de la Conferencia de Wansse, donde se decide la solución final, y en la que actúa como “secretario”, Arendt recupera esta dimensión de su relato: “Pudo ver con sus propios ojos y oír con sus propios oídos que no solo Hitler, no solo Heydrich o la «esfinge» de Müller, no solo las SS y el partido, sino la élite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí, por el honor de destacar en aquel «sangriento» asunto. «En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió de sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa.» ¿Quién era él para juzgar? ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto? Bien, Eichmann no fue el primero, ni será el último, en caer víctima de la propia modestia”, *Ibid.*; p. 132 [*Ibid.*; p. 71].

Retomando aquello con lo que empezamos: la inversión ideológica totalitaria de la “ley”, es preparada por aquella dimensión de la “superfluidad” que Arendt llama “banalidad”: esto es, un proceso de despolitización ligado a la desintegración radical del vínculo político, que se expresa en la incapacidad de los sujetos para pensarse a sí mismos, en tanto actores, como partes de una comunidad “posible” de seres sensibles y mundanos juzgantes, pero también en la incapacidad de la filosofía para pensar esta dimensión.

En este horizonte, es esclarecedora la referencia del propio Eichmann a la *Crítica de la Razón Práctica*, pues si es verdad que el acusado da una interpretación antikantiana de Kant, también es cierto, para Arendt, que el carácter extremo de la respuesta que da el pensador alemán a los dilemas de la acción bajo la perspectiva de la ciencia moderna –un socratismo verdaderamente sin polis–, explica mejor que ninguna otra cosa las salidas antipolíticas de Kant, incluso en sus “versiones domésticas”, como la que ofrece el acusado durante una escena inolvidable del juicio.

Teniendo en mente esta escena, Arendt reflexiona del siguiente modo. Tras la fórmula del imperativo, Kant sostenía que “todo hombre se convertía en legislador desde el instante en que comenzaba a actuar (...) al servirse de su razón práctica encontró los principios que podían y debían ser los principios de la ley”³¹⁹. No obstante la utilización perversa y heterónoma de esta idea, bajo el imperativo “compórtate del tal manera que si el *Führer* te viera aprobara tus actos”, que sustituye a la razón práctica por la voluntad del *Führer*, Arendt se muestra preocupada porque existe un punto de acuerdo peligroso: la idea de que la “eticidad” de una acción está vinculada, no sólo con el cumplimiento de la ley sin excepciones, sino con la identificación del actor con el “autor” solitario de una ley elaborada radicalmente fuera del “mundo” de la política y de la acción con otros, no sólo en términos empíricos como comunidad específica, sino como comunidad mundana posible.

Como ya ha señalado en *The Human Condition*, es precisamente radicalizando su dimensión de autores y fabricantes, que los científicos modernos descubren un punto absoluto “fuera de la tierra”, desde el que se puede actuar e iniciar procesos en la naturaleza que, no obstante, “no podemos comprender” ni “detener”. En este horizonte, si bien Kant “limita”, con este fin, los resultados de la ciencia a lo que se nos da como

³¹⁹ H. A., *EJ*, Cap. 8; p. 151 [H. A., *EJer.*; pp. 83-84].

fenómeno, no acepta esta limitación en el caso de la acción humana. Casi por una paradoja que Arendt ya adelanta en “What is Existential Philosophy?”, la ausencia de una reflexión filosófico-política secular sobre el ámbito práctico asentada en la relación entre acción y pensamiento desde la perspectiva de una comunidad de seres sensibles y mundanos, es en parte responsable de la traslación, profundamente antikantiana, del imaginario de las ciencias naturales al análisis de la “normatividad” de los asuntos humanos, que es llevada adelante por una ciencia de la “sociedad”:

El supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincide con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia. La economía –hasta la Edad Moderna una parte no demasiado importante de la ética y de la política, y basada en el supuesto de que los hombres actúan respecto de sus actividades económicas, como lo hacen en cualquier otro aspecto– sólo pudo adquirir un carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales³²⁰.

Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando sólo podía imponer sus normas de conducta a sectores de la población y a parte de su actividad, el auge de las “ciencias del comportamiento” señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la “conducta social” se ha convertido en modelo de todas las fases de la vida³²¹.

El mismo Kant, según la autora, brinda una salida “antikantiana”, con su proto filosofía de la historia, a la profunda melancolía que surge del espectáculo de la historia de los hombres, desde la perspectiva de una razón práctica que sólo se sostiene en su dignidad: un espectáculo que ofrece una triste mezcla de azar y violencia, como aquella escena de los borrachos en una tienda de porcelanas, o la imagen del frágil equilibrio de la casa de Swift caída por el vuelo de un gorrión –todas imágenes kantianas–, de la que es necesario distanciarse por medio de la idea misma de una razón práctica autosuficiente³²².

³²⁰ H. A., *HC*, II; pp. 41-42 [H. A., *CH*; pp. 52-53].

³²¹ *Ibid.*; p. 45 [*Ibid.*; p. 55]. Este aspecto de la argumentación de la autora es el que ha llevado a G. Agamben, a establecer la afinidad y la complementariedad de Arendt y Foucault, *Cf.* G. Agamben, *Homo sacer I*, Einaudi, Torino; cap. I. Desde otra perspectiva, pero también mostrando la afinidad de la crítica foucaultiana de los dispositivos de saber-poder, y la conquista de una perspectiva “arquimédica”, *cf.* el interesante libro de L. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, NY, 1996.

³²² Para la primera metáfora, se trata de un comentario de Kant a una frase de Hume *cf.* I. Kant, *AA*, VII, *Str. d. Fak.*; pp. 93-94 [I. Kant, “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura, México, 1997, Conclusión; pp. 117-118] y H. A., *LKPP*, Conferencia 9; p. 53 [H. A., *CFPK*; p. 101]. Sobre la segunda, *cf.* I. Kant,

No obstante ello, Kant encuentra en la idea de “progreso” la posibilidad de un uso teórico de la razón, que viene en ayuda de la razón práctica, postulando la idea de una realización de la “humanidad” como comunidad de seres sensibles y mundanos, por medio de la incorporación de la historia del género humano en un proceso universal que regula una naturaleza divinizada –una “intensión de la naturaleza”–, que no es “ajena” a su dignidad moral como especie, pero sí a la de los individuos que sólo aparecen como portadores y medios de sus “fines”. Es precisamente el carácter contradictorio de esta “solución”, el que señala el último párrafo de las *Lecture's* sobre Kant:

En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general, pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea de progreso –si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo– contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. El progreso significa que la historia (*story*) nunca tiene un fin. El fin de la historia (*story*) misma está en el infinito. No existe un lugar desde el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador.³²³

Así, los apuntes tempranos del *Denktagebuch*, son re-significados con la hipótesis del platonismo (como veremos en el apartado siguiente): la noción “progreso incesante”, dada la desvalorización radical del mundo histórico-político que está en la base de su razón práctica, es una teoría melancólica para los actores mismos, y altamente cuestionable en términos ético-políticos como mirada de los espectadores, como ya señalaba en el mismo *Diario* (al hablar de la afinidad en términos de valoración de fondo, entre la teoría kantiana del “eterno progreso” y la teoría de Mendelssohn de la historia como “eterno todo es uno”³²⁴).

Kant resuelve este problema, como veremos, clausurando los puentes entre el actor y el espectador, si bien esta distinción comienza a resquebrajarse, precisamente con el juicio sobre la revolución, como veremos en el próximo apartado.

Entre estos extremos, y tensiones, la “ideología totalitaria” ofrece una seguridad nunca imaginada por la frágil edad moderna: la idea de que es posible una “realización” temporal de la “idealidad moral”, si bien ésta ya no se muestra como razón práctica, ni

AA, VIII, *Theor. Prax.*; p. 312 [I. Kant, “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*; p. 288], y H. A., *DG*, VII, enero de 1952, [10]; p. 166 [H. A., *DF*; p. 157]. La traducción de los textos kantianos contenidos en *Filosofía de la Historia*, es de Eugenio Ímaz.

³²³ H. A., *LKPP*, Conferencia 13; p. 77 [H. A., *CFPK*; p. 142].

³²⁴ Ver Cap. III de esta tesis, nota N° 206.

como “idea” de la razón, sino como norma del movimiento de la historia o de la naturaleza, cuya “grandeza” no podemos juzgar, pero sí compartir por medio de la adecuación de nuestra acción a un punto de vista radicalmente fuera del mundo de “los hombres”³²⁵. Arendt mide la radicalidad de esta exterioridad por su poder de anular, menos la comunidad política empírica, que su inscripción en la reflexión, como comunidad posible de juicio. El lugar mismo del juicio como reflexión y como libertad queda suspendido, masivamente, por la subsunción de la acción a las leyes de la historia o de la naturaleza, para hombres que son “como hojas en el viento”. La triste moraleja que se puede extraer de Eichmann, es que el éxito de esta suspensión no depende de considerar a los hombres como “demonios”, sino como seres “normales”, esto es, sometidos al peso moral de la “normalización” de su vida propia, la que forma parte de un mundo político entendido como sociedad, esto es, como un mecanismo natural que arbitra suertes y desgracias.

La política totalitaria, se monta sobre esta idea, y la moviliza en los únicos términos que le permiten ponerse en el lugar del juez natural, que puede ver y “anticipar” lo que los demás ejecutan. En el mismo texto sobre Kafka, que mencionamos anteriormente, Arendt señala que lo único que se puede “predecir” de manera absoluta en términos políticos para una comunidad de seres sensibles y mundanos que se mueven en el horizonte de la naturaleza es la “ruina”. Y es la movilización político-moral de la idea de ruina, en un contexto de “crisis política sin precedentes”, la que ofrece la idea totalitaria del destino como “sentencia de muerte”, o como gracia salvadora, así como la idea de que sus “actores” solo deben ejecutarlas, incluso con pesar y “buenas inclinaciones” hacia los demás seres humanos³²⁶.

³²⁵ Para esta transformación de la idealidad en normalidad, cf. R. Espósito, “Mal”, en R. Espósito, *Confines de lo Político*, Trotta, Madrid; p. 159.

³²⁶ En este aspecto, como en otros, la descripción arendtiana del individuo concreto, en la que incorpora el procedimiento retórico de la voz indirecta, se muestra muy potente. Así, apoyada por las investigaciones de R. Hilberg, [*La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid, 2005], la autora señala que las primeras cámaras de gas fueron construidas en 1939 para cumplimentar el decreto de Hitler, que decía que “debemos conceder a los enfermos incurables el derecho a una muerte sin dolor”. El decreto fue puesto en ejecución inmediatamente respecto de los enfermos mentales, y unos cincuenta mil alemanes fueron muertos mediante monóxido de carbono. Si bien este programa “fracasó” por las protestas de vecinos a las instituciones y allegados, la matanza por gas –la manera “humanitaria” de matar-, en el Este, comenzó el mismo día en que se abandonó tal práctica en Alemania. Respecto de este aspecto, Arendt comenta: “Ninguna de las diversas «normas idiomáticas» cuidadosamente ingenizadas para engañar y ocultar, tuvo un efecto más decisivo sobre la mentalidad de los asesinos cual el primer decreto dictado por Hitler en tiempo de guerra, en el que la palabras «asesinato» fue sustituida por “el derecho a una muerte sin dolor”. Cuando el interrogador de la policía israelí preguntó a Eichmann si no creía que la orden de «evitar sufrimientos innecesarios» era un tanto irónica, habida cuenta de que el destino de sus víctimas no podía ser otro que la muerte, Eichmann ni siquiera comprendió el significado de la pregunta, debido a que en su mente todavía llevaba firmemente anclada la idea de que el pecado imperdonable no era el de matar,

La otra cara de este señalamiento de la lectura arendtiana de Kafka, también es una guía para pensar un último factor, fundamental, que completa la “lección” del caso Eichmann:

La siguiente gran novela de Kafka, *El Castillo*, nos devuelve al mismo mundo, que esta vez es visto no a través de los ojos de alguien que finalmente se somete a la necesidad y que se entera de la existencia de su gobierno sólo porque éste le ha acusado, sino a través de los ojos de un muy otro K. Este K. llega a este mundo por su propia y libre voluntad, como un extraño, y con la intención de hacer realidad un propósito bien preciso: el de establecerse y convertirse en conciudadano, el de hacer su vida, casarse, encontrar trabajo, ser un miembro útil de la sociedad. (...) El rasgo sobresaliente de K. en *El Castillo* es que pone su interés en cosas universales, en esas cosas a que todos los hombres tienen un derecho natural. Pero mientras él no demanda sino eso, está bastante claro que no se conformará con menos que eso (...) Es un extraño no sólo porque no “pertenece a aldea, no pertenece al Castillo”, sino porque es el único ser humano normal y sano en un mundo en que todo lo humano y normal –el amor, el trabajo, la camaradería– ha sido arrebatado de las manos de los hombres para convertirse en un don que se les otorga desde fuera –o, como Kafka lo expresa, “desde arriba”. Sea como destino, sea como bendición o maldición, se trata de algo misterioso, algo que el hombre puede recibir o rechazar pero nunca crear. En consonancia con ello, la aspiración de K., lejos de ser un lugar común y una obviedad, es en realidad excepcional y escandalosa. Plantea una lucha por el *minimun* como si fuera algo que abrazase la suma total de todas las posibles demandas humanas. Para los aldeanos, la condición de extraño de K. no consiste en que se encuentre desposeído de lo imprescindible para la vida, sino en que lo reclame³²⁷.

Lo que agrega veinte años después, es que esta “salvación”, puede provenir de “aquellos que juzgaron” y que conservaron un “mínimo de humanidad” en un mundo que se había convertido en inhumano. Que esta “humanidad” está vinculada con la posibilidad de juzgar nuestra relación con el particular, teniendo en vista a sí mismo y a los otros como partes de una comunidad de juicio, está expresado en el análisis arendtiano del relato de un testigo-víctima del juicio, sobre la ayuda a los judíos prestada por soldado alemán Anton Schmidt.

En estas páginas, la autora muestra la conexión entre la posibilidad de juzgar el particular y la “ejemplaridad” del juicio del particular; además, ilustra una vía teórica para reflexionar sobre el pasado, que intenta sustraerse de la enseñanza del comportamiento de la “mayoría” bajo condiciones de juicio colectivamente corrupto. En

sino el de causar dolor innecesario. En el curso del juicio, Eichmann dio inconfundibles muestras de indignación siempre que los testigos mostraron atrocidades y crueldades cometidas por los hombres de las SS (...) y no fue la acusación de haber enviado a millones de seres humanos a la muerte lo que verdaderamente le conmovió sino la acusación (desechada por el tribunal) contenida en la declaración de un testigo, según la cual Eichmann había matado a palos a un muchacho judío”, H. A., *EJ*, Cap. 6; p. 109 [H. A., *EJer.*; pp. 67-68].

³²⁷ H. A. “Franz Kafka; a reevaluation”, *EU*; pp. 72-73 [H. A., “Franz Kafka. Una reevaluación”, *EC*; pp. 94-95].

ambos casos, se trata de pensar, a la vez, en la “fragilidad” ligada a la posibilidad de juzgar en un contexto en que la “respetabilidad” ligada al reconocimiento de los otros opera como un “ocultamiento” de sí en tanto agentes responsables y juzgantes, así como su fortaleza “a pesar de”.

Así, los que los “pocos” que ofrecieron una resistencia a la “normalidad”, representan ejemplos de la realización del juicio, que adquieren para la autora una “validez ejemplar” respecto de la posibilidad de juzgar (en vistas de una comunidad posible), incluso en una situación radical en la que el régimen político busca hacer desaparecer en el “silencioso anonimato” a todos aquellos que se oponen al régimen. En este horizonte, Hannah Arendt pone en cuestión, en igual medida, tanto la posición de aquellos colaboradores que se excusan en una “emigración interior”, como de aquellos otros que lo hacen en nombre de la obediencia incuestionable a la autoridad. Además, señala la importancia de un enfoque centrado en la validez ejemplar, para cualquiera que busque comprender lo sucedido –más allá de las banalidades nihilistas que denostaba en *The origins*, y de las hipótesis de las ciencias sociales cuyos supuestos cuestiona en *The Human Condition*, en cuyo marco es posible prever menos la libertad que la sujeción a la norma, incluso a la normalidad totalitaria. Por último, por medio de la ejemplaridad, establece un puente entre el conocimiento del pasado y el juicio político del presente, apuntando a la “comunicabilidad” del juicio, y su centralidad para el problema la praxis política del presente post-totalitario:

Cierto es que el dominio totalitario procuró formar aquellas bolsas de olvido en cuyo interior desaparecían todos los hechos, buenos y malos, pero del mismo modo que todos los intentos nazis de borrar toda huella de las matanzas –borrarlas mediante crematorios, mediante fuego en pozos abiertos, mediante explosivos, lanzallamas y máquinas trituradoras de huesos–, llevados a cabo a partir de junio de 1942, estaban destinados a fracasar, también es cierto que vanos fueron todos los intentos de hacer desaparecer en el “silencioso anonimato” a todos aquellos que se oponían al régimen. Las bolsas de olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta y, por otra parte hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia. En consecuencia, nada podrá jamás ser “prácticamente inútil”, por lo menos a la larga (...) La lección de esta historia es sencilla y al alcance de todos. Desde un punto de vista político nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero algunos *no se doblegarán*, del mismo modo que la lección que nos dan los países a los que se propuso la aplicación de la Solución final es que “pudo ponerse en práctica” en la mayoría de ellos, pero *no en todos*. Desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos³²⁸.

³²⁸H. A., *EJ*, Cap. 14; p. 243 [H. A., *EJer.*; pp. 140].

Precisamente, esta apelación a una mirada entrenada en la excepción y no en la norma, preocupada por la “ejemplaridad” del particular y por la “comunicabilidad” ligada a ella, estará en el corazón de su lectura del espectador kantiano. La “ejemplaridad” que busca recuperar en términos de juicio, no puede “deshacer lo que se ha hecho”, ni asegurar que lo sucedido no vuelva a repetirse. No obstante ello, ofrece un camino para una mirada sobre lo político que tiene en su base la libertad de *los hombres*, para responder “filosóficamente” a la alternativa que Hannah Arendt plantea al final de su última obra publicada:

Al final nos encontraremos ante la última alternativa que puede haber en estas cuestiones –o bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, dejando el juicio último al éxito; o bien podemos reafirmarnos, con Kant, en la autonomía del espíritu humano y su capacidad de independizarse de las cosas tal como son o tal como han llegado a ser³²⁹.

De esta manera, según nuestra hipótesis, si bien Arendt exagera en algunos textos la separación entre la reflexión del yo sobre sí mismo y su validez y la reflexión juzgante sobre el mundo, a partir de Eichmann aparece la zona gris de esta distinción, que la autora comienza a pensar mucho antes, precisamente con la figura socrática. Esto es así, porque bajo las condiciones de un juicio colectivamente corrupto, la relación del yo con el yo ofrece la posibilidad de una resistencia juzgante, al ampliarse para apelar a una comunidad “imaginada”, pero mundana, bajo cuya inspiración se justifica una resistencia al totalitarismo. En este punto, la preocupación por “yo”, se une a la preocupación por el “mundo”, o como dirá en otro texto, la preocupación por la “veracidad personal” adquiere importancia política, y ejemplaridad³³⁰.

Es precisamente la posibilidad de una “ampliación” política de la una ética centrada en el cuidado de sí, lo que brinda la última lectura de la *Kritik Der Urteils kraft*. Kant ofrece un camino para resignificar la apuesta socrática del un filósofo ciudadano, que es un “espectador del mundo”, en el marco de la escisión absoluta del platonismo entre el cuidado de sí, y el cuidado del mundo.

³²⁹ H. A., *LM*, I, *Postscriptum*; p. 216 [H. A., *VE*; p. 235]. Dado que no realizamos en esta tesis un análisis específico de *La vida del Espíritu*, en las conclusiones de esta tesis, ofrecemos una dirección posible, que aquí adelantamos.

³³⁰ H. A., “Truth and Politics” (1967), *BPF*; p. 153 [H. A., “Verdad y política”; *EPF*; p. 264].

2. La lectura arendtiana del proceder del juicio: problemas arendtianos y problemas kantianos.

Las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, son la fuente más extensa y sistemática que tenemos sobre la lectura de la estética kantiana. Sobre esta compleja fuente, consideramos que una primera actitud metodológica de cautela consiste en distinguir entre aspectos más expositivos y aspectos más interpretativos, dado que se trata, efectivamente, de apuntes para el dictado de “lecciones” o “conferencias”, sobre lo que Arendt entiende que es la filosofía política oculta de Kant, cuya clave estaría contenida en la estética. No obstante esta tesis es novedosa. Las *Lectures* contienen momentos que están más ligados a la lectura de la estética en sí, y otros que permiten establecer correspondencias menos evidentes con otros textos y aspectos de la obra kantiana. En este segundo apartado, nos concentramos de manera privilegiada en aquellos momentos de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, que ofrecen una cierta epistemología del juicio como facultad, como facultad de juzgar, directamente ligados con una lectura bastante fiel de la *Tercera Crítica*, y que nos permitirán constatar su presencia implícita en *Eichmann in Jerusalem*.

El punto de partida, para comprender la estética kantiana, es adelantado por Arendt en el artículo del año 1960, “Crisis in the Culture...”:

[...] quiero referirme a la primera parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, que bajo la expresión ‘crítica del juicio estético’ contiene quizás el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana (...) allí encontramos un análisis de la belleza sobre todo desde el punto de vista del espectador que juzga, como su título lo indica, con el punto de partida en el fenómeno del gusto, entendido como una relación activa con lo que es bello³³¹.

A fin de mostrar la particular perspectiva que articula la lectura arendtiana de la *Kritik der Urteilskraft*, hay que tomar nota, en primer lugar de lo que constituiría el enigma de la *comunicabilidad* de que es portadora el juicio estético: que pueda pretender universalidad sobre un particular, sin fundarse directamente en un concepto o regla. En segundo lugar, es preciso identificar lo que Arendt concibe como la resolución kantiana de este enigma: lo que subyace a esta pretensión del juicio, es la operación conjunta de otras dos facultades: la imaginación y lo que Kant piensa como *sensus communis*. En tercer lugar, es preciso destacar de qué forma la intervención de estas dos

³³¹ H. A., “The Crisis in the Culture ..”, *BPF*; p. 219 [H. A., “La Crisis en la Cultura...”, *EPF*; p. 231].

facultades define la particular “libertad” de una imaginación reflexionante, que Arendt tiende progresivamente a identificar con la actividad de un espectador “desinteresado” (*uninteressiertes Wohlgefallen*). Tal como intentamos mostrar en lo que sigue, la clave de la reinterpretación política de la libertad del juicio, reside en lo que Arendt percibe como la condición “potencialmente política” que subyace a la “distancia estética”.

Desde un comienzo Arendt señala que habría dos características que permitirían diferenciar a la *Kritik der Urteilskraft* de las *Críticas* anteriores. Por un lado, “...en ninguna de las dos partes habla Kant del hombre como un ser inteligible o un ser cognoscente [...] La primera parte se refiere a los hombres en el plural, como realmente son y viven en distintas sociedades; la segunda parte trata de la especie humana”³³². Por otra parte, y esto sería definitorio para la interpretación arendtiana, “la facultad del juicio se ocupa de lo particular, lo cual, «como tal encierra algo contingente con respecto lo universal», de lo que se ocupa normalmente el pensamiento”³³³.

Estas características definen el gran problema epistemológico de una crítica de la facultad de juzgar, el cual se deriva del concepto mismo de *juicio reflexionante* (*reflectirenden Urteilskraft*), que es elaborado por Kant en la *Einleitung* a esta obra:

La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendental da a priori las condiciones sólo conforme a las cuales se puede subsumir bajo aquel universal), es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*³³⁴.

Así, el mayor enigma que plantea la *Tercera Crítica* es que el juicio “«es la facultad de pensar lo particular», pero pensar significa generalizar, por tanto, es la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general”³³⁵. Para Arendt, este dilema se le planteará a Kant con radical problematización en la “Primera parte de la Crítica de la Facultad de Juzgar”, esto es en la *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, donde el pensador alemán se propone una investigación trascendental sobre el gusto en tanto “facultad de

³³² H. A., *LKPP*, Conferencia 2; p. 13 [H. A., *CFPK*; p. 33]. Para la primera parte de la cita la referencia de Kant, cf. I. Kant, AA, V, *KU*, § 76; p. 401 y ss [I. Kant, *CFJ*; p. 330 y ss]. Para la segunda parte, cf. I. Kant, AA, V, *KU*, § 67; p. 378 [I. Kant, *CFJ*; p. 309].

³³³ H. A., *LKPP*, Conferencia 2; p. 13 [H. A., *CFPK*; p. 33]. I. Kant, *KU*, AA, V, § 76; p. 404 [I. Kant, *CFJ*; p. 333]. [I. Kant, *CFJ*; Segunda Introducción, iv; p. 90].

³³⁴ I. Kant, AA, V, *KU*, Segunda Introducción, iv; p. 179 [I. Kant, *CFJ*; Segunda Introducción, IV; p. 90].

³³⁵ H. A., *LKPP*, Conferencia 13; p. 76 [H. A., *CFPK*; p. 140]. I. Kant, AA, V, *KU*, Segunda Introducción, iv; p. 179 [I. Kant, *CFJ*; Segunda Introducción, IV; p. 90].

juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están ligados a una representación dada (sin mediación de un concepto)”³³⁶.

A fin de iluminar la gran novedad que implica para Arendt esta pretensión de comunicabilidad que está ligada a la facultad de juzgar estética, dada esta estructura general, es necesario detenernos en lo que ella introduce como el primer problema a resolver. Este interrogante puede ser resumido del siguiente modo: ¿cómo comprender que el gusto, el sentido privado por excelencia, sea tenido por Kant como eminentemente comunicable en cuanto discernimiento inherente al placer estético? Tal como señala Arendt: “¿No es acaso cierto que en cuestiones de gusto es tan poco lo que podemos comunicar que ni siquiera podemos discutir sobre ello –*de gustibus non disputandum est*–?”³³⁷.

La respuesta de Arendt, prefigura las claves de su lectura de la facultad de juzgar estética, en sentido kantiano, como eminentemente política:

Kant se vio perturbado por la presunta arbitrariedad y subjetividad de la expresión *de gustibus non disputandum est* (que sin duda es una verdad absoluta para lo privado), porque esta arbitrariedad ofendía su sentido político y no el estético. Kant, que por cierto no fue hipersensible en materia de cosas bonitas, era bien consciente de la cualidad pública de la belleza, y por esa importancia insistió en contra del adagio popular, en que los juicios de gusto están abiertos a discusión, porque “esperamos que otros compartan el mismo placer”, en que el gusto se puede discutir, porque “espera la coincidencia de todos los demás”³³⁸.

De esta forma, lo que hay que presuponer en lo que el pensador alemán aísla como una facultad autónoma, es un complejo modo de reflexión, que Arendt caracterizará como *esencialmente imaginativo dialógico y comunitario, esto es, público*: “El juicio, especialmente el juicio de gusto, siempre reflexiona sobre los otros y sobre su gusto, tomando en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque somos humanos y no podemos vivir fuera de la compañía de los hombres”³³⁹.

La solución “política” al enigma de lo bello, puede apuntarse, en la perspectiva arendtiana, “con los nombres de otras dos facultades –la imaginación y el sentido

³³⁶ I. Kant, AA, V, *KU*, § 40; p. 295 [I. Kant, *CFJ*; p. 206].

³³⁷ H. A., *LKPP*, Conferencia 10; p. 65 [H. A., *CFPK*; p. 121]. Como señala Arendt, en la Conferencia 11: “lo que perturba en las cuestiones de gusto, es que no son comunicables”, H. A., *LKPP*, Conferencia 11; p. 66 [H. A., *CFPK*; p. 124].

³³⁸ H. A., “The Crisis in the Culture ..”, *BPF*; p. 222 [H. A., “La Crisis en la Cultura...”, *EPF*; p. 234].

³³⁹ H. A., *LKPP*, Conferencia 11; p. 67 [H. A., *CFPK*; p. 126].

común³⁴⁰. Tal como veremos, la operación conjunta de estas dos facultades será central para iluminar el eje de su lectura: “Kant fue muy pronto consciente de que había algo no subjetivo en lo que parecía ser el sentido más privado y subjetivo (...) el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad...”³⁴¹.

En primer lugar, cabe detenerse en lo que Arendt advierte como el papel fundamental de la imaginación, en el modo de funcionamiento del juicio estético. Esta centralidad se deriva del hecho de que Kant concibe a ésta como la facultad de “representar”, que crea el espacio necesario para la actividad judicativa misma:

La imaginación, esto es, la facultad de hacer presente lo que está ausente, transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que de alguna forma he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiese sido proporcionado por un sentido no objetivo³⁴².

El punto en cuestión, es que “se juzgan objetos que ya no están presentes, que han sido removidos de la percepción sensible inmediata y por lo tanto, no pueden seguir afectándonos directamente”³⁴³. Esta es, según Arendt una de las claves para comprender el tipo de placer implicado en el acto de juzgar algo como bello. Tal como señala parafraseando a Kant: “Kant dice: «Es bello aquello que place por el mero acto de juzgarlo». Es decir: no importa si agrada o no en la percepción, lo que simplemente place en la percepción es gratificante más no bello. Agrada en la representación (...)”³⁴⁴.

La clave del juicio, para Arendt, reside en la “distancia estética” posibilitada por este proceder imaginativo:

Solo lo que conmueve o afecta en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata [...] puede ser juzgado luego como verdadero o falso, importante o irrelevante, bello o feo, o algo entre medias. Entonces *se llama juicio y ya no gusto, porque aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se ha establecido ahora, mediante la representación, la distancia adecuada, el alejamiento e inimplicación o desinterés requerido para la*

³⁴⁰ H. A., *LKPP*, Conferencia 11; p. 66 [H. A., *CFPK*; p. 125].

³⁴¹ *Ibid.*; p. 67 [*Ibid.*; p. 126]. Arendt indica que como “prueba” de este descubrimiento kantiano, podemos considerar que en la *KU*, el autor alemán señala que lo bello, “solo interesa en sociedad (...) Un hombre abandonado en una isla desierta no asearía su cabaña ni a sí mismo (...) y a quién no le colma un objeto si no puede sentir en comunidad con otros la complacencia en él”, I. Kant, AA, V, *KU*, § 41; p. 207 [I. Kant, *CFJ*; p. 207]. Otros pasajes destacados, son de las *Reflexiones sobre Antropología*: “En cuestiones de gusto debemos renunciar a nosotros mismos a favor de los otros”, I. Kant, AA, XV, “Reflexionen zur Anthropologie”; n° 767.

³⁴² H. A., *LKPP*, Conferencia 11; p. 66-67 [H. A., *CFPK*; p. 124].

³⁴³ H. A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 68 [H. A., *CFPK*; pp. 126-127].

³⁴⁴ H. A., *LKPP*, Conferencia 11; p. 67 [H. A., *CFPK*; p. 124]. Para la parafrasis de Kant: I. Kant, AA, V, *KU*, § 45; p. 306 [I. Kant, *CFJ*; p. 216].

*aprobación o desaprobación, o para evaluar algo en su justo valor. Distanciado el objeto, se ha establecido la condición de la imparcialidad*³⁴⁵.

Sin embargo, para comprender cabalmente la novedad que Arendt advierte en la *imparcialidad* que se atribuye al lugar del espectador reflexionante, es preciso atender al segundo aspecto de la solución kantiana al enigma de lo bello:

Con todo, mientras el objeto se retira de los sentidos externos, se convierte ahora en un objeto de los sentidos internos [...] El sentido del gusto es un sentido en el que parece que uno se siente a sí mismo, como un sentido interno [...] Esta operación de la imaginación prepara el objeto para la ‘operación de la reflexión’. Y esta última es la actividad real de juzgar algo³⁴⁶.

Lo primero que hay que notar, para comprender la lectura arendtiana general de la estética kantiana, es que aquí está implicada una elección, más aún, una elección de “segundo orden”. Tal como veremos, esto será central en la lectura arendtiana del tipo de “imparcialidad” que define al espectador estético kantiano, el cual, si bien es un espectador contemplativo antes que práctico, posee un interés en el desinterés, que implica una elección en el “modo de sentir”: “el sentido interno se llama gusto, porque en cuanto tal *escoge*. Pero esta misma elección está, una vez más, sujeta a otra elección: se puede aprobar o desaprobación el hecho mismo del goce, está sujeto a «aprobación o desaprobación»³⁴⁷. Esto es lo que convierte al placer en lo bello, en un “gocce adicional”, en donde:

³⁴⁵ H. A., *LKPP*, Conferencia 11; p. 67 [H. A., *CFPK*; pp. 124-125]. El subrayado es nuestro. Cabe aclarar que Kant no utiliza el concepto de “imparcialidad”, para describir la principal virtud del juicio, sino el de “desinterés”. Cf. C. Longhini, “El lugar del juicio político en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *Nombres*, Revista de Filosofía, N°13-14, (Septiembre 1999); p. 90.

³⁴⁶ H.A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 68 [H. A., *CFPK*; p. 127].

³⁴⁷ H.A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 69 [H. A., *CFPK*; pp. 127-128]. Los ejemplos de la *Tercera crítica* son ilustrativos: “la alegría de un hombre necesitado pero bien intencionado al ser heredero de un padre afectuoso pero pobre; o a la inversa el que una profunda pena pueda satisfacer a la persona que la experimenta (el dolor de una viuda ante la muerte de su excelente esposo)”, I. Kant, AA, V, *KU*, § 54; p. 331 [I. Kant, *CFJ*; p. 238]. Si bien Arendt señala que “todas estas aprobaciones y desaprobaciones son pensamientos a posteriori”, consideramos que el núcleo de su lectura sobre este aspecto no se modifica desde su primera lectura: la reflexión sobre la facultad de juzgar, supone un desbarajuste respecto de la distinción misma *a priori- a posteriori*. Aquí también podemos observar su deuda y su distancia con Jaspers. Efectivamente, en agosto de 1957, testimonio de su primera lectura de la *Tercera Crítica*, anota en el *Denktagebuch*: “El problema del Kant anciano (Jaspers): [dar] el paso del *a priori* al *a posteriori*. Su miembro intermedio es el esquema de la imaginación. Juicio reflexionante. Jaspers ([Los grandes filósofos] 477) (...) La razón de porqué Kant no pudo realizar el paso del *a priori* al *a posteriori* radica posiblemente en que el descubrimiento del juicio hace estallar el esquema de *a priori-a posteriori*. En efecto la validez universal del acto de juzgar no es *a priori*, no puede deducirse de uno mismo, sino que depende del sentido común, es decir de la presencia de los otros. En relación con esto Kant tenía algo más que un mero barrunte cuando, entre las máximas del sano entendimiento humano, o sea, del sentido común, junto al pensar por sí mismo y «pensar en coherencia consigo mismo» establece el «pensar en lugar de cada otro». Con ello, al principio de contradicción, al de la concordancia consigo mismo, añade el de la concordancia con los otros; y en la filosofía política éste es el paso más colosal desde Sócrates.

[...] ya no es el objeto lo que agrada, sino el que lo juzguemos placentero: si se relaciona esto con el resto de la naturaleza o el mundo, se puede decir: nos place que el mundo de la naturaleza nos agrade. Nos place el mismo acto de la aprobación, el mismo acto de la desaprobación nos disgusta³⁴⁸.

Ahora bien: ¿Cuál es el criterio que guía la operación judicial? El criterio, dirá Arendt, es “la comunicabilidad o publicidad” de nuestros placeres y displaceres; y lo que hace esto posible es lo que Kant anuncia en el § 20 como el proceder de un “sentido común”, que es necesario presuponer en la pretensión de una universal comunicabilidad del placer en lo bello.

Lo que primero hay que advertir, es que Kant no se refiere aquí a “un sentido igual a nuestros otros sentidos— el mismo para cada cual, en su correspondiente privacidad”. Si bien es cierto, aclara Arendt:

[...] que la sensación de los sentidos “es generalmente comunicable, porque podemos suponer que todos tienen sentidos como los nuestros (...) esto no se puede presuponer de cualquier sensación particular”. Estas sensaciones son privadas, además no hay ningún juicio implicado: somos meramente pasivos, reaccionamos, no somos espontáneos como cuando libremente imaginamos algo o reflexionamos sobre ello³⁴⁹.

Efectivamente, en el apartado cuarto de la Primera parte “Cuarto momento de la Analítica de lo bello” [*Moment des Geschmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstände*], consagrado a la modalidad del juicio de gusto, y que versa precisamente sobre el tipo de necesidad que debe añadirse a esta comunicabilidad del sentimiento de lo bello, Kant plantea el problema del siguiente modo:

En todos los juicios a través de los cuales declaramos a algo bello, no permitimos a nadie ser de otra opinión; y sin embargo, no fundamos nuestro juicio en conceptos, sino sólo en nuestro sentimiento que ponemos por fundamento, pues, no como un sentimiento privado, sino como uno común. Pues bien: este sentido común no puede ser fundado a tal efecto en la experiencia, pues él quiere autorizar juicios que contengan un deber: no dice que cada cual *vaya* a estar de acuerdo con nuestro juicio, sino que *debe* concordar con él. El sentido común de cuyo juicio doy aquí mi juicio de gusto como ejemplo, y por lo cual le concedo validez *ejemplar*, es por tanto, una mera norma ideal, bajo cuya suposición podríase con derecho convertir en regla para todos un juicio que concordara con ella y [también] la complacencia

Efectivamente, la “razón legisladora” parte del sí mismo que no se contradice y, por tanto, deja fuera al otro. Ese es su defecto”, H. A., *DG*, XXII, agosto de 1957, [19]; p. [H. A., *DF*; p. 553-554]. Cf. K. Jaspers, *Die Grossen Philosophen*; *op. cit.*; p. 477 [K. Jaspers, *Los Grandes filósofos*, *op. cit.*; p. 289].

³⁴⁸ H.A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 69 [H. A., *CFPK*; p. 128].

³⁴⁹ H.A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 69-70 [H. A., *CFPK*; p. 129].

en un objeto que ese juicio expresase; y es que el principio, aunque es solo subjetivo (...) se lo asume, empero, como subjetivo universal³⁵⁰.

La aclaración decisiva de esta “norma ideal” que afianza la “ejemplaridad” del juicio de gusto, reside, según Arendt, en lo que Kant titula en el § 40 “Del gusto como una especie de *sensus communis*” [*Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis*]. La utilización misma de la palabra latina debe advertirnos, indica nuestra pensadora, que lo que aquí está en juego es “un sentido adicional”, un sentido “específicamente humano porque de él depende la comunicación, es decir el discurso”³⁵¹.

Resulta clave para comprender la interpretación arendtiana de este “sentido comunitario”, que funda el uso comunicativo del lenguaje, observar lo que define su contraluz. Nos estamos refiriendo a un uso a-comunicativo del lenguaje, cuya intertextualidad con el análisis de la “incapacidad de hablar” de Eichmann, es fundamental. En efecto, Arendt indica que la negación radical de este sentido comunitario, es pensada por Kant como el predominio absoluto de un *sensus privatus*:

Para hacer conocidas nuestras necesidades, para expresar miedo, alegría, etc., no necesitamos el habla. Los gestos podrían ser suficientes, y los sonidos podrían ser un buen sustituto de estos, si quisiéramos acortar el camino. La comunicación no es expresión. Por lo tanto “El único síntoma general de locura es la pérdida del *sensus communis* y la lógica obstinación de insistir en el propio (*sensus privatus*), el cual (en una persona insana) sustituye a aquel” (...) Una persona insana, no ha perdido su capacidad para hacer sus necesidades manifiestas y conocidas a los otros”³⁵².

³⁵⁰ I. Kant, AA, V, *KU*, § 22; p. 239 [I. Kant, *CFJ*; p. 154]. Tal como hemos adelantado, lo que Arendt lee en este principio subjetivo universal, es el principio de la intersubjetividad común tanto a la formación del pensamiento crítico, como a la conformación de la opinión política.

³⁵¹ H.A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 70 [H. A., *CFPK*; p. 130].

³⁵² H.A., *LKPP*, Conferencia 12; pp. 70-71 [H. A., *CFPK*; p. 130]. Para la cita textual de Kant entre comillada, cf. I. Kant, AA, VII, *Anthr*, § 53; p. 219 [I. Kant, *Antropología en sentido Pragmático*, Revista de Occidente, Madrid; p. 111. Traducción de José Gaos]. Es fundamental si tenemos en cuenta la “lección” de Eichmann. En este específico sentido kantiano, la banalidad del acusado, puede ser llamada insana, dado que la locura consiste en la catástrofe de este *sensus communis*, y el predominio de un *sensus privatus*, un sentido que funciona sin comunicación, esto es, una mentalidad donde la habilidad de “hacer presente lo que está ausente” se ha desintegrado de tal forma que conduce a un solipsismo práctico sin precedentes. La cita de Kant, continua en una dirección “política”, en el sentido específico de una defensa de la “libertad de publicar”, pero también en un sentido general de una defensa filosófica de una dimensión pública de la política como espacio de desarrollo y de ampliación del “pensamiento crítico”, que a la autora le interesa enfatizar: “es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el entendimiento ajeno y nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada”, por ello señala Kant que la prohibición de publicar “ofende a la humanidad”, *Ibid.* [*Ibid.*]. Por supuesto, las limitaciones de este ejercicio de la razón, aparecen en este mismo texto, cuando Kant señala que se trata de “libros que aspiran a exponer opiniones teóricas (principalmente si no tienen ninguna influencia sobre las acciones y omisiones legales)”. Aquí aparecen las ambigüedades de Kant, que como hemos visto y veremos, Arendt no niega sino que intenta explicar, y redefinir.

Es en este contexto, donde Arendt introduce lo que a sus ojos aparece como el núcleo de la apelación kantiana al “común entendimiento humano (...) que ha de esperarse a lo menos de quien aspire al apelativo de hombre”:

Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atender a su juicio, por decirlo así, a la razón humana total (...) Esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo solo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio (...) Ahora bien: quizá parezca esa operación de la reflexión demasiado artificial para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común, pero es que lo parece así cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural es en sí que hacer abstracción de encanto y emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal³⁵³.

La aclaración decisiva de esta operación de la reflexión, se encuentra para la autora en “las máximas del común entendimiento humano”, que Kant establece en el §40 con el objetivo de “dilucidar sus principios”. De las tres máximas señaladas por Arendt, “pensar por sí mismo (la máxima de la ilustración); pensar en lugar de cada otro (la máxima de la mentalidad extensiva), y la máxima de la consecuencia (pensar siempre de acuerdo consigo mismo, *mit sich selbst einstimming denken*)”³⁵⁴, es la segunda la que mejor se aplica al proceder del juicio tal como ha sido delineado anteriormente. Efectivamente, indica Arendt, esta máxima del juicio atestigua “ante el ‘giro de pensamiento’ (*Denkungsart*), en las cuestiones mundanas gobernadas por el sentido de la comunidad”³⁵⁵.

Es este contexto el que indica, en la óptica arendtiana, la libertad que es necesario presuponer bajo la idea de *sensus communis*:

Por muy pequeño que sean la extensión y el grado a donde alcance el don natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre *amplio en el modo de pensar*, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no pude determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)³⁵⁶.

³⁵³ I. Kant, AA, V, *KU*, § 40; p. 293-294 [I. Kant, *CFJ*; pp. 204-205]. Citamos lo que de este párrafo extrae Arendt, H.A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 71 [H. A., *CFPK*; p. 130].

³⁵⁴ Cf. I. Kant, AA, V, *KU*, § 40; pp. 294-295 [I. Kant, *CFJ*; pp. 205-206]. H.A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 71 [H. A., *CFPK*; p. 131].

³⁵⁵ H. A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 71 [H. A., *CFPK*; p. 131].

³⁵⁶ I. Kant, AA, V, *KU*, § 40; p. 295 [I. Kant, *CFJ*; pp. 205-206]. H. A., *LKPP*, Conferencia 12; p. 71 [H. A., *CFPK*; p. 132].

Como bien reconoce Beiner, el primer desplazamiento respecto de Kant, se da en la traducción de esta cita: Arendt no describe el punto de vista del juicio como “universal”, sino como “general”³⁵⁷. Antes de entrar en este problema, que requiere especificar los matices de la recuperación arendtiana de la perspectiva kantiana sobre el *desinterés del espectador*, es importante concluir con algunas cuestiones.

Por un lado, esta ampliación de la propia mente, no depende de la gama de las propias facultades, sino del uso que se hace de facultades que *todos poseen*. En este sentido, su ejercicio está dentro de la potencialidad de cualquiera.

Por otro lado, este proceder del juicio no implica ponerse en armonía con una comunidad particular de sujetos que juzgan (juicios reales). Antes bien la ampliación de la propia mente implica colocarse en el punto de vista de los otros, para de esta forma alcanzar un “punto de vista universal” (juicios posibles)³⁵⁸. Así, como enfatiza Arendt, pensar con mentalidad extensa,

[...] según la comprensión que Kant tenía de la ilustración, significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo (...) El aceptar lo que acontece en el espíritu de los otros cuyo “punto de vista” (en realidad el punto donde están, las condiciones a las que están sujetos, siempre diferentes en uno u otro individuo, en una clase o grupo respecto de otro) no es el mío propio, equivaldría a aceptar pasivamente su pensamiento, esto es a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a la propia perspectiva. El “pensamiento extenso” es el resultado de abstraerse, primero, “de las contingencias que adhieren a nuestro propio juicio”, de “ignorar sus condiciones subjetivas privadas (...) por las que tantos hombres están limitados”, esto es no tener en cuenta lo que normalmente llamamos interés propio, que según Kant no es ilustrador, ni susceptible de ilustrarnos, sino que, de hecho, es limitador³⁵⁹.

³⁵⁷ En este aspecto está particularmente interesado Beiner, pues está buscando una “teoría del juicio” en el horizonte del neoristolismo. No obstante, lo que complica esta interpretación, y el autor lo sabe, es que el juicio supone la posición del “espectador”. Según nuestra lectura, no obstante, el problema de base en la interpretación de este autor, es que no considera la deuda de Arendt con la idea de “reflexión moral” socrático-kantiana, y su conexión con el juicio, en el horizonte de su crítica del platonismo.

³⁵⁸ H. A., *LKPP*, Conferencia 7; p. 43 [H. A., *CFPK*; pp. 84]. Efectivamente, Arendt indica que el término latino *sensus communis* debe advertirnos que aquí está implicada una facultad pública y crítica, antes que un consenso meramente empírico. Esta distinción es central para abordar el problema planteado por Eichmann, por el colapso moral del nazismo, así como por su inscripción en ciertas tendencias de la modernidad: si el oficial alemán fue incapaz de reflexionar “desde el punto de vista de otra persona”, sobre el contenido de las normas sin precedentes que estaba siguiendo, ello no supone sólo que se “adaptó” o siguió a la mayoría, sino más bien un desdibujamiento incluso de las condiciones de posibilidad para hablar de un “consenso empírico”, que implica cierta relación de asentimiento activo del individuo respecto de su pertenencia a las formas de la comunalidad. Lo que Arendt enfatiza es el momento político de esta dimensión primaria.

³⁵⁹ H. A., *LKPP*, Conferencia 7; p. 43 [H. A., *CFPK*; pp. 84-85].

Dada esta distinción, sin embargo, queda una inestabilidad radical, en la medida en que este proceder del juicio reflexionante estético apela a una “universalidad subjetiva” que no garantiza, ni puede hacerlo, una “obligación” práctico-moral de asentimiento, ni una determinación unívoca del juicio sobre lo bello, por medio de categorías, como aquella que está en la base de los juicios de conocimiento. En términos de la arquitectónica kantiana, ello implica que la validez de estos juicios no posee ni la “necesidad” de los juicios cognitivos, ni la obligatoriedad de los “juicios” práctico-morales. Tal como veremos, este es uno de los ejes de la particular lectura arendtiana de la libertad política que está implicada en la reflexividad del juicio estético³⁶⁰:

[...] el sentido común, es un sentido comunitario, *sensus communis*, en tanto opuesto a *sensus privatus*. Este sentido común es aquello a lo que el juicio apela en cada cual, y es esta posible apelación lo que da al juicio su validez especial. El me-agrada-o-me-desagrada, que en tanto sentimiento parece extremadamente privado y no comunicativo, está verdaderamente enraizado en este sentido comunitario, y por tanto, abierto a la comunicación, una vez que ha sido transformado por la reflexión que toma a todos los otros y a sus sentimientos en consideración. La validez de estos juicios nunca tiene la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente hablando (...) De la misma forma no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con nuestros juicios— esto es bello, esto es falso (Kant no creía que los juicios morales fueran el producto de la reflexión y la imaginación, por lo tanto, estos no son juicios propiamente hablando); solo se puede “solicitar” o “cortear” el acuerdo de cada cual. Y en esta actividad persuasiva realmente se apela al “sentido comunitario”³⁶¹.

El aspecto que Arendt está interesada en destacar es que esta ecuación entre comunicabilidad y universalidad no descansa, ni en las formas universales y necesarias del conocimiento, ni en la “postulabilidad práctica” de nuestras máximas éticas, sino en las condiciones de una reflexión “[...] íntimamente conectada con lo particular, las condiciones particulares a través de las que hay que pasar para poder llegar al propio

³⁶⁰ Como indica Jorge Dotti en su estudio introductorio: “Lo esencial es que la reflexión operante en la apreciación de la belleza y en la propuesta de pautas de conducta colectivas testimonian de la inserción del hombre concreto –no del ‘cogito’ ni de la ‘humanidad’ en abstracto- en el mundo de la vida [...] El juicio es la facultad inherente a la ‘mundanidad’ del ser humano; de aquí su intrínseca politicidad. Al operar distanciada tanto del determinismo categorial como de la absoluta libertad moral, la *Urteilkraft* es condición trascendental del encuentro con los otros y de la participación conjunta en los asuntos mundanos”, Jorge Dotti, “Hannah Arendt y la Crítica del Juicio. En Ocasión de un Bicentenario”, en José Szabón (comp.), *Homenaje a Kant*, Facultad de Filosofía y Letras -UBA-, Buenos Aires, 1993; pp. 27-28.

³⁶¹ H. A., *LKPP*, Conferencia 13; p. 72 [H. A., *CFPK*; pp. 133-134]. Implícita en esta afirmación de Arendt está la distinción kantiana entre discusión y disputa, tal como es establecida en la resolución a la *Antinomia del gusto*, expuesta en la *Dialéctica de la Facultad de Juzgar Estética*: “discutir y disputar son sin duda una sola cosa, en cuanto buscan suscitar, a través de la recíproca resistencia de los juicios, la unanimidad de éstos, pero son diversos, en cuanto el último espera llevarlo a efecto de acuerdo a conceptos determinados, asumiendo, por tanto, conceptos objetivos como fundamento del juicio”. En el caso del juicio estético, “no se puede decidir nada a través de pruebas, aunque bien se puede discutir, y con derecho, sobre él”, I. Kant, AA, V, *KU*, § 56; p. 338 [I. Kant, *CFJ*; p. 245].

«punto de vista general» (...) nos referimos a esta perspectiva general como imparcialidad; es una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, tal como dice el mismo Kant, reflexionar sobre los asuntos humanos. Sin embargo, no nos dice cómo *actuar*»³⁶².

A partir de aquí, hay que destacar dos cuestiones, que expresan los matices de la recuperación del espectador kantiano, y de su “universalidad subjetiva”.

Por una parte, como ya hemos señalado, donde Kant señala “universalidad”, Arendt postula “generalidad”, o, podría señalarse, la universalidad pretendida del “ejemplo”. Así, las últimas dos páginas que las *Lectures* se dedican a la “ejemplaridad”, como ámbito de validez del juicio. Según nuestra autora, esta es la solución más interesante que ofrece la *Kritik der Urteilskraft* al problema de la ecuación entre imaginación y comunicabilidad: un aspecto importante del componente discursivo del juicio, está ligado a la búsqueda de “ejemplos” que pudieran funcionar como “patrones” de juicio – particulares elevados, en su singularidad, al rango de ejemplares– para evaluar lo mejor y lo peor, respecto de nuestras acciones en el mundo, que es tanto como decir en la historia³⁶³. Esta “circularidad”, por decirlo de algún modo, entre “particularidad” e “imaginación reflexionante” es lo que estaría en la base de la distancia reflexiva del juicio.

Por otra parte, en la medida en que se trata de la articulación entre la “imaginación” y una “comunicabilidad” que no está ligada a la “universalidad del concepto”, la razón de ser de la deliberación potencial implicada en el juicio, no es ni puede ser la obtención de un “consenso racional”, sino la participación reflexionante –por medio de la discusión– en el “cuidado del mundo”.

Por último, si bien Hannah Arendt defiende la distancia entre la facultad de juzgar y la acción, entre el principio por el cual se actúa, y el principio por el cual se juzga, entiende que esta necesaria distancia adquiere otra luz, en el marco de su crítica del platonismo. La hipótesis de la autora es que en la propia perspectiva kantiana, especialmente en el caso de su aprobación entusiasta de la revolución, es posible pensar a Kant, más allá de Kant, en pos de encontrar una “filosofía política” del espectador,

³⁶²H. A., *LKPP*, Conferencia 7; p. 44 [H. A., *CFPK*; pp. 85-86].

³⁶³H. A., *LKPP*, Conferencia 13; pp. 76-77 [H. A., *CFPK*; pp. 141-142]. También el texto “Imaginación” agregado a las *Conferencias* por Ronald Beiner: H.A., *LKPP*, “Imagination”; pp. 80-85 [H. A., *CFPK*; pp. 143-153].

cuyos principios podrían encontrarse, sin identificarse, con perspectiva ética de un actor sensible, mundano y reflexivo.

3. Modernidad, platonismo y la posición del espectador

En principio, esta última frase no debe resultar sorprendente, dado el proyecto que articula sus *Lectures*: extraer de la *Tercera Crítica*, los lineamientos generales de una Filosofía que no fuera hostil al mundo de la política. Así, finalmente, Arendt encuentra que la facultad de juzgar estética muestra un proceder del juicio que le permite pensar las relaciones entre la filosofía y la política, por fuera de aquella planteada por la “Filosofía Política” –que para ella equivale a “platonismo”.

Ya hemos desarrollado, al analizar el contrapunto entre el modelo socrático y la Filosofía política de Platón, que un aspecto central de su crítica a ésta última es que el autor de *La República* subordina el momento reflexivo-socrático del diálogo silencioso entre yo y yo mismo a la “contemplación” asombrada de lo que es para siempre, la cual supone un retiro absoluto del mundo de la “opinión”, que da origen a la postulación del privilegio del *bios theoretikos* sobre el *bios politikos*. La complejidad de la lectura arendtiana se debe al siguiente punto: si bien lo que *The Human Condition* muestra es la pervivencia histórica de nociones elaborada en el seno de este privilegio, Arendt es claramente consciente de que la modernidad supone una pervivencia del “platonismo”, en el marco de una crítica sin precedentes de la “contemplación” como actitud privilegiada frente al mundo³⁶⁴.

Por ello, el libro de 1958 no es una crítica de la “contemplación”, sino de las distorsiones respecto de la política que una absolutización de esta actitud conlleva³⁶⁵, así

³⁶⁴ Este hecho es señalado en reiteradas oportunidades en este libro: H. A., *HC*, VI, [41]; pp. 294-304 [H. A., *CH*; pp. 314-30].

³⁶⁵ En esa clave debe leer la famosa hipótesis del cap. II: “Tradicionalmente, por lo tanto, la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*, su muy limitada dignidad se le concede debido a que sirve a las necesidades y exigencia de la contemplación en un cuerpo vivo. El cristianismo con su creencia en el más allá, cuya gloria se anuncia en el deleite de la contemplación, confiere sanción religiosa al degradamiento de la *vita activa* a una posición derivada, secundaria; pero la determinación del orden coincidió con el descubrimiento de la contemplación (*teoría*) como facultad humana, claramente distinta del pensamiento y el razonamiento que se dio en la escuela socrática y que desde entonces a a gobernado el pensamiento metafísico y político a lo largo de nuestra tradición (...) Si, por lo tanto, el empleo la expresión *vita activa*, tal como lo propongo aquí, está en manifiesta contradicción con la

como de las funestas consecuencias que supone una crítica moderna de la contemplación, que no las advierte, y que las hereda de manera acrítica. En este horizonte, Hannah Arendt no liga *a priori* la defensa de la contemplación y la afirmación del platonismo, sino más bien al platonismo con una desvalorización del mundo que puede no ser el producto de una actitud “contemplativa”.

Además, si nos concentramos en la lectura del modelo socrático, a nuestro entender central como ejemplo al que Arendt vuelve una y otra vez para “salir” del platonismo, no encontramos una teoría de la acción, sino un modo “político” –en sentido amplio–, de entender la actitud propia de la filosofía, que es “contemplativa”: sin embargo, aquí el asombro no es el “fin” de la reflexión, sino una necesidad interna suya, en tanto su “mundanidad” esencial supone que ella está necesariamente ligada a seres actuantes, cuya relación consigo mismos no es independiente de una acción que se mueve en el terreno de la contingencia y de la relación con otros.

Por último, hay que destacar las ambigüedades del propio Sócrates. Ya en el texto de 1953, Arendt señala que se trata del pensamiento, o sea de una defensa de la necesidad de pensar para la polis fundada en la acción en concierto de los muchos. No obstante esta defensa de una utilidad política de la filosofía, supone que el espacio en el que se mueven los actores es el de la “polis”, y el de una valoración de ésta, aún cuando ésta esté en crisis. Es este “sentido común” el que Platón pretende invertir, no obstante será en las escuelas socráticas donde adquiere su forma definitiva como hostilidad hacia el mundo común y como retiro hacia una reflexividad exclusivamente vinculada con un cuidado de sí, que no sólo se fundamenta en una independencia del mundo, sino que la fomenta.

Respecto de su lectura de Kant, durante los años cincuenta, Arendt explica el sendero tortuoso del socratismo kantiano por medio de esta compleja herencia. No obstante, ello acontece por medio de un igualmente tortuoso camino de interrogación por diferentes vías. Lo que hay que destacar, en principio, es que Hannah Arendt mantiene, desde el principio hasta el fin de su obra, una simpatía por el filósofo alemán, en tanto hay en su obra elementos excepcionales respecto de una nefasta relación entre la filosofía y la política, que hacia fines de los años cuarenta se encarga de señalar y de

tradición, se debe no a que dude de la validez de la experiencia que sostiene la distinción, sino más bien del orden jerárquico inherente a ella desde su principio”, H. A., *HC*, I, [2]; pp. 16-17 [H. A., *CH*; 28-29].

pensar. Esta lectura siempre supone la hipótesis de que hay un “espíritu” conmovedor en la entera obra kantiana, que busca, a pesar de sí mismo, encontrar una salida a las consecuencias especialmente “elitistas” respecto del pensamiento, y nihilizantes respecto del mundo, ligadas al platonismo. En esta clave, Arendt ve a Kant, por un lado, como el verdadero y único heredero de la enseñanza socrática, esto es, como alguien que, en tanto filósofo, intenta recuperar la idea de una relación no hostil entre filosofía y política, centrada en la postulación de una dimensión esencialmente práctica del pensar; por otro, como un lector moderno, que encuentra serias dificultades para plantear esta dimensión, especialmente por la propia herencia platónica distorsionada respecto del propio Sócrates.

Así, entre mediados de los cuarenta y principios de los cincuenta, Arendt señala la novedad de su Filosofía moral –la que ofrece una articulación entre pensamiento y pluralidad–, así como sus límites, dados por una razón práctica que reduce ésta pluralidad al mínimo, sujetando la reflexión moral a una relación del yo con el yo, y absolutizando su “comunidad” como imperativo, esto es, como obligación moral de no contradecirse. Durante esta misma época, Arendt señala que es en pos de no caer en una posición platonizante, en el sentido de un desprecio del “mundo” histórico y político como espacio para la libertad humana, que Kant desarrolla su teoría del “progreso”, cuya dimensión melancólica para la reflexión de la acción, sin embargo, Arendt no deja de señalar.

Luego de la escritura de *The Human Condition*, estas limitaciones se iluminan desde otra perspectiva. Es a partir de aquí, cuando comienza a hacerse presente, en la Filosofía práctica kantiana, la dificultad de una recuperación del modelo socrático en el seno de una modernidad que establece una crítica radical de la contemplación, pero no del platonismo de base que la sostiene como modelo. Así, por su crítica de la razón en uso especulativo, especialmente en cuestiones morales, Kant debe limitar el momento “contemplativo” ligado a la reflexión de la acción, al menos en la consideración de la validez moral como tal.

Lo que ofrece la facultad de juzgar, es, precisamente, el espacio para una recuperación no platonizante –no especulativa– de la contemplación, central para entender la empresa “crítica” como un todo, y la filosofía moral en particular, las que,

por medio del juicio, quedan ligadas a la actividad de un espectador que “juzga”, y que preserva la libertad política mundana, en el límite del mundo³⁶⁶.

Así, el momento verdaderamente político de una “revolución en el modo de pensar”, que es la ilustración como tal, no es el “giro copernicano en la moral”, sino aquello que ésta supone, sin poder fundamentar: la posibilidad de un “pensamiento” que mire al mundo con un “interés por el mundo común”, esto es, por aquello que puede ser “común” y comunicable en tanto seres actuantes sensibles y mundanos preocupados por el mundo. Este lugar, es el lugar ideal de un espectador puro del mundo, que no está orientado exclusivamente por el “interés práctico” en el cuidado de sí³⁶⁷ –pero que lo supone– sino por el cuidado del mundo común, y por aquellos fenómenos particulares en que éste se manifiesta como “gusto común”.

En este marco problemático, se entiende que para mostrar la “validez política” de la facultad de juzgar en sentido estético, Arendt debe establecer un momento “contemplativo” en el campo práctico moral, que invita a una relación con nosotros mismo por medio de aquello que Kant denomina “pensamiento crítico”, y de éste con el

³⁶⁶ A fin de aclarar las “implicaciones políticas” que Arendt extraerá del espectador estético, Beiner recuerda el problema de la libertad tal como es planteado por las dos *Críticas* anteriores: “Bajo la luz de la Primera Crítica, el mundo fenoménico no ofrece nada más que necesidad causal para una contemplación teórica. Por tanto, a fin de resguardar la libertad de ser absorbida completamente por la facultad de la razón teórica, Kant alberga la libertad en la voluntad *noumenal* de un sujeto práctico. El problema, es que esta libertad parece no tener posibilidades de realización en el mundo fenoménico, y sólo puede ser preservada sólo a condición de desaparecer del mundo sensible y visible en el cual vivimos”, R. Beiner, “Hannah Arendt on Judging”, en *LHPP*; p. 118 [R. Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, *CFPK*; p. 206]. En esta línea, en la Argentina, Jorge Dotti ha planteado algo similar respecto de la validez del juicio. No obstante insistimos en que esta lectura asume como un hecho el resto del esquema clásico kantiano: como si Arendt ofreciera el modo de volver a pensar en una “racionalidad política” aristotélica, que sería el paso para pensar una “autonomía de la política” centrada en el juicio como “facultad trascendental del encuentro con otros”. Sin embargo, si bien Kant establece límites infranqueables en su arquitectónica de la razón, Arendt cree que con facultad de juzgar reflexionante este edificio comienza a tambalear, ofreciendo otro modelo para repensar las Críticas anteriores, atendiendo a una salida del platonismo: esto es, una idea de “teoría” no metafísica y una “moral” no centrada en el concepto de imperativo sino en el de reflexión y el de “juicio”.

³⁶⁷ Aquí hay que recordar lo que la autora señala en sus notas sobre Filosofía moral en 1964, y que la distancia de una moralización radical de la teoría: que en el caso de la filosofía, y de todos aquellos que se dedican a “pensar” como actividad prioritaria, la reflexión moral –hablar consigo mismos, tener una relación de cierto acuerdo entre el yo y el yo con el que hablo– ha definido su condición básica pero no sus “contenidos”, esto es, una “Filosofía de la moral”, cf. H. A. “Some Questions of Moral Philosophy”, *RJ*; pp. 93-94 [H. A.; “Algunas cuestiones de filosofía moral”, *ReJ*; pp. 109-110]. A partir de aquí, según nuestra perspectiva, la compleja operación arendtiana puede abordarse teniendo en cuenta otros dos principios: 1. Que para hablar de una “filosofía moral”, es necesario tematizar esto que aparece como “condición” del pensamiento y llevarla al espacio de una reflexión filosófica, que se pregunta por su relación con el juicio político. 2. Como veremos, lo que aquí aparece es la relación del espectador con los actores, no sólo consigo mismo, como una condición de la propia actividad de pensar. Pero también la importancia de esta relación para los propios actores-espectadores.

mundo común en términos de “juicio” y de “mentalidad ampliada”³⁶⁸. Pero esto no puede imponerse práctica ni teóricamente, sino que es una invitación, cuya base es un “sentimiento común”, un placer común por la acción política, que podemos compartir en tanto seres sensibles habitantes de este mundo.

El corazón íntimo de esta lectura es la vinculación entre “crítica”, “ampliación de la propia mente”, y “juicio”, así como su importancia para pensar un momento “contemplativo” en el campo práctico-moral, que es el ámbito del espectador reflexionante. Como señala Beiner, la vinculación entre “filosofía crítica” y “mentalidad ampliada”, en este horizonte, permite pensar la importancia práctica, en orden a promover una sensibilidad para la libertad política en sentido amplio, de una “una forma de contemplación que no está restringida a la percepción de necesidad y, al mismo tiempo, no está divorciada de la mundana fenomenalidad de la acción humana”³⁶⁹.

Por una parte, Arendt se encarga de mostrar el *topos* potencialmente político, del pensamiento crítico kantiano, en el que habría que presuponer, precisamente, la “distancia estética” posibilitada por el proceder de una imaginación reflexionante:

El pensamiento crítico solo es posible cuando las perspectivas de todos los demás están abiertas a la inspección. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se ha desvinculado de “todos los demás” (...) Mediante la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así potencialmente en un espacio que es público, abierto a todas partes; en otras palabras, se adopta la posición del ciudadano del mundo de Kant³⁷⁰.

Por otra parte, la autora se encarga de mostrar la relevancia práctico moral de esta “posición” del ciudadano del mundo, que es un “espectador del mundo”, la gran novedad de *Tercera Crítica* en tanto la **Filosofía Política no escrita** por Kant. Desde nuestra perspectiva, esta relevancia está ligada al poder de distinción político fundamental de esta facultad, que es un poder de elección fundamental. Este aspecto,

³⁶⁸ Como ya hemos señalado, el corolario que subyace para Arendt a esta vinculación en Kant mismo, es que el principio del juicio estético tiene como su consecuencia la libertad de hablar y publicar. Lo que diferenciaría el planteo kantiano en este punto, y que definiría precisamente su radicalidad es que el “uso público de la razón” es una condición de posibilidad de un desarrollo del “diálogo con nosotros mismos” como “crítica” y como “juicio”. Es aquí donde aparece, nuevamente, la referencia a Jaspers: “La razón no está hecha para adaptarse al aislamiento sino a la comunicación (...) En palabras de Jaspers: la verdad es aquello que se pueda comunicar”, H. A., *LKPP*, Conferencia 6; p. 40 [H. A., *CFPK*; p. 79].

³⁶⁹ R. Beiner, “Hannah Arendt on Judging”, en *LHPP*; p. 118-119 [R. Beiner, “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, *CFPK*; p. 206-207].

³⁷⁰ H. A., *LKPP*, Conferencia 7; p. 43 [H. A., *CFPK*; p. 84].

que es central en la medida en que permite despejar cualquier equiparación entre “imparcialidad” y “objetividad”, es descrito del siguiente modo en “The Crisis in the Culture...”:

En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre está determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán, y lo que oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad³⁷¹.

Sobre este punto, que define la particular “distancia” del juicio, habría que insistir en dos cuestiones.

En primer lugar, esta distancia es un “ideal regulativo” del juicio realizado por espectadores empíricos, lo cual significa que siempre se trata de espectadores que son actores, pero que pueden reflexionar desde una perspectiva juzgante sobre el mundo en el que participan. En este horizonte, hay que entender la particular lectura del tópico kantiano del genio y el gusto, que muestra que la praxis política, lejos de oponerse a la “distancia estética” de un “espectador mundano”, realmente la presupone y la requiere. Así, al igual que en cuestiones de arte es necesario dar una preeminencia a la comunicabilidad del gusto en detrimento de la creatividad del genio, indica Arendt, en cuestiones políticas es el juicio de los espectadores desinteresados el que crea el espacio sin el cual ninguna acción novedosa podría “aparecer” en el teatro del mundo:

La condición *sine qua non* de la existencia de las cosas bellas es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual ninguna de estas cosas podría llegar a aparecer. El ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los creadores. Y este crítico y este espectador se asientan en todo actor y creador; sin esa facultad crítica y juzgante el actor y el creador estaría tan aislado del espectador que ni siquiera podría ser percibido...la misma originalidad del artista (o la misma invocación del actor), depende de su capacidad para hacerse comprender por aquellos que no son artistas (o actores). Y si bien es posible hablar de genio en singular dada su originalidad nunca nos podemos referir...de la misma manera al espectador: los espectadores existen solo en plural. El espectador no está implicado en el acto, pero siempre lo está con sus co-espectadores. No comparte con el creador la facultad del genio y la originalidad, ni la facultad de innovación con el actor; la facultad que tienen en común es la facultad del juicio³⁷².

³⁷¹ H. A., “The Crisis in the Culture...”, *BPF*; p. 222 [H. A., “La Crisis en la Cultura...”, *EPF*; p. 234].

³⁷² H. A., *LKPP*, Conferencia 10; p. 63 [H. A., *CFPK*; pp. 118-119]. Para este tema en Kant, que Arendt cita de manera bastante literal, cf. I. Kant, AA, V, *KU*, § 50; p. 319-320 [I. Kant, *CFJ*; pp. 227-220]. Para este tema un texto ineludible es el de E. Young-Bruehl y J. Kohn, “On Truth, Lies and Politics. A

Por otra parte, hay que señalar un último aspecto, que conecta el tema del genio y el gusto, con el problema específico que Arendt trabaja en las *Lectures*: es precisamente la posición del espectador juzgante de la política, la que permite establecer la diferencia, cara al siglo diecinueve y veinte, entre la valoración de la sublimidad y la grandeza de la “guerra” y la aprobación entusiasta de la revolución³⁷³. Un asunto político que es, tanto para Kant como para Arendt, fundamental para la modernidad y para su herencia³⁷⁴. En el marco de este problema, Arendt constata que son las “opiniones” de Kant, las que se expresan en su valoración de ambos fenómenos, dado que la razón práctica señala un “no categórico” para todos aquellos que planean y llevan adelante su realización³⁷⁵. La diferencia fundamental, es el tipo de apoyo que Kant busca para su juicio: no es sólo que en el caso de la guerra Kant reflexiona sobre el costado sublime de los “actores”, y en el caso de la revolución lo hace sobre los “espectadores”, que acompañan entusiasmados las acciones revolucionarias, sino que la necesidad de la aprobación se asienta en motivos diferentes. En el caso de la guerra, se trata de un juicio que puede identificar el costado sublime de los actores, al poner entre paréntesis el mundo:

Conversation”, *Social Research*, Vol. 74, Nº 4, New York, Invierno, 2007; pp. 1045-1049. También podría decirse que, de la misma manera que la facultad de juzgar permite tensionar la separación absoluta entre actor y espectador, también lo hace respecto de la distinción kantiana entre imaginación productiva y reproductiva, que se desarrolla brevemente en “Imagination”, título de las notas agregadas a las *Lectures* por R. Beiner.

³⁷³ Tomando las citas de Arendt, para la valoración de lo sublime de la guerra, I. Kant, AA, V, *KU*, § 28; pp. 262-263 [I. Kant, *CFJ*; pp. 175-176]. Además, la autora juega con la observación kantiana sobre la “paz de los cementerios”, al comienzo del texto “La Paz perpetua”: “En el título original *Zum ewigen Frieden*, la satírica inscripción escrita en el rótulo de una posada holandesa se refiere, por supuesto, al cementerio. Este es lugar de la paz perpetua, y el posadero ofrece las bebidas que, ya en esta vida, conducirán a ese ansiado estado. ¿Qué sucede con la paz? ¿Es la paz la inactividad que también puede llamarse muerte?”, I. Kant, AA, VIII, *Z. ew. Fried.*; p. 343 [I. Kant, “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*; p. 307]. H.A., *LKPP*, Conferencia 9; p. 52 [H. A., *CFPK*; p. 100]. Para el “entusiasmo” por la revolución, *cf.* I. Kant, AA, VII, *Str. d. Fak.*, pp. 85-89 [I. Kant, “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, *Filosofía de la historia*, *op. cit.*; pp. 117-118]. H.A., *LKPP*, Conferencia 7; p. 45-46 [H. A., *CFPK*; p. 87-89].

³⁷⁴ Cabe aclarar aquí un aspecto metodológico de la presente tesis: no hemos abordado en ella propiamente el fenómeno de la revolución, pues entendemos que un paso previo para una tematización del modo en que Arendt plantea sus principales problemas, requiere el paso previo por algunos de los problemas planteados en esta tesis, especialmente el de las relaciones entre filosofía, política y modernidad. Por supuesto, no afirmamos en absoluto que los temas desarrollados en *On revolution* se reduzcan a este gran tema. No obstante, si entendemos que posibilita circunscribir algunas de las estrategias y las preguntas fundamentales de este libro, especialmente dos: la pregunta por una ética política “moderna”, y por el lugar del “espectador” en ella. Lo que habría que investigar, en este horizonte (como señalamos en las conclusiones), es la relación entre facultad de juzgar y “escritura política” (que son los “espectadores-actores” que Arendt recupera en el libro sobre la revolución), y entre “juicio” y “promesa” (que en este libro aparece como el centro de la fundación de la política).

³⁷⁵ *Cf.* I. Kant, VI, *MS*; p. 354 [I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Barcelona, 1993; segunda parte de la doctrina del derecho, conclusión; p. 195. Traducción de Adela Cortina].

Aquello que el espectador, que ve el lado sublime de la guerra –el valor del hombre– no tiene en cuenta es algo que Kant menciona, en tono jocoso, en un contexto diferente: las naciones engarzadas en una guerra son como dos borrachos en una tienda de porcelanas. El mundo (la tienda de porcelanas) se deja de lado³⁷⁶.

Para Arendt, esta posición del espectador no resiste a la caída contemporánea de una idea que sostiene el optimismo kantiano, esto es, la idea de progreso, dado que es en vistas a ésta que Kant puede reflexionar de esta manera, poniendo entre paréntesis el costado destructivo de la guerra: “esta consideración se resuelve en cierto sentido cuando Kant plantea la cuestión: ¿en qué aspecto son buenas las guerras respecto del progreso y la civilización?”³⁷⁷.

En el caso del juicio sobre la revolución, se trata de otra base: si bien Kant apela al progreso, su juicio no depende de la postulación de éste como idea de la razón, sino del acuerdo de su juicio con el juicio reflexionante de un público presente de espectadores –cuya simpatía con la revolución comparte–, que observa expectante el devenir de los acontecimientos. Como señala Arendt, “Según Kant, fue esta simpatía la que hizo de la revolución un «fenómeno que no se olvida jamás» –o en otras palabras, la convirtió en un acontecimiento público y significativo para la historia del mundo–. Así, no eran los actores, sino los espectadores que la aplaudían, lo que constituían la esfera pública apropiada para este acontecimiento particular”³⁷⁸.

Precisamente, dado el contexto de la necesidad de volver a pensar qué significa filosofar, en el contexto de un mundo post-totalitario, en donde la idea de “progreso” y la filosofía de la historia ligada a ella, han quedado del lado de “la metafísica” moderna, Arendt deposita en el acuerdo de los espectadores, en una sensibilidad común que es un juicio, la posibilidad de la realización de las elecciones fundamentales, políticamente hablando.

Si el caso Eichmann es un aspecto central de esta recuperación, lo es en tanto es el exponente, negativamente, del significado político fundamental de este espacio de “reflexión política” para una “ciudadanía” arrojada al espacio de lo “histórico” como “destino” incuestionable, y como destrucción. En este marco, el juicio ofrece la posibilidad misma de mirar *el mundo*, desde una perspectiva “política”, esto es, como

³⁷⁶ H. A., *LKPP*, Conferencia 9; p. 53 [H. A., *CFPK*; p. 101].

³⁷⁷ *Ibid.* [*Ibid.*].

³⁷⁸ H. A., *LKPP*, Conferencia 10; p. 61 [H. A., *CFPK*; pp. 115-116].

un espacio intersubjetivo que supone la afirmación de la libertad de los hombres. Es esta mirada política sobre el mundo, lo que Arendt, finalmente, cree que es necesario promover, estimular, recomponer por medio de la filosofía como “cuidado del mundo”, en tanto ejercicio del juicio.

No obstante, para ello, es necesario establecer la disputa en el espacio mismo de la filosofía contemporánea, las cuales parten, precisamente, del acontecimiento del “fin de la metafísica”. Así entendidas, las *Lectures* se unen asombrosamente con el motivo de “What is Existential Philosophy?”, así como con el artículo de 1954 “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”.

4. Filosofía y *amor mundi*. ¿Qué significa pensar políticamente?: sobre una dimensión política de la contemplación.

Con ocasión del octogenario de Martín Heidegger, en el año 1969, Arendt escribe un homenaje cuya fuerza evocativa respecto del sentido del “rey oculto del pensamiento”, durante los años veinte, conserva algo de ese poder de la narración que, en palabras de la pensadora judía alemana, “revela significado sin cometer el error de definirlo”³⁷⁹.

Casi treinta años después de su primera reflexión sobre el compromiso de Heidegger con el nazismo, luego de todo el desarrollo de su reflexión sobre el “platonismo”, la autora señala:

A nosotros, deseosos de honrar a los pensadores aunque nuestra residencia se halle en medio del mundo, nos cuesta no considerar sorprendente y quizás enojoso que tanto Platón como Heidegger se acogieran a la protección de tiranos y *Führer* cuando desembarcaron en el reino de los asuntos humanos. Esto quizá no se deba a las circunstancias de cada época y menos a un carácter preformado, sino más bien a aquello que los franceses denominan una *déformation professionnelle*. Porque la tendencia a la tiranía puede demostrarse teóricamente en casi todos los grandes pensadores (Kant es la gran excepción), y si tal tendencia no puede comprobarse en aquello que hacían, esto se debe a que muy pocos de ellos estaban dispuestos a ir más allá de la “capacidad de asombro ante lo simple” y “aceptar ese asombro como residencia”³⁸⁰.

³⁷⁹ H. A., “Isak Dinesen”, *MDT*; p. 105 [H. A., “Isaak Dinesen”, *HTO*; p. 91].

³⁸⁰ Este texto fue incorporado en el epistolario con Heidegger, pues efectivamente se lo envía por este medio. Utilizamos esta versión, Arendt a Heidegger, carta N ° 116, septiembre de 1969, *AHB*; pp. 179-180 [H. A., “Martin Heidegger cumple ochenta años”, en F. Volpi (comp), *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*], Manantial, Buenos Aires, 2008; pp. 125-126. Traducción de N. Ainbinder]

Muchos verán en estas palabras, el intento de exculpar el “error” de Heidegger, al establecer su génesis en Platón mismo. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo expuesto en esta tesis, es posible ir más allá, y encontrar el inicio de una explicación más específica, que da algunas claves de la sutil crítica retrospectiva de Arendt, al que fuera su maestro.

Así, el texto es explícito acerca de qué significa “pensar” en el horizonte heideggeriano –“una actividad del todo anticontemplativa”, que “nunca piensa sobre algo”, sino que “piensa algo”, no para descubrir “un fundamento último y firme en esa dimensión (...) sino para trazar senderos y establecer “acotaciones en el camino”–, y porque ello supone “soportar” una profunda ambigüedad, ligada al retiro y el aislamiento radical respecto del mundo de los asuntos humanos, que es su condición:

La morada de la que habla Heidegger se halla, metafóricamente hablando, apartada de las viviendas de los hombres y aunque este lugar también puede ser muy tempestuoso, se trata de tormentas un tanto más metafóricas que las evocadas cuando hablamos de las tormentas de la época; en comparación con otros lugares del mundo, con los lugares de los asuntos humanos, la morada del pensamiento es un “lugar de silencio” (...) Desde la perspectiva de la morada del pensamiento, en el entorno de esta morada, en el “orden corriente de lo cotidiano” y de los asuntos humanos rige la “sustracción del ser” u “olvido del ser”, la sustracción de aquello con lo que tiene que ver el pensamiento que por naturaleza se atiene a lo ausente. La superación de esta “sustracción” siempre se paga con una sustracción del mundo de los asuntos humanos, incluso cuando el pensamiento medita precisamente estos asuntos en el silencio aislado que les es propio³⁸¹.

Si vemos este párrafo extenso en contrapunto con todo el desarrollo sobre el juicio, es posible pensar las *Lectures* como el punto de llegada de una compleja respuesta a su maestro, que se inicia en el texto “What is Existential Philosophy?”, con motivo de su preocupación por la “herencia kantiana” en la filosofía contemporánea. Si allí el antikantismo de Heidegger aparece como preocupante, lo es porque intenta salir de sus antinomias por medio de una filosofar centrado en un “sí mismo aislado de todos los demás”, como condición de su autenticidad, que elimina toda preocupación filosófica seria por el mundo político, que queda identificado con el mundo del “se” o del “uno” que caracteriza la “sociedad” y sus prejuicios. Ya en el texto de 1954, Arendt tiene sus dudas sobre su interpretación del “sí mismo” heideggeriano, dado que Arendt entiende que sus conexiones con el concepto de “mundanidad” son fundamentales; no obstante ello, el punto nodal de su inquietud se mantiene: pues Heidegger aborda el concepto de

³⁸¹ *Ibid.* p. 176 y pp. 177-178 [*Ibid.*; pp. 120-122].

“mundo” en unos términos que no permiten entender el “ser arrojado” como un ser destinado al encuentro con los otros en el espacio público, sino como un ser amenazado por los otros en el espacio de la “charla” y la habladuría de la sociedad. Más preocupante aún es que progresivamente, entienda que la única salida respecto de esta amenaza se da en el espacio de una “historia del ser”, que nunca pone en su centro al hombre como ser que actúa con otros, sino como ser “pensante”, como “pensador” que “cuida al ser”.

Es luego de la escritura de *The Human Condition*, que Arendt puede enfrentarse nuevamente con Heidegger. Tal como muestra el texto del 69, así como su lectura tardía de Kant, Arendt entiende que el Heidegger posterior a la *Kehre*, busca recuperar y transfigurar el momento “contemplativo” de la filosofía como *pathos* del asombro ante lo que es, y como praxis suprema, que está en Platón, pero no en lo que llamamos “platonismo”, que lo normaliza en términos de ciencia metafísica, o lo elimina en la huella de las escuelas socráticas del cuidado de sí.

Arendt reconoce este esfuerzo, pero señala sus límites, gracias a la figura de dos grandes pensadores, cuya presencia desde los años cincuenta, como hemos intentado mostrar en esta tesis, es notable: Sócrates y Kant. Y lo que ve en éstos, es la posibilidad de un pensamiento serio y profundo, asombrado, de la política: una reflexión que no se identifica con aquella de los actores en tanto actores, sino más bien con la de los actores en tanto espectadores. La clave está en la distancia contemplativa, que es la distancia de un pensamiento “crítico” que establece al “mundo de los asuntos humanos” –y a los juicios que en él y sobre él se realizan– como el centro de su inquietud filosófica.

La vuelta por la estética kantiana, por último, permite otra vuelta dialógica que se retrotrae también a 1946. Especialmente en los primeros capítulos de esta tesis, hemos intentado ofrecer un marco de lectura que ilumine la importancia de Karl Jaspers en la vida y la reflexión arendtiana, especialmente, respecto de su valorización de la figura y la filosofía Kant. Es Jaspers, precisamente luego de años de exilio y de separación de su “lengua materna”, la filosofía, el que le brinda un “concepto de libertad ligado a la razón”, que Arendt no deja de meditar a lo largo de su trayectoria. Por supuesto, tal como hemos intentado mostrar, esta reflexión se da por diversas vías, que abarcan libros más especulativos, como *The Human Condition*, o libros profundamente ligados al “particular” y su “ejemplaridad”, como *Eichmann in Jerusalem*. No obstante ello, Arendt comparte con Jaspers, (y con Kant), una inquietud fundamental por la

“popularización de la filosofía”, especialmente bajo condiciones post-totalitarias. Esta “situacionalidad” da el tono de una común preocupación por el mundo político, especialmente por el futuro de Alemania, como se advierte en sus diálogos de 1946, que versan sobre el libro de Jaspers *Die Schuldfrage*. Es por intermedio de este problema, que empieza a establecerse una diferencia que será el motor de una amistad filosófica excepcional, en el corazón del siglo veinte.

Como vimos, Jaspers apela allí a la necesidad de una “función socrática” de la Filosofía, que el autor alemán ya lee, anticipando en esto la lectura arendtiana de la *Tercera Crítica*, como una que estimule la “comunicación entre los hombres”. En el horizonte de una Alemania devastada no solo material, sino “espiritualmente”, Jaspers propone el cultivo de la amistad filosófica como un medio para generar un deteriorado “cultivo de sí”, que debe implicar la asunción de la culpa moral y metafísica por lo sucedido, según las categorías desarrolladas en ese libro. Como vimos en el Capítulo 2, el intercambio epistolar muestra el malestar arendtiano ante la falta de una especificidad política de Jaspers, en cuyo marco le señala que es necesario cultivar virtudes específicamente republicanas, así como disposiciones constitucionales específicas respecto de los judíos del mundo, y sobre sus derechos en Alemania.

Progresivamente, sin embargo, Arendt hace suya la pregunta por las relaciones entre “filosofía” y “comunicación”, sin dejar de notar sus limitaciones. Es precisamente su hipótesis sobre el platonismo, así como sobre la distorsión que éste realiza de la herencia socrática en términos de un “socratismo sin polis”, lo que le permite plantear sus dudas sobre una comunicación o bien demasiado arraigada en la relación íntima yo-tu, que sólo adquiere validez en el seno de una conciencia religiosa en diálogo con Dios, o en sus sustituciones seculares, en las que, de manera preocupante, la “voz” de Dios queda desplazada por la de la “sociedad”, o las costumbres, o, en el mejor de los casos, las leyes consideradas como válidas por un colectivo.

Por ello, Arendt acepta el carácter fundamental de la herencia socrática, pero enfatiza dos cuestiones. Por un lado, afirma su propia interpretación de un Sócrates político, expuesto en el mercado y exponiendo a otros a una justificación de sus “opiniones”. Por otro lado, establece como el único discípulo de su mensaje a Kant, leído a partir de la *Tercera Crítica*.

De esta forma, respecto de la discusión originaria con Jaspers, Arendt entiende que no basta con una popularización de la filosofía, fiel al espíritu ilustrado kantiano, sino que es necesaria una revisión de la filosofía sobre sí, especialmente de aquellas

soluciones que sólo reproducen la despolitización de una ciudadanía, la que sólo se ve confirmada en su negativa a participar en la política. Es necesario, finalmente, juzgar y, fundamentalmente, valorizar la política y la filosofía como ámbitos de juicio en los que se decide quienes somos, y cómo decidimos pertenecer libremente al mundo, un espacio en el que, especialmente bajo condiciones modernas, parecemos estar “arrojados”, como hojas en el viento de la política, o como partes del torrente irrefrenable de la historia universal.

CONCLUSIONES

1. Consideraciones Finales

En la entrevista con Gaus con la que comenzamos esta tesis, Arendt sostiene que la responsabilidad por el “mundo de los asuntos humanos” debe ser la virtud de la comprensión y del juicio. No obstante, su obra es el testimonio de que su cultivo no es una tarea simple, especialmente para los que se dedican a “pensar”. Por una parte, se trata de condiciones fenomenológicas básicas –para pensar es necesaria cierta detención de la urgencia del vivir y de los imperativos de lo visible– que el propio mundo del exilio hace aún más presentes por su ausencia. En este sentido, es sintomático que la primera carta de Arendt a Jaspers luego de su larga interrupción epistolar entre 1938 y 1945, contenga una especie de “justificación” sobre los textos de su autoría que el antiguo maestro de Heidelberg alaba: “Estoy por supuesto complacida de que usted esté de acuerdo con mis artículos –aunque no sé cuales habrá leído (...) le voy a que pedir su indulgencia, es decir, pedirle que no olvide que estoy escribiendo en una lengua extranjera (y que ese es *el* problema de la emigración) y que por doce años la paz necesaria para realizar un trabajo intelectual ha sido algo que sólo he conocido «de oídas». Desde que estoy en América –esto es, desde 1941–, me he convertido en una «escritora independiente» (*freelance writer*), entre historiadora y periodista política”³⁸². Por otra parte, los años que siguen a esta especie de pedido de indulgencia ante su Virgilio filosófico en el mundo de posguerra son, no obstante, testigos de una enorme tarea de revisión de la propia filosofía: respecto de las urgencias del pensar, del modo y los sentidos de su “retirada” y de su pedido de “tiempo para pensar”, a través de la cual Arendt descubre obstáculos profundos en la reflexión de los maestros profesionales del arte de hacer las preguntas fundamentales, los filósofos.

De cara al corazón más íntimo de una ceguera filosófica original y persistente, Arendt se propone llevar la filosofía al centro del mundo que le toca vivir, el mundo de

³⁸² Arendt a Jaspers, Carta N ° 31 (18 de noviembre de 1945), *AJC*; p. 23.

postguerra. En este movimiento, no se trata de usar a la “tradición quebrada” –que no celebra, sino que más bien constata– como “caja de herramientas”, sino de reflexionar sobre su alcance y sentidos, confrontándola con aquellas experiencias políticas que la interpelan y a las que responde. Así, su “despedida” de la filosofía adopta la forma de un largo y sutil diálogo, cuyos supuestos intentamos reconstruir identificando algunos de sus interlocutores privilegiados, y su tema central: a nuestro entender, el modo en que ha de redefinirse la tarea del “pensamiento”, y de la filosofía como su más alta expresión, en el horizonte de un mundo en el que ha sucedido lo que “no debió suceder”.

En esta tesis nos propusimos abordar la recuperación arendtiana del espectador cosmopolita kantiano, en particular la realizada hacia fines de los años sesenta en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, como el punto de llegada de una extensa meditación que comienza después de la Segunda Guerra, bajo el impacto del totalitarismo y de la insuficiencia de las categorías de la tradición, intentando dibujar el espacio teórico para dar justificación a la responsabilidad del pensamiento por el mundo y su destino; por el “cuidado del mundo”, según el *dictum* ciceroniano que le gusta evocar. Como señalamos en la Introducción, en pos de mostrar este recorrido, hemos priorizado la reconstrucción del diálogo de Arendt con aquellos autores y figuras filosóficas que lee de manera prominente en el horizonte general de la pregunta por la relación entre “pensamiento” y “política”, especialmente en el período que va desde el año 1946 –a partir del artículo “¿What is Existential Philosophy?”– hasta los años 1969/1970 –con el homenaje escrito en ocasión del octogenario de su maestro de Marburgo “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt” y las ya citadas *Lectures* sobre Kant. Estos pensadores, cuya presencia en la obra de Arendt es indiscutible, sin bien en una forma y medida que intentamos iluminar con un tema específico, son sus profesores de juventud Karl Jaspers y Martin Heidegger, el propio Kant –con el que establece una verdadera relación de *Auseinandersetzung*, que se inicia mucho antes de la lectura de la *Kritik der Urteilskraft*–, así como el mismo Sócrates, cuya recuperación en el año 1954 juega un papel indispensable para comprender el desarrollo del problema de la responsabilidad y el sentido del pensamiento, en el horizonte post-totalitario.

Dado que este “diálogo” se extiende durante al menos dos décadas, la división de los capítulos ha intentado respetar cierta periodicidad histórica, que depende de ciertos hitos que señalamos en donde corresponde, pero sobre todo, de la manera en que algunos

acontecimientos históricos e intelectuales ofrecen a Arendt la posibilidad de seguir pensando, con aquellos autores, las aristas de la pregunta por la relación entre pensamiento y mundo histórico-político.

Así, el primer capítulo intenta reconstruir el contexto verdaderamente radical y crítico en el que surge la articulación primera e irrenunciable entre pensamiento y responsabilidad, así como el efecto que el descubrimiento de los campos de concentración supone en su obra. Es en este marco que comienza a gestarse el desplazamiento de la pregunta: del modo en que ha de pensarse la afinidad (y la distancia) entre el “entusiasmo” de la intelectualidad crítica europea y la “ausencia radical” de tradición que defiende el nazismo, al modo en que debe afrontarse la afinidad (y la distancia) entre el totalitarismo y la ceguera específica de la “gran tradición” para pensar lo que estaba sucediendo. Sintomáticos de este tránsito son dos textos que, en distintos registros, empiezan a dibujar los contornos de la interrogación por la responsabilidad teórica de la “gran cultura” ante el auge de los totalitarismos, así como a recuperar las figuras que escapan a ella convirtiéndose en ejemplares. El primero de estos textos, es el difícil y tortuoso análisis de la *Existenz Philosophie*, del año 1946, en el que aparece por primera vez la *gigantomaquia* entre la filosofía “egoísta” de Martin Heidegger y el concepto de “comunicación ilimitada” de Karl Jaspers (así como la recuperación del kantismo de éste último). El segundo texto es el apartado II del Capítulo 10 de *The Origins of Totalitarianism*, “The Temporary Alliance between the Mob and the Elite”. Como allí señalamos, lo que ambos textos intentan mostrar es la progresiva elaboración de un horizonte de reflexión radical en el seno de la modernidad –que según la autora se ubica en el corazón de la filosofía después de Kant–, cuya relación con la política adoptan tonos cada vez más nihilizantes. No obstante no ser “culpable” del totalitarismo, la luz de las soluciones totalitarias revela la notable ambigüedad de estos desarrollos teóricos y, especialmente, abre las puertas para una pregunta más general: ¿Es posible un modo de pensamiento que no caiga en las trampas del discurso filosófico de la modernidad (en el doble sentido del genitivo), en su ceguera? ¿Es posible esto, de tal modo que la salida no involucre el abandono abstracto del terreno moderno?

El segundo capítulo parte precisamente de este interrogante, entendiendo que es un buen hilo conductor para comprender lo que Arendt comparte con aquel cuya

excepcionalidad es exaltada en el artículo del año 1946 sobre la *Existenz Philosophie*: Karl Jaspers. Por otra parte, intentamos establecer la intertextualidad entre este temprano elogio de Jaspers –y subsidiariamente de Kant–, y otros dos registros de la misma época, que permiten iluminar los matices del elogio arendtiano. Por una parte, su discusión epistolar sobre las tesis principales de *Die Schuldfrage*, en la que empiezan a aparecer las razones de la distancia que Arendt establecerá con el filósofo de Heidelberg, especialmente con su concepto de “culpa metafísica”, así como con la apuesta por un kantismo socrático como un modo de restablecer una función “espiritual” de la filosofía en el seno de las repúblicas pos-totalitarias. Por otra parte, su lectura acerca del valor y los límites del concepto de “mal radical” desarrollado por Kant en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, realizado en pos de encontrar una perspectiva teórica que arroje alguna luz sobre la novedad del proceso de “deshumanización” acontecido en los *Lager*. Según nuestra perspectiva, si leemos conjuntamente ambos registros, puede sacarse la siguiente conclusión: si bien en *The Origins* la autora entiende que el propio fenómeno totalitario plantea problemas severos a la explicación kantiana del funcionamiento de la “conciencia moral” –lo que no habla de un déficit de justificación sino de la radicalidad del fenómeno–, es esta lectura la que abre la puerta a la pregunta por la validez filosófico-conceptual de la “filosofía moral” del pensador alemán en el horizonte secular, la que ilumina tanto como oculta, la importancia de la articulación entre “pensamiento” y pluralidad” que será determinante para nuestro tema.

De esta forma, ir con Kant, más allá de Kant significará identificar aquello que está oculto en la base de la reflexividad moral kantiana, y que queda oscurecido por su propio énfasis en la “incondicionalidad”: esto es, el pensamiento como una relación dialógica del yo con el yo, cuyo principal criterio es el “acuerdo consigo mismo”. Por otra parte, pensar la articulación entre esta dimensión y la política, supondrá buscar las razones que en el seno de una tradición filosófica platonizante, suponen una absolutización de la relación moral, y especialmente de su orientación básica hacia el cuidado de sí, que revela sus limitaciones para valorar la política como espacio de la acción compartida de los muchos.

Por esta última vía, comienza a perfilarse de manera más justa su crítica de la filosofía, que hasta el momento es desarrollada con dualidades demasiado enfáticas, especialmente la que consiste en oponer el espacio de la “soledad” en tanto terreno de realización del “sí mismo” aislado de todos los demás, y el espacio del mundo “que

comparto con otros que son mis iguales”. La vía que muestra este matiz fundamental, es precisamente el descubrimiento de la categoría de “pluralidad”, que en su sentido más general comienza a ser conceptualizado como el modo propiamente humano de articulación de la “alteridad” –modo de ser de todos los entes intra-mundanos–, y de su “realización”. Si en *The Human Condition* la preocupación de Arendt es mostrar la articulación privilegiada entre “pluralidad” y “acción”, nuestro análisis intenta iluminar un filón menos explícito en cuyo seno es central el descubrimiento de la vinculación entre “pensamiento” y “pluralidad”. Esta intuición, define tres aspectos fundamentales de la obra de Hannah Arendt. Por una parte, da lugar a su diagnóstico del totalitarismo como una destrucción radical de la pluralidad, que llega a las condiciones para establecer “una relación del yo con el yo”, y una movilización apolítica de una *solitude* (una vida con uno mismo) convertida en *loneliness* (propiamente sin la presencia de nadie, incluso de sí mismo). Por otra parte, abre la pregunta por lo que ha hecho posible, en el seno de la modernidad, que el espacio de la propia relación ética se convierta en un terreno apropiado para la lógica totalitaria. Por último habilita la reformulación que, durante los cincuenta sufre la pregunta por la relación entre pensamiento y política: ¿Cuál es la relación posible entre pensamiento y acción, como los dos modos fundamentales de “estar juntos”? ¿Qué modelos ha ofrecido la filosofía, desde orígenes, para la configuración de esta relación? ¿Es posible establecer alguna responsabilidad de la filosofía, y especialmente del discurso filosófico de la modernidad en la consolidación de condiciones propicias para una movilización totalitaria de la “soledad”?

Los capítulos tres, cuatro y cinco, intentan trazar un recorrido de la obra de la década del cincuenta, en el que pretendemos destacar que para Arendt, se hace cada vez más visible que una respuesta a estos interrogantes requiere ir con Kant más allá de Kant, especialmente por medio de una investigación filosófica más vasta sobre las limitaciones de la “tradición filosófica” para pensar la dignidad de la esfera política como tal, así como sobre el lugar del filósofo de Königsberg –especialmente de su Filosofía moral del “imperativo categórico”– en el seno de la misma.

De esta forma, en el capítulo tres ponemos en relación la lectura temprana de la Filosofía moral kantiana –que se desarrolla de manera fragmentaria en el *Denktagebuch*–, con una crítica incipiente de las limitaciones de la gran tradición como terreno fértil del “platonismo”. Sobre la conceptualización de estas limitaciones de la

tradición, estimamos que dar prioridad a la pregunta por la relación entre pensamiento y política, permite hacer explícitas tres cuestiones fundamentales de la *pars destruens* de la década del cincuenta. En primer lugar, la importancia que para este tema posee la continuación del diálogo con Karl Jaspers y Martin Heidegger, algo que ha sido señalado, especialmente en el caso de este último, pero también el sentido de esta confrontación, que es la que la conduce finalmente al “mundo clásico”. En segundo lugar, la importancia que en los términos de esta vuelta, adquiere el ejemplo socrático, así como el modelo romano-ciceroniano. En tercer lugar porque es precisamente por medio de esta recuperación, que aparece un punto central que cabe adscribir al espacio mismo del platonismo, siendo fundamental para entender la lectura arendtiana de Kant, especialmente en *The Human Condition*: esto es, que la filosofía no sólo ha priorizado, sino que ha absolutizado un “interés por el cuidado del sí”, y que esta influencia pervive en la filosofía moral de Kant, hipotecando la herencia socrática que no obstante vehiculiza.

En este mismo sentido, en el capítulo cuatro proponemos leer la crítica del platonismo llevada adelante en *The Human Condition*, teniendo en mente el modelo socrático del “filósofo ciudadano”, el cual si bien no aparece en este texto, permite explicitar el trasfondo problemático más amplio en que se inscribe. Como allí señalamos, parte de las dificultades para la interpretación del sentido general de la obra del 58’, se deben a la falta de explicitación de estos problemas de fondo, que trazan el relieve de la pregunta por la relación entre pensamiento y política. Sin embargo, si los tenemos en vista, es posible establecer una contextualización novedosa, que ofrezca otra luz sobre un libro que es, efectivamente, un puente fundamental entre la lectura temprana de la Filosofía moral kantiana y la recepción de la *Kritik der Urteilskraft*, lectura realizada hacia fines de la década del cincuenta en pos de dar una respuesta, según la dirección de esta tesis, a la pregunta fundamental por las condiciones de posibilidad de una filosofía “post-totalitaria” en el horizonte del “fin de la metafísica”, que ya asoma en su polémica con Jaspers, en 1946.

Así, nos detendremos en dos aspectos de *The Human Condition* que ofrecen claves interesantes a tal fin. Por una parte, en el diagnóstico sobre el “mundo moderno”, que se articula con una lectura de la edad moderna como “despolitización”, por otra parte, en la compleja lectura del mundo clásico, que funciona como contra-punto polémico. Sobre este último punto, como ya señalamos, Arendt deja en suspenso la contraposición

Sócrates-Platón: esto es, este último no es juzgado por las conclusiones anti-socráticas que extrae de la muerte de su maestro, sino sobre el trasfondo de su negación de aquellos aspectos de la polis que descubren dimensiones fundamentales de la experiencia de la acción política. Según nuestra perspectiva, ello no supone negar las conclusiones del texto sobre Sócrates, sino más bien la explícita tematización de lo que está presupuesto en la posibilidad de afirmar una dimensión política del pensamiento, tal como pretende Sócrates, según Arendt.

Sólo atendiendo a estas claves, es posible comprender la lectura crítica de Kant en *The Human Condition*, así como el sentido de su vuelco hacia la *Kritik der Urteilskraft*. Es precisamente en esta última obra, donde encontrará la aparición de una facultad que hace explícito lo que Sócrates sólo presupone, y que da su fundamentación última a la importancia decisiva del “pensar por sí mismo” para la vida pública, esto es, la afirmación de una responsabilidad de la filosofía por el mundo común.

Luego de la reconstrucción de este complejo escenario interpretativo nos dedicamos, en el capítulo cinco, a la primera recepción de la estética kantiana, tomando dos textos previos al caso Eichmann que adelantan el sentido y la dirección general de la interpretación de la estética: su texto inconcluso y póstumo, *Was ist Politik?* (1957-1958), y el artículo “The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning” (1960). Si bien en estos textos Hannah Arendt –en pos de iluminar su hipótesis sobre el platonismo– tensa la separación entre la estética y la moral kantiana, ello no debe oscurecer aquello que comparten. Hannah Arendt nunca negará cierta validez a la filosofía moral kantiana, como intentamos mostrar en los capítulos precedentes, y esto es algo que continúa especialmente durante los años sesenta. Si no se tiene en cuenta este aspecto, se pierde el eje de la operación hermenéutica arendtiana de los años cincuenta respecto de Kant, así como su relación con la producción de los sesenta, en la que precisamente intentará leer una afinidad entre la estética y la moral, intentando ir más allá del “platonismo” mismo. Ir más allá de esta interpretación general, no puede consistir residir en negar la importancia de una dimensión ética del pensar, sino en su orientación básica y absoluta hacia el “cuidado de sí”. Es precisamente por medio de este giro en la propia ética, que Hannah Arendt puede precisar la importancia política del espectador estético para la praxis de los hombres, más allá de los límites infranqueables que Kant establece a la relación entre el “actor” y el “espectador”.

Tal camino, supone ir, como ya hemos indicado “con Kant, más allá de Kant”. Pues la autora entiende que el “amor por el mundo”, que éste atribuye sólo a la posición del “espectador”, que no actúa, puede ser un “principio” que de una forma no necesariamente “trágica”, a la perspectiva ética de actores sensibles y mundanos comprometidos con el destino del mundo común. Aquí, la “reflexión” del espectador no supone su separación absoluta respecto del pensamiento –en un sentido práctico, como razón práctica–, sino su redefinición. Con ella, Arendt puede encontrar, bajo condiciones modernas, las vías para volver a plantear la necesidad de una dimensión ética de la acción política ligada al “cuidado”, que re-significa aquella distancia dialógica socrática que nos permite “pensar” y valorar lo que hacemos, en tanto miembros activos de un mundo común.

Lo que aporta Kant, no obstante, es decisivo: pues las condiciones de la facultad de juzgar hacen explícito y afirman filosóficamente aquello que está simplemente supuesto en la propuesta socrática, dado el modelo histórico dominante de la polis: el valor de la política, como el espacio de manifestación privilegiado de la humanidad de los hombres en tanto seres “plurales”. Bajo la temprana lectura de Sócrates, puede afirmarse que es por la salvación del espacio político mismo, que ve en peligro, que el maestro de Platón descubre una dimensión “ética” del pensar que es el “cuidado”. No obstante ello, su muerte en manos de la polis supone la herencia de un cuidado de sí, indiferente al destino del mundo. Serán los romanos, con su sentido político según Arendt, los que descubran en el “cuidado del mundo” una actividad política fundamental, que paradójicamente quedará sin reflexión filosófica, hasta la obra kantiana. En el horizonte no sólo de una “polis ausente”, sino más bien de una desvalorización radical del “cuidado del mundo” como actitud política y filosófica, el problema de las bases para un mundo post-totalitario se redefine, y es para Arendt lectora de la *Tercera Crítica*, el de encontrar un camino para hacer audible el mensaje socrático, contra el platonismo. Y para dar una respuesta final, a la *gigantomaquia* con sus maestros, Martin Heidegger y Karl Jaspers, sobre qué significa el “compromiso” del pensamiento filosófico ante el mundo al que de todos modos pertenece y está arrojado, como ambos saben y enseñan a la misma Arendt, antes de que el viento de la historia se lo ilustre de manera vivida por medio de la experiencia de la persecución y el exilio.

Finalmente, en el capítulo seis, intentamos mostrar cómo este complejo recorrido que se inicia en 1946, logra una iluminadora cristalización a partir de su asistencia al juicio de Eichmann, en 1961, la que ofrece el inicio de una respuesta compleja para el

problema de la responsabilidad del pensamiento, y de la filosofía como su máxima realización, en la consolidación de condiciones subjetivas propicias para una movilización totalitaria de la *loneliness* –lo que Arendt llama en este texto la “banalidad del mal”– así como para pensar, dado este diagnóstico en la pregunta básica que el texto de Jaspers deposita en el corazón de la obra arendtiana: ¿tiene el pensamiento aún algún sentido?.

Gracias a su reflexión sobre el caso Eichmann, Arendt podrá articular sus intuiciones sobre el aporte de la estética kantiana, para pensar este problema que subyace en reflexión desde la escritura de *The Origins*, hasta sus principales diagnósticos sobre la modernidad desarrollados en los años cincuenta. Vistos sobre el fondo de esta recepción de la estética, la reflexión de estos grandes libros adquiere una nueva luz. Así, si el totalitarismo puede pensarse como un dispositivo que desdibuja de manera radical el “cuidado de sí”, exigiendo una sujeción no reflexiva a la ley, el hecho de que estos haya sido posible, advierte sobre los peligros de una “modernidad” que aniquila progresivamente la conexión entre el cuidado de sí, con una pasión por lo público-mundano que afecta de diferente forma a los actores y a los espectadores por excelencia, a los filósofos. Para los primeros, significa la progresiva eliminación de la distancia dialógica que me permite “asumir responsabilidad en el plano de lo incalculable”; para los segundos, una despolitización de la distancia, que convierte al diálogo silencioso en un camino para la negación del mundo. El resultado de ambos es la negativa a asumir nuestra “responsabilidad” como seres pensantes que pertenecemos esencialmente al mundo. Así, la “banalidad” de un mal sin vinculación con la reflexión, revela la distancia infinita, pero también la lejanía cercana, respecto de de la “banalidad” de un bien separado de los asuntos humanos, de un pensamiento ético sin vinculación con el mundo. Como señalará Arendt, si el segundo puede prevenir catástrofes, para el yo, no puede ser una base sólida para volver a pensar las relaciones entre filosofía y política, bajo el problema propiamente político de volver a confiar en, y amar al, mundo.

De cara a la necesidad de esta confianza, Arendt retoma un aspecto fundamental de su dialogo con Jaspers: la importancia –que la autora comparte– de restaurar la “disposición a reflexionar”, debe afirmarse estableciendo lo que han sido los límites más profundos de la propia filosofía, en el horizonte del platonismo. Sin la necesaria identificación de estos límites, la propuesta jaspersiana de “reconstitución de la

interioridad” por medio de la comunicación y la apelación al otro, sólo puede resultar en la afirmación de “viejas verdades”, que incluso si posibilitaron una resistencia “interior” frente al totalitarismo, no son suficientes para un nuevo inicio de la política y del pensamiento político. Paradójicamente, quien viene en ayuda de Arendt es aquel que dio la espalda con más énfasis a las “tormentas del siglo”. Así, el grado de esta ceguera también define sus límites: es preciso establecer la potencialidad política del asombro que Heidegger hace suyo en grado sumo, por medio de una “politización” del espectador del mundo, en el límite del mundo.

Su responsabilidad, la responsabilidad de aquel que responde al mundo por medio del pensamiento, debe sin dudas mirar el horror de frente y dar testimonio de las miserias del mundo. No obstante, debe también cultivar en sí y en los otros, sin ingenuidad, con lucidez, una reflexión que evite la otra cara de la Gorgona: la de la indiferencia feroz ante ciertos aspectos de la vida ligados a eso que llamamos humanismo. No obstante éste debe ser redefinido, es necesario evitar esa tentación contemporánea siempre a la mano –esa pasión antihumanista *tout court*-, que aún se mueve en el marco de una hostilidad filosófica fundamentada. Esta posición define la singularidad y la contemporaneidad de Hannah Arendt.

2. Preguntas abiertas y direcciones posibles para una prosecución de la investigación

En este último apartado, y a modo de una apretada síntesis que requerirá, sin dudas, una futura elaboración, hemos reseñado tres temas u orientaciones de investigación que por razones de índole metodológica hemos dejado fuera de esta investigación pero que sería muy interesante proseguir, de acuerdo a las conclusiones obtenidas en esta tesis.

1. Como señalamos en la introducción, hemos excluido de nuestro trabajo, el análisis de la obra póstuma de Arendt, *The Life of Mind*. Las razones de esta exclusión son de índole metodológica, pero también suponen una estrategia de lectura que busca conquistar una perspectiva diferente sobre el lugar de la recepción de Kant, especialmente de la *Kritik der Urteilskraft*, en la obra madura de la autora. Según esta estrategia, antes que analizar la vinculación de las *Lectures* con su obra no concluida,

que contempla el famoso capítulo no comenzado “Judgment”, es necesario realizar una tarea previa, que consiste en explorar el trazo de la figura kantiana en la obra de los años cincuenta y sesenta. Una mirada atenta a esta recepción, nos ha llevado a plantear una continuidad problemática entre las *Lectures* y su trayectoria previa, allí donde la interpretación dominante ha visto por muchos años una cesura fundamental: esto es, una distancia entre la perspectiva abierta por *La vida del Espíritu* (testimonio de una “vuelta a la filosofía”) que se iniciaría con las *Lectures* y con su elogio del “espectador”, y el resto de su obra (en cuyo corazón encontramos una “teoría de la acción”). El resultado de nuestra investigación es un primer paso para cuestionar esta hipótesis interpretativa. Por una parte, al abordar las *Lectures* como el punto de llegada de una meditación que comienza hacia fines de los cuarenta, y que tiene como hilo conductor la pregunta por la relación entre pensamiento y política, hemos intentado señalar que Arendt siempre conserva la distinción entre el actor y el espectador, pero que en el marco pos-metafísico de su pensamiento –en el horizonte de su crítica del platonismo– es la propia posición del espectador la que es reformulada en su alcance y fines. Por otra parte, al intentar mostrar que Arendt no sólo piensa *con* los filósofos, sino que convierte en tema a la propia filosofía –hecho que explica, en el fondo, la importancia de los cuatro autores considerados en esta tesis de manera eminente: la definición de qué significa pensar ocupa el núcleo íntimo de la preocupación de todos ellos–, pretendemos polemizar con la idea de que Arendt “retorna” a su primer amor, luego de un largo camino por los arduos senderos de la política.

En este horizonte, consideramos que el camino realizado en esta tesis, despeja el terreno para abordar la continuidad de *The Life on Mind* con: a. todo un arco de temas que, efectivamente, acompañan la evolución del pensamiento de Arendt durante los años cincuenta y sesenta hasta las *Lectures*: la importancia de volver a pensar la “vida del espíritu” por fuera de la supremacía de la “vita contemplativa”, la idea del pensamiento como diálogo silencioso del dos en uno y su relación con la política y con el mal, la apelación al modelo socrático, la articulación entre pensamiento crítico y juicio de *los* espectadores, la crítica del romanticismo y del idealismo alemán. b. el problema de fondo de la autora con la modernidad y con las filosofías de la modernidad bajo el peso del “platonismo”, cuya enorme ambigüedad y fragilidad desoculta el totalitarismo. Efectivamente, en *La Vida del espíritu* Arendt parece depositar en el espectador kantiano la posibilidad de encontrar una salida “para una serie de problemas que acechan al pensamiento moderno, en especial para el de la teoría y la práctica y para

todos los intentos de alcanzar una teoría de la ética más o menos plausible”³⁸³. Ello es así porque en el seno de su compleja lectura de la *Kritik der Urteilkraft*, Kant representa la esperanza de una ética política del “espectador” que pueda hacer frente al encuentro fatal entre ciertos modos antipolíticos de configuración de la modernidad – que la convierten en el escenario de la historia convertida en “naturaleza” y “destino”– y la profunda desvalorización del “cuidado del mundo” que contiene el platonismo –una desvalorización que une la indiferencia filosófica y la de una ciudadanía despolitizada. En este marco, Arendt explora, por medio del juicio, una conexión entre pensamiento, pluralidad y mundo, que va más allá de los estrictos límites establecidos por la filosofía moral de Kant, y que sin embargo, conserva su espíritu político, que Arendt defiende desde “What is Existential Philosophy?”: “En definitiva, nos encontraremos ante la única alternativa posible (...) O bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [“La Historia del mundo es el tribunal del mundo”], dejando el juicio último al éxito, o bien afirmamos, con Kant, la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser”³⁸⁴.

2. El segundo tema que hemos analizado sólo parcialmente, pero que creemos que puede ser abordado fructíferamente a partir de esta tesis, es el de la relación entre pensamiento, narración, ética y política. Efectivamente, como vimos en el cap. III, Arendt ve en ciertos narradores ejemplares, algunos de los componentes de eso que hemos llamado una ética política del espectador: especialmente la “imparcialidad” homérica – ligado al elogio de las gestas de vencedores y vencidos–, la atención al particular y a su significado. En términos de la narración clásica, se trata de una virtud de un espectador “ejemplar”, cuyo relato adquiere “politicidad” en tanto expresa narrativamente un modo de configuración de la propia polis, poniéndola en tensión sin destruirla. Por ello, es la propia polis la que reniega de sí, al reclamar su autonomía respecto de Homero y “otros como él”. Esta escisión, acompaña a aquella otra entre “pensamiento” y política consumada por Platón. La novedad del enfoque arendtiano es que muestra la pérdida que esto significa para la polis, pero también para la narración histórica que toma como modelo a la propia filosofía y sus valoraciones de fondo sobre la “historia” como tal, como escenario de la praxis de los hombres. El resultado es, por un lado, una “historia filosófica” de la totalidad, en la que se consuma una escisión entre los actores y el gran

³⁸³ H. A., *LM*; p. 216 [H. A.; p. 235].

³⁸⁴ *Ibid* [*Ibid*].

espectador que ve el “sentido” allí donde los actores se debaten entre intereses mezquinos, por otro lado, la separación de la filosofía de la narración histórica misma como “ciencia”, que es desvalorizada justamente por aquellos aspectos que constituyen su politicidad. El resultado es un “espectador” melancólico y solitario, estrictamente ético, que perdura incluso en aquellas filosofías de la historia modernas que se montan en el concepto de “progreso”. Es luego de todo este recorrido crítico, que Arendt puede identificar los supuestos de la interpretación de Gertz –el ilustrado romántico amigo de Rahel Varnhagen en el que Arendt se detiene en 1932–, del famoso dicho de Catón citado por Lucano sobre el amor por las “causas derrotadas”. Según la perspectiva de esta tesis, no es casual que Arendt retorne a este dicho en el famoso *Postscriptum*, desde una perspectiva política. Es sólo a través de los principios políticos –en sentido amplio– de la facultad de juzgar –especialmente a través de la idea de validez ejemplar– que el espectador filosófico puede incorporar la necesaria dimensión ético-reflexiva en la política (con cuya apelación en las palabras del mismo Catón termina *The Human Condition* y comienza *The Life of Mind*, el que “nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo”), sin sucumbir a la lógica desvalorizante del platonismo³⁸⁵. En este contexto modificado, además, se supone que la filosofía debe abandonar un concepto filosófico de lo histórico como totalidad, y ser más permeable a los componentes histórico-narrativos –a las historias–, pero también a aquellos elementos narrativos-ficcionales, que ocupan un lugar central en la posibilidad misma de conocer “la historia” conformada por la praxis de los hombres, por medio de una “ampliación de la imaginación”. Por último, se trata de aspectos narrativos puestos al servicio del juicio, y en ese sentido, sometidos a la discusión no acabada de una comunidad posible de seres sensibles y mundanos. En suma, según nuestra hipótesis, una lectura del espectador kantiano como el espacio para ir más allá del platonismo,

³⁸⁵ Tal como señalamos en el cap. V, nota N° 288, la hoja mecanografiada que sería el inicio del capítulo titulado “Juzgar”, contiene sólo dos epígrafes. Uno de Catón, que ya hemos mencionado –“La causa victoriosa es el agrado de los dioses pero la causa derrotada es del agrado de Catón”– y el otro de Goethe: “Si pudiera apartar de mi camino toda la magia, desaprender del todo sus fórmulas, yo estaría Naturaleza ante ti como un hombre solitario. Entonces valdría la pena el esfuerzo de ser humano” [*Faust*, II, 11404-7]. En general se ha interpretado a este último como aludiendo a la facultad de juzgar, que daría como resultado el don del “privilegio de nosotros mismos”, según la expresión de M. Denneny. Según nuestra perspectiva, esta frase expresa más bien una paradoja, más aún, la paradoja de la articulación entre filosofía y modernidad, que aun se mueve en el terreno del platonismo, especialmente aquella determinado por la razón práctica kantiana, cuya autonomía, si bien se atribuye a todos, no es de “este mundo”. En el marco de este aspecto de la filosofía moral kantiana, el espectador que acuña la frase de Catón, es, efectivamente, un espectador melancólico y solitario, que no ha encontrado la vía para un encuentro con la reflexión de *los hombres* en tanto seres sensibles y mundanos. Cf., M. Denneny, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment”, en M. Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin’s Press, NY, 1979; pp. 245-274.

debe establecer el modo en que éste supone una redefinición no sólo de la vinculación de base entre pensamiento y política, sino también de la relación entre “pensamiento”, “narración” y “juicio”³⁸⁶.

3. El tercer problema pendiente, es el de la relación entre el “espectador cosmopolita” y aquellos que Arendt denomina los “escritores políticos”: Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville. De igual manera que a partir de los años ochenta la obra de Arendt comienza a ser leída teniendo en mente sus lecturas filosóficas, es posible advertir otro movimiento que complejiza su conceptualización de la política, especialmente atendiendo a la presencia de una estela “republicana” radical en su pensamiento³⁸⁷, como señala la ya mencionada Margaret Canovan en su libro *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Efectivamente, ha sido esta autora la que ha aclarado este aspecto, mostrar la importancia de ciertos escritores-actores que en el seno de la modernidad brindan los elementos para pensar en un republicanismo “moderno”, que haga lugar al problema del Estado, los derechos, la “libertad negativa” y la revolución, temas ausentes del republicanismo clásico. Según la perspectiva desarrollada en esta tesis, consideramos que una adecuada evaluación de la importancia que Arendt deposita en estos escritores, así como de sus límites, que Arendt no deja de señalar (entre los cuales figura, de manera notable, su incapacidad de generar una “teoría” de la política moderna), deberían ser puestos en relación con el problema de la relación entre pensamiento y política. De esta forma la facultad de juzgar, por medio de la cual Kant piensa en una relación política –en sentido amplio– entre el espectador por excelencia, el filósofo, y los espectadores-actores, también establecería la necesidad de una relación, no exenta de tensiones entre la filosofía y la escritura política, por medio de la cual la filosofía moderna asume la dignidad de un registro de “saber” ligado a la “escritura política”, sin perder el espacio para una reflexión general sobre la política, y especialmente para la articulación entre ésta y la dimensión ética, que Arendt adelanta

³⁸⁶ Una aproximación sumamente interesante, que podría vincularse de modo fructífero con algunos de los resultados de esta tesis, es la de la teórica italiana Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milán, 2009.

³⁸⁷ O, de una línea que desde otra perspectiva más continental, C. Lefort ha llamado “democrática”, cf. además del libro mencionado en la introducción: “Une interpretation politique de l’antisemitisme: Hannah Arendt (I). Les juifs dans l’Histoire de la liberté”, *Commentaire*, VI, N° 20, 1983; pp. 654-660 y “Une interpretation politique de l’antisemitisme: Hannah Arendt (II), l’antisemitisme et les ambiguëtes de la démocratie”, *Commentaire*, VI, N° 21, 1983; pp. 21-28. Si bien estos textos tratan el tema del antisemitismo, contienen sugerencias interesantes sobre la presencia de una “filosofía democrática” en Arendt. Fundamentalmente: C. Lefort, *L’invention démocratique*, Fayard, París; C. Lefort, “Hannah Arendt et la question du politique”, C. Lefort, *Essays sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Seuil, 1986.

en un fragmento del *Denktagebuch* sin desarrollar explícitamente como una “ética del poder”. Con ello se podría pensar en la apuesta por una “filosofía del republicanismo”, que pudiera escapar tanto del “historicismo” peligro del que no logran escaparse los escritores políticos, con su énfasis en la historia, y en el relato del particular, como del normativismo, y su énfasis en la necesidad de una fundamentación filosófica transhistórica.

Por supuesto, al enumerar de esta manera posibles desarrollos a partir de lo hasta aquí investigado, somos conscientes de que esta tarea deberá ser precisada en su formulación y desarrollo. No podemos, no obstante, dejar de constatar que más allá de nuestras hipótesis específicas, el modo en que Arendt ha puesto en tensión a la filosofía contra sí misma, manteniéndose a igual distancia del optimismo ciego y de la desesperación vacía, ofrece una vía verdaderamente interesante para pensar el horizonte y la dirección general de una vuelta de los filósofos al mundo de la caverna.

APÉNDICE

CAPITULO I

1. Durante 1933, Arendt se involucra en una breve polémica epistolar con Jaspers, por la publicación del libro de éste sobre Max Weber (realizada con un editor nacionalista, Stalling): K. Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken Denken, im Forschen und Philosophieren*, Stalling, Oldenburg, 1932. Mientras que el título del libro revela el patriotismo de su autor –Jaspers valora allí la “germanidad” (*deutsches Wesen*) del sociólogo prusiano– Arendt no puede sino marcar su distancia crítica: “Para mí, Alemania es la lengua materna, la filosofía y la creación literaria. Todo eso puedo garantizarlo, y lo debo. Pero yo me debo a mí misma guardar distancia; no puedo estar a favor ni en contra cuando leo la magnífica frase de Max Weber que dice que, para el enderezamiento de Alemania él se asociaría al mismísimo diablo”, Arendt a Jaspers, Carta N° 22 (1° de enero de 1933), *AJC*; p. 16. Dado que no existe traducción al castellano del epistolario Arendt-Jaspers, salvo de forma muy fragmentaria, y debido a que no hemos tenido acceso de manera completa al original en alemán, con el fin de ofrecer referencias precisas trabajamos con el excelente texto en inglés, preparado por Lotte Kohler y Hans Saner. En todos los casos la traducción es nuestra. Para la traducción de algunas cartas significativas de Arendt, con un buen criterio de selección, cf. H. Arendt, *Lo que quiero es comprender*, Trotta, Madrid, 2010. En principio, en el año 1933 Jaspers no ve ninguna diferencia entre el humanismo y el “destino histórico y político” de Alemania, reprochando así a su alumna el querer distinguirse, en tanto judía, “de lo alemán”. Si nos detenemos en la respuesta, sin embargo, se pueden advertir los matices y las preocupaciones coyunturales que orientan al pensador de Heidelberg –pero también su profunda ingenuidad, si tenemos en cuenta el momento histórico en que escribe estas palabras: “Mi razón para elegir esta algo extraña formulación (se refiere al subtítulo del libro: *deutsches Wesen*) tiene que ver con mi vocación pedagógica. Nuestra juventud nacionalista tiene buena voluntad y un auténtico entusiasmo, los que sin embargo están ligados a un confuso y erróneo parloteo; por ello, quería hacerlos conscientes de las exigencias que pesan sobre sí mismos por el hecho de ser alemanes, sin desconocer su necesidad de sentirse orgullosos de serlo”, Jaspers a Arendt, Carta N° 23 (3 de enero de 1933), *AJC*; p. 17. La primera respuesta de Arendt, es ya un testimonio de los peligros que la autora visualiza en cierto “esencialismo” nacionalista de los intelectuales de Weimar, incluso de aquellos liberales que no tienen ningún tipo de compromiso con el régimen nazi: “No se trata de que presente usted a Max Weber como un gran alemán, sino de que se presente en él a la “esencia alemana”, y de que la identifique con la “racionalidad y la humanidad originadas de la pasión (...) es decisivo que no se identifique la libertad con Alemania”, Arendt a Jaspers, Carta N° 22 (1° de enero de 1933), *AJC*; p. 16. En un nivel más profundo, la discusión es sobre la actitud a tomar, en tanto intelectuales, ante el nazismo en ciernes, polémica en la que ya asoma la defensa arendtiana del valor intelectual y político de la independencia del juicio –antecedente fundamental de su lectura madura de la facultad de juzgar kantiana. La posición de Arendt no se asienta en un nacionalismo de signo inverso, sino en la necesidad imperiosa de una asunción honesta –en un contexto de crisis– de la ambigüedad de la situación, que no puede ser superada por la defensa de ningún concepto reificado: “toda posición exenta de ambigüedades (sea de los sionistas, los asimilados o los antisemitas) sólo oculta la verdadera problemática de la situación”, Arendt a Jaspers, Carta N° 24 (6 de enero de 1933), *AJC*; p. 19. La impaciencia de Jaspers, que cierra este primer ciclo polémico, es sintomática de un cierto clima epocal que llama a la “toma de posición” como signo de autenticidad: “No podemos vivir sólo de negaciones, problemas y ambigüedades. Todas estas cuestiones necesitan ser informadas por algo positivo. Cómo puede ser esto perseguido en la totalidad de la sociedad humana sin el diablo, es lo que quiero preguntarle, o tal vez con que otro diablo prefiere usted hacer un pacto”, Jaspers a Arendt, Carta N° 25 (10 de enero de 1933), *AJC*; p. 19. Testimonio de esta ambigüedad del propio Jaspers, es la carta que le envía a Heidegger con ocasión del famoso *Discurso del Rectorado*, en el que no obstante asoman las dudas que definen desde el inicio su

distancia del nacionalsocialismo, cf. Jaspers a Heidegger, Carta N° 119 (23 de agosto de 1933), *Briefwechsel 1920-1963*, a cargo de W. Biemel y H. Saner, Frankfurt, 1990; p. 148. No deja de ser significativo que Arendt vuelva entablar una disputa sobre su distancia de Alemania, así como sobre “lo queda” de ésta, con ocasión del ofrecimiento de Jaspers para colaborar en su revista de reciente creación, *Die Wandlung*, en 1946 (que inicia la conversación sobre el problema de la culpa y el futuro de Alemania que trataremos en el cap. II de esta tesis). Nuevamente, el punto en cuestión es la relación –y sus ambivalencias– con el espacio de “origen”. Si en un primer momento el cuestionamiento de esta relación se basa en la percepción de un pasado histórico-político “alemán” atravesado por el antisemitismo –que hace difícil pensar en la realidad histórico política de la promesa de la “asimilación”, y la defensa jaspersiana del humanismo ilustrado alemán–, en este caso el cuestionamiento tiene como espejo un pasado reciente de exterminio, y la realidad presente del exilio. En este marco, el encuentro y la distancia de Alemania, se confunden con una meditación sobre la posibilidad y el significado de “escribir” en alemán –y más profundamente, sobre la posibilidad y el significado del “retorno”– dado aquel pasado y este presente: “No me malinterprete si le digo que para mí no es muy fácil colaborar con una revista alemana (...) me parece que ninguno de nosotros puede regresar (y escribir es una forma de regresar) sólo porque parezca que están dispuestos a reconocer otra vez a los alemanes como alemanes, o lo que sea; sólo podríamos regresar si fuésemos bienvenidos como judíos. Esto significa que yo escribiría con mucho gusto si pudiera escribir como judía acerca de cualquier aspecto de la cuestión judía”, Arendt a Jaspers, Carta N° 34, (29 de enero de 1946) *AJC*; p. 31-32. La siguiente carta de Arendt, sin embargo, da el tono, a la vez, de la preeminencia que empieza a adquirir el horizonte político, así como de su “libertad de espíritu”: “Veo que usted me pregunta si soy alemana o judía. Francamente desde el punto de vista personal e individual me da lo mismo. Por desgracia la solución de Heine ya no sirve. Era la solución del señor de un mundo de sueños. Pero, por otro lado y a pesar de lo que parece, esto ya no tiene importancia. Yo respondería así: políticamente siempre hablaré sólo en nombre de los judíos, en la medida en que las circunstancias me obliguen a indicar mi nacionalidad. Para mí es más fácil (...) porque nunca me he sentido espontánea o insistentemente “alemana”. Lo que queda es la lengua, y una sólo llega a saber de verdad lo importante que es cuando habla y escribe en otras lenguas, más *nolens* que *volens*”, Carta N° 50 (17 de diciembre de 1946), *AJC*; p. 70. De esta forma, la necesidad de distanciarse de “Alemania” –en esta época– tiene una base claramente “política”, que implica dos cosas: que uno se “defiende” en términos de la identidad en la que es atacado, lejos de cualquier atribución esencialista, y que no se acepta la responsabilidad política de Alemania. Lo cual no significa, nuevamente, la asunción de un nacionalismo inverso, sino más bien un ejercicio político del juicio: “Sin duda se nos puede reprocha a los judíos alemanes que no queramos ser alemanes, aunque por supuesto esto también parece un poco raro. Pero lo que en el fondo quieren decir con esto es que no quieren compartir la co-responsabilidad política de Alemania; y en eso tiene razón una vez más. Y sólo esto es lo decisivo. Mire, para mí y para muchos otros ha llegado a ser totalmente normal buscar primero lo que pasa en Palestina cuando abrimos el periódico, aunque yo no tengo la intención de irme a vivir allí nunca, y aunque estoy casi convencida de que allí se torcerán las cosas. En realidad, lo único que yo querría, aunque hoy no puede conseguirse, sería que las condiciones cambiasen de tal modo que cada cual pudiera escoger libremente dónde tiene intención de ejercer sus responsabilidades políticas y en que tradición cultural se siente mejor. Para que por fin se acabasen todas las averiguaciones genealógicas que hoy se hacen por todos lados. De momento me parece que lo más importante es no dar a estas cuestiones demasiada importancia, porque en tal caso se olvida una y otra vez que esto es probablemente el diluvio, y en el diluvio lo mejor es no hacer en ninguna parte un hogar, ni confiar realmente en ningún pueblo, pues en un abrir y cerrar de ojos puede transformarse en masa, y en un ciego instrumento de destrucción”, Arendt a Jaspers, Carta N° 59 (30 de junio de 1947), *AJC*; p. 91. Como veremos en el capítulo II la imagen del diluvio y de los sobrevivientes del diluvio es una figura retórica frecuente en su intercambio epistolar después de la Segunda Guerra. Respecto del contenido de la última carta, posteriormente, la desconfianza ante los rasgos homogeneizantes de la “nacionalidad” como definitoria de una identidad, conducirá a la autora a pensar en la pluralidad y el espacio público como conceptos políticos que permiten

pensar modos identitarios no fijados, que puedan hacer lugar a “lo común” sin desconocer la raíz “personal” –que ya se asoma su diálogo con la esposa judía de Jaspers: “Él no es Alemania, me parece a mí, ya sólo porque ser una persona es mucho más. Ninguna persona particular es Alemania; lo es el pueblo alemán, sea lo que sea, o bien Alemania es un concepto geográfico-histórico. Y de ningún modo queremos encasillarlo en la historia, de eso ya tendrán tiempo y ocasión suficiente quienes vengan después de nosotros”, Arendt a Gertrude Jaspers, Carta N° 39 (30 de mayo de 1946), *AJC*; p. 41. Finalmente, es interesante la “promesa” tanto hacia Jaspers como hacia su segundo marido, con que se cierra este debate, unos años después: (...) creo poder prometerle que no dejaré de ser alemana, en el sentido en que usted defiende; es decir: no renegaré de nada, ni de su Alemania y la de Heinrich, ni de la tradición en la que crecí, ni de la lengua en la que pienso y en la que se escribieron los poemas que más amo. No me inventaré nada, ni un pasado judío ni uno americano”, Arendt a Jaspers, Carta N° 140 (19 de febrero de 1953), *AJC*; p. 207. Desarrollaremos algunos de los problemas de fondo en las objeciones de Arendt –durante los años cuarenta– en el segundo capítulo, en el que abordaremos la importancia del diálogo crítico con Jaspers para la elaboración del horizonte de reflexión de los años cincuenta.

2. Si la hipótesis del autor tiene algún sustento, se debe menos a la actividad de la media profesoral que a algunos “académicos sobresalientes que se salieron de su camino”. Como ya señalamos al citar de modo extenso el artículo de 1945, esta constatación no es el prolegómeno para mostrar el carácter “nazi” de la filosofía de Heidegger, sino más bien, de modo irónico, la distancia abismal entre ésta última y la ideología totalitaria, de la que es más consciente la dirigencia nazi que el profesor alemán. En suma, la conducta del cuerpo de científicos de poca monta, así como el grupo de representantes de notables alineados en principio con el régimen, hablan menos de la “ideología” nazi que de cierta actitud –por cierto mezquina y enteramente reprobable– de los intelectuales académicos alemanes frente a la política. Respecto de esta conducta, con una mezcla de asombro e ironía Arendt admite que incluso la única ciencia en la que los nazis confiaron de alguna manera, la ciencia racial “(...) incluso lo pasó mal bajo los nazis, al ser requerida primero a probar la inferioridad de todos los semitas, y fundamentalmente de los judíos; más adelante, a probar la alta condición de todos los semitas, fundamentalmente de los árabes (pues los judíos, como una *Mischrasse* (raza mezclada), no pertenecían ya a los semitas); teniendo finalmente que abandonar incluso su noción preferida de la superioridad “aria” en vistas de las susceptibilidades japonesas. Más interesante que todos estos “resultados de la investigación”, que variaban de acuerdo con las necesidades políticas, fue, sin embargo, la invariable docilidad de los “académicos” implicados. Y ahí está, para cerrar el cuadro, la fantástica facilidad con que los aliados victoriosos han sido capaces de persuadir a los más altos científicos alemanes, que han tenido la llave de importantes invenciones militares y han trabajado con más o menos devoción por el esfuerzo alemán de guerra, en orden a que trasladen la sede de sus actividades al país del enemigo”, H. A., “The image of Hell”, *EU*; pp. 202-203 198 [A.H., “La imagen del infierno”, *EC*; p. 251]. Respecto a los académicos de primera fila, el juicio de Arendt, si bien más severo en términos morales, no pierde ironía al subrayar la distancia entre el intelectual y la política: “Que ni uno sólo de los académicos de primera fila alcanzase nunca una posición de influencia es un hecho, aunque el hecho no signifique que no lo intentaran. Y aun así, a la mayoría los desconcertó pronto, en mayor o menor medida, la franca vulgaridad de los representantes del régimen nazi –no sus crímenes, sin embargo”, *Ibid.*; p. 203 [*Ibid.*; p. 252]. Lo que empieza a aparecer en “What is Existential Philosophy?”, son las razones filosóficas de aquella distancia, razones que hacen más comprensible, a los ojos de Hannah Arendt, tanto el “compromiso” de Heidegger con el nazismo, como la posterior relativización de sus crímenes en el marco de la “historia del ser”.

3. Hannah Arendt planifica, entre 1927 y 1928, una obra sobre el romanticismo alemán, para cuyo desarrollo consigue financiamiento en 1929. Durante ese lapso decide concentrar su estudio en la vida y la obra de Rahel Levin Varnhagen, la judía alemana que crea el salón literario más famoso del romanticismo temprano. Arendt conoce Rahel por medio de su amiga A. Weil, pero el impulso a incluirla como personaje principal de proyecto, proviene, en parte, de

su relación con el líder sionista Kurt Blumenfeld, a quien conoce en 1926. El texto fue comenzado en 1929 y estaba listo en 1933, con excepción de dos capítulos que Arendt recién retomó durante su exilio en Francia, en 1938. Si bien en este libro, la autora comienza a desplegar una crítica a ciertas tentaciones inherentes a la facultad de “pensar”, tales críticas están fundamentalmente dirigidas a una experiencia histórica concreta que define los alcances y los límites de su enfoque. Efectivamente, allí rastreará la vida de una mujer judía culta, en la que se expresa el infortunado vínculo entre el discurso ilustrado y la “cuestión judía”, y, en general, las paradojas de la emancipación judía entre el rompimiento del gueto y el surgimiento de las modernas naciones-estado cristiano-burguesas del siglo diecinueve. Si la presencia del sionismo será determinante en la elección de la figura de Rahel, la perspectiva general del libro, muestra una clara influencia de su formación filosófica existencialista, que se advierte en su libro sobre Agustín. El artículo “Augustin und Protestantismus”, publicado en 1930, en el reconocido periódico alemán *Frankfurter Zeitung*, es testimonio de este nexo. Escrito con la intención de mostrar la influencia de Agustín en Lutero –en una polémica con el protestantismo contemporáneo que no lo reclama como parte de su propia tradición–, Hannah Arendt invoca allí la tradición de interés por la conciencia personal, no institucional. En este marco, las *Confesiones* aparecen –con todas las diferencias marcada por la autora: “la interioridad no tiene valor por el hecho de ser mía y ser por ello interesante, sino que lo tiene porque era mala y a llegado a ser buena”– como el antecedente “por la vía del pietismo” de la novela autobiográfica moderna: “La meditación reflexiva ante Dios perdió con el movimiento general de secularización la autoridad ante la cual se producía la confesión, y se tornó meditación reflexiva sobre la propia vida sin más. Por primera vez en Alemania ocurrió así en el *Anton Reiser* de Karl Philip Moritz, quien procedía aun del pietismo, pero que cortó definitivamente con las descripciones de vidas “edificantes” de la religiosidad pietista. El concepto de gracia da paso enteramente al del autodesarrollo autónomo de la persona y la historia de la propia vida nos aparece finalmente en Goethe como «forma impresa que, viviendo, se desarrolla», H. A. “Augustine and Protestantism” (1930), *EU*; p. 27 [H. A., “Agustín de Hipona y el protestantismo”, *EC*; pp. 43-44]. Cuando Arendt escribe la biografía de Rahel, el Agustín confesional, personal, individual, subyace en sus herederos modernos de la conciencia, los románticos que siguen a Goethe. Hay que insistir, sin embargo en las tensiones de esta obra, pues si el “autodesarrollo autónomo” es el tema de la obra de Arendt, el mismo está atravesado por una pregunta en la que empieza aparecer el horizonte político: ¿qué puede significar esto para un judío? El breve intercambio epistolar que mantiene con Jaspers, es testimonio de estas tensiones. Jaspers se muestra especialmente perturbado por el “método”, que corre el riesgo confundir situaciones histórico-fácticas –el hecho de ser una mujer judía en el marco del ambivalente proceso de asimilación–, y “posibilidades existenciales”–la posibilidad de una existencia que Arendt entenderá posteriormente como aquella del paria consciente. Esta confusión es vista por Jaspers como una “objetivación de la existencia judía” que va contra los fundamentos del pensamiento existencial. La respuesta de Arendt es sintomática de sus propios problemas: “Una objetivación existe de hecho en un cierto sentido, pero no una objetivación de la existencia judía (como una *Gestalt*) sino de las condiciones históricas de una vida, las cuales pueden significar algo (aunque no una idea objetiva o algo como eso). Es como si algunos individuos estuvieran tan expuestos en sus propias vidas (y sólo en sus propias vidas, no como personas!) que devinieran puntos de reunión y de concreta objetivación de la «vida». En el caso de Rahel, a mi objetivación subyace ya una auto-objetivación que no es reflexiva, y por tanto posterior o complementaria, sino que es de antemano su peculiar modo de “vivencia”, de experiencia. No puedo decir en abstracto (y lo noto al escribir) qué es propiamente esto: destino, estar expuesta, significado de una vida. A lo sumo, quizás pueda mostrarlo con un ejemplo. Precisamente por eso quiero escribir también una biografía. En realidad «interpretación» tiene aquí el sentido de «repetición»”, Arendt a Jaspers Carta N° 15 (cartas del 24 de marzo de 1930), *AJC*; pp. 11-12. En este marco Rahel no es una biografía de fácil encasillamiento, que ya se percibe en el propósito de la autora de “contar la vida de Rahel como ella misma habría podido contarla”, H. A., *RVLJ*; XV [H. A., *RV*; p. 15]. De esta forma el libro no es tanto lo que proclama su subtítulo “La vida de una judía alemana de la época romántica”, sino más bien la descripción del mundo de ideas de una judía. El pensamiento de Rahel era: “Soy una Schlemihl

y una judía”. Y Arendt traza el desarrollo de Rahel hasta este pensamiento, desde su inicial razonar solitario, que le impide captar el significado del judaísmo, hasta su consciente comprensión y aceptación final del mismo, alcanzada en compañía de otros “parias” judíos. Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, ob. cit.*, pp. 122-123 y 127-134. Es en el marco de estas tensiones, que ilustran el esfuerzo por adquirir una mirada personal, que comienzan aparecer anticipaciones interesantes respecto a sus categorías políticas desarrolladas durante los cincuenta: la distinción entre lo político y lo social –bajo la diferencia entre el “paria” y el “parvenue”–, la importancia de una articulación entre lo individual y lo colectivo –sobre todo en su recuperación temprana de la defensa herderiana de las verdades históricas para el desarrollo autónomo–, la necesidad de “actuar” de los parias, en lugar de mantener una receptividad sin límites, la centralidad de la narración de la propia vida como fuente de comprensión y verdad.

4. El poema de Nietzsche, “Despedida”, está contenido en el fragmento póstumo de 1884, 28 [64]: *Graznan las cornejas/ y aleteando se dirigen a la ciudad/pronto nevará/¡Feliz aquel que aún tiene patria!/Ahora estás petrificado/ Y miras hacia atrás ¡cuánto tiempo ha pasado!/¿Por qué has huído, loco, por el mundo/Ahora que el invierno se aproxima?/El mundo: puerta muda y fría/Abierta a mil desiertos/Quien perdió lo que tú perdiste/En parte alguna se detiene /Ahora estás pálido/condenado a un viaje de invierno/al humo semejante/que sin cesar tiende a más fríos cielos/ ¡Vuela, pájaro, grazna tu canción!/ En tono de pájaro desértico!/¡Esconde, loco, en hielo y en desprecio/Tu sangrante corazón!/ Graznan las cornejas/ y aleteando se dirigen a la ciudad/ pronto nevará/ ¡Ay de aquél que no tiene patria!*, F: Nietzsche: http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884_28_64. El poema de Arendt es el siguiente: *La tristeza es como el brillo de una luz en el corazón/la oscuridad es un resplandor que explora nuestra noche/Necesitamos sólo encender la triste y pequeña llama/para encontrar el camino del hogar, como sombras, a lo largo de/ la larga, extensa noche/ Los bosques, la ciudad, la calle, el árbol son/luminosos/ Dichoso quien no tiene una patria; la contempla todavía en sus sueños*; citado en E. Young Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 248.

5. La pregunta que orienta el texto, en el aniversario de la muerte del filósofo danés, son las razones de su “éxito” en el campo intelectual alemán de postguerra, hecho que Arendt atribuye a una “actualidad” que va más allá de una reparación tardía: “Kierkegaard se ha vuelto actual, es interlocutor de toda una generación que no lo lee por mero interés histórico, sino por una intensa implicación personal: *mea res agitur*”, H. A., “Sören Kierkegaard” (1932), *EU*; p. 44 [H. A., “Soren Kierkegaard”, *EC*; p. 63]. Nos interesaría destacar la lúcida descripción arendtiana del clima epocal que permite que la inquietud kierkegaardiana, pueda “colarse y conmovier” al mundo intelectual y cultural alemán, asentado, hasta 1914, en “la confianza en sí mismas de las ciencias particulares”. Por una parte, Arendt apela a la experiencia de la postguerra como una fuente de una cierta “disposición de espíritu a la demolición”. Por otra parte, alude a una herencia intelectual que “prepara” la recepción del pensador danés: “Alemania estaba preparada para Kierkegaard a través de Nietzsche y de la llamada filosofía de la vida, de Bergson, Dilthey y Simmel. En Nietzsche la filosofía sistemática vio amenazados por vez primera sus fundamentos, pues la destrucción psicológica nietzscheana había puesto de relieve los motivos extrafilosóficos, psíquicos y vitales, a partir de los cuales filosofaban los filósofos. La revuelta de un filósofo contra la filosofía clarificó la situación del propio filosofar y permitió afirmar el filosofar como filosofía. Con ello se había rescatado la subjetividad individual. En estrecho paralelismo con esta perspectiva discurrían los esfuerzos de la filosofía de las vivencias (...) que no situaban al objeto bajo una generalidad sino que lo aprendía a él mismo.... (con ello se descubrían) “dimensiones del mundo y de la vida humana que hasta ahora habían permanecido invisibles para la filosofía o que había tenido para ella sólo una sombra de existencia derivativa”, *Ibid.*; p. 45 [*Ibid.*, pp. 63-64]. Finalmente, sobre este trasfondo, introduce la pregunta fundamental, dado que la fama tardía se hace más extraña cuando se tiene a la vista el decidido cristianismo del danés: ¿Cómo es que Alemania está preparada para alguien cuya existencia estaba determinada por el cristianismo? ¿Qué tiene que ver la revuelta en la filosofía con el cristianismo? La polémica de Kierkegaard contra Hegel, que es en realidad una polémica contra todo sistema filosófico en general, debe ser entendida, según Arendt, a partir del “medio

en que él vivió, o que tuvo que vivir, su existencia religiosa”. Es precisamente esta referencia, la que permite empezar a responder la pregunta por la actualidad del autor, reclamado como suyo tanto desde el campo protestante como católico: “Kierkegaard fue el primer pensador que vivió en un mundo constituido de un modo muy similar al nuestro, es decir, en el mundo secularizado de la Ilustración. Una existencia incondicionalmente religiosa (...) está en polémica con un mundo que, en términos relativos, es el mismo en que aún vivimos hoy. Cuando el cristiano, de san Pablo a Lutero, se defendía de la mundanidad y mundanización de la existencia, el mundo del “mal” era fundamentalmente distinto del mundo en que nosotros vivimos. En tanto pueda darse en el mundo moderno en general algo así como una existencia religiosa, ella tendrá que invocar a Kierkegaard como antecesor. Las discrepancias entre las confesiones palidecen ante el gigantesco abismo que se ha abierto entre un mundo cerradamente ateo y una existencia religiosa vivida así mismo en este mundo. Pues llevar una vida radicalmente religiosa en este mundo no significa sólo estar en soledad como individuo ante Dios, sino estarlo mientras los demás no están ante Dios”, *Ibid.*; pp. 46-47 [*Ibid.*, pp. 65-66]. Teniendo en cuenta esta lectura, y adelantando al análisis que lleva adelante en “What is Existential Philosophy?”, es posible pensar que Arendt percibe cierto grado de inautenticidad en la re-incorporación filosófica de una anti-filosofía orientada con fines religioso, como es el caso de la reapropiación heideggeriana de Kierkegaard.

6. A diferencia de otros críticos, Arendt no pone reparos a la terminología filosófica de Heidegger, pues valora el esfuerzo por encontrar un nuevo lenguaje para la filosofía. Sin embargo si objetará siempre el tono o el estilo enmarañado, demasiado pretensioso y autorreverencial. Ello explica que siempre que cita al autor, especialmente las obras del “segundo” Heidegger (como es el caso de *Identität und Differenz*) trata de traducirlas a una prosa más simple y clara. Como ha registrado su biógrafa, podemos advertir el enojo que le producían las complejidades lingüísticas innecesarias, en sus cartas privadas a Kurt Blumenfeld, el sionista que recibe durante muchos años los comentarios de Arendt sobre la *Krankheit*, la enfermedad de los intelectuales alemanes y judío-alemanes, que la autora diagnostica como la obsesión de “de ser una personalidad única”: “Cuando miro atrás hacia el siglo XVIII y veo a Lessing, a Hamann, a Kant y a Herder, no encuentro en ellos rastro [de la enfermedad]. Con Goethe, ésta ya se percibe un poco, y Dios sabe que todos esos *Herren Philosophen*, Hegel, Fichte, Schelling, tenían que ser, personalmente, genios. Uno puede entenderlo en el caso de esos presuntos genios, que son realmente sólo altamente cultivados (...), pero ¿porqué, porqué la enfermedad ataca también a los que son genios verdaderos? Ayer estaba leyendo lo último de Heidegger sobre identidad y diferencia, que tiene gran interés, pero (...) se interpreta a sí mismo y se cita a sí mismo, como si hubiera escrito un texto bíblico. Y se trata verdaderamente de un genio, no simplemente de alguien muy cultivado. Además: ¿qué necesidad tiene de ellos? Esta indescriptiblemente enojosa afectación”, Arendt a Blumenfeld, 16 de noviembre de 1957, Marbach, citado por E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*; p. 389. Precisamente, Arendt cree que Jaspers está libre de esta afectación, y esta es la base de su intento fallido de generar un encuentro entre ambos, que salve a Heidegger de sí mismo, y del círculo de sus epígonos y admiradores ciegos, durante la primera mitad de la década del cincuenta. *Cf.* Arendt a Blücher, *ABC*, [Carta del 25 de Julio de 1952]; p. 209.

CAPÍTULO II

7. En la actualidad, es frecuentemente visitada la crítica de Arendt a la ineficacia política y los problemas teóricos del discurso de los derechos humanos, el cual toma fuerza luego de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, no es frecuente una evaluación atenta a la complejidad de la lectura de la autora, que está lejos de mantener una crítica sin más de los “derechos humanos”. Es en el cap. IX del Libro II de *Los Orígenes del Totalitarismo*, titulado precisamente “La decadencia de la Nación-Estado y el final de Los derechos del hombre”, donde trata específicamente este tema, dejando claro que el punto en cuestión no es una

evaluación abstracta del discurso de los derechos sino un análisis histórico-conceptual. Lo que este análisis intenta mostrar es que, desde 1914, nadie –ni los filósofos, ni los políticos, ni las ciudadanas, ni las víctimas–, es capaz de desmentir lo que Hitler proclamaba a viva voz, y que lleva a la práctica: que “no existía nada como los derechos humanos inalienables y que las declaraciones en contrario de las democracias constituían un simple prejuicio, hipocresía y cobardía frente a la majestad cruel de un nuevo mundo. El mismo término “derechos humanos” se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores y observadores en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía chapucera y estúpida”, H. A., *OT*, II, 9; p. 269 [H. A., *LOT*; pp. 227]. Frente a esta constatación, es importante destacar que la pensadora más bien va a mostrar las aporías teóricas y prácticas vinculadas al discurso de los “derechos del hombre” en el seno de una modernidad secularizada, dada su justificación teórica en términos de “derechos naturales” y su articulación política “de hecho” como derechos civiles de “ciudadanos nacionales”. Lo que hasta el momento se han llamado “derechos humanos”, va a señalar la autora, son derechos civiles y nacionales, cuya legitimidad no viene dada por “el hombre”, sino que presupone un gobierno constitucional y nacional. Frente a esto, el texto va a finalizar con una serie de sugerencias que adelantan algunos desarrollos de la década del cincuenta: si hay algo que puede ser considerado como el derecho humano básico, indica Arendt, este debe ser el “derecho a tener derechos” –que es precisamente lo que se ha negado a partes importantes de la población europea luego de la Primera Guerra– que la autora entiende como la “posibilidad de vivir y pertenecer a algún tipo de comunidad organizada en donde uno puede ser juzgado por las acciones y por las opiniones propias”. Por otra parte, este derecho de cada individuo a pertenecer a una comunidad de derecho, debería ser asegurado, indica la autora por la “humanidad misma”. Si bien el texto asume que esto es más bien un problema que una solución, es importante señalar que, en un sentido negativo, esto significa que no podemos confiar ya en Dios o en la Naturaleza. Y tampoco podemos confiar únicamente en la ley, ya se trate de una simple ley nacional que reconoce que el respeto por los derechos humanos es el principio guía más importante del Estado, o ya se trate de una ley internacional que establece algún tipo de gobierno mundial. El derecho, tal y como Arendt nos ha advertido, no es más que un factor estabilizador que es, de hecho, una condición importante y tal vez necesaria para asegurar los derechos humanos. Sin embargo, es absolutamente claro que, para Arendt, la ley y el derecho nunca son suficientes. Si, según un concepto que desarrollará en los cincuenta, el concepto de los derechos humanos pertenece realmente al campo de la acción humana, es necesario aceptar que es sólo en este campo en donde se encuentra su aseguramiento. Es reveladora la discusión epistolar que Hannah Arendt tiene con el poeta Hermann Broch, en el año 1946, con relación a las bases en las que fundar los “derechos humanos”. Según el escritor austriaco, la experiencia de los totalitarismos había hecho de la muerte un “absoluto terrestre” (*Irdische-Absolut*) que demarcaría, como un “polo negativo”, una nueva definición de los derechos humanos, Hannah Arendt, Hermann Broch, *Briefwechsel 1946 bis 1951*, Jüdischer Verlag, Francfort/M, 2000; p. 18-19. La autora consideraba que, frente a la realidad de los campos, la muerte era incluso menos radical que la nueva capacidad de infligir un dolor insoportable. Por otra parte, la concepción de un “absoluto terrestre” remitía a una teoría de los derechos humanos como “derechos innatos”, que, por lo dicho anteriormente, Arendt consideraba problemática: el análisis y la propia experiencia de apátrida “fuera de la ley”, por veinte años, la conduce a pensar que los hombres no “nacen iguales” sino que pueden volverse iguales cuando son reconocidos en tanto miembros de una comunidad política, *Ibid.*; p. 118. Como señala Traverso, “los derechos nunca son una cuestión de “naturaleza”, siempre se definen como conquistas políticas”, E. Traverso, “Hannah Arendt epistolar”, en E. Traverso, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, UNAM; México, 2004; p. 225.

8. Es sintomático del modo en que Arendt establece una polémica con sus contemporáneos, que este texto de 45’ parta de la pregunta acerca de rol del catolicismo y el cristianismo en la resistencia francesa, así como sobre la posible influencia de este hecho en la política y la filosofía política francesa pos-totalitaria. Fiel al *dictum* que acompañará su obra de pensar la singularidad de los fenómenos políticos e históricos, eliminando falsas analogías que obturan la comprensión, Arendt piensa la novedad de este movimiento decimonónico respecto de las

numerosas olas de revisionismo neocatólico de las que el mundo es testigo “desde el período de decadencia de *fin de siècle*”. Especialmente, le interesa diferenciarlo de aquel otro que surge en el tiempo del *affaire Dreyfus* con los famosos “católicos sin fe”, que toman como maestro a J. de Maistre, y que más tarde forman parte de la *Action Française* (condenados posteriormente por el Papa, en 1926, para terminar siendo seguidores de Hitler). Respecto de esta diferencia señala: “Los «católicos sin fe» amaban la iglesia –que sigue siendo el mayor ejemplo de organización autoritaria y que ha resistido como tal dos mil años de historia– y sentían un abierto desprecio por el contenido de la fe cristiana, precisamente a causa de sus elementos democráticos intrínsecos. Eran católicos porque odiaban la democracia; les atraía el verdugo de de Maistre, como el pilar más fiable de la sociedad, y la posibilidad de ejercer la dominación mediante una jerarquía, en la misma medida en que les repelían las enseñanzas acerca de la caridad y la igualdad entre todos los hombres”, H. A., “Cristianity and Revolution”, *EU*; p. 152 [H. A., “Cristianismo y Revolución”, *EC*; pp. 189-190]. Contra los “diletantes del fascismo”, Arendt retrata el pensamiento de un grupo de activistas políticos, periodistas y publicistas, que no odian en el mundo moderno la democracia, sino “la falta de ella”: “Por entre las apariencias de las democracias, ellos veían lo que con mayor precisión podía describirse como plutocracias, y por entre los aderezos de una república lo que era, mucho más, una maquinaria política. Lo que buscaban era libertad para el pueblo y razón para la inteligencia. De donde partían era de un profundo odio hacia la sociedad burguesa, que sabían que era esencialmente antidemocrática y estaba pervertida en sus fundamentos”, *Ibid.*; p. 152 [*Ibid.*, p. 190]. La evaluación de la pensadora es iluminadora respecto de lo que advierte como los alcances y los límites de esta empresa de “recuperación de la tradición” en el seno de la modernidad. Por una parte, señala, no debe ser sorprendente que, ante “el conjunto de la cultura occidental en juego”, estos autores hayan recabado en las “armas más antiguas”, esto es, “en las convicciones fundamentales de la humanidad occidental” –la denuncia del rico como hombre perverso; la insistencia de la doctrina cristiana en que la condición humana es limitada, son, indica la autora “suficiente filosofía para permitir a sus seguidores una muy honda comprensión de la esencial inhumanidad” de algunos intentos modernos –, armas que fueron útiles para ellos mismos en la medida en que “rompieron con los patrones de juicio de sus respectivos entornos más radicalmente que ninguna otra secta o partido”. Sin embargo, si como “fe combativa” en el terreno político, en tanto portadora de cierta razonabilidad y estabilidad, es comprensible la utilización de la fe cristiana en estos publicistas del mundo moderno, la misma queda como un fenómeno marginal, que no logra advertir la radicalidad de las corrientes subterráneas que desembocan en la realidad del totalitarismo, y que tienen que ver menos con la irreligiosidad de las masas que con su despolitización. Por otra parte, en un plano estrictamente filosófico, la autora no considera que sea justificada la “teología política” que se desarrolla a partir de este movimiento, con Maritain a la cabeza. Como filósofos, indica Arendt, y sus palabras son significativas dado el contexto de la Francia de postguerra, en el que van a florecer posiciones filosófico-políticas neotomistas tales como la de E. Gilson (que Arendt va a abordar en el texto de 1953 que analizaremos en este capítulo), aún asumiendo que las enseñanzas de la iglesia pueden representar un “baluarte de la razón humana”, no les está permitido buscar refugio en ellas como “verdades”: “Lo que Maritain quería era la certeza que le sacase de las complejidades y confusiones de un mundo que no sabe siquiera de qué está hablando un hombre cuando pronuncia la palabra “verdad” (...) Las certezas de Tomás de Aquino proporcionan una excelente guía espiritual, y son todavía muy superiores a casi todo lo que en cuestión de certezas de ha inventado en tiempos más recientes. Pero la certeza no es la verdad, y un sistema de certezas es el fin de la filosofía”, *Ibid.*; p. 155 [*Ibid.*, p. 194]. Este mismo tema, será desarrollado sin estas precisiones, cuando Arendt aborde el problema de la “filosofía política” cristiana post-totalitaria de Gilson, en “The Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954). Cf. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 1952 [E. Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965].

CAPÍTULO III

9. La primera entrada de la palabra “pluralidad” en el *Denktagebuch*, ya contiene una referencia crítica: “¿Qué es la política? I. La política una descansa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre, los hombres son un producto humano, terrestre, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre, puesto que todos sus enunciados serían acertados aunque sólo hubiese un hombre, o dos hombres, o bien hombres simplemente idénticos, ninguna de las dos ha encontrado una respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿qué es la política? (...) Llama la atención la diferencia de rango entre las filosofías políticas y los demás obras en todos los grandes pensadores, incluso en Platón. La política nunca alcanza la misma profundidad. La falta de sentido profundo no es otra cosa que la falta de sentido para aquella profundidad en la que está anclada la política”, H. A., *DG*, I, agosto de 1950, [21]; p. 15 [H. A., *DF*; pp. 17-18]. En estos fragmentos encontramos parte de lo que Arendt pretende desarrollar en el proyecto inconcluso *Was ist Politik?*, que analizamos en el capítulo V de esta tesis. Respecto del modo en que este énfasis en “el hombre”, es iluminado y tergiversado bajo la idea de “superfluidad de los hombres”, núcleo más íntimo del totalitarismo, cf. H. A., *DG*, II, diciembre de 1950, [16]; p. 43 [H. A., *DF*; p. 42]; H. A., *DG*, II, enero de 1951, [30]; pp. 53-54 [H. A., *DF*; pp. 51-53]. El punto en cuestión que no está suficientemente subrayado es que Arendt escribe bajo el peso del “fin de la metafísica” centrada en el concepto de “hombre”. Esto se conecta con lo que desarrollamos en el capítulo anterior: el pensamiento contemporáneo “posthumanista”, especialmente el de Heidegger, pretende arraigarse en una idea de pensamiento que hace “productivo el desamparo”, según categorías que ya explicitamos: “Soledad y pensamiento: la soledad desgaja el pensamiento de la multiplicidad de las relaciones en la convivencia conjunta, donde según Platón solo puede haber *doxa*. De ahí que en el sentido de la tradición sólo pueda haber verdad es la soledad, donde un sujeto piensa confrontado con su respectivo contenido, estando allí despojado de relaciones, arrancado de las relaciones. La verdad frente a la *doxa*, está definida de antemano como lo no perspectivista. Por eso el pensador de la verdad se aprende a sí mismo como el hombre. Si en él no piensa el hombre, todo vuelve a relativizarse. Mientras los filósofos se encontraban completamente seguros en esta «soledad», es decir, mientras creían que son el hombre, no se daba el fenómeno del desamparo en el pensamiento. El desamparo se muestra como un no ser entendido. En ello no sólo hay orgullo, sino también la desconfianza frente a sí mismo, la de ser solamente un individuo y no el hombre. De todos modos un individuo solitario es incomprensible; ya no puede comunicarse”. H. A., *DG*, XIII, enero de 1953, [4]; p. 298 [H. A., *DF*; p. 288]. Como ya hemos señalado, Arendt entiende que en *Ser y Tiempo*, lo que permite salir de este dilema, es la articulación entre pensamiento, experiencia de la muerte y una singularización que es separación radical de la pluralidad: “La singularidad del hombre se realiza solamente en el desamparo, que en su forma más elemental es el desamparo de la muerte. En la singularidad el hombre de hecho ya no es de este mundo; es la única experiencia radicalmente antipolítica. Como tal corresponde a la soledad de Dios, del ser uno. Somos uno sólo cuando morimos; mientras vivimos, vivimos en la pluralidad. La confianza en Dios es la preparación para la singularidad. Sólo en la muerte podemos estar cerca de Dios, pues sólo allí llegamos a ser –en el perecer– lo que él es eternamente. Esta singularidad no ha de equipararse a la inconfundible unicidad irrepetible de cada hombre singular. Esa esfera es precisamente política y desaparece en la singularidad, en la que ya no tenemos a nadie de quien nos distingamos y, por tanto, podamos hacernos inconfundibles”, H. A., *DG*, XIX, octubre de 1953, [20]; p. 460-461 [H. A., *DF*; p. 446].

10. Como señalamos, el texto paradigmático que da inicio a la investigación de la relación entre Arendt y Aristóteles es el de J. Habermas, que valora con reservas el “aristotelismo” de la pensadora: esto es, destaca el valor de la distinción entre *poiesis* y *praxis* pero no su absolutización como criterio demarcatorio de lo político y lo no político, así como establece sus reparos respecto de la distinción entre *theoria* y *praxis*. Efectivamente, para Habermas Arendt leería la distinción entre actor y espectador kantiana como la distinción aristotélica entre la

praxis política y la teoría como contemplación –y como sabiduría máxima ligada a ella–, lectura que sería deudora de una metafísica clásica ya superada, que somete al pensamiento de Arendt a ser una utopía en un sentido negativo. Así, Habermas cree que la apelación a la facultad de juzgar se entiende en la obra de Arendt, pero que no se justifica: no es ni la *phrónesis* aristotélica en tanto facultad práctica de los agentes orientada al bien deliberar, ni está fundada en una teoría filosófica de la razón práctica –cuyos elementos estarán en el Kant de la *Crítica de la razón Práctica*– que vendría a dar un sustento postmetafísico a aquella concepción. Cf. J. Habermas, “Hannah Arendt Begriff der Macht”, en *Merkur*, XXX, 1976; N° 342; pp. 446-461 [J. Habermas, “El concepto de poder en Hannah Arendt”, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1986]. Por otra parte, no puede evitarse asociar esta intervención de Habermas con una disputa que comienza unos años antes en Alemania –a principios de los sesenta– y en Italia, denominada la *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, y que vuelve a poner en el centro del debate la pregunta por la actualidad ética y política de Aristóteles. Es el seno de este debate, que autores como Arendt (recordemos que *The Human Condition* es publicada en alemán en 1960), E. Voegelin, y L. Strauss, son considerados como antecedentes, al mostrar, según la interpretación dominante, vías en el pensamiento antiguo alternativas a la “ciencia política” moderna. Cf. F. Volpi, “La rinascita della filosofia pratica in Germania”, en C. Pacchiani (comp.) *Filosofia Pratica e scienza politica*, Francisci, Abano, 1980; pp. 11-97. A partir de esta perspectiva, la historia de la recepción del aristotelismo de Arendt se divide, durante los años ochenta y noventa en tres grandes campos: **1.** Las interpretaciones que aún se mueven en el marco habermasiano, y que se muestran dispuestas a reclamar a Arendt en su tradición. Entre ellas, cabe destacar, en primer lugar, los que aceptando su validez, prosiguen el proyecto de incorporar a Arendt en las filas de la teoría crítica, mostrando la importancia de ser permeados por una lectura neoaristotélica sin perder de vista el proyecto normativo habermasiano: S. Benhabib, “Judgment and the Moral Foundation of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, en S. Benhabib, *Situating the Self*, op. cit.; R. Bernstein, “Judging- The Actor and the Spectator”, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, op. cit. **2.** Los autores que con Arendt buscan complejizar al propio neo-aristotelismo, no sólo por medio de la incorporación de una teoría del juicio, sino también de cierto republicanismo moderno, que leen en la autora, como es el caso de A. Wellmer, y que con ello avanzan en la posibilidad de una reformulación de los presupuestos normativos de la teoría crítica: A. Wellmer, “Hannah Arendt on Revolution”, *Revue Internationale de Philosophie* 53 (208), 1999; pp. 207-222. Si bien desde el propio neoaristotelismo, habría que incorporar aquí a E. Vollrath, “Hannah Arendts Kritik der politischen Urteilskraft”, en P. Kemper (ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, op. cit. Además, habría que sumar en esta línea al surgimiento de una línea más bien norteamericana, ligada al debate de los años ochenta entre “comunitarismo” y “liberalismo” (aquí habría que situar a R. Beiner, *Political Judgment*, op. cit.). Es precisamente en el seno de este debate, que surge la posibilidad de pensar en una Arendt “republicana”, especialmente gracias a la obra de J. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975) y posteriormente, por el último libro de Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, op. cit. **3.** Las lecturas que, durante los años ochenta, comienzan a hacer visible que las dificultades para “aplicar” su pensamiento no se deben a su fidelidad a Aristóteles sino a la voluntad de llevar a cabo una deconstrucción de aquella tradición de la filosofía política que impone a la política los criterios de la filosofía, en la que habría que situar al mismo estagirita. Es en este marco, a su vez, podemos establecer al menos dos líneas. **3-a.** La que lee aquí la tensión irresoluble entre un modelo existencialista-heideggeriano (negativamente valorado) y un modelo aristotélico de “ciencia política”. Tal es la lectura de M. Jay: el problema no es el aristotelismo arendtiano, sino la radicalidad de su crítica de la filosofía política, la que la conduce al “irracionalismo político” del existencialismo político que ha acuñado el mito de la “superioridad de la política” respecto de cualquier consideración exterior a ella, y ha negado la primacía misma del *logos*, M. Jay, “Hannah Arendt: Opposing Views”, *Partisan Review*, XLV, N° 3, 1978; pp. 348-367. En una discusión, pero aceptando su base, esto es, la tensión entre aristotelismo y existencialismo, se ubica un texto como el de L.P. Hinchman, S. Hinchman, que busca mostrar el constado democrático-jaspersiano del existencialismo de Arendt, contra el concepto de política

aristotélico. **3-b.** Aquellos que, o bien desde una posición histórico-filológica objetan esta discusión conceptual, ante el hecho de la centralidad de la mediación del propio Heidegger en la lectura arendtiana de mismo Aristóteles, o bien desde una posición más bien analítica comparativa enfatizan los componentes heideggerianos, pero también nietzscheanos de la lectura arendtiana del mundo clásico, que definirían un “aristotelismo post-nietzscheano y post-heideggeriano”, que busca sentar las bases de un “pensamiento político”. Cf. Volpi, “Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica”, *op. cit.*; J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, *op. cit.*; F. Fistteti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, *op. cit.*; L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, *op. cit.*; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, *op. cit.* En esta tesis, aceptamos como válidos algunos de los principios hermenéuticos de esta última lectura –pues es sensible a las mediaciones que están en la base de la lectura arendtiana de los clásicos– si bien con dos grandes reparos: a. si bien este sintagma permite comprender algunos aspectos de su conceptualización de la “acción política”, dejan si explicar el sentido de su apelación a Jaspers, a Sócrates y a Kant, que es incluso previa a su recepción explícita del concepto de praxis política aristotélico b. No permite comprender las condiciones, alcance y sentidos del problema de un problema de fondo en la obra de Arendt, que es el de la relación entre pensamiento y política: en este problema no es Aristóteles la fuente, sino la discusión que Arendt tiene con Jaspers y Heidegger, y que cristaliza posteriormente en la idea un “platonismo de la tradición” que llega hasta la filosofía de postguerra.

11. El primer testimonio de este curso es una carta de H. Blücher a K. Jaspers en la que éste anuncia que está dictando un seminario tomando como fuente su *Einführung in die Philosophie*, y utilizando la exposición y discusión de ciertas “figuras prototípicas” (que es en general el modo en que Jaspers aborda la historia de la filosofía). En el marco de este proyecto, Blücher entiende que el pensamiento del filósofo alemán es de “de gran importancia para los jóvenes aquí en América”; especialmente por la delicadeza con la que traza la frontera entre filosofía y ciencia sin negar a ninguna, esto es, si caer en dogmatismos científicistas o en generalizaciones metafísicas, y por su énfasis en: a. la libertad, especialmente en el seno de una tradición filosófica poco proclive a su tematización. Así, señala de la opinión de sus alumnos sobre las ideas jaspersianas: “También consideraron que están en presencia de pensador liberal, en el mejor sentido de la expresión, y rápidamente desarrollan confianza en ti. Lo que siempre me ha separado de los alemanes, es que ninguno de ellos, con pocas excepciones importantes, alguna vez ha estado preocupado en serio por la libertad: y si me disculpa por decirlo así, es esto lo que lo separa de los alemanes a usted también”. b. La comunicación, que ubica en el centro de su filosofía, y como piedra de toque para combatir el “progresismo pedagógico vacío” que ve en muchas universidades americanas. Cf. Blücher a Jaspers, carta N° 132, (agosto de 1952), *AJC*; pp. 189-190. No es casual que en el seno de esta propuesta de “comprensión intercontinental” recurra a Sócrates-Jaspers. Los apuntes para este curso, en los que se propone “recuperar a Sócrates para el S. XX”, como la única manera de “recuperar la esperanza en un nuevo tipo de humanismo”, han sido agregados al epistolario, y en ellos puede advertirse la notable la afinidad entre sus principios rectores y la interpretación de la autora, a saber:

a. Una crítica de la “filosofía griega post-socrática” de Platón y Aristóteles, a los que ve sucumbir al dogmatismo de un “absoluto”, y con ellos, a la entera tradición filosófica sistemática, cf. H. Blücher, “A Lecture from the Common Course”, en *ABC*; p. 392.

b. Una recuperación de un Sócrates escéptico –no dogmático ni relativista sino “crítico”, como muchos años más tarde señalará Arendt en las *Lectures*– cuya principal preocupación es ético-política –“la respuesta a la pregunta qué debo hacer no está escrita en la naturaleza”–, una invitación al desarrollo de la “humanidad” en las relaciones con nosotros mismos y con los otros que no supone una búsqueda individual de “ideas ante la mente”, sino de la discusión sobre principios –la amistad, la justicia, el amor, la verdad– que no pueden ser “conocidos” sino practicados por medio de una búsqueda con otros, *Ibid.*; p. 393, 395.

c. La idea que el único “resultado” de esta tarea es el doble y siempre precario proceso de su cristalización en el mundo, y del desarrollo de ciertas “capacidades éticas”, *Ibid.*; p. 396.

d. La distancia de un proyecto de “moralización”, que Blücher liga con un discurso centrado en el imperativo y en la prescripción: “Sócrates es una excepción pues no obstante ser el más interesado por las cuestiones morales, nunca realizó afirmaciones en la forma de imperativos, órdenes o prescripciones”, *Ibíd.*; p. 398.

f. La centralidad de una preocupación filosófica legítima por la política –sin libertad de opinión, no puede haber libertad de pensamiento– así como la relevancia de la reflexión moral tal como la definimos anteriormente para la constitución de la polis, *Ibíd.*; pp. 399-400. Es sobre este último punto que insistirá Arendt en su texto.

CAPÍTULO IV

12. Lo que Jaspers discute a Arendt en este breve intercambio, es haber seguido demasiado de cerca la interpretación heideggeriana de Platón, tal como es realizada en *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940), que él considera “ridícula”, cf. Jaspers a Arendt, Carta N° 184, (12 de abril de 1956), *AJC*; p. 284; M. Heidegger, *GA*, I [9]. Efectivamente, la interpretación de Platón que Arendt realiza en “What is Authority?”, se abre con una nota en la que señala: “Esta presentación proviene del notable interpretación que de la parábola de la caverna hizo Martin Heidegger, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947. Heidegger demuestra que Platón transformó el concepto de verdad (*alétheia*) hasta identificarlo con el juicio correcto (*orthós*). La corrección, y no la verdad, sería lo requerido si el conocimiento del filósofo es la habilidad para medir. Aunque explícitamente menciona el peligro que corre el filósofo cuando se ve obligado a volver a la caverna, Heidegger no es consciente del contexto político en que aparece la parábola; para él, la transformación se produce porque el acto subjetivo de la visión (el ver, y la idea en la mente del filósofo) se impone a la verdad objetiva, que para Heidegger significa *Unverborgenheit*”, H. A., “What is Authority?”, *BPF*; nota N° 16. Aquí habría que señalar dos cosas:

1. En primer lugar, Arendt retoma la interpretación de Heidegger en un contexto modificado, que denota su lectura “al sesgo”: el mito de la caverna consolida la revuelta política de la filosofía contra la polis. El medio por el que esto se consumaría, es la transformación de las “ideas” –cuyo principal atributo es la “belleza”, en el sentido de “lo que más resplandece”–, en “patrones”, esto es, en “criterios”, que es habilitada al establecerse la idea del “bien” como la más alta. Así, al problema de encontrar la “evidencia” (o la verdad como evidencia), subyace el problema de encontrar aquello que constriñe, sin recurrir a los instrumentos normales de la lucha política: la persuasión o la violencia. En esta torsión de la filosofía sobre la política –reclamada en una situación de emergencia en el que “cada uno encuentra el poder como una necesidad” (*La República*, 520 e 306-10) –, el filósofo político, que permanece ligado a la comunidad de pertenencia, conquista el aspecto de “maestro de la legislación” y de depositario de la arquitectónica del saber auténtico. Como señala Fistetti, “Más que la neutralidad del filósofo, Platón intenta demostrar la superioridad o supremacía en el gobierno de la ciudad y en la ciencia de la legislación”, F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale op. cit.*; p. 12 y ss. El filósofo, “sabe” al haber realizado la “segunda navegación”, que hay una forma de vida más alta que la política; por ello, ofrecería a aquellos que gobiernan la polis un modelo de vida suprasensible en cuyo marco el poder aparece como un engaño si no es ligado el bien por excelencia (que sólo la vida filosófica puede garantizar): para que exista una polis bien ordenada hay que sustraer al poder de la lucha de los muchos y someterlo a aquellos pocos por los que se da una forma de vida superior al poder. Sólo si se forman gobernantes convencidos de tal superioridad, es posible fundar una polis ordenada y pacífica. El aspecto más importante, a nuestro parecer, de esta interpretación no es sólo la desvalorización de fondo del ámbito político que supone, el que se muestra precisamente como un espacio dominado esencialmente por la ley del más fuerte y por la ley del deseo, sino su sujeción a un determinado modo de vida– el del “gobierno sobre sí”, como señala Platón–, por cuyo ideal de autonomía la polis adquiere un sentido “ético”. Retomando la reapropiación de la

lectura heideggeriana, se puede afirmar que Arendt considera que Heidegger “despolitiza la semántica de la idea de bien”, esto es, no toma en consideración la fungibilidad política de la misma, ligada a su posibilidad de ser “medida” de todas las otras. Sobre este tema, Fistteti ha mostrado de manera rigurosa que esta interpretación no se ha mantenido constante en el caso del filósofo de la selva negra: Arendt toma la interpretación de Platón de 1940, pero es posible rastrear otra interpretación heideggeriana, realizada en 1931 y 1932, en la que esta función basileica de la filosofía no sólo es tenida en cuenta, sino que es recuperada. Es muy interesante seguir la argumentación del intérprete italiano, quien argumenta de manera consistente en qué medida Heidegger al “despolitizar” el mito de la caverna, ocultación su propia lectura temprana de la función basileica de la filosofía (que conduce al filósofo a devenir “liberador” y “legislador”), que exalta peligrosamente a principios de los años treinta (postulando la necesidad de una “dirección espiritual” de la filosofía). Por ello, el texto del 40 es sintomático de la *Kehre*, que entre otras cosas, supondría un cambio en la conceptualización de la relación entre filosofía y política: de la idea de la filosofía como “dirección espiritual” a la idea de filosofía como “soberanía sin poder”. Para esta otra lectura de Platón, cf. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32), *GA*, II [34].

2. Respecto de la interpretación de Jaspers, habría que señalar que, en general, la misma objeto que se utilice el “mito de la caverna”, para explicar el sentido y función de las “ideas” (incluso esta expresión serían para Platón una simple imagen, por ello no habría una “teoría de las ideas”). En este sentido, Heidegger estaría utilizando como centro de la teoría platónica, una “doctrina de las ideas” que no cabe atribuir al griego. En este sentido, el cree necesario mostrar que el mito de la caverna no está orientado a exponer la doctrina de las ideas –que no existe propiamente–, sino el sentido de la educación filosófica, esto es, la necesidad de la segunda navegación, para todos aquellos que van a gobernar. Como puede verse en la respuesta de Arendt, que está contenida en la cita con que iniciamos el capítulo, Arendt cree que el filósofo de Heidelberg ha despolitizado el sentido del mito de la caverna. Efectivamente, en una carta anterior, Jaspers le ha señalado que “tu entiendes la perspectiva platónica sobre el Estado y las leyes como si constituye un programa, y no como derivaciones provisionales de la imagen primigenia, cuyo significado sólo puede ser entendido sólo si no se olvida que la premisa de la política platónica es la educación filosófica, el tipo de educación que Platón inicia con Dionisio enseñándole matemáticas en orden a realizar el primer paso en la liberación de los sentidos. No debemos olvidar que el mejor Estado, conducido por el filósofo, no necesita leyes (porque las “leyes siempre dicen lo mismo”, mientras que la actividad de gobierno por su verdadera forma nunca puede ser circunscripta por principios generales, pienso en lo que dice Platón *El político*”, Jaspers a Arendt, Carta N° 184, (12 de abril de 1956), *AJC*; pp. 284-285. Lo que Jaspers no ve es la confrontación platónica con el modelo de la polis democrática, y, especialmente, con el propio Sócrates. La interpretación jaspersiana, preocupada por el problema metafísico de si la “idea” es el último nivel o no, despolitiza el sentido de la segunda navegación, que es mostrar no sólo que la filosofía es la forma de vida más alta, sino que lo es respecto de la vida política de la polis, que debe ser gobernada teniendo en vista el modelo del “gobierno” sobre la propia alma que realiza la filosofía. En este sentido, no es la “tiranía de la idea”, o de la “ley” el problema, sino la idea de que sólo el filósofo puede acceder a su sentido, gracias su separación y su indiferencia respecto de la polis misma –y convertirse así en “maestro de legislación”.

13. Sobre el “conflicto” de discurso político y discurso histórico, puede ser útil contraponer la lectura de Arendt con la hipótesis de L. Strauss, tal como surge de su análisis de Tucídides. Aunque ambos autores tematizan en su análisis del mundo griego la “diferencia” entre política y narración histórica –entre actor y espectador en la terminología de Arendt, entre universalismo de la ciudad y universalismo del entendimiento en el caso de Strauss– y para ambos esta diferencia no es equivalente a la diferencia entre “filosofía” y “política” tal como aparece en la Filosofía política platónica, interpretan de manera diferente esta distancia. Arendt marca la afinidad que está involucrada en la diferencia, mientras que Strauss considera una tensión silenciosa que se oculta en la misma: en este aspecto hay acercamiento entre historia política y

filosofía política que Arendt no estaría dispuesta a admitir. Por otra parte, Arendt ve una continuidad en esta afinidad desde Herodoto hasta Tucídides, e incluso una parte importante de su argumentación reside en su común filiación en el discurso “imparcial” homérico, que le permite afirmar una política democrática del relato previa a la polis. Strauss por el contrario ve una ruptura entre estos tres autores, enfatizando mucho más el componente religioso en Herodoto, cf. L. Strauss, “Sobre la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides”, *La ciudad y el hombre*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 201-341.

14. Efectivamente, en esta carta de Arendt puede situarse la asunción franca de una distancia, que sólo será elíptica, o indirecta en términos teóricos. Como ya hemos sostenido, Arendt desplaza la confrontación al terreno de sus lecturas de otros filósofos. Sobre el silencio de Heidegger, señala: “Yo sé que a él le resulta intolerable el que mi nombre aparezca en público, que yo escriba libros, etc. Todo el tiempo y en lo concerniente a mi persona, he jugado el juego de las mentiras piadosas con él, comportándome como si nada de esto existiera y como si yo, por decirlo así, no fuera capaz de contar hasta tres y a veces hasta cuatro. Pero de repente, esta mentira se me hizo aburrida, y mi cambio de actitud me ha valido una bofetada. Durante un tiempo me sentí furiosa [ante su reacción], pero ya no. Ahora creo que en realidad soy responsable en cierto modo, y responsable tanto por la simulación como por el fin abrupto de este juego”, Arendt a Jaspers, Carta N° 297, (1 de noviembre de 1961), *AJC*; p. 457. Jaspers acepta muy a pesar suyo esta explicación, por el respeto que siente por Arendt. No obstante, no puede disimular su fastidio: “Tu explicación de la conducta de Heidegger es tan asombrosa que, si no procediera de ti, que lo conoces tan bien, apenas podría aceptarla. Hace mucho tiempo que él debe haberse enterado de tus libros, pues han sido reseñados por todos los periódicos uno detrás del otro. El único elemento nuevo es que este libro lo recibí de ti directamente; y luego, ¡qué reacción! Las cosas más increíbles son posibles”, Jaspers a Arendt, Carta N° 298, (11 de noviembre de 1961), *AJC*; pp. 459-460.

CAPITULO VI

15. Antes de comentar brevemente los lineamientos a destacar de este texto edictado por J. Kohn, es pertinente señalar que es el mismo es testigo de una primer lectura sistemática de los textos kantianos canónicamente adcriptos a su “filosofía moral”. Como es posible advertir en el *Diario* (el famoso *Cuaderno sobre Kant* es probablemente de esta época, como señalan Ludz y Normann) y en el epistolario con Jaspers, Arendt estudia de manera específica: *Die Metaphisik der Sitten, Grundlegung zur Metaphisik der Sitten, Kritik der Praktischen Vernunft* y también la *Kritik der Urteilskraft*. Así se lo comunica a Jaspers en una carta en la que le comenta, que está en Chicago dando un curso “sobre Kant que me produce mucha satisfacción. Uso *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*, sin otra ayuda que tu “Kant”, en los “Grossen Philosophen”, y que en otoño dará un curso sobre el “urteilskraft”, que está anunciado con el título “Kant’s moral Philosophy”, cf. Arendt a Jaspers, Carta N° 353 (14 de mayo de 1964), *AJC*; p. 556.

Efectivamente, en este texto va a señalar una y otra vez en qué medida el totalitarismo – especialmente el nazismo– ha colocado a la pregunta por las bases de la moralidad en un terreno complejo, que requiere reflexionar en profundidad sobre el sentido de la conducta de todos aquellos ciudadanos –la mayoría– que cambiaron de manera absoluta sus normas morales no una sino dos veces (con el ascenso del nazismo y con su caída), “como si la moral sólo fuera lo que designa el sentido original de la palabra, *mores*, costumbres”. Si bien Arendt va a defender –con Sócrates y con Kant– la existencia de una dimensión moral, precisamente asentada en la posibilidad de un juicio moral reflexionante, esta defensa debe primero despejar una serie de equívocos. Entre las enseñanzas más escabrosas del nazismo, encontramos que los argumentos centrados en la existencia de una “conciencia” como un sentimiento moral general evitan enfrentarse a uno de los aspectos más evidentes del comportamiento de la ciudadanía

“respetuosa de la ley”: “Los sentimientos de culpa, por ejemplo, pueden suscitarse a causa de un conflicto entre viejos hábitos y nuevos mandatos –el viejo hábito de no matar y el nuevo mandato de matar–, pero también pueden suscitarse por una causa opuesta: una vez que las muertes o cualquier otra cosa exigida por la «nueva moral» se ha convertido en hábito y es aceptada por todo el mundo, el mismo hombre puede sentirse culpable si no se atiene a ella. En otras palabras, esos sentimientos *indican conformidad y disconformidad, no moralidad*”, H. A. “Some Questions of Moral Philosophy”, *RJ*; p. 107 [H. A.; “Algunas cuestiones de filosofía moral”, *ReJ*; pp. 120-121]. Las cursivas son nuestras. No obstante no indicar “moralidad”, sí revelan un factor fundamental que Arendt intenta precisar en el capítulo 8 de Eichmann en Jerusalén, “Los deberes de un ciudadano cumplidor de la ley”: en este caso no se trata sólo de una obediencia instrumental, sino que aquí está implicada la creencia en la legitimidad de la “ley”, en tanto ley sin excepciones, y de la virtud de la obediencia como “conformidad a la ley”. Y la pregunta que subyace en el texto de Eichmann es cómo ha sido posible que esta relación sin exterioridad con la “ley dada” –que Balibar, en un texto clarividente, ha denominado como la unión entre “la tautología del positivismo jurídico (*la ley es la ley*)” y la ley-expresión-de-la-voluntad como “absoluto político”–, se haya producido. Cf. E. Balibar, “Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el “derecho a tener derechos” y la desobediencia cívica”, *Erytheis*, N°2, noviembre de 2007.

Respecto de la pregunta con la que empiezan estos resúmenes de seminarios –¿Es la moral un sueño del que nos despertamos de golpe?– si miramos este conjunto de notas de clases teniendo en cuenta la hipótesis que señalamos en esta tesis, especialmente en el capítulo 6, es posible elaborar un horizonte coherente de reflexión, no conclusivo (dado el carácter fragmentario de la propia fuente, nuestra interpretación supone forzar los textos en una dirección, pero que creemos que ello se justifica en el marco general que hemos venido planteando) que permite establecer las condiciones para la respuesta de Arendt. A riesgo de ser esquemáticos, los principales aspectos que se abren a partir de aquí serían los siguientes: **1.** Si es posible hablar de una “dimensión moral” en la conducta y el comportamiento individuales (el objeto prioritario de las “cuestiones morales”), es necesario centrarnos en el “pensamiento moral” o en la reflexión moral, no en la “conciencia moral” como sentimiento moral, como culpa, etc. H. A. “Some Questions of Moral Philosophy”, *RJ*; p. 63 y ss. [H. A.; “Algunas cuestiones de filosofía moral”, *ReJ*; pp. 86-90]. **2.** Las fuentes filosóficas seculares –no religiosas– a las que apela, en este marco, son Sócrates –con su diálogo del yo con el yo–, y Kant. En ellas, es posible encontrar las bases para una ética secular centrada en la “autonomía”, *Ibíd.*; pp. 66-67 [*Ibíd.*; pp. 88-89]. **3.** No obstante, Arendt vuelve a la carga contra concepto de “incondicionalidad” expresado en el imperativo. Por una parte, la autora señala que: “La conducta moral no tiene nada que ver con la obediencia a ninguna ley dictada desde fuera, sea la ley de Dios o las leyes de los hombres. En la terminología de Kant, ésta es la distinción entre legalidad y moralidad. La legalidad es moralmente neutral: tiene su lugar en la religión y en la política institucionalizadas, pero no en la moral. El orden político no requiere la integridad moral, sino sólo ciudadanos respetuosos de la ley, y la iglesia es siempre una iglesia de pecadores (...) En el orden político como en el marco religioso puede haber lugar para la obediencia, y del mismo modo que esa obediencia se impone en la religión institucionalizada con la amenaza de castigos futuros, así también el orden legal existe sólo en la medida en que existen sanciones. Lo que no puede ser castigado está permitido. En cambio, si acaso se puede decir que yo obedezco al imperativo categórico, eso significa que obedezco a mi propia razón, y la ley que yo me doy a mi mismo es válida para todas las criaturas racionales, para todos los seres inteligentes, se hallen donde se hallen. Porque si no quiero contradecirme a mí mismo actúo de tal manera que la máxima que rige mi acción puede convertirse en ley universal. Yo soy el legislador, el pecado o delito ya no pueden definirse como desobediencia a la ley de algún otro, sino como rechazo a desempeñar mi parte como legislador del mundo”. Por otra parte, Kant transforma las condiciones de la reflexión moral en “obligación incondicional”, estableciendo el encuentro entre el “antiguo sentido de la ley” como mandato que exige obediencia, y el moderno sentido de la ley como “ley natural”, como “necesidad natural a la que estoy sujeto de todos modos”, *Ibíd.*; p. 68-69 [*Ibíd.*; p. 91]. Será, nuevamente Sócrates el que despeja la dimensión reflexiva expresada en el imperativo en la forma de “proposiciones” que suponen una reflexión sobre sí 3. Sin embargo, aquí aparecen

los límites del propio filósofo griego, y especialmente del socratismo: pues si Sócrates no disocia la posibilidad de una comunidad de diálogo consigo mismo, de la polis, sino que ésta operación es realizada por Platón, e incluso antes, pero en sentido inverso, por la propia Atenas de Pericles, al no establecer cuál es el vínculo que une a la preservación de la polis con el cuidado de sí, cuya unión depende exclusivamente de la actividad del “filósofo” que exterioriza la actividad de hablar con nosotros mismos, abre la puerta para pensar que es posible una separación de estas actividades que las deje indemnes. Así, si la “negatividad” del tábano-Sócrates es funcional a la polis –al menos esta es su pretensión–, en el seno del socratismo se convierte en un resguardo no sólo no-político, sino antipolítico (hay aquí una lectura sobre la relación entre crítica filosófica, moralidad y política: si en Sócrates la evidencia de las proposiciones propiamente morales tienen un sesgo negativo cuyo “criterio” es el yo y “no el mundo ni su transformación”, en el horizonte de la interpretación posterior, la negación del mundo se convierte en criterio). Lo que se consolida es una filosofía moral centrada en el cuidado del yo de manera excluyente. De esta forma, es por resguardar de esta orientación básica, que Kant “introduce el concepto de obligación por la puesta trasera”, bajo la figura de la “incondicionalidad”, *Ibíd.*; p. 69-72 [*Ibíd.*; pp. 91-93]. 4. Si bien las “cuestiones morales” están vinculadas con el comportamiento individual, y con la reflexión del yo, también deben articularse en términos de “juicio moral reflexionante” –los ejemplos de Arendt apuntan en esta dirección: “esto está bien, esto está mal” –que rompe con la soberanía por el cuidado de sí, y con su “irresponsabilidad”, sin negar sus condiciones (así, no es casual que el texto termine con una reflexión sobre la facultad de juzgar, en sentido estético), *Ibíd.*, parte IV; pp. 122-146 [*Ibíd.*; pp. 132-150]. Según nuestra hipótesis, sólo será en las *Lectures*, que esta operación muestre su potencialidad para abordar el problema de la relación entre la filosofía y la política.

BIBLIOGRAFÍA

I. 1.Obras de Hannah Arendt (utilizadas prioritariamente en esta tesis)

Der Liebesbegriff bei Augustine, J.Springer, Berlín, 1929. Edición en español: *El Concepto De Amor En San Agustín*, Encuentro Ediciones, Madrid, 2001. Traducción de A. Serrano de Haro.

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age. Editado con una introducción por Ron Feldman, Grove Press, Nueva York, 1978. (Una colección de artículos sobre cuestiones judías escritos entre 1942 y 1966). Ediciones en español que contienen los artículos de este libro:

. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires, 2006. Traducción de M. Candel.

. *La tradición oculta*, Paidós, Buenos Aires, 2004. Traducción de R. S. Carbó y V. Gómez Ibañez.

. *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2006. Traducción de R. S. Carbó.

The Jewish Writings, Schocken Books, New York, 2007. Organizado por Jerome Kohn y Ron H. Feldman (contiene la mayoría de los textos anteriores, junto con algunos agregados). Edición en español: *Escritos Judíos*, Paidós Ibérica Ediciones, Barcelona, 2009. Traducción de M. Candel.

Rahel Varnhagen: The Life of Jewees, East and West Library, Londres, 1958. Edición en español consultada: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Editorial Lumen, Traducción de D. Najmías, Barcelona, 2000.

The Origins of Totalitarianisms, Harcourt, Brace & Co., Nueva York, 1951. Tres tomos: I. Antisemitism. II Imperialism. III. Totalitarianism. Segunda edición ampliada: World Publishing Co., Meridian Books, Nueva York, 1958 (Incluye los apuntes sobre la revolución húngara). Tercera edición con nuevos prefacios: Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1966, 1968, 1973 (las citas corresponde a esta última edición). Edición en español utilizada: *Los Orígenes del Totalitarismo*, Parte I: *Antisemitismo*, Parte II: *Imperialismo*, Parte III: *Totalitarismo*, Traducción de G. Solana, Taurus, Madrid, 1998.

The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago, 1958. Segunda edición, revisada por la autora. Edición en español utilizada: *La Condición Humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993. Traducción de R. Gil Novales.

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought, Viking Press, Nueva York, 1961 (citamos de esta edición). Edición revisada incluyendo otros dos ensayos, 1968. Edición en español utilizada (que incluye los ocho artículos finales): *Entre El Pasado y El Futuro*, Editorial Península, Barcelona, 1996. Traducción de A. Poljak.

Men in Dark Times, Harcourt Brace & World, Nueva York, 1968. Edición en español: *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990. Traducción C. Ferrari.

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, Viking Press, 1963. Edición revisada y ampliada: 1965 (citamos de esta edición). Edición en español utilizada: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Editorial Lumen, Barcelona, 2003. Traducción de C. Ribalta

Lectures on Kant's Political Philosophy, University of Chicago Press, Chicago, 1982. Edición y ensayo interpretativo de Ronald Beiner. Edición en español consultada: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003. Traducción de C. Corral.

The Life of Mind, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978. Dos volúmenes: Volúmen I, *Thinking*, Volúmen II, *Willing*. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de Mary Mc Carthy. Edición en español consultada: *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002. Traducción de C. Corral.

Ich will verstehen. Selbstaukünfte zu Leben und Werk: Mit Einer Vollständigen Bibliographie, Piper, München, 1996. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de Ursula Ludz. Edición en español consultada: *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010. Traducción de M. Abella y J. L. López Lizaga.

Was Ist Politik?: Fragmente Aus Dem Nachlass, Piper, München, 1993. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de Ursula Ludz. Edición en español utilizada: *¿Qué es Política?*, Paidós, Barcelona, 1997. Traducción: R. Solá Carbo.

Denktagebuch: 1950 Bis 1973, Dos Tomos, Piper, München-Zürich, 2003. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de U. Ludz e I. Nordmann. Edición en español utilizada: *Diario Filosófico 1950-1973*, Vol. I: *Diario Filosófico*, Vol. II: *Notas y Apéndices*, Herder, Barcelona, 2006. Traducción de R. Gabás.

Responsability and Judgment, Schocken Books, New York, 2003. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de J. Kohn. Edición en español utilizada: *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007. Traducción de M. Candel.

Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism, Schocken Books, New York, 2005. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de J. Kohn. Edición en español utilizada: *Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005. Traducción de A. Serrano de Haro.

The Promise of Politics, Schocken Books, New York, 2005. Reconstrucción, organización y presentación a cargo de J. Kohn. Edición en español consultada: *La Promesa de la Política*, Paidós, Barcelona, 2008. Traducción de E. Cañas

I.2. Artículos y entrevistas (consignamos según su proveniencia originaria artículos usados en esta tesis, reunidos posteriormente en volumen)

A. "Philosophy and Politics" (tercera parte de una larga conferencia impartida en 1954, en la Universidad de Notre Dame, "Philosophy and Politics: The problem of action and Thought After French Revolution", publicado postumamente en *Social Research*, LVII, 1990, pp. 73-104. Las citas proceden de esta última).

B. "Marx and the Western Political Thought", *Social Research*, Vol. 69, N° 2, Verano 2002; pp. 316-317.

C. "Ideology and Terror: A Novel Form of Government", *Review of Politics* 15/12 (Julio de 1953); pp. 303-27 (posteriormente último capítulo de *The Origins*).

D. H.A, "Fernsehgespräch mit Günter Gaus"(1964), entrevista realizada en el año 1964, para la televisión alemana:

<http://www.bing.com/videos/search?q=entrevista+con+gunther+gauss%2c+arendt&qpv=entrevista+con+gunter+gaus%2c+arendt&FORM=VDRE#view=detail&mid=94832CDF8125A14B1>

E. "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt" (1969), *Merkur* 23/10; pp. 893-902.

F. *Essays in Understanding:*

. "Friedrich von Gentz. Zu seinen 100. Todestag am 9 Juni" (1932), *Kolnischer Zeitung*, n° 308, 8 de junio de 1932.

. "Sören Kierkegaard" (1932), *Frankfurter Zeitung*, n° 75-76, 23 de enero de 1932.

. "Franz Kafka: a Re-evaluation" (1944), *Partisan Review* 11/4 (otoño 1944); pp. 412-22.

. "Organized Guilt and Universal Responsibility" (1945), *Jewish Frontier*, enero de 1945; pp. 19-23.

. "Approaches to the «German Problem»" (1945), *Partisan Review* 12/11 (invierno de 1945); pp. 93-106.

. "Christianity and Revolution" (1945), *Nation*, 22 de septiembre de 1945; pp. 288-289.

. "What is Existential Philosophy?" (1946), *Partisan Review* 8/11 (invierno, 1946); pp 34-56.

. "French Existentialism" (1946), *Nation*, 23 de febrero de 1946; pp. 226-228.

. "The image of Hell" (1946), *Commentary* 2/3 (septiembre de 1946); pp. 291-195.

. "No Longer and Not Yet" (1946), *Nation*, 14 de septiembre de 1946, pp. 300-302.

. "Zueignung an Karl Jaspers" (1948), *Sechs Essays*, L. Schneider, Heidelberg, 1948; pp. 5-10.

. "A Reply to Eric Voegelin" (1953), *Review of Politics* 15 (enero, 1953); pp. 76-85.

. "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)" (1953), *Partisan Review*, 20/5 (Julio-agosto, 1953); pp. 377-92.

. "Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought" (1954). Conferencia inédita, originalmente dictada en la American Political Science Association, en 1954. Los manuscritos se encuentra en la la *Colección Hannah Arendt* de la Library of Congress. El artículo publicado ha sido preparado por J. Kohn en base a estos manuscritos.

G. *Men in Dark Times:*

. *Von den Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing*, Hauswedell, Hamburgo, 1960.

. "Isak Dinesen: 1885-1962", *New Yorker*, 8 de noviembre de 1968; pp. 223-36.

H. *The Jew as Pariah:*

. "We Refugees" (1943), *Menorah Journal* 31 (otoño de 1943); pp. 307-14.

. "Herzl and Lazare" (1942). Tercera parte de la siguiente publicación: "From the Dreyfus Affair to France Today", *Jewish Social Studies* 4/3 (1942); pp. 195-240.

I. *Between Past and Future:*

. "Tradition and the Modern Age" (1954), *Partisan Review*, 22 (enero, 1954); pp. 53-75 (elaborado a partir de una serie de conferencias dadas en Princeton en el marco del *Christian Gauss Seminars in Criticism* en el año 1953, esta la base del texto publicado en *Between*)

. "Was ist Autorität?" (1956), *Der Monat* 8, N° 89; pp. 29-44.

. "The Modern Concept of History" (1958), *Review of Politics* 20/4 (octubre de 1958); pp. 570-590 (sera la base de "The Concept of History: Ancient and Modern", en *Between*).

. "Society and Culture", *Daedalus*, 82/2 (primavera 1960); pp. 278-287 (luego publicado con el título: "The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning" en *Between*).

. "Wahrheit und Politik" (1964), en J. Schlemmer, *Die Truth and Politics*" (1967).

J. *Responsability and Judgment:*

"Some Questions of Moral Philosophy" (1965-1966). Conjunto de notas para el dictado de dos cursos, en los años 1965 y 1966. El primero curso es dado en la New School of Social Research bajo ese título, y el segundo en la Universidad de Chicago, con el título "Basic moral Propositions". El curso de la New School consta de cuatro lecturas largas y el curso de Chigago de diecisiete sesiones que utilizaron en gran parte el material del primero. La edición de J.

Kohn, incorpora en el cuerpo del texto las lecciones tituladas “Some Questions of Moral Philosophy” e incorpora en forma de notas, las diferencias con el segundo curso.

K. *The Promise of Politics*

“The Tradition of Political Thought” (1950-1953). Este texto forma parte de un conjunto de materiales que Arendt produce cuando finaliza *The Origins*: se trata de una gran cantidad de material que abordar no sólo el pensamiento de Marx, sino también su lugar en la gran tradición del pensamiento político y filosófico, e incluso el concepto mismo de “tradición”.

L. “From Machiavelli to Marx” (1965), *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*, Cornell University, Ithaca, N.Y., 1965 (Series: Subject File, 1949-1975, n.d.) <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>; Manuscrito N° 023453

I.3 Epistolarios

. *Hannah Arendt Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1992. Edición a cargo de Lotte Köhler y Hans Saner. Traducción del alemán, Robert y Rita Kimber.

. *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, Harcourt, New York, 2000.

. *Hannah Arendt Martin Heidegger. Briefe 1925 Bis 1975: Und Andere Zeugnisse*. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998. Edición preparada por Úrsula Ludz. Edición en español: *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Correspondencia 1925 –1975*, Herder Traducción de Adan Kovacsics, Barcelona, 2000.

. *Hannah Arendt-Hermann Broch. Briefwechsel 1946 bis 1951*, Jüdischer Verlag, Frankfurt/M, 2000.

. *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mccarthy, 1949-1975*, Harcourt Brace, New York, 1995. Edición preparada por Carol Brightman. Edición en español: *Entre Amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Traducción Ana María Becciu, Editorial Lumen, Barcelona, 1999.

II. Fuentes

Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Werke*. Berlín: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902ss. Especialmente:

. I. Kant, AA, VI, *Rel.* Versión en español: I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza editorial, Madrid, 1995. La traducción de la edición utilizada es de F. Martín.

. I. Kant, AA, VIII, *Theor. Prax.*, pp. 273-313. Versión en español: “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba, Barcelona, 1999; pp. 241-289.

. I. Kant, AA, VIII, *Z. ew. Fried.*; pp. 341-386. Versión en español: “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba, Barcelona, 1999; pp. 307-359.

. I. Kant, AA, VIII, *Ende a. D.*; pp. 330-331. Versión en español: I. Kant, “El fin de todas las cosas”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba, Barcelona, 1999; pp. 291-305.

. I. Kant, AA, VIII, *V. e. vorn. Ton.*; pp. 387-406. Versión en español: I. Kant, “De un tono distinguido, recientemente ensalzado en filosofía”, *En defensa de la Ilustración*, Editorial Alba,

Barcelona, 1999; pp. 361-380. La traducción del volumen en español citado en todas las referencias anteriores está a cargo de Javier Alcoriza Vento y Antonio Lastra Meliá.

. I. Kant, AA, VII, *Str. d. Fak.*; pp. 93-94. Versión en español: I. Kant, "Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura, Mexico, 1997; pp. 95-122. La traducción de los textos kantianos contenidos en *Filosofía de la Historia*, es de Eugenio Ímaz.

. I. Kant, AA, V, *KU*; pp. 165-487. Utilizamos la siguiente edición en español E. Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Monte Avila, Caracas, 1991. Trad. de Pablo Oyarzún.

. I. Kant, AA, VII, *Anthr*, pp. 117-335. Edición española utilizada: I. Kant, *Antropología en sentido Pragmático*, Revista de Occidente, Madrid, 1935. Traducción de J. Gaos.

. I. Kant, AA, VI, *MS*; pp. 203-495. Edición española utilizada: I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Barcelona, 1993. Traducción de Adela Cortina.

. I. Kant, AA, IV, *KpV*; pp. 1-252. Edición en español utilizada: I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997. Traducción: E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente.

. I. Kant, AA, IV, *GMS*; pp. 385-463. Edición en español utilizada: I. Kant, *Fundamentación Para Una Metafísica De Las Costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002. Traducción de R. Aramayo.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt, V. Klostermann, 2 ed., 1999. Especialmente:

. *Sein und Zeit* (1927), *GA*, I, [2]. Edición en español consultada: M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2006. Traducción de J.E. Rivera.

. *Was ist Metaphysik?* (1929), *GA*, I [9]. Edición en español consultada: *¿Qué es Metafísica?*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1988. Traducción de X. Zurubi.

. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32), *GA*, II [34].

Karl Jaspers:

. *Die Schuldfrage*, Serie Piper, München, 1987. Edición en español consultada: *El problema de la culpa*, Paidós, Barcelona, 1998. Traducción de R. Gutierrez Cuartango.

. *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Springer Verlag, Berlín, 1956. Edición en español consultada: Jaspers, *Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

. *Philosophie. II. Existenserhellung*, Springer Verlag, Berlín, 1956. Edición en español: *Filosofía. II. Libro II. Aclaración de la Existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

. *Philosophie. III. Metaphysik*, Springer Verlag, Berlín, 1958. Edición en español: *Filosofía II. Libro III. La Metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

La edición en español de *Philosophie*, consta de dos volúmenes. En todos los casos la traducción es de: F. Vela.

. *Einführung in die Philosophie* (1949), Serie Piper, Munich, 1953. Edición en español utilizada: K. Jaspers, *La Filosofía*, Fondo de Cultura, México, 1953. Traducción de J. Gaos.

. *Die grossen Philosophen*, I; Piper-Verlag, Munich, 1957. Edición en español utilizada: K. Jaspers, *Los grandes filósofos II. Los fundadores del filosofar. Platón, Agustín, Kant*, Sur, Buenos Aires, 1968. Traducción de P. Simón.

Sócrates:

. Platón: *Fedón, Apología, La República, Gorgias, El Sofista, Parménides*. Ediciones varias de editorial Gredos.

. Jenófanes, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1993.

III. Bibliografía Específica (en general destacamos los libros y artículos más relevantes en tanto constituyen fuentes de tradiciones de lectura específicas para nuestro tema)

a. Sobre la lectura arendtiana de Kant

O. Aguiar, *Filosofía E Política No Pensamento De Hannah Arendt*, São Paulo, UFC, 2001; esp. cap. III.

A. Amiel, *La Non-Philosophie De Hannah Arendt: Révolution Et Jugement*, Presses universitaires de France, Paris, 2001.

D. Barnouw:

- *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* Johns Hopkins University Press, 1998; esp. caps. 1, 5 y 6.

- “The Secularity of evil: Hannah Arendt and the Eichmann Controversy”, en *Modern Judaism*, 3 (1983); pp 75-94.

R. Beiner:

- “Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging”, en Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982; pp. 89-156.

- *Political Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

- Beiner-Nedelski, *Judgment, Imagination, and Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001.

S. Benhabib:

- “Judgment and the Moral Foundation of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, en S. Benhabib, *Situating the Self*, Routledge, NY, 1992, pp. 121-144.

- *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Altamira Press, Boston, 1996; esp. cap. 6.

R. Bernstein:

- “Judging- The Actor and the Spectator”, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, 1986, pp. 221- 237 y 297-299.

- *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, 1996; cap. 7-9.

- *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Wiley, 2002; esp. cap. 1 y 8.

L. Biskowski, “Practical Foundations for Political Judgment: Arendt, on Action and World”, en *The Journal of Politics*, 55 (1993); pp. 867-887.

M. Denny, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment”, en M. Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin’s Press, NY, 1979; pp. 245-274.

L. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, NY, 1996.

R. Dostal, “Judging Human Action: Arendt’s Appropriation of Kant”, *Review of Metaphysics*, N° 37 (June 1984); pp. 725-755.

J. Dotti, “Hannah Arendt y la Crítica del Juicio. En ocasión de un Bicentenario”, en José Szabón (comp.), *Homenaje a Kant*, UBA y FFyH, 1993; pp. 27-34.

R. Espósito:

- “Irrappresentabile polis”, R. Espósito, *Categorie dell’ impolitico*, Il Mulino, Bolonia, 1998; pp. 72-124.

- *Nove pensieri sulla política*, Il Mulino, Bolonia, 1993; cap. 3 y cap. 8 (“Responsabilidad” y “Mal”, respectivamente).

- “Hannah Arendt tra «volontá» e «rappresentazione». Per una critica del decisionismo”, en *Il Mulino*, 35/303 (enero-febrero de 1986); pp. 95-121.

A. Ferrara, *Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano, 2008; cap. 1 y 2.

B. Flynn, “Arendt’s Appropriation of Kant’s Theory of Judgment”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19 (1988); pp. 128-140.

S. Forti, *Vita della Mente e Tempo della Polis. Hannah Arendt tra Filosofia e Política*, Collana G. Solari. Dip. studi politici), Franco Angeli, Milano, 1996; esp. cap. X.

E. Geblo:

- “La política del giudizio. Aspetti della filosofia pratica in Germania e in Francia”, *Aut-Aut* (luglio-ottobre), 1987; pp. 113-127.

- “Ill poeta cieco. Hannah Arendt e ill giudizio”, *Aut-Aut*, n° 239-40, septiembre-diciembre, 1990; pp. 111-126.

J. Hermsen, J. & D. Villa, (eds.), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Belgium, 1999.

D. Ingram, "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard", *Review of Metaphysics*, N°42 (Septiembre de 1988); pp. 51-57.

H. Jonas, "Acting Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work", en *Social Research*, Volume 44, N° 1 (Spring 1977); pp. 25-43.

J. Kohn, "Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to the *Life of The Mind*. I", en L. May y J. Kohn (comps.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1997; pp. 147-177.

C. Lafer, "O sopro do pensamento, O Peso Da Vontade E O Espaço Público Do Juízo – Dimensões Da Reflexão Política De Hannah Arendt", *Revista Brasileira De Filosofia*, Instituto Brasileiro de Filosofia, Vol. xxx, Fasc. 115 (Julho-Agosto, Setembro, 1979); pp. 270-286.

C. Longhini, "El lugar del juicio político en el pensamiento de Hannah Arendt", en *Nombres*, Revista de Filosofía, N°13-14, (Septiembre 1999).

U. Ludz, "Arendt's Observations and Thoughts on Ethical Questions", *Social Research*, 74, 3, 2007; pp. 797-808.

J-F. Lyotard:

- "Sensus Communis", *Cahier du Collège international de Philosophie*, N° 3, 1987.

- "Survivant", en *Lectures d'enfance*, Éditions Galilée, París, 1991, pp. 59-87.

T. Mertens, "Arendt's Judgement and Eichmann's Evil", en *Finish Year Book of Political Thought*, Vol.2, (1998); pp. 58-89.

M. Passerin, d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Londres, 1994, esp. cap. 3.

P. Ricoeur, *Le juste*, Éditions Esprit, París, 1995; esp. cap. VII.

C. Sánchez, *Hannah Arendt: El Espacio De La Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003; esp. cap. 2.

D. Villa,

- "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aesthetization of Political Action", *Political Theory*, 20, N° 2, 1992.

- "Thinking and Judging", en Hermsen & Villa (eds.), *The Judge And The Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Belgium, 1999; pp. 9-28.

E. Vollrath:

- "Hannah Arendt's *Kritik der politischen Urteilskraft*", en P. Kemper (ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1993.

- "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", *Social Research*, Vol. 44, N° 1 (Verano 1977); pp. 160-182.

A. Wellmer, "Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason", en L. May y J. Kohn (comp.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1997.

Young-Bruehl y J. Kohn, "On Truth, Lies and Politics. A Conversation", *Social Research*, Vol. 74, N° 4, New York, Invierno, 2007.

b. Sobre la relación Arendt-Heidegger

M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sen-Tonka, París, 2006.

H. Brunkhorst, *Hannah Arendt*, C.H. Beck, München. 1999; esp. cap. I y III.

S. Benhabib,

- *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Altamira Press, Boston, 1996, Cap. 2-4.

- "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", *Social Research*, vol. 57, N° 1, Primavera de 1990.

R. Bernstein, "Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger", en *Constellations*, Vol. 4, N° 2 (1997); pp. 153-171.

L. Boella:

- *Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano, 1995. Cap. III.

- “Hannah Arendt “fenomenóloga”. Smantellamento della metafisica e critica dell’ ontología”, *Aut-Aut*, n° 239-40, septiembrediciembre, 1990; pp. 83-110.
- M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 5-7.
- B. Cassin, “Grecs et Romains. Les paradigmes de l’ Antiquité chez Arendt et Heidegger”, en M. Abensour (ed) *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Éditions Tiercem 1989.
- A. Duarte, *O Pensamento À Sombra Da Ruptura: Política E Filosofia Em Hannah Arendt*, Paz e Terra, São Paulo, 2000.
- F. Fistteti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editore Riuniti, Roma, 1998.
- S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica* (Collana G. Solari. Dip. studi politici), Franco Angeli, Milano, 1996; Cap. II.
- M. Gomez Amaral, *A Geometria do Tempo em Hannah Arendt*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.
- W. Heuer, *Citizen: Persoenliche Integritat Und Politisches Handeln -Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, Akademie Verlag, Berlín, 1992.
- J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot (Critique de la politique), París.
- R. Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, 2003.
- D. Villa:
 - *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
 - “Apologist or Critic? On Arendt’ s Relation to Martin Heidegger”, S. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California, 2001; pp. 325-337
 - “The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann”, en L. May-J. Kohn (comps.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1997; pp. 179-196.
- E. Vollrath:
 - “Hannah Arendt und Martin Heidegger”, en A. Gethmann-Siefert y O. Poggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.
 - *Grundelegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Konigshausen-Neumannm, Wulzburg, 1987.
- A. Vowinckel, “Hannah Arendt and Martin Heidegger: History and Metahistory”, S. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California, 2001; pp. 338-346.
- F. Volpi, “Il Pensiero politico di Hannah Arendt, e la riahabilitazione della filosofia pratica”, en *Il Mulino*, 1986, N° 303, pp. 53-75.
- S. Young-an Gottlieb, “Hannah Arendt’s Reflections on ruin”, *New Formations*, N° 71, primavera de 2011; pp. 110-124.

c. Sobre Arendt-Sócrates

- M. Canovan, “Sócrates or Heidegger? Hannah Arendt’s Reflections on Philosophy and Politics”, *Social Research*, vol. 57, N° 1, Primavera, 1990; pp. 135-165.
- C. Enaudeau, “Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth”, *Social Research*, Vol 74, No 4, invierno de 2007; pp. 1029-1044.
- B. Garsten, “The elusiveness of Arendtian Judgment”, *Social Research*, Vol. 74, N° 4 (Invierno de 2007); p. 1071 y ss.
- F. Fistteti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editore Riuniti, Roma, 1998; esp. cap. 3.
- G. Kateb, “Existencial Values in Arendt’s Treatment of Evil and Morality”, *Social Research*, 74, 3, 2007; pp. 811-852.
- U. Ludz, “Arendt’s Observations and Thoughts on Ethical Questions”, *Social Research*, 74, 3, 2007; pp. 797-808.

- T. Parvikko, "Committed to Think, Judge and Act. Hannah Arendt's Idealtypical Approach to Human Faculties", Hermsen & Villa (eds.), *The Judge And The Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Belgium, 1999; pp. 111-130.
- C. Vallée, *Hannah Arendt: Socrate Et La Question Du Totalitarisme*, Ellipses, París, 1999.
- D. Villa, "Thinking and Judging", Hermsen & Villa (eds.), *The Judge And The Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Belgium, 1999; pp. 9-28.

d. Sobre la relación de Arendt con Jaspers

- P. Baehr, "The Grammar of Prudence: Arendt, Jaspers, and the Appraisal of Max Weber, S. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California, 2001; pp. 306-324.
- J. F. Burke, "«Thinking» in a World of Appearances. Hannah Arendt between Karl Jaspers and Martin Heidegger", *Analecta Husserliana*, XXI, 1986; pp. 293-308.
- R. Espósito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bolonia, 1993; cap. 3 y cap. 8 ("Responsabilidad" y "Mal", respectivamente).
- A. Grunenberg, "Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition", *Social Research*, Vol. 74, N° 4 (Winter, 2007); pp. 1003-1028.
- W. Heuer, *Citizen: Persoenliche Integritaet Und Politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, op. cit.
- L.P. Hinchman, S. Hinchman, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", *The Review of Politics*, Vol. 53, N° 3 (Summer, 1991); pp. 435-468.
- A. Rabinbach, "German as Pariah, Jews as Pariah: Hannah Arendt and Karl Jaspers", S. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California, 2001; pp. 292-305.
- E. Vollrath, "Hannah Arendt und Martin Heidegger", en A. Gethmann-Siefert y O. Poggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, op.cit., y *Grundelegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Konigshausen-neumannm, Wulzburgo, 1987.

IV. Bibliografía General

- H. Alisson, "Morality and Freedom: Kant's reciprocity thesis, *Philosophical Review*, July 1986, pp. 393-425.
- G. Agamben, *Homo Sacer: Il Potere Sovrano E La Nuda Vita: I.*, Einaudi, Torino, 1995. En español: *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003.
- R. Aramayo, J. Muguerza (edit.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996.
- P. Aubenque, *La Prudence Chez Aristote*, Presses universitaires de France, Paris, 1963. En español: *La prudencia en Aristóteles. Con un apéndice sobre La prudencia de Kant*, Crítica, Barcelona, 1999.
- Z. Baumann, *Alone Again: Ethics After Certainty*, Demos, London, 1994.
- F. Beiser, "Kant's intellectual development 1746-1781", en Paul Guyer (edit) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, pp. 26-61.
- S. Benhabib:
- *Situating the Self*, Routledge, NY, 1992.
 - *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- R. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge, 1986. En español: *Perfiles filosóficos: Ensayos a la manera pragmática.*, Siglo XXI Editores, Mexico, 1991.
- F. Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.
- H. Blumenberg:
- *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. En español: *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, Península/Ideas, Barcelona, 1992.

- *Höhlenausgänge*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- N. Bobbio – B. Matteucci, *Diccionario de Política*, Siglo Veintiuno México, 1985-1986.
- R. Bodei:
 - *Destinos personales*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006.
 - *La Filosofía nel novecento*, Donzelli Editore, Roma, 1997.
- M. Buber, *Das Problem Des Menschen*, L. Schneider, Heidelberg, 1948. En este volumen se encuentra el texto que corresponde a un seminario dictado por Buber en la universidad de Tel Aviv, que en español se traduce como libro independiente: M: Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1950.
- H. Bucheim, *Política y Poder*, Alfa, Barcelona, 1995.
- J. Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1982.
- A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milán, 2009.
- S. Courtine-Denamy, *Trois Femmes Dans De Sombres Temps: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil, Ou, Amor Fati, Amor Mundi*, Albin Michel, París, 1997. En español: *Tres mujeres en tiempos sombríos: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil o Amor fati, amor mundi*, Edaf Ensayo, Madrid, 2003.
- Cicerón, *De Re Publica*. Gredos.
- V. Delbos, *De Kant aux Postkantians*, Introduction par Alexis Philonenko, Aubier, 1992.
- J-P. Faye, *Los lenguajes totalitarios*, Taurus, Madrid, 1974.
- J-L. Ferry- A. Renaut, *Filosofía política*, 3Vol., FCE, Mexico, 1990, passim.
- Freud, *Obras Completas*, Editorial El Ateneo, Bs. As., 2003.
- C. Galli:
 - “Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità”, en R. Espósito (comp.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero político di Hannah Arendt, op.cit.*; pp. 15-28.
 - “Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della firma politica della modernità”, en G. Duso (comp.), *Filosofía política e pratica del pensiero*, Angeli, Milán; pp. 25-52.
- E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 1952. Trad. En español: *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid, 1965.
- J. Habermas:
 - *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Habilitationsschrift), Luchterhand, Neuwied, 1962. En español: *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, México.
 - *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied 1963. En español: *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1990.
 - “Hannah Arendt Begriff der Macht”, en *Merkur*, XXX, 1976. En español presente en: *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 2000.
- R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, 3 Vol., Homes and Meier, New York, 1985. En español: *La destrucción de los judíos europeos*, Akal, Madrid, 2005.
- Homero, *Iliada*. Edición de Gredos.
- M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, 1947. En español: *Dialectica de la Ilustracion: Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- Ibsen, *Los pilares de la sociedad*, Losada, Buenos Aires, 2006.
- E. Jünger, *El autor y la escritura*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- F. Kafka, *La madriguera*, La Compañía, Buenos Aires, 2009.
- J. Kristeva, *Le Génie Féminin: La Vie, La Folie, Les Mots: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette, Fayard*, Paris, 1999. En español, volume sobre Arendt: *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras: Hannah Arendt*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973. En español: *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- C. Lefort:

- “Hannah Arendt et la question du politique”, en C. Lefort, *Essays sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Seuil, 1986.
- “Une interpretation politique de l’antisemitisme: Hannah Arendt (I). Les juifs dans l’Histoire de la liberté”, *Commentaire*, VI, N° 20, 1983; pp. 654-660.
- “Une interpretation politique de l’antisemitisme: Hannah Arendt (II), l’antisemitisme et les ambigüetés de la démocratie”, *Commentaire*, VI, N° 21, 1983.
- *L’invention démocratique*, Fayard, París.
- “Negarse a pensar el totalitarismo”, *Estudios Sociológicos*, XXV, 74, 2007.
- V. Lemm, “Memory and Promise in Arendt and Nietzsche”, *Revista Ciencia Política*, Vol. 26, N° 2, 2006; pp.161-173.
- E. Lévinas, *Quelques Réflexions Sur La Philosophie De L’hitlérisme*, Rivages, París, 1997. En español: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934), FCE, Buenos Aires, 2001
- K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Fondo de Cultura, México, 2006.
- J. Muguerza, R. Aramayo (comp.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de Crítica de la razón práctica*, Tecnos, Madrid, 1989.
- F. Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza, 1995.
- R. Novo, *Hannah Arendt. El relato sobre Rahel Varnhagen*, EUDEM, Mar del Plata, 2011.
- B. Pascal, *Pensées*, J. Vrin, París, 1942.
- J. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
- L. Poliakov, *Histoire De L’antisémitisme*, Calmann-Lévy, París, 1955. En español: *Historia del antisemitismo*, Milá, Buenos Aires, 1988.
- Primo Levi:
 - *I Sommersi E I Salvati*, Einaudi, Torino, 1986.
 - *Si C’est Un Homme*, Presses Pocket, París, 1990.
- Reboul, *Nietzsche Crítico de Kant*, Anthropos, México 1993.
- H. Saner, *Kant’s Political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- C. Sánchez, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.
- R. Safranski, *Ein Meister Aus Deutschland: Heidegger Und Seine Zeit*. München: C. Hanser Verlag, 1994. En español: *Safranski, Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- E. Said, *El libro, el texto y el crítico*, Debate, Argentina, 2004; especialmente Introducción.
- R. Schürmann-D. Janicaud, *Heidegger y la Filosofía Práctica*, Alcion Editora, Córdoba, 1993.
- D. Sobrerilla (comp.), *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*, Actas del Coloquio de Lima, conmemorativo del bicentenario de la *Tercera Crítica*, Goethe Institut, Lima, 1991.
- L Strauss:
 - *The City and Man*, Rand McNally, Chicago, 1964. En español: *La ciudad y el hombre*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
 - *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953. En español: *Derecho natural e historia*. Círculo de Lectores, Madrid, 2000.
 - *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, New York, 1966.
 - *Xenophon’s Socrates*, Cornell University Press, New York, 1972.
 - *What Is Political Philosophy?: And Other Studies*, Free Press, Glencoe, 1959. En español: *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970.
 - L. Strauss- J. Cropsey (comp.), *Historia de la Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- D. Tatián, *Desde La Línea: Dimensión Política En Heidegger*, Alción Editora, Córdoba, 1997.
- E. Traverso:
 - *Gli Ebrei E La Germania: Auschwitz E La Simbiosi Ebraico-Tedesca*, Il Mulino, Bologna, 1994.
 - *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, Universidad Autónoma de México, México, 2004; especialmente el Prólogo.

- *Auschwitz E Gli Intellettuali: La Shoah Nella Cultura Del Dopoguerra*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- S. Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1996.
- J. Villacañas Berlanga, *Racionalidad Crítica. Introducción a la Filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987.
- E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago, 1953. En español: *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Katz Editores, Madrid, 2006.
- E. Weil, *Problèmes Kantiens*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970.
- E. Young-Bruehl:
 - *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993.
 - “Hannah Arendt’s Storytelling”, en *Social Research*, Volume 44, N° 1 (Spring 1977); pp. 183-190.
 - “Reflexiones sobre la vida y la obra de Hannah Arendt”, en *Revista de Occidente*, N° 23 (Abril 1983); pp. 21-42.

Revistas y compilaciones total o parcialmente dedicadas a Arendt.

a.Libros y compilaciones de artículos

- M. Abensour (ed) *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Éditions Tiercem 1989.
- C. Bacci, J. Smola, P. Hunziker (comp.), *Lecturas de Arendt*, Brujas, Córdoba, 2012.
- M. Estrada Saavedra (ed.) *Pensando y actuando en el mundo*, Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, 2003.
- Hermesen & Villa (eds.), *The Judge And The Spectator. Hannah Arendt’s Political Philosophy*, Peeters, Belgium, 1999.
- C. Hilb (comp.), *El Resplandor de lo Público*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994.
- M. Hill (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin’s Press, NY.
- P. Kemper (ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1993.
- L. May y J. Kohn (comp.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1997.
- F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El Orgullo del Pensar*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000.
- R. Espósito (comp.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero político di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino, 1987.
- Arendt, Hannah, and P R. Baehr. *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2003.
- Kuplec, Leibovici, Muhlmann, Tassin (direction), *Hannah Arendt Crises de l’État-nation. Pensées Alternatives*, Sens&Tonka editeurs, París, 2007.
- Tumultes*, Cahiers du Centre de Sociologie des Practiques et des Représentations Politiques, N° 30, *Hannah Arendt abroad. Lectures du Monde*, Editions Kimé, París, 2008.
- S. Aschheim, *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California, 2001.
- Villa, Dana R. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press, 2000.
- R. Espósito (comp.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero político di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino, 1987.
- S. Forti (comp.), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milán, 1999.

Numeros de Revistas total o parcialmente dedicados a Arendt

- Social Research*, 44, 1, 1977.
- Esprit*, n° 6, 1980,
- Comunitá*, n° 183, 1981.
- Salmagundi*, n° 60, 1983.

Études Phénoménologiques, n° 2, 1985.
Cahiers de Grif, n° 33, 1986.
Cahiers de Philosophie, n° 4, 1987.
Praxis International, 9, 1-2, 1989.
Aut-Aut, n° 239-40, 1990.
Social Research, 57, 1, 1990.
Debáts, n° 37, septiembre de 1991.
Revue Intenational de Philosophie, 53, 2, 1999.
Daimon, n° 26, Mayo-Agosto 2002.
Social Research, 69, 2, 2002.
Cuadernos Filosóficos, n° V/2008, Rosario (Dossier).
Anthropos, n 224, 2009.
Social Research, 74, 3 (Parte I), 2007.
Social Research, 74, 4 (Parte II), 2007.

