

Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Carrera de Doctorado en Filosofía

Tesis de Doctorado

HISTORIA, POLÍTICA Y PENSAMIENTO EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT
(1932-1963)

Director: Silvio Mattoni

Co-directora: Paula Hunziker

Doctoranda: Laura Arese

Córdoba, 2020



Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	6
SOBRE LA UTILIZACIÓN Y CITADO DE FUENTES	14
CAPÍTULO I: EL PUEBLO JUDÍO ANTE LA HISTORIA	16
1. Asimilación y abandono de la historia	17
2. Cultura e historia	31
i. El exilio parisino	32
ii. El exilio neoyorkino	40
3. La tradición filosófica ante la historia: romanticismo e Ilustración	61
i. La cuestión judía en la tradición alemana: de Lessing a Herder	62
ii. Romanticismo e Ilustración: un balance	74
CAPÍTULO II: HISTORIA Y POLÍTICA EN EL HORIZONTE DEL TOTALITARISMO	82
1. La temporalidad de lo político en <i>Los orígenes del totalitarismo</i>	84
2. Pensamiento, historia y política en el pos-totalitarismo	111
i. Los desafíos de la comprensión histórica al pensamiento	114
ii. Pensamiento e historia en el campo filosófico: debate con los maestros	120
CAPÍTULO III: HISTORIA Y POLÍTICA EN CLAVE REPUBLICANA	149
1. Republicanismo e historia: consideraciones preliminares sobre un acercamiento a Arendt a partir de algunas sugerencias de Pocock	152
2. Motivos republicanos I: la temporalidad de la acción	159
i. Hacia un concepto político de la contingencia	159

ii. República y modernidad: con y más allá de la tradición antigua	165
iii. La república en la historia: los desafíos del tiempo secular	175
iv. República y tragedia	185
3. Motivos republicanos II: el pensamiento ante la historia	192
i. República, narración histórica y pensamiento	194
CONCLUSIÓN	208
APÉNDICES	220
BIBLIOGRAFÍA	245

AGRADECIMIENTOS

Agradezco especialmente a Silvio Mattoni y Paula Hunziker, director*s de esta tesis, por sus lecturas atentas, sus palabras de aliento, su paciencia y su generosidad. Fueron fundamentales para mí también los encuentros con las colegas arendtianas: Julia Smola, Anabella Di Pego, Claudia Bacci y Camila Cuello, cuyas observaciones y comentarios me orientaron y estimularon en la investigación. Estoy muy agradecida también con Wolfgang Heuer, quien hizo posible y acompañó mi estadía de investigación en la Freie Universität Berlin. Nada hubiera sido igual tampoco sin las conversaciones y el apoyo de mis amigas y compañeras de investigación: Caro Rusca, Pau Maccario, Ari Costamagna, Cami Meyer, Pau Llorens y Simo Torres. Con ellas aprendo el ejercicio de pensar en plural.

Reservo un agradecimiento especial para mis compañer*s de cátedra Ana Testa, Eduardo Sota y Edgar Rufinetti, quienes estuvieron muy cerca en los últimos años de esta tesis, y me apoyaron en la tarea de concluir la mientras daba mis primeros pasos en la docencia universitaria. Un reconocimiento aparte, merecen también mis compañeras Jesi Rosencovich, Lula Capriotti y Vicky Carranza, quienes me permitieron redescubrir el sentido de la investigación al conectar mis preguntas con las experiencias vitales que juntas transitamos en torno al Jóvenes y Memoria.

La amistad es quizás el sostén secreto de cualquier empresa intelectual. Agradezco por su compañía fiel y cariñosa en estos años a Ro Domínguez, Juli Monje, Santi Sánchez, Giuseppe Grecco, y Cali Castañeda. A mi lado estuvieron también Maca Ferrer, Manu Araujo, Coty Suárez, Ceci Paccazochi, Lichi Barrionuevo, Bachu Gigena y Vicky Abregú; con su escucha singular y sus palabras justas, dispuestas siempre a interrogar y a reencontrar el sentido de lo que hacemos. Un agradecimiento especial también a mis compañer*s del Ciffyh, por los mediodías de debates, los viernes de harinas, el humor y el maravilloso Box de les Becaries.

Quiero expresar mi gratitud a mis maestr*s Paula Hunziker y Sebastián Torres, por su inagotable compromiso docente. Tuve la suerte de encontrarl*s en mis primeros años en

la carrera y desde entonces, amb*s me enseñan a pensar, a escribir y a leer siempre de otra manera.

Para finalizar, agradezco enormemente a mis padres, Mirta y César, por su apoyo incondicional en estos años, y por su curiosidad y alegría ante cada uno de mis pasos y descubrimientos en el mundo de la filosofía. A mi hermana Lucía, por su cariño de poderes transoceánicos. A mi nona Esther y a Rita, por ofrecerme siempre un espacio de calidez donde descansar. A mi tía, Laura Galante, por haberme animado a emprender este camino. Y a José Candiani, el Cu, quién me acompañó con mucho amor y paciencia. Ante los tropiezos y las dificultades, su sonrisa me enseñó cada vez el placer de los días.

El desarrollo de la investigación fue posible gracias a una Beca Doctoral del CONICET, y una Beca de Investigación Doctoral del Servicio de Intercambio Académico Alemán (*Jahresstipendium* 2017/18, DAAD). Mi reconocimiento a estas instituciones y a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, por haber dado alojamiento a estos hermosos años de estudio y formación.

INTRODUCCIÓN

1. La reflexión sobre la historia en los estudios arendtianos

En el vasto campo de la literatura académica dedicada a la obra de Hannah Arendt, un cierto número de trabajos se propone elucidar distintos aspectos de sus reflexiones en torno a la historia. Estos trabajos han contribuido de manera creciente a ensanchar y complejizar lo que en una primera lectura podría parecer una modesta vertiente en los escritos de la autora. Gracias a estas contribuciones, numerosas bifurcaciones y afluentes se han vuelto visibles; nuevas derivas que conectan estas reflexiones con las líneas centrales de la obra se abrieron a la exploración. A modo de breve carta de navegación que permita ubicar nuestra investigación en este archipiélago particular de los estudios arendtianos, podemos señalar cuatro canales centrales en donde abrevan la mayor parte de este conjunto de trabajos.

En primer lugar, reconocemos un grupo que se propone sistematizar los aportes e insuficiencias del pensamiento arendtiano en relación a interrogantes actuales del campo de la teoría de la historiografía. Estos análisis suelen enfocarse en aspectos metodológicos de las obras históricas de Arendt, en algunos conceptos claves como el de “cristalización”, en su crítica a la causalidad y la legalidad histórica, en su concepción de la narración y su utilización de la literatura en el relato histórico. En general, Arendt es abordada así a la luz de discusiones y problemas que exceden con mucho a su obra y que se nutren de polémicas propias del campo teórico historiográfico, tales como: el giro lingüístico en la historia, el narrativismo, la evaluación del alcance y los límites de la crítica a la historia científica y la distinción entre memoria e historia, entre otros. Desde este enfoque, con frecuencia resulta pertinente la evaluación de la rigurosidad de los estudios históricos de la autora y su confrontación con otros trabajos historiográficos sobre los mismos temas. Cobran entonces especial importancia las críticas que historiadores formularon a *Los*

*orígenes del totalitarismo*¹, *Eichmann en Jerusalén*² y *Sobre la revolución*³, señalando que parte de sus desaciertos se deben a ciertas deficiencias en la aplicación de principios propios de la disciplina histórica. De manera general, podríamos decir que los trabajos que navegan en y desde este canal se interrogan por la Arendt historiadora y sus límites o aportes teóricos en relación al ejercicio y la teoría de la historiografía⁴.

Un segundo grupo de trabajos se aboca a la indagación del vínculo entre las experiencias históricas que a Arendt le tocó atravesar y sus principales propuestas teóricas, con una perspectiva que excede la de la biografía intelectual. Luego del importante aporte de la biografía de Young-Bruehl⁵, algunos intérpretes se propusieron reconstruir en el desarrollo de la obra arendtiana el entrelazamiento entre experiencias y teoría, aplicando como principio metodológico conceptos que la propia autora utiliza para comprender teóricamente este vínculo⁶. En esta línea, *Hannah Arendt and the Jewish*

¹ ARENDT Hannah, *Los orígenes del totalitarismo* [1949, pub. ingl. 1951, alem. 1955], trad. Silvia Catalá y trad. F. Javier Lorente, 1ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 2010, II vols. Sobre los debates historiográficos que se desataron en torno a *Los Orígenes* cf. BAEHR Peter, *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*, California, Stanford University Press, 2010; MUHLMANN Géraldine, «Les controverses historiographiques autour de l'oeuvre de Hannah Arendt: de l'élaboration du concept de totalitarisme à la thèse de la "banalité du mal"», *Bulletin du Centre Pierre Léon*, vol. 1, 1994, pp. 43-54; y CRICK Bernard, «On Rereading "The Origins of Totalitarianism"», *Social Research*, vol. 44, n° 1, 1977, pp. 106-126.

² ARENDT Hannah, *Eichmann en Jerusalén* [1963], trad. Carlos Ribalta, 5ª ed., Barcelona, Debolsillo, 2010. Una crítica contemporánea que alcanzó cierta resonancia en el debate público fue la de ROBINSON Jacob, *And the Crooked Shall be made straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, Nueva York, MacMillan, 1965. También señalan insuficiencias desde el punto del método historiográfico MOMMSEN Hans, «Hannah Arendt und der Prozess gegen Adolf Eichmann», *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Munich, Piper, 1986, pp. 9-48; y el referido trabajo de MUHLMANN, «Les controverses historiographiques...», *op. cit.*

³ ARENDT Hannah, *Sobre la revolución* [1963], trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2009. Un conocido ejemplo de tales críticas es la reseña de HOBBSAWM Eric J., «Hannah Arendt "On revolution"», *History and Theory*, vol. 3, n° 2, 1965, pp. 252-258.

⁴ Un estudio extendido desde esta perspectiva se encuentra en el apartado I.1. de ALTHAUS Claudia, *Erfahrung denken: Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. El referido trabajo de BAEHR, *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*, también trata algunos de los tópicos propios de esta perspectiva a partir de una reconstrucción del diálogo entre la autora y las ciencias sociales. Por otra parte, la "Arendt historiadora" también es estudiada en el campo historiográfico por quienes, ya no preocupados por sus aportes o deficiencias en relación a la teoría y método de la historiografía, recuperan algunas de sus hipótesis de interpretación en torno a eventos históricos concretos. Una interesante contribución en este sentido es la compilación KING Richard H. y STONE Dan, *Hannah Arendt and the uses of history: imperialism, nation, race, and genocide*, Nueva York - Oxford, Berghahn Books, 2007, donde los autores proponen desplazarse desde la Arendt "filósofa política" a la "pensadora de la historia". Allí se puede encontrar también una reconstrucción del carácter "seminal" e importante influencia de *Los orígenes* respecto de los estudios sobre el genocidio y los estudios poscoloniales. A este respecto cf. LEE Christopher J., «Locating Hannah Arendt within postcolonial thought: A prospectus», *College Literature*, vol. 38, n° 1, 2011, pp. 95-114.

⁵ YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁶ Ya en 1978 Ernst Vollrath había señalado la importancia de atender a este vínculo como principio hermenéutico para la comprensión de la obra de Arendt, en «Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft», en Adelbert REIF (ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, Europa Verlag, 1979, p. 85.

Question de Richard Bernstein se propone mostrar cómo la confrontación personal de Arendt con la cuestión judía “cristalizó” en su pensamiento, produciendo “ideas-fuerza” que pueden rastrearse en conceptos centrales de su perspectiva (que van más allá de sus “escritos judíos”)⁷. Aquí podemos ubicar también el trabajo de Claudia Althaus quien, con un enfoque similar, aborda el impacto teórico en la obra de Arendt de un espectro mayor de experiencias y vivencias personales. Orientada por un concepto arendtiano de “experiencia histórica”, Althaus examina la relevancia teórica no sólo de la relación de la autora con la cuestión judía y el totalitarismo, sino también de su exilio, su condición de apátrida, su vínculo con intelectuales contemporáneos y su relación tensa con lo que llama una “generación perdida”⁸.

En tercer lugar, algunos intérpretes retoman ciertos motivos de las reflexiones arendtianas en torno a la historia como inspiraciones para sus propios desarrollos teóricos. Aunque no pertenezcan a los estudios arendtianos, cabe mencionarlos porque dan cuenta de la potencia que presenta este tópico más allá de las fronteras del espacio especializado, y porque en ocasiones realizan interesantes sugerencias que el especialista puede integrar en su abordaje. Aquí podemos mencionar a autores como Didi Hubermann⁹, quien integra conceptos de Arendt a su reflexión sobre una política de las “imágenes pese a todo” y a Adriana Cavarero¹⁰, quien se reapropia del concepto arendtiano de narración en tanto práctica de subjetivación en el marco de su reflexión sobre la diferencia sexual.

Por último, encontramos un nutrido conjunto que se propone explorar con profundidad la dimensión filosófica de las reflexiones arendtianas en torno a la historia. Estos estudios se interesan por un amplio abanico de temas en Arendt: su lectura de las filosofías de la historia decimonónicas, su noción de acontecimiento y contingencia, sus conceptos de natalidad y mortalidad, su perspectiva filosófica sobre la comprensión, la narración, el juicio y la experiencia históricos, su idea de ruptura de la tradición y de brecha temporal, entre otros. Tienen en común la intención de contribuir a la reconstrucción de la concepción filosófica general de Arendt acerca de la historia, entendida a la vez como producto de la acción, y como objeto de un pensamiento no estrictamente historiográfico.

⁷ BERNSTEIN Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, Mit Press, 1996. En esta línea también: BARNOUW Dagmar, *Visible Spaces Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

⁸ ALTHAUS, *Erfahrung denken...*, *op. cit.*, apartados I. 2-4.

⁹ DIDI-HUBERMAN Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada Editores, 2012, pp. 119-120.

¹⁰ CAVARERO Adriana, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*, Milán, Feltrinelli, 1997.

En este contexto, los estudios históricos de la autora son tenidos en cuenta, pero ya no como casos particulares de la aplicación de una metodología historiográfica, más o menos rigurosa, sino como ejercicios reflexivos que deben ser comprendidos a la luz de una determinada filosofía política. Desde este enfoque se procura también un estudio de influencias y fuentes filosóficas (entre las cuales han recibido especial atención Walter Benjamin y Martin Heidegger) y se tiende a proponer posibles diálogos con pensadores contemporáneos que pertenecen al campo de la filosofía y la crítica a la cultura: Hans Blumenberg¹¹, Reinhart Koselleck¹², George Gadamer¹³, Paul Ricoeur¹⁴, Leo Strauss¹⁵, entre otros¹⁶.

¹¹ Cf. BRIENT Elizabeth, «Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the “Unworldly Worldliness” of the Modern Age», *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, n° 3, 2000, pp. 513-530; y FORTI Simona, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, apartado VII. 1.5.

¹² Cf. HOFFMANN Stefan-Ludwig, «Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience», *History and theory*, vol. 49, n° 2, 2010, pp. 212-236.

¹³ Cf. NOVÁK Jakub, «Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics», *Meta: Research in Hermeneutics*, vol. 2, n° 2, 2010, pp. 481-504. Algunos aspectos de las afinidades entre Arendt y la hermenéutica se abordan en VILLA Dana, *Arendt and Heidegger: The fate of the political*, Princenton, Princeton University Press, 1996.

¹⁴ Cf. NOOR Ashraf, «Consideration and Reclamation: Arendt and Ricoeur on Judgment», *Naharaim-Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte*, vol. 2, n° 1, 2008, pp. 1-26; PUCCI Edi, «History and the question of identity: Kant, Arendt, Ricoeur», *Philosophy & social criticism*, vol. 21, n° 5-6, 1995, pp. 125-136.

¹⁵ Cf. KEEDUS Liisi, *The Crisis of German Historicism: The Early Political Thought of Hannah Arendt und Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; BEINER Ronald, «Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue», *Political Theory*, vol. 18, n° 2, 1990, pp. 238-254.

¹⁶ Dado que el número de trabajos que adoptan esta perspectiva es muy grande, sólo referimos algunos de los más relevantes mencionando el aspecto particular más importante que aborda. Dos estudios extensos y sistemáticos desde esta perspectiva general son: ALTHAUS, *Erfahrung denken...*, op. cit., apartados II y III; VOWINCKEL Annette, *Geschichtsbegriff und historisches Denken bei Hannah Arendt*, Colonia - Weimar, Böhlau Verlag, 2001. En relación a la cuestión de la temporalidad de la *vita activa*: RICOEUR Paul, «Action, story and history: On re-reading the human condition», *Salmagundi*, n° 60, 1983, pp. 60-72. En relación al concepto de narración y comprensión histórica: BENHABIB Seyla, «Hannah Arendt and the redemptive power of narrative», *Social Research*, vol. 57, n° 1, 1990, pp. 167-196; YOUNG-BRUEHL Elisabeth, «Hannah Arendt's storytelling», *Social Research*, vol. 44, n° 1, 1977, pp. 183-190; y DISCH Lisa J., «More truth than fact: Storytelling as critical understanding in the writings of Hannah Arendt», *Political Theory*, vol. 21, n° 4, 1993, pp. 665-694. En relación a la crítica a la filosofía de la historia: FORTI Simona, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., capítulo VI; y YAQOUB Waseem, «Reconciliation and violence: Hannah Arendt on historical understanding», *Modern Intellectual History*, vol. 11, n° 2, 2014, pp. 385-416. En relación a la influencia y apropiación de Heidegger: DI PEGO Anabella, *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013; CASSIN Barbara, «Greeks and Romans: Paradigms of the past in Arendt and Heidegger», *Comparative Civilizations Review*, vol. 22, n° 22, 1990, pp. 164-188; BARASH Jeffrey Andrew, «Martin Heidegger, Hannah Arendt and the politics of remembrance», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, n° 2, 2002, pp. 171-182; BENHABIB Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham - Boulder - Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 83-101. Sobre la influencia benjaminiana en particular, además del trabajo de Di Pego: EVERS Kai, «The Holes of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction», *Telos*, vol. 2005, n° 132, 2005, pp. 109-120; HERZOG Annabel, «Illuminating inheritance: Benjamin's influence on Arendt's political storytelling», *Philosophy & social criticism*, vol. 26, n° 5, 2000, pp. 1-27; HONOHAN Iseult,

2. Perspectiva general de la presente investigación

Nuestra investigación se inscribe en el campo de indagación abierto por el grupo mencionado en último lugar. Sin embargo, no pretendemos ofrecer un abordaje sistemático de la gran diversidad de problemas y conceptos que pueden ser considerados bajo esta perspectiva. Por el contrario, nos proponemos abordar selectivamente algunos nudos problemáticos que, o bien no han recibido gran atención por parte de los intérpretes, o bien requieren ser aclarados en un examen más detenido que los ponga en relación con otros problemas y momentos de la obra de la autora.

La investigación se desarrolla a partir de dos ejes de análisis en torno a los cuales organizamos los núcleos problemáticos seleccionados. El primer eje refiere a *las reflexiones arendtianas sobre la historia que se despliegan en torno al campo de la acción*. Desde esta perspectiva, interesa atender al abordaje arendtiano de las relaciones que los actores mantienen o pueden mantener no solo con el pasado, sino también con la experiencia temporal en el campo de la acción y su inserción como agentes en la historia. El segundo eje se aboca a *las reflexiones de Arendt sobre la historia vinculadas al campo del pensamiento*. Aquí nos interesa atender al análisis que la autora emprende de las dificultades propias de ciertas tradiciones de pensamiento, especialmente filosófico, para dar cuenta de la historia en su dimensión política. Bajo este eje englobamos interrogantes que, a partir del diálogo crítico con la filosofía, apuntan a imaginar una forma de pensamiento que comprenda políticamente la historia, e históricamente la política.

El trabajo comprende tres capítulos, que corresponden a tres momentos sucesivos, aunque de límites cronológicos no estrictos¹⁷, en la obra de Arendt. Mientras que la primera parte de cada capítulo¹⁸ aborda el *corpus* del período desde la perspectiva del

«Arendt and Benjamin on the Promise of History: A Network of Possibilities or One Apocalyptic Moment?», *Clio*, vol. 19, n° 4, 1990, pp. 311-330; KIESLICH Ingo, *Walter Benjamin, Hannah Arendt: Storytelling in and as theoretical writing*, Tesis de Doctorado, Vanderbilt University, Tennessee, 2013. Sobre la impronta romana y nietzscheana en la concepción arendtiana de la historia: BIRULÉS Fina, «Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt», en Daniel BRAUER y Manuel CRUZ (eds.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 145-159; SHKLAR Judith N., «Rethinking the past», *Social Research*, vol. 44, n° 1, 1977, pp. 80-90. Sobre Arendt como “historiadora filosófica”: YAQOOB Waseem, «Philosophical History in Hannah Arendt’s Political Thought», ponencia presentada en Conferencia *Political Thought and Intellectual History Research Seminar 2013-14*, University of Cambridge, 10/02/2014.

¹⁷ Aunque sucesivos, estos momentos son más conceptuales que temporales, dado que, desde el punto de vista cronológico, presentan solapamientos y límites difusos.

¹⁸ En el caso del capítulo I, esta parte incluye los apartados 1 y 2, en el caso del capítulo III, el apartado 2, dado que el 1 es preliminar.

primer eje de análisis, la última parte se orienta siempre por el segundo eje. Esto nos permite trazar dos hilos contiguos de reflexión de manera tal que se hacen visibles a la vez sus entrelazamientos recíprocos y sus continuidades de un período a otro. En particular, nos interesa un movimiento de enlace: en cada capítulo intentamos mostrar de qué manera los interrogantes y problemas analizados en la primera parte, en relación a la acción, son el trasfondo o base a partir del cual nacen las preocupaciones sobre el pensamiento, tratadas a continuación.

El capítulo I se aboca a los años treinta y cuarenta, centralmente a los llamados “escritos judíos”¹⁹ y a *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*²⁰. Desde el eje que hemos llamado historia-acción, la propuesta es, en primer lugar, reconstruir el análisis arendtiano del vínculo problemático que los judíos europeos, en tanto actores políticos, mantienen con su propia inserción en la historia. El resultado más importante de este recorrido es la identificación en el pensamiento de Arendt de una temprana reflexión filosófico-política sobre la noción de “cultura” que ha recibido poca atención en la literatura especializada. Por otra parte, y desde el punto de vista del eje historia-pensamiento, abordamos la lectura que la autora realiza de los límites filosóficos del romanticismo y la Ilustración para concebir un vínculo adecuado entre razón e historia, frente a los desafíos de la emancipación y la asimilación judías. Como corolario de esta parte, detectamos en la Arendt temprana un interés y afinidad en relación a algunos desafíos irresueltos propios de una Ilustración representada por Lessing. Como veremos, este interés y afinidad la acompañarán en las décadas sucesivas.

El capítulo II está dedicado a *Los orígenes del totalitarismo* y los textos, ensayos y polémicas que orbitan en torno a su escritura, desde la segunda mitad de los cuarenta hasta mediados de los cincuenta. En la primera parte, y de nuevo atendiendo a nuestro primer eje, reconstruimos el abordaje que Arendt propone de las experiencias de la historia que produjeron el imperialismo decimonónico primero y el totalitarismo después. Esta reconstrucción nos permite reconocer la evolución de un interrogante clave que ya detectábamos en las reflexiones en torno a la cultura: el interrogante por aquellos artificios que hacen posible para los actores una inserción en el tiempo y una relación con la historia que no disuelva, sino que posibilite y preserve la acción. La segunda parte, orientada al

¹⁹ La referencia central aquí es: ARENDT Hannah, *Escritos judíos* [1978], Jerome KOHN y Ron H. FELDMAN (eds.), trad. Miguel Cancel, R. S. Carbó, Vicente Gómez Ibáñez y Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2009.

²⁰ ARENDT Hannah, *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* [1933-1938, pub. ingl. 1958, pub. alem. 1959], trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

eje relativo al pensamiento, retoma algunos aspectos claves de la polémica temprana con la Ilustración y el romanticismo, para abordar el diálogo crítico que la autora establece con sus maestros: Jaspers y Heidegger. El balance de este debate, mediado por la decisiva figura de un Kant político, nos permite recortar nuevamente y en el horizonte del posttotalitarismo, los desafíos que para Arendt debe afrontar una rearticulación posible entre pensamiento, historia y política.

En el capítulo III, abordamos dos grandes obras del período maduro, *La condición humana*²¹ y *Sobre la revolución*, junto a un conjunto de conferencias, manuscritos y ensayos del período que va desde comienzos de los cincuenta a comienzos de los sesenta. Lo que en los capítulos anteriores se abre como interrogación, aquí cede el paso a algunas respuestas y sugerencias de la autora. Atendiendo a las intensas lecturas de escritores republicanos que Arendt emprende luego de *Los orígenes*, proponemos explorar estas dos obras maduras a la luz de algunas perspectivas en torno al republicanismo moderno propuestas por el historiador John Greville Agard Pocock. A partir de la reconstrucción que Pocock propone de esta tradición, identificamos ciertos motivos de reflexión típicamente republicanos que es posible reconstruir en las reflexiones arendtianas de esos años. Sostenemos entonces la hipótesis de que en este período Arendt articula algunas de sus ideas más significativas relativas al vínculo entre historia y acción, por una parte, e historia y pensamiento por otra, en un lenguaje republicano. Sin embargo, notaremos también la medida en que la apropiación arendtiana de las lecturas y motivos republicanos, da lugar a perspectivas singulares, que entran en tensión y se apartan, tanto de algunas soluciones típicas de la tradición que interesa a Pocock, como así también de algunas posturas de este historiador. De esta manera, esperamos reconstruir la riqueza y singularidad de un tercer y último momento en las reflexiones arendtianas en torno a la historia.

Cada capítulo comienza y concluye con una reseña y recapitulación en donde ampliamos y precisamos los objetivos, encuadre teórico y principales conclusiones de estos tres momentos de la investigación, aquí referidos brevemente. Hemos añadido, además, un conjunto de apéndices, a los que remitimos en distintas ocasiones a lo largo del desarrollo. El objetivo de estos apéndices es exponer de manera sintética pero un poco más extendida que lo que permiten las notas al pie, algunos tópicos que se derivan de, o

²¹ ARENDT Hannah, *La condición humana* [1958], trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009.

revisten cierta relevancia para, la investigación que llevamos a delante. Se trata de desarrollos breves que, si bien constituyen digresiones en relación a nuestro argumento central, pueden enriquecer su lectura, al orientar al/a lector/a en relación a posibles derivas teóricas, discusiones de la literatura secundaria, cuestiones relativas a la traducción y diálogos o vínculos con otros autores, que contribuyen a situar a la autora en la complejidad de sus lecturas y debates de su tiempo.

El período total abordado por la presente investigación puede ser delimitado por la fecha de publicación de dos textos claves para nuestro análisis: 1932, fecha de publicación de «La Ilustración y la cuestión judía», y 1963, fecha de publicación de *Sobre la revolución*. Esto deja fuera de nuestro *corpus* algunos textos importantes: *El concepto de amor en San Agustín*²², *Eichmann en Jerusalén*, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*²³ y *La vida del espíritu*²⁴, como así también intervenciones y ensayos relativos al juicio y la moralidad de los sesenta y setenta. Las razones que motivan esta exclusión son metodológicas y de extensión. Si bien un análisis de *El concepto de amor en San Agustín*, permitiría iluminar algunos de los interrogantes tratados en el primer capítulo, la distancia de este libro con el campo de problemas que abren la cuestión del judaísmo y la cultura, nos llevaría demasiado lejos de las fronteras del abordaje propuesto. Por otra parte, si bien los escritos de los sesenta y setenta contienen importantes reflexiones en torno a la historia, en su conjunto constituyen un nuevo “momento”, que exigiría el desarrollo de una hipótesis de trabajo independiente. No obstante, en las conclusiones realizamos algunas sugerencias relativas a una posible continuidad de nuestra investigación en ese sentido.

²² ARENDT Hannah, *El concepto de amor en San Agustín* [1929], trad. Agustín Serrando De Haro, Madrid, Encuentro Ediciones, 2001

²³ ARENDT Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1970, pub. 1982], Ronald BEINER (ed.), trad. Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003.

²⁴ ARENDT Hannah, *La vida del espíritu* [1970-1975, pub. ingl. 1978], trad. Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós, 2010.

SOBRE LA UTILIZACIÓN Y CITADO DE FUENTES

En el desarrollo de la investigación consultamos, siempre que fue posible su acceso, las fuentes en su idioma original. Sin embargo, para facilitar la lectura, optamos por citar las mejores traducciones al español disponibles. Junto a la referencia bibliográfica correspondiente a la traducción consignamos, entre corchetes, la referencia al texto original al que tuvimos acceso. En los casos de referencia sin cita textual, indicamos el original sólo en la primera aparición. En la bibliografía final, consignamos para cada texto fuente la traducción y la versión original consultadas.

Para los casos en los que hay versiones en inglés y en alemán de un mismo texto, preparadas ambas por la autora, hemos optado por referir sólo una de ambas fuentes originales. El criterio para esta elección es la claridad del pasaje. Si se detectaron divergencias entre la versión alemana e inglesa, estas fueron indicadas en la medida en que se consideró que presentaban relevancia conceptual o teórica. Cuando introdujimos mejoras y modificaciones en las traducciones españolas, lo indicamos también expresamente. Son propias las traducciones de los textos que no han sido publicados en español.

Para facilitar la ubicación de los textos en el desarrollo intelectual de Arendt, indicamos entre corchetes el año de su publicación más temprana (en el caso de los libros, sólo en la primera mención). Cuando el texto no fue publicado, se consigna fecha estimada de elaboración. Cuando el texto referido se encuentra en una compilación, la fecha entre corchetes corresponde a su primera publicación, anterior a la de la compilación si la hubiere. Cuando existe una diferencia significativa entre la fecha de la primera publicación y la fecha de elaboración del texto se indica primero la fecha estimada de elaboración y, luego de las siglas “pub. alem.” (publicado en alemán) o “pub. ingl.” (publicado en inglés), la fecha de la primera publicación.

Cuando citamos el *Diario filosófico*, señalamos luego de la página, el número de cuaderno en letras romanas, número de fragmento, y fecha de la entrada. Cuando citamos *¿Qué es la política?*, indicamos el fragmento del que se trata. Algunos textos originales han sido consultados en el HA-Archiv, en la Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Allí pudimos acceder a una transcripción de ellos, en donde se consignan números de línea, y no de página, correspondientes a los originales. La referencia a documentos consultados en el archivo *The Hannah Arendt Papers* en la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, incluye: tipo de documento (conferencia, notas, carta, etc.), serie en la que se encuentra, número de carpeta si corresponde, y número de página o folio.

Para evitar una multiplicación excesiva de siglas hemos restringido su uso para referir solo las principales obras en idioma original utilizadas, que listamos a continuación. Cuando citamos por segunda vez una obra, omitimos el nombre de pila del/a autor/a.

Para finalizar, quisiéramos señalar que la autora utiliza expresiones que hoy consideramos androcéntricas, como el término “hombre/s” para referir al/os ser/es humano/s. Cuando parafraseamos evitamos replicar esta sinonimia. Sin embargo, atendiendo a que se trata de una tesis de interpretación, no introdujimos formas más inclusivas para referir a los géneros que resultan ajenas a su pensamiento y que, por nuestra parte, juzgamos adecuadas en otros contextos. Algo similar ocurre con la utilización de “América” y “americanos” como equivalentes de “Estados Unidos” y “estadounidenses”.

Abreviaturas

LBA	<i>Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation</i>
RV	<i>Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik</i>
JP	<i>The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age</i>
OT	<i>The Origins of Totalitarianism</i>
EUTH	<i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft</i>
EU	<i>Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism</i>
HC	<i>The Human Condition</i>
BPF	<i>Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought</i>
OR	<i>On Revolution</i>
LM	<i>The Life of Mind</i>
WP?	<i>Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß</i>
MDT	<i>Men in Dark Times</i>
EJ	<i>Eichmann in Jerusalem</i>
RJ	<i>Responsability and Judgement</i>
DTB	<i>Denktagebuch, 1950 bis 1973</i>
CR	<i>Crises of the Republic</i>
KM	<i>Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought</i>
PP	<i>The Promise of Politics</i>

HA Papers, LC para referir al archivo *The Hannah Arendt Papers* en la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, conocida como *Library of Congress*.

HA-Archiv, Oldenburg para referir al Hannah Arendt-Archiv de la Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

I

EL PUEBLO JUDÍO ANTE LA HISTORIA

Como se les ha privado de su propio pasado, el presente empieza a mostrar su poder.

Hannah Arendt²⁵

Muchos intérpretes han destacado que la intelectualidad alemana fascinada por los acontecimientos políticos del período de entreguerras, es la figura que impulsa a Arendt a reflexionar sobre *la incapacidad filosófica para pensar y comprender la política*. Aquí retomamos otra figura que cobra una importancia central en los años treinta: los judíos despolitizados. Esta figura inclina a la autora a reflexionar en esos años sobre las raíces y consecuencias de cierta *incapacidad política para pensar y comprender la historia*. Es necesario esperar más de una década para que el cruce de ambas líneas de indagación dé sus mayores frutos. Es en *Los Orígenes del totalitarismo* donde encontramos un análisis histórico minucioso de ambas figuras en un mismo marco problemático. Sin embargo, en los años treinta, las dos cuestiones se presentaron con una relativa independencia. Arendt, en tanto activista por la causa judía y filósofa, se vio interpelada de manera prácticamente simultánea por las perplejidades en las que ambas figuras históricas habían caído. El presente capítulo se aboca a la primera de estas líneas de reflexión, centrada en la posición de los judíos ante la historia, y hacia el final aborda su entrelazamiento con la segunda, relativa al problemático papel que asume la filosofía.

Los textos de los años treinta y cuarenta de los que nos ocupamos a continuación, focalizan su atención en la peligrosa situación política de los judíos europeos luego de la emancipación²⁶. Su preocupación gira en torno al modo en que cierto déficit de

²⁵ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», en Jerome KOHN y Ron H. FELDMAN (eds.), *Escritos judíos*, op. cit., p. 93 [«Aufklärung und Judenfrage», *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, vol. 4, nº 2-3, 1932, p. 77, transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg].

²⁶ La emancipación judía en Europa es el proceso por el cual se reconoció paulatinamente igualdad de derechos a los judíos, entre fines del siglo XVIII y el XIX. A Arendt le interesa especialmente el contexto alemán, cuyo momento clave es el “Edicto de Emancipación” prusiano de 1812. Siempre que utilizamos el

perspectiva histórica ha contribuido a socavar sus posibilidades de acción y a afirmarlos en la impotencia. Este déficit histórico (igual que la indiferencia a la política que está asociado a él) no es considerado por Arendt como un carácter del judaísmo como tal, sino como un rasgo adquirido cuyas raíces en el tiempo deben ser indagadas²⁷. Sostendremos que esta indagación, que se inicia con *Rahel Varnhagen* (apartado 1), conduce a dos resultados teóricos importantes para la obra posterior: al ensayo de una noción filosófico-crítica de cultura (apartado 2); y a una revisión crítica de los efectos des-historizantes del romanticismo y la Ilustración (apartado 3). Así, mientras que el apartado 1 brinda el marco general de la indagación, el apartado 2 se propone reconstruir de qué manera, en un complejo diálogo con distintas voces, especialmente de la propia tradición judía, Arendt desarrolla un conjunto de reflexiones acerca de una noción no chauvinista de cultura que permitiría repotenciar políticamente el vínculo de los judíos (aunque no sólo judíos) con su propio pasado y su condición de agentes históricos. El apartado 3 finalmente, pretende clarificar los movimientos a partir de los cuales, el problema de los judíos frente a la historia se entrelaza con y alimenta el proyecto arendtiano, que comenzaba por aquellos años, de revisión crítica de la tradición filosófica. Veremos que, desde el punto de vista de su explicitación conceptual, el tratamiento de las aporías en las que el pensamiento en torno a la historia había caído, en cierta medida cimenta el abordaje que la autora propone de las aporías que envuelven a la filosofía.

1. Asimilación y abandono de la historia

En los tempranos treinta, Arendt se encuentra todavía en Berlín y ha retomado el vínculo con Kurt Blumenfeld, quien la introdujera a los debates políticos sobre sionismo en 1926²⁸. La escalada de la violencia antisemita vuelca su atención hacia la arena política

término “emancipación” a continuación, aludimos a este sentido, y no al sentido general y usual de la palabra.

²⁷ Para una argumentación interesante sobre esta tesis cf. LEIBOVICI Martine, *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, trad. Esther Cohen y Silvana Rabinovich, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 27-29.

²⁸ Blumenfeld fue un sionista judío alemán, director del departamento de información de la Organización Sionista Mundial entre 1911 y 1914 y presidente de la Federación Sionista Alemana desde 1923 a 1933. Para una breve semblanza cf. BEIN Alexander y ZADOFF Noam, «Blumenfeld, Kurt Yehudah», en Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, vol. 4, p. 11. Sobre la relación entre Arendt y Blumenfeld cf.: YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, op. cit., p. 134, y el intercambio epistolar, precedido por la introducción de BOELLA Laura, «Introduzione»: ARENDT Hannah y BLUMENFELD Kurt, *Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld. Carteggio 1933-1963*, Verona, Ombre Corte, 2015, pp. 7-23. Para una indagación más amplia de los referentes intelectuales del sionismo por el cual Arendt se

e inicia una época marcada por distintas actividades de involucramiento en la causa judía²⁹. Luego de que una tarea de recolección clandestina de material antisemita por encargo de la organización sionista de Blumenfeld, le valiera un arresto, se prepara para el exilio en París. Antes, concluye la primera versión³⁰ de un trabajo que ha comenzado en 1929: *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*. Esta obra no es un estudio de corte académico clásico; se trata de una biografía-ensayo que recoge la *experiencia* de una judía alemana de fines del S. XVIII y primera mitad del XIX.

El texto se inscribe en un amplio campo de discusión en torno a la cuestión judía en donde participaban intelectuales como, además del propio Blumenfeld, Gershom Scholem y Salo Baron, quienes serán importantes interlocutores de la autora en su exilio. En sintonía con algunas voces sionistas, el libro se dirige a formular una crítica al proceso de asimilación de la judería alemana, centrada en su estrecho vínculo con el proyecto de emancipación. A pesar de sus coincidencias con algunas perspectivas en el debate, en relación a un tópico en particular, Arendt se considera a franca distancia: el modo de abordaje de la historia judía. “Sean sionistas, asimilacionistas, antisemitas”, en su “claridad (*Eindeutigkeit*)” de alguna manera “ocultan la verdadera problemática de la

sintió atraída, cf. BERNSTEIN Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, Mit Press, 1996, pp. 177-210.

²⁹ ARENDT Hannah, «Entrevista televisiva con Günter Gaus», *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*, trad. Agustín Serrano De Haro, Madrid, Trotta, 2010, pp. 45-46 [GAUS Günter (entrevistador), *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, video disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>> (accedido el 21/05/2020)]. Estas actividades continuaron en el exilio y se extienden hasta su plena incorporación a la vida académica estadounidense. En Francia, trabajó en *Agriculture y Artisanat* y *Aliyah*, organizaciones dedicadas a la promoción de la inmigración de jóvenes judíos a Palestina. Radicada en Nueva York, fundó en 1942 junto a otros intelectuales el *Jungjüdische Gruppe* (ver *infra*). Durante esta época intensificó su producción de artículos de intervención vinculados a la cuestión judía en revistas judías como *Aufbau*, *Jewish Social Studies*, *Menorah Journal*, *Nation*, *Contemporary Jewish Record*, *Commentary*, *Partisan Review*, *Jewish Frontier* (sobre este período de producción dice Arendt “me he convertido en algo entre una historiadora y una periodista política”, ARENDT Hannah y JASPERS Karl, *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, Munich - Zúrich, Piper, 1993, p. 59, carta 31 del 18/11/1945). Finalmente, merece una especial mención su trabajo desde 1944 a 1952 en la *Comission on Jewish Cultural Reconstruction* (JCR), sobre el que nos detendremos en este capítulo. En su estudio sobre la tarea de Arendt en esta organización, abocada a la recuperación del acervo cultural judío saqueado por los nazis en Europa, Natan Sznajder sostiene que Arendt asumió el rol de una “diplomática” y “política judía”, dado que la JCR logró reconocimiento jurídico y político ante distintas potencias y organismos internacionales como portavoz de parte de la comunidad judía en la diáspora (*La memoria judía y el orden cosmopolita*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012, p. 159). Desde los cincuenta, la vida profesional de la autora se vuelca al ámbito académico y los tópicos centrales de su producción filosófica se expanden hacia nuevos horizontes. Sin embargo, el interés en la cuestión judía persistirá, tal como lo testimonia la escritura del informe encargado por *The New Yorker* acerca del juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén en 1963. Cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, op. cit.

³⁰ Arendt consideraba el libro concluido en 1933, pero durante su exilio en París y, según relata a Jaspers, a raíz de intercambios con Walter Benjamin y Heinrich Blücher, decide agregarle los dos últimos capítulos, que concluye en 1938. Cf. ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, op. cit., p. 233, carta 135 del 07/09/52.

situación”³¹, escribe a Jaspers en 1933. Tal como ha señalado Martine Leibovici, frente a las insuficiencias que encuentra tanto en estas perspectivas, como en el registro filosófico en el que había sido formada, Arendt se ve frente al desafío de dar con una “nueva narrativa” que permitiera interpretar una pregunta, si bien de interés personal, no estrictamente autobiográfica: como judía-alemana en 1933, ¿cuál es el pasado histórico capaz de iluminar mi presente?³². Para dar cuenta de ese pasado, que ella ubica para comenzar en la época de la emancipación, su estrategia no será recorrer la cadena causal de los acontecimientos, sino comprender los orígenes, el sentido y alcances de lo que llama “un modo singular de la vivencia (*Erleben*), de la experiencia (*Erfahrung*)”, “un contexto de vida histórico (*geschichtliches Lebenszusammenhang*)” tal como este se expresa en la historia de Rahel³³. De este modo, Arendt encuentra que el registro adecuado para iniciar su pregunta por el presente es la reconstrucción de una experiencia que está históricamente situada y singularmente configurada, pero que conserva para nosotros, espectadores del pasado, cierta “ejemplaridad”³⁴.

Las coordenadas generales del *Lebenszusammenhang* (contexto de vida) que Arendt se propone retratar están dadas por una aporía que atraviesa el corazón del proyecto filosófico que legitimó la emancipación judía: la Ilustración. La aporía queda resumida a grandes rasgos en las primeras páginas de la obra. Nace del hecho de que la Ilustración, por una parte, dio entrada a los judíos al mundo político y social, al declararlos, en tanto seres racionales, en pie de igualdad respecto del resto de la ciudadanía. Pero, por otra parte, su noción de razón suponía un sujeto abstracto y a-histórico. Esto supuso para los judíos que sólo podrían acceder a la esfera de la cultura racional y afirmarse entonces en pie de igualdad con los no-judíos, a partir de una relación consigo mismos desembarazada del mundo histórico del que provenían. En otras palabras, para poder acogerse a la razón ilustrada que proclamaba su humanidad, los judíos debían renunciar a su judaísmo como trasfondo histórico-cultural de identidad y proveniencia y “crecer como niños de un

³¹ *Ibíd.*, p. 55, carta 25 del 6/1/33.

³² Cf. LEIBOVICI Martine, «Arendt’s Rahel Varnhagen: a new kind of narration in the impasses of German-Jewish assimilation and Existenzphilosophie», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 3, 2007, p. 186. Esta intérprete tiene el mérito de enriquecer el análisis de *Rahel Varnhagen* señalando los límites de la interpretación de esta obra en clave predominantemente autobiográfica que han propuesto YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, *op. cit.*; y KRISTEVA Julia, *El genio femenino: Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

³³ Sobre el uso de estos términos para describir el proyecto de *Rahel Varnhagen* y el modo en que la correspondencia con Karl Jaspers aclara su sentido, cf. apéndice 1.

³⁴ Sobre la noción de ejemplaridad en relación a *Rahel Varnhagen*, cf. LEIBOVICI, «Arendt’s Rahel Varnhagen...», *op. cit.*

pueblo primitivo”³⁵. Así, la condición para la emancipación fue asumir un concepto de razón y una experiencia de sí indiferentes a dichas determinaciones y singularidades, capaces de sobreponerse a ellas e incluso negarlas³⁶.

Tomando como punto de partida esta esquematización, Arendt explora la atmósfera en la que vivió Rahel. No le interesa la reconstrucción sistemática de las concepciones filosóficas en liza, sino revisar la manera en que esta paradoja tomó cuerpo en la experiencia de los judíos emancipados. Gracias a las ideas ilustradas de igualdad, Rahel había logrado reunir en su salón una gran variedad de personajes de distintas clases sociales. No contaban en esas reuniones las distinciones de rango, sino lo que las personas podían mostrar acerca de sí mismas en su calidad de iguales. A medida que avanza el libro el foco del análisis se centra en el modo en que en los salones se expande una particular experiencia de la razón como *Selbstdenken*, “pensamiento autónomo” como garantía de esa igualdad. Se trata de un pensamiento que “libera a los objetos de su realidad, crea un espacio de lo solamente pensable [de ideas puras] y un mundo que, aún sin saber [*Wissen*] y *sin experiencia*, es accesible a cualquier ser dotado de razón”³⁷. El *Selbstdenken* no solo prescinde de la realidad en sentido de facticidad presente, tampoco precisa del pasado para ejercitarse, ni de la cultura, que para Arendt es, como veremos, una relación específica con el pasado. Traducida como “pensamiento autónomo”, el tipo de razón que aquí está en juego es experimentada como una especie de:

ignorancia cultivada, encarnada en aquellos que, al no deber nada desde el principio a ningún objeto de un mundo cultural extraño, para dedicarse a pensar sólo necesitan despojarse de viejos prejuicios, liberarse, y ser así contemporáneos³⁸.

³⁵ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 23 [RV, p. 16].

³⁶ Es importante distinguir entre esta caracterización de la arquitectura filosófica que permitió fundamentar la emancipación y las relaciones de poder que la hicieron posible. Para Arendt la emancipación no es *consecuencia* de las ideas ilustradas, sino que, como queda más claro en «Antisemitismo [1938-1939]» (en KOHN y FELDMAN (eds.), *Escritos judíos*, *op. cit.*, pp. 122-195 [«Antisemitismus», ensayo sin fecha, Serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC, 2 carpetas]), históricamente se comprende por una singular correlación de fuerzas entre la monarquía, los *junkers* y la burguesía. El contexto decisivo es la alianza entre la monarquía y los judíos protegidos capaces de financiar a un Estado absoluto en disputa tanto con los *junkers* como con la burguesía. Desde el punto de vista de la estructura social que la sustenta, entonces, la emancipación es la recompensa de la monarquía a los servicios financieros de los judíos; su fracaso, también considerado desde esta perspectiva, se vincula a un cambio de contexto que quebró el sentido de esa alianza. A los fines de nuestra investigación, en lo que sigue dejamos a un lado este nivel de análisis. En cambio, tomamos como punto de partida la caracterización de su trasfondo filosófico (sobre la que nos explayaremos en el apartado 3 de este capítulo), y nos concentramos en los efectos que, según Arendt, supuso para el vínculo de los judíos asimilados con lo histórico (apartados 1 y 2).

³⁷ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 29 [RV, p. 20]. Bastardillas son nuestras.

³⁸ *Ibid.* [RV, pp. 20-21]

Arendt se detiene sobre esta singular ausencia de prejuicios que caracterizaba el estilo de Rahel³⁹. A pesar de los halagos que este rasgo le mereció entre los miembros de su salón, señala que se trata de una característica propia de quien habita la pura “contemporaneidad”, e implica la incapacidad de captar la singularidad y contingencia, otro rasgo propio de un pensamiento sin profundidad histórica. Los prejuicios son orientaciones previamente dadas al ejercicio del pensamiento. Al no contar con estas orientaciones, Rahel se ve desafiada permanentemente a realizar generalizaciones y buscar nuevas conexiones que le permitan organizar la novedad. El resultado es una tendencia a la abstracción y generalidad espurias y una especie de “originalidad” vacua en su forma de enfrentar el mundo. En definitiva, la falta de prejuicios no se traduce en mayor libertad para pensar, sino en “el vacío de alguien enteramente dependiente de la experiencia [individual], que debe dar orden a una vida entera detrás de cada opinión”⁴⁰.

Rahel espera, en lo esencial, lo mismo de todos; sólo puede tratarlos en virtud de generalizaciones, es incapaz de reconocer la contingencia de una fisonomía en particular, la contingencia “grosera y “vulgar” de esta persona con nombre propio y unos atributos mezclados sin un criterio demasiado fijo. Si los detalles son tan importantes es porque ella enseguida los ve como típicos, porque revelan muchas más cosas, dan a comprender mucho más a su ávida curiosidad y se adaptan a sus tentativas de orientación, basadas en la combinación, mejor que lo que nadie es capaz de entender o siquiera sospechar⁴¹.

Ahora bien, tal subjetividad liberada de su enraizamiento en la historia colectiva de su pueblo se enfrenta sin armas al antisemitismo creciente, el cual, a pesar de las nuevas ideas ilustradas de humanidad que circulan desde los años de la Revolución Francesa, permanece como un obstáculo real e insalvable para la integración de los judíos como miembros de pleno derecho a la vida social, cultural y política de Alemania. El nacionalismo prusiano luego de la guerra contra Napoleón marca el avance antisemita y la decadencia de los salones en los que los judíos eran bienvenidos. Ante esa realidad, que contradice sus aspiraciones emancipatorias, lo que queda a los judíos asimilados es

³⁹ El análisis de las consecuencias de la falta de prejuicios en Rahel Varnhagen prefigura las reflexiones que la autora desarrollará muchos años después, sobre la función política de los prejuicios: cf. ARENDT Hannah, *¿Qué es la política?* [1956-1959, pub. alem. 1993], trad. Rosa Sala Carbó, Buenos Aires - Barcelona - México, Paidós, 2007, pp. 52-59, fr. 2a y 2b [WP?, pp. 13-20].

⁴⁰ ARENDT Hannah, «La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen [1933]», en *Escritos judíos, op. cit.*, p. 101 [«Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagens 100. Todestag», *Jüdische Rundschau*, vol. 38, 7/04/1933, líneas 173-176, transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg].

⁴¹ ARENDT, *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 39 [RV, p. 28].

“una lucha contra los hechos”, de la cual necesariamente saldrán derrotados. La respuesta de Rahel es un repliegue en su sí-misma, un repliegue hacia el espacio de la interioridad, en donde “el pensamiento se vuelve ilimitado, pues ya no le molesta nada del exterior” y donde, por tanto, “incluso de los golpes del destino se puede huir”⁴². Gracias a este giro que hace del “yo interior” el objeto del *Selbstdenken*, el mundo puede ser negado en nombre de las posibilidades racionales. Sin embargo, nada de lo que se presenta en ese mundo puede ser comprendido en su particularidad y real complejidad. A través de este movimiento reflexivo, la autonomía del pensamiento ha sido degradada a “tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda realidad”⁴³.

Así, al tiempo que, a pesar de las promesas emancipatorias, “Rahel no puede escoger ni actuar”⁴⁴ en un presente que le cierra las puertas, y a la vez que su vínculo con la historia colectiva de su pueblo queda obturado, desarrolla un modo de relación con su *historia individual* que le permite aceptarla y afirmarla como “destino”⁴⁵. La clave se encuentra en un tipo de narración de sí, en la cual ella se sitúa en tanto espectadora de los acontecimientos que le advienen “como una tormenta sin paraguas”, y que le permite apropiarse, aunque de manera impotente, de su propio pasado como si fuese una obra de arte:

Lo único que le queda es convertirse en “portavoz” de los acontecimientos, transformar lo acontecido en dicho, y este objetivo se consigue contando, en la reflexión, la propia historia, contándose, una y otra vez, antes y después, a uno mismo y a los demás; así se convierte en destino: “Tiene un destino todo aquel que sabe qué destino tiene”⁴⁶.

⁴² *Ibíd.*, p. 30 [RV, p. 21].

⁴³ *Ibíd.* [*ibíd.*]

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 15 [RV, p. 10].

⁴⁵ Keedus ha señalado la influencia que Friedrich Gundolf (a algunas de cuyas clases Arendt asistió) puede haber tenido en este modo de comprender la noción de “destino” en el contexto romántico. Cf. KEEDUS, *The Crisis of German Historicism*, *op. cit.*, p. 58 y ss. A pesar de las distintas similitudes que Keedus destaca en relación a la lectura de Arendt y Gundolf en torno al romanticismo —similitudes entre las que se encuentran, además, el acento en la idea romántica de “interioridad” y la crítica a Scheleirmacher—, la intérprete advierte que “sin duda, las preocupaciones y objetivos de la crítica de Arendt [al romanticismo] difieren de las de Gundolf, sobre todo por su inconfundible enfoque política y socialmente comprometido”, *ibíd.*, p. 62. Cf. también KEEDUS Liisi, «Thinking beyond philosophy: Hannah Arendt and the Weimar Hermeneutic connections», *Trames*, vol. 18, no 4, 2014, pp. 307-325.

⁴⁶ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 15 [RV, p. 10]. Arendt cita aquí a Rahel sin referencias bibliográficas.

A Arendt le interesa especialmente esta operación sobre el pasado por el cual la experiencia vivida se “historifica”⁴⁷. Una vida “historificada” es una vida donde su protagonista “sabe [pasivamente] lo que le espera”⁴⁸. Su particularidad es que permite otorgar unidad al yo al articular la pasividad de un sí mismo en cuanto personaje de la propia narración —el cual experimenta la propia vida como si le hubiese sido “asignada”⁴⁹—, con un sí mismo que, en cuanto narrador, se posiciona como artífice de una obra de arte, afirmándose en la ilusión del dominio de sí que resulta de la operación reflexiva.

En el horizonte de este particular vínculo con el pasado Arendt ubica el trato típicamente romántico con el recuerdo, que se expresa en el género moderno de la confesión. Su padre es, para la autora, Rousseau, aunque también puede encontrarse en escritores románticos como Schlegel, el propio Goethe (“cuyas obras son «fragmentos de una gran confesión»”⁵⁰), y en el espíritu del indiscreto y desvergonzado intercambio epistolar entre los asistentes del salón de Rahel. La confesión es un ejercicio de memoria reflexiva, pero a diferencia de la memoria confesora en Agustín de Hipona, que de alguna manera nos inscribe en el mundo temporal, en este caso, nos aparta y protege de él⁵¹. Arendt llama a esta relación romántica con el pasado “recuerdo nostálgico” o “sentimental”⁵², porque el efecto protector se produce al sumergir los hechos sucedidos en la corriente anímica, donde su realidad queda disuelta en meros sentimientos, es decir, pasa al entero dominio de la interioridad.

⁴⁷ Arendt Hannah, «Salón berlinés [1932]», *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. Agustín Serrano De Haro, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 81 [EU, p. 61]. En la versión inglesa la expresión es: “life is historicized”.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 81 [EU, p. 61].

⁴⁹ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 15 [RV, p. 10].

⁵⁰ ARENDT, «Salón berlinés [1932]», *op. cit.*, p. 81 [EU, p. 61]. Arendt cita probablemente a Rahel, sin referencias bibliográficas.

⁵¹ Tanto en su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín*, *op. cit.* como en el breve ensayo «Agustín de Hipona y el protestantismo [1930]» se verifica la preocupación por el papel de la memoria y la narración del pasado en la comprensión. En Agustín Arendt reconoce al antecesor de la narración biográfica moderna propia de la novela y el romanticismo. Según la autora, la diferencia crucial entre estas y el pensador cristiano, radica en que para él el recuerdo y recuento de la propia vida tienen como espectador a Dios y, aun cuando falseados, no sólo dan unidad y sentido a la vida, sino que “salvan la realidad” de nuestra existencia y la remiten a la realidad superior de la esfera divina (cf. «Agustín de Hipona...», en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 43 [«Agustín und der Protestantismus», *Frankfurter Zeitung*, vol. 75, n° 902, 4/12/1930, p. 1]). En el caso de la confesión romántica, en cambio, la realidad de lo acontecido queda destruida.

⁵² ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 31 [RV, p. 22]. En esta línea, es significativo el modo en que, en su análisis de *El Proceso*, Arendt alude al proceso de adaptación que el personaje principal atraviesa hasta llegar a someterse sin lucha a su propia ejecución: es una “*education sentimentale*”. Cf. ARENDT Hannah, «Franz Kafka: una reevaluación [1944]», en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 93 [EU, p. 71].

Rousseau nos ofrece el mejor ejemplo de manía por la reflexión; él consiguió llegar al fondo del recuerdo y transformarlo, con una habilidad verdaderamente genial, en la más segura protección contra el mundo exterior. Rousseau deja que el recuerdo se tiña de melancolía; así los contornos del suceso recordado se difuminan. Lo que queda son los *sentiments*, experimentados en aquella ocasión; es decir, otra vez pura vida anímica⁵³.

Este registro indiscriminado de los sentimientos es el sucedáneo moderno e invertido de la historia en el sentido antiguo. Si en la historia en el sentido antiguo, los seres humanos actúan *públicamente* para que su recuerdo sea inmortalizado a través de la *narración* de otros, en este caso se demanda un espectador *mudo*, cuya función es confirmar la existencia de quien expone su *interioridad* a él, a través de la mera recepción de esa exposición de la interioridad. Así, si en la antigüedad actuar implica aparecer en lo público, en la atmósfera romántica, confesarse es convertir lo íntimo en público, pero de tal modo paradójico que “lo público sólo puede experimentarse y expresarse como algo íntimo”⁵⁴:

La expresión desinhibida se convierte en indiscreción abierta si no lo es dirigida a la posteridad, sino a un oyente real, que es meramente tratado como si fuera anónimo, como si no pudiera responder, como si existiera simplemente y únicamente para escuchar⁵⁵.

Arendt llama a este conjunto de operaciones reflexivas “objetivación de la vida”⁵⁶ y entiende que es el sustituto que encuentra Rahel de su inscripción como *agente* en una historia compartida. En este sentido, no resulta sorprendente para la autora que, más adelante, al calor del nacionalismo alemán disparado por las invasiones napoleónicas, Rahel abrace la filosofía de la historia de Fichte, la cual a primera vista propone lo contrario de las confesiones: no la afirmación de la interioridad singular, sino su subsunción al desarrollo orgánico del colectivo. El vuelco fichteano de Rahel se produce tan pronto como el salón entra en decadencia y deja de ser un espacio propicio para el reconocimiento social, lleno de “espectadores mudos” de su sí-misma. Afín al romanticismo político de la época, la filosofía de la historia del Fichte fundamenta

⁵³ ARENDT, *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 31, bastardillas del traductor [RV, p. 22]. Esta reflexión sobre Rousseau será retomada más adelante, aunque con nuevas perspectivas, en ARENDT, *Sobre la revolución, op. cit.*, p. 117 [OR, p. 88].

⁵⁴ ARENDT, *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 43 [RV, p. 31].

⁵⁵ *Ibid.* [RV, p. 30]. La traducción castellana ha sido corregida para adaptarla mejor a la versión original inglesa.

⁵⁶ El sentido de esta objetivación, así como de la noción de “destino”, son objeto de discusión en la correspondencia con Jaspers, como señalamos en el apéndice 1.

filosóficamente el nacionalismo alemán en el contexto de las invasiones napoleónicas⁵⁷. El destino de la nación alemana se desarrolla según Fichte con independencia de los individuos, a los cuales únicamente queda la comprensión racional y afirmación del destino histórico nacional. Rahel encuentra en este espectador fascinado por las grandes fuerzas históricas, el modelo de su nuevo (aunque fugaz) patriotismo. Por esta vía, Fichte le ofrece la posibilidad de pertenecer a la historia, esto es, al destino común de un pueblo, aún al precio de la completa disolución de su propia historicidad⁵⁸ individual⁵⁹:

Fichte será su consuelo y esperanza [de Rahel] porque no quiere que en el edificio de un mundo nuevo se cuele ninguna tradición (...) sólo podrá pertenecer aquel que se haya “anulado” en cuanto “individualidad sensible” (Fichte), en su especificidad concreta, con un origen y una situación determinados en el mundo. No serán los individuos los que determinen la comunidad histórica del futuro, sino “nosotros” en tanto que comunidad disuelta en el concepto, fusionada en una unidad de pensamiento gracias al olvido absoluto de nuestra persona individual⁶⁰.

En distintos escritos de los treinta, Arendt alude a distintas filosofías de la historia que conforman un mismo clima de época al que la filosofía fichteana parece responder. Estas filosofías tienen en común la disolución del individuo por mor de la afirmación de la totalidad. Un ejemplo significativo, es Adam Müller, integrante de la Mesa Cristiano-

⁵⁷ Es importante notar que para Arendt la asociación entre romanticismo y nacionalismo, y la variante antisemita de éste, no implicará una asociación directa entre romanticismo y totalitarismo antisemita. Ya en 1932, Arendt impugna los intentos por apropiarse en clave nacional-socialista un clásico romántico político como Adam Müller. Cf. ARENDT Hannah, «Adam Müller ¿Renacimiento? [1932]», *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura* [2014], trad. Ernesto Rubio García, Madrid, Editorial Trotta, 2014, pp. 189-197.

⁵⁸ Utilizamos la palabra “historicidad” para connotar la condición histórica propia de la vida de los sujetos o colectivos, en correspondencia con el uso amplio, aun cuando poco sistemático, que la autora hace de la palabra *Geschichtlichkeit* en distintos escritos de la época. Cuando nos referimos al modo particular en que los actores son conscientes, experimentan o comprenden su particular condición histórica, es decir, en términos generales, al tipo de relación que los actores establecen con su condición de estar insertos en la historia (su historicidad), utilizamos la expresión amplia “sentido histórico”. Para aludir a esta relación Arendt utiliza distintas expresiones y descripciones en las que por lo general la relación se encuentra ya calificada: “indiferencia hacia la historia” («La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 84 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.*, p. 69]) o carencia de “experiencia de la historia” («El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl? [1946]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 474 [JP, p. 168]). Preferimos la noción amplia de “sentido histórico” a la más específica “conciencia histórica”, que en la tradición hermenéutica de raíz gadameriana, puede tener una connotación más precisa: “entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener una plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones”, GADAMER Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica* [1958], trad. Agustín Domingo Mortalla, Madrid, Tecnos, 2011, p. 41.

⁵⁹ Para una reconstrucción más detallada de la lectura que Arendt adscribe a Rahel de Fichte, cf. YODER Joshua Luke, *The Case of Human Plurality: Hannah Arendt’s Critique of Individualism in Enlightenment and Romantic Thinking*, Tesis de Maestría, Louisiana State University, Louisiana, 2008, pp. 34-37.

⁶⁰ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, pp. 175-176 [RV, p. 125].

alemana y fiel representante del “romanticismo político”⁶¹ con clara orientación anti-igualitaria y antisemita. Arendt destaca de la filosofía de Müller —de la que no se ocupa en extenso *Rahel*, pero sí una reseña de la misma época⁶²—, la afirmación burkeana de la historia contra la artificialidad del derecho natural burgués, que pretende disolver las jerarquías dadas en nombre de la igualdad universal y abstracta. La historia es para Müller la legitimación de esas diferencias que encumbran a los nobles en la cúspide social. La nobleza adquiere su legitimación como representante de una nación porque es el estamento que puede “garantizar la conexión del presente, el pasado y el futuro”, es decir, garantiza la “continuidad histórica”⁶³. Müller es así un sucesor de la recuperación herderiana de la historia como forma de crítica a la revolución francesa. Sin embargo, como veremos, este retorno a la historia *contra* la Ilustración, al igual que en Herder y en Fichte, disuelve por completo el sujeto ilustrado en vez de devolverle su raigambre histórica o reinterpretar en términos no deshistorizados la noción de “pensamiento autónomo” (*Selbstdenken*). Algo similar sucede con Friedrich von Gentz, un amigo de Rahel de la misma generación romántica que Müller y que compartía sustancialmente su perspectiva. Lo que a Arendt le interesa de Gentz, no son tanto sus ideas, como el hecho de que se destaca por “ser el único personaje de su generación, y de su círculo, que logró intervenir de modo activo en la política europea”⁶⁴. La particularidad de este activismo es que se encuentra inclinado fatalmente hacia una fría indiferencia, hastío y, en

⁶¹ Arendt entiende “romanticismo político” como una expresión histórica singular del romanticismo y no lo identifica completamente con este movimiento o la “atmósfera romántica”, a la que alude en muchas ocasiones en *Rahel Varnhagen*. El romanticismo político refiere para ella a un grupo singular de intelectuales conformados en torno a la “Sociedad de la Mesa Cristiano-alemana”, cuyos integrantes son, además de Müller, Achim von Achim, y Clemens Brentano, entre otros. Según Arendt, este grupo nace como “una nueva clase intelectual hostil a los judíos”, proveniente de la burguesía, pero que se alía con la aristocracia en su conflicto contra el estado y la burguesía. Su función es proveer a la aristocracia de un marco de autoafirmación a través de teorías orgánicas del Estado que buscan legitimar un orden jerarquizado por castas vinculadas al nacimiento. Políticamente, este romanticismo se encuentra en el extremo opuesto del igualitarismo de Lessing y los demás ilustrados alemanes, e incluso a distancia del romanticismo de Herder (cf. ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, pp. 180 y ss. [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 2, p. 126 y ss.]). Interesa del romanticismo político que su corrección romántica de la ilustración a través de la historia, no conduce a una ampliación de los horizontes de la razón capaz de acoger en sí la historia, sino a una claudicación de los principios normativos a los cuales dicha noción de razón se hallaba intrínsecamente asociada: la autonomía y la igualdad. Cf. ARENDT Hannah, «La literatura (política) en el exilio», en *Más allá de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 151-156 [«Französische politische Literatur im Exil», vol. 9, n° 13, 26/03/1943, p. 8].

⁶² ARENDT, «Adam Müller ¿Renacimiento? [1932]», *op. cit.*

⁶³ *Ibid.*, p. 192.

⁶⁴ ARENDT Hannah, «Friedrich von Gentz. En ocasión del centenario de su muerte, 9 de junio de 1932», *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 69 [«Friedrich von Gentz: zu seinem 100. Todestag am 9. Juni», *Kölnische Zeitung*, n° 308, 08/06/1932, s/p.].

definitiva, un rechazo a un genuino involucramiento y cuidado por el mundo. Arendt cita a Gentz, cuando señala que a pesar de su “hambre de realidad” y su activismo

como él mismo dice, “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 perspicacia, mi agudeza para ver a través y en profundidad; que las llamadas grandes causas tengan al cabo un final tan ridículo, me produce una alegría casi diabólica”⁶⁵.

En suma, Arendt destaca la continuidad que existe, en contra de las apariencias, entre un *Selbstdenken* individual y deshistorizado, incapaz de actuar, y las filosofías de la historia que afirman la historia, pero aniquilan el sentido de toda acción individual.

De este modo, aun cuándo por vía negativa y con mucha anticipación a su teoría política madura, vemos perfilarse en *Rahel Varnhagen* y escritos relativos de la época, algunos de los rasgos centrales del vínculo entre historia y acción que serán centrales en la obra posterior. En efecto, aunque a través de su ausencia, en *Rahel* la historia se revela en relación a la acción como su punto de partida y su límite, prefigurando la idea de “trama”⁶⁶. De acuerdo a esta noción, la historia es *a la vez* el espacio en el cual la acción se inscribe y desde el que se inicia, y aquello que se impone al agente en el desatarse de efectos y resistencias que este no domina⁶⁷. En este sentido, resultan significativos los términos con los que Arendt interpreta los efectos destructivos sobre la capacidad de actuar de Rahel que produce su apropiación del *Selbstdenken* como pretensión de “autonomía” respecto de la historia. Muy por el contrario de las pretensiones ilustradas, esta autonomía no implica libertad sino impotencia. La falta de historia produce que “cuando Rahel actúa [intenta actuar], no tiene punto de partida, un lugar desde el que empezar con sentido”⁶⁸. Y, al mismo tiempo:

⁶⁵ ARENDT, «Friedrich von Gentz...», *op. cit.*, p. 75 [*ibíd.*].

⁶⁶ Sobre la idea de trama cf. ARENDT, *La condición humana*, *op. cit.*, capítulo V. Aludimos a este tema en el capítulo III, apartado 2.i. *Hacia un concepto político de contingencia*.

⁶⁷ Estas dos dimensiones de la historia en relación a la acción pueden pensarse en sintonía con las categorías koselleckianas de “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”. Cf. KOSELLECK Reinhart, «“Espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, dos categorías históricas», *Futuro pasado*, Barcelona - Buenos Aires - México, Paidós, 1993. Sobre las afinidades entre Arendt y Koselleck en relación a la teoría de la historia cf. HOFFMANN, «Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience», *op. cit.*

⁶⁸ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 76 [RV, p. 54]. Entre corchetes una variación de la versión inglesa, cf. ARENDT, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, *op. cit.*, p. 49.

En el aislamiento resultante de la reflexión, el pensamiento se vuelve ilimitado, pues ya no le molesta nada del exterior *ni se le exigen actos cuyas consecuencias imponen límites incluso a los más libres*⁶⁹.

Para finalizar, interesa señalar una lección filosófico-política fundamental que Rahel y con ella, Arendt, extraen de la compleja experiencia de la emancipación judía: la emancipación ofrece a los judíos la posibilidad de ser reconocidos como iguales, pero al negarles su historicidad como judíos, les sustrae a la vez la posibilidad de *aparecer* en sentido político. Dos caminos distintos, seguidos consecutivamente por Rahel, dan cuenta de ello. A pesar de que para describirlos la autora no utiliza los términos *erscheinen* y *Erscheinung*, aparecer y aparición, que serán centrales en *La Condición Humana*, ambos son adelantados de manera incipiente con términos afines, *sich darstellen* (presentarse) y *Darstellung* (presentación), los cuales remiten en este contexto al vínculo entre visibilidad e identidad política.

En primer lugar, Rahel toma el camino del salón. En la época ilustrada de la emancipación, los salones berlineses se instituyen como espacios de reconocimiento social al margen de la sociedad, es decir, de sus diferencias preestablecidas de estatus. La situación de los judíos se análoga en este sentido al de los burgueses, quienes, diluido el reconocimiento de estatus por nacimiento, son asaltados por “el miedo a no ser visto, a no tener respaldo para la propia realidad”. En este contexto cada uno debe “aprender a presentarse a sí mismo [*das Sichdarstellen erlernen*]”; sólo así puede convertirse en “una persona pública”⁷⁰. Para los judíos, esto significa que ninguno “vale más, pero tampoco nunca menos, de lo que puede hacer valer en virtud de su personalidad cultivada”⁷¹. Es decir, el modo de los judíos de no quedar condenados a ser un “hombre privado”⁷², es lograr una “presentación” [*Darstellung*] de sí ante los demás a través de un singular cultivo del yo entendido como formación cultural: *Bildung*⁷³. Bajo esa condición, Rahel

⁶⁹ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 30 [RV, p. 21]. Bastardillas son nuestras. Pequeña modificación por el cotejo con el original.

⁷⁰ ARENDT Hannah, «La asimilación original [1933]», *op. cit.*, p. 103 [«Originale Assimilation [1933]», *op. cit.*, líneas 279-280]. El apartado V de este texto, al que nos referimos aquí, fue incorporado con agregados en *Rahel Varnhagen*.

⁷¹ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 84 [RV, p. 61].

⁷² ARENDT, «La asimilación original [1933]», *op. cit.*, p. 103 [«Originale Assimilation», *op. cit.*, línea 280].

⁷³ Como veremos a continuación, cultura designa la relación secular que las nacionalidades europeas establecen con su pasado. Veremos cómo para los judíos la *Bildung* es una forma de asimilación a través del acceso a la cultura, que, sin embargo, refuerza su alienación con su propio pasado.

se aboca a su *Darstellung* en el salón como su “oportunidad social” y “justificación”⁷⁴. Pero la negación de toda relación posible con su propia historicidad, implican para ella, como para todos los judíos, que el cultivo, la formación, sea equivalente, por un lado, a la absorción de una cultura ajena y, por otro, a la demostración de ser judía de excepción, es decir, una judía a los que los vicios que le achacaba el prejuicio antisemita por el singular pasado de su pueblo, se veían compensados o reemplazados por virtudes excepcionales (en su caso, su excepcionalidad será una “existencia interior excepcional”⁷⁵). El salón se convirtió entonces para Rahel, como para muchos judíos asimilados, en espacios en donde “ser vista” y obtener así “respaldo para la propia realidad”, “el fundamento sobre el que puede vivir”⁷⁶, pero a condición de probar ese despegue excepcional en relación al propio pasado. Luego, cuando luego de la guerra prusiana contra Napoleón los salones donde los judíos son bienvenidos decaen y el antisemitismo se fortalece, la asimilación consiste ya no en “ser judío y excepcional como judío”, sino en no ser judío en absoluto. El segundo camino que Rahel recorre entonces es el borramiento de toda huella de judeidad; no destacar sino “normalizarse”⁷⁷. Pero “los disfraces y camuflajes” que Rahel consiguió para presentarse a sí misma [*display herself; sich zur Schau zu stellen*] (el casamiento con un conde católico, el bautismo, el nuevo nombre y el dejar atrás la ciudad que la había conocido como judía —Berlín—), cambiarán su situación⁷⁸. La lección que Rahel comprenderá entonces, hacia el final de su vida, es que en ningún caso es posible *aparecer*, en el sentido arendtiano que luego adquirirá esa palabra, despojada de profundidad histórica, esto es, de la concreción distintiva en que nos es dada la posibilidad de actuar. Sea a través de la excepción, sea a través del borramiento, en ambos casos se trata siempre de un despojo de la historia que

⁷⁴ ARENDT, «La asimilación original [1933]», *op. cit.*, p. 104 [«Originale Assimilation», *op. cit.*, líneas 291-92].

⁷⁵ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 162 [RV, p. 117]. La noción de que los judíos debían mostrar su excepcionalidad para lograr la anhelada asimilación se encuentra también desarrollada en esos años en «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.* Este texto muestra también que los judíos de excepción de los salones, que se destacaban por su cultura, tienen su antecedente en los *Hofjuden*, judíos palaciegos, de los siglos XVII y XVIII. Estos judíos enriquecidos no deseaban la asimilación social, pero gracias a sus servicios como prestamistas del Estado, consiguieron un conjunto de derechos que eran negados a las comunidades empobrecidas de los guetos, de las cuales se convirtieron en benefactores, aunque sin revindicar sus derechos. Esa masa empobrecida fue aprovechada y preservada en esas condiciones por los *Hofjuden* tanto como les fue posible, dado que era el telón de fondo sobre el cual podían demostrar su *excepcionalidad* y afirmar sus privilegios como tales.

⁷⁶ ARENDT, «La asimilación original [1933]», *op. cit.*, p. 104 [«Originale Assimilation», *op. cit.*, línea 291].

⁷⁷ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 162 [RV, p. 117].

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 162-163 [RV, pp. 116-117].

disuelve las posibilidades de conformar lo que Arendt más tarde llamará un “quién”, y empuja a los individuos a un juego de negación de sí y de todo lazo posible de comunidad.

Este aprendizaje que Rahel logra hacia el final y se traduce en el abandono de todo intento de escapar al judaísmo como *parvenue*, y comprender su posición de paria⁷⁹, fue en parte posible, según Arendt, por su tenacidad en el deseo de comprender sin falsificaciones y su habilidad de procurarse los medios para hacerlo, aún sin contar con la ayuda de una tradición o un marco cultural que no le resultara extraño. Es en la poesía de Goethe donde Rahel encuentra una “lengua que ella puede hablar”⁸⁰ y de ese modo, un camino que la conduce fuera de la esfera de la interioridad y, al exponerla a los acontecimientos a través de palabras, le brinda un “asilo en el mundo”:

gracias a este mediador —la poesía de Goethe— Rahel no permanecerá fuera de la historia. Pues para esta ex judía, que no tiene lugar en este mundo, la poesía goethiana es un *Ersatz* para la tradición, un *Ersatz* para la fe en la historia⁸¹.

La poesía nunca puede ser un *Ersatz*, sustituto, de la historia y es por ello que Arendt no dejará de notar los visos peligrosos del culto de Rahel por el gran poeta alemán. Sin embargo, los pasajes en los que el vínculo entre Rahel y la poesía de Goethe se muestran en sentido positivo, revelan una intuición arendtiana central que comienza a despuntar en este período: el anudamiento entre narración y comprensión frente a la historia. Es significativa en este sentido la interpretación que la autora hace de la recepción que hace Rahel de Wilhelm Meister⁸²:

En un primer momento, la vida de Rahel no tenía historia y estaba expuesta a la pura destructividad; pero la locura de esta otra vida [la de Wilhelm Meister], le permitió comprender; le enseñó que el amor, no eran simplemente ciegos terrores, sino que cuando estaban situados de manera específica, emergiendo de un pasado determinado y pasando a un futuro determinado, entonces podían significar algo que los seres humanos eran capaces de comprender. Sin Goethe ella hubiese visto su vida solamente

⁷⁹ Arendt se refiere a la oposición paria/*parvenue* pero no utiliza en *Rahel Varnhagen* la noción de “paria consciente” tal como unos años más tarde recuperará de Bernard Lazare en «La tradición oculta [1944]». En este texto, Arendt señala que un paria consciente no es sólo aquel que comprende su posición al margen, sino que como fruto de esto se convierte en un rebelde, justamente en “el momento en que entra en la escena de la política”, «La tradición oculta [1944]», en *Escritos judíos, op. cit.*, p. 375 [JP, p. 77]. Sin embargo, a partir de *Rahel Varnhagen* ya es posible suponer que el pasaje del uno al otro de estos términos es para Arendt la cuestión decisiva.

⁸⁰ ARENDT Hannah, *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 157 [RV, p. 113].

⁸¹ ARENDT Hannah, «Rahel et Goethe [1934]», *Cahiers du Juifs*, n° 11-12, 1934, p. 190. Transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg. Las palabras en alemán fueron o no fueron traducidas por la autora.

⁸² Sobre el modo en que Arendt entiende el vínculo entre Rahel y Goethe cf. apéndice 2.

desde fuera, solamente en sus contornos fantasmales. No habría podido imaginar una conexión entre esa vida y el mundo al que tenía que contarla⁸³.

Arendt sugiere que, sin cierta capacidad de narración sobre su propia vida, Rahel nunca habría llegado a comprender la gran lección de su vida: que era inútil escapar de su judaísmo. De este modo, la propia Arendt comprende también que, así como hay modos de la narración que nos afirman en la pasividad, que “historifican” nuestra vida y la convierten en destino, hay otros que nos abren al mundo y nos hacen un lugar en él. Durante los años posteriores a la finalización de la primera versión de *Rahel Varnhagen*, en el exilio en París y luego en Nueva York, Arendt tomará estas intuiciones como orientación para reflexionar sobre los caminos y posibilidades con los que los judíos cuentan en su presente para tejer nuevos vínculos con el pasado, vínculos posibles que les otorguen un lugar en el que arraigarse y poder actuar ante el creciente torbellino de la historia.

2. Cultura e historia

La particular “falta de comprensión del judío hacia la historia”⁸⁴ que Arendt explora en *Rahel Varnhagen* no es patrimonio exclusivo de los efímeros salones de fin de siglo XIX. Arendt encuentra en Rahel el antepasado de una disposición que, con desesperación, ve esparcirse entre los judíos europeos que se enfrentan al ascenso del nazismo al poder. Durante la década del treinta, la autora intenta insistentemente encender esta alarma. Entonces, sobre la base de *Rahel Varnhagen*, en tanto génesis crítica del déficit de sentido histórico entre los judíos, se inicia una intensa exploración tanto de sus continuidades en el presente, como de las vías no proseguidas por la tradición dominante que permitirían vislumbrar alternativas. El conjunto de líneas argumentales sobre las que se sostiene este ejercicio de revisión, se encuentra disperso en los distintos escritos de intervención y en manuscritos no publicados de la época. Debemos sistematizar estas líneas dispersas a lo largo de las dos primeras décadas de exilio en ensayos de carácter predominantemente

⁸³ ARENDT, «La asimilación original [1933]», *op. cit.*, p. 102 [«Originale Assimilation», *op. cit.*, líneas 239-250]. El mismo pasaje citado aparece con leves modificaciones en *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, pp. 154-155 [RV, p. 111].

⁸⁴ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 84 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.*, p. 69]. En la versión alemana original se lee *Unverständnis der Juden für Geschichte*, mientras que en la traducción española “indiferencia del judío hacia la historia”. Optamos por corregir la traducción española de modo más fiel al original.

histórico y político-coyuntural⁸⁵, para atisbar el cuadro general que configura la reflexión arendtiana durante estos años. Según veremos, un eje central de esta reflexión es la relación entre historia y cultura.

i. El exilio parisino

En 1933, en una pequeña nota de opinión titulada «Contra los círculos privados», Arendt advierte sobre la posibilidad, de que, ante el ya evidente fracaso en materia de integración social, “las familias judías ricas se asocien en círculos privados” con el fin de “transmitir algún tipo de educación superior”⁸⁶ a sus hijos. Los riesgos que señala en este proyecto son, por una parte, su carácter elitista, pues se trata de una salida reservada a los ricos para un problema que es colectivo, y por otra, que profundizará el desarraigo desmundaneizante que la asimilación ya había producido. Estos círculos educativos privados, señala, “arrancaría[n] a los niños del propio contexto social, los situaría[n] en una atmósfera artificial ajena a cualquier realidad y no los cultivaría[n] ni como alemanes ni como judíos”⁸⁷. En contra de esto, ella propone un sistema “escolar judío construido sobre la base más amplia posible” (lo cual, aclara, implica incluir a los medios o cuartos judíos que, por el doble hecho irrevocable de la asimilación y la situación política actual que los señala como tales, son judíos). Nos interesa aquí de esta propuesta el modo en que Arendt define su cometido:

la siguiente generación debe conocer la historia de la asimilación y del antisemitismo, del mismo modo que conoce la historia del judaísmo hasta la asimilación. Solamente de este modo se les puede proporcionar una base desde la cual *juzgar* su entorno y a ellos mismos de un modo genuinamente razonable; solamente de este modo podrán proporcionar contenido a una autoconciencia que, en cuanto mero mandato ético debe [no puede sino] siempre permanecer vacía⁸⁸.

Aquí se produce una articulación incipiente entre historia y juicio político que recoge elementos planteados en *Rahel* y a su vez adelanta desarrollos posteriores. En primer

⁸⁵ Retrospectivamente, la autora describe la primera década y media de exilio como una época falta de tranquilidad para la vida intelectual en la que se vio inclinada a convertirse en algo “entre una historiadora y una publicista política” en relación a la cuestión judía. Cf. ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 58, carta 31 del 18/11/45.

⁸⁶ ARENDT, «Contra los círculos privados [1933]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 94 [«Gegen Privatziinkel», *Jüdische Rundschau*, vol. 35, 03/05/1933, p. 174, transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg].

⁸⁷ *Ibid.*, p. 94 [*ibid.*, p. 174].

⁸⁸ *Ibid.*, p. 95 [*ibid.*, p. 174]. El subrayado es nuestro. En corchetes una leve variación a partir de la comparación de la versión castellana con la original alemana.

lugar, se insiste en la dimensión colectiva del problema, en oposición a la impotencia del individualismo asimilacionista. Al igual que en *Rahel*, Arendt no sólo vuelve a subrayar la esterilidad de las soluciones individuales, sino que, además, sugiere que entre lo colectivo y lo individual no existe una mera diferencia de escala. Comprender el problema como un problema colectivo implica inscribirlo en una historia que antecede a la propia historia individual y esta inscripción requiere no un mero ejercicio de erudición historiográfica sino una acción colectiva en donde, a partir de un espacio institucional adecuado, en este caso, un sistema educativo comunitario amplio, se elaboren los marcos de esa comprensión histórica⁸⁹. En segundo lugar, la articulación entre historia y juicio se contrapone aquí a toda disposición práctica que se restrinja a la fidelidad a un mandato ético formal carente de sentido histórico. La idea, que luego retomaremos, es que la consciencia juzgante precisa de la perspectiva histórica para “no flotar en el vacío”.

En esta misma línea crítica se inscribe «La cuestión judía», otro breve texto de intervención, escrito ya desde el exilio francés, en 1936 o 1937, aparentemente como esbozo de un discurso ante emigrantes de habla alemana residentes en París⁹⁰. Arendt trabajaba por entonces con organizaciones que promovían la radicación de jóvenes judíos en Palestina, lo cual le dio la oportunidad de entrar en contacto asiduo con comunidades judías exiliadas y autóctonas, y conocer sus ideas y disposiciones en relación al creciente antisemitismo europeo. En este contexto, «La cuestión judía» subraya la insuficiencia de lo que se conoce como *teshuva*, en tanto respuesta ante la consciencia del fracaso del proyecto de la asimilación y la experiencia de catástrofe que se instaló a partir de 1933. La *teshuva*, señala Arendt, se esparció en los círculos judíos como una reacción ante los siniestros acontecimientos políticos del momento. Se trata de un llamado a una disposición reflexiva de autoconocimiento, un examen de sí a través de un regreso a las

⁸⁹ Arendt utiliza esta oposición, abordaje individual vs. abordaje colectivo, como criterio para comprender su propio activismo en esta época. En un breve texto de 1935 presenta el propósito de *Aliya*, la organización para el apoyo a la inmigración juvenil a Palestina para la cual trabajaba, subrayando la dimensión colectiva y solidaria (no caritativa) del proyecto. Sobre un supuesto joven interesado en la inmigración afirma: “¡No debería avergonzarse de su desgracia! No debería tomárselo de manera personal, pues no es una desgracia personal; es la desgracia de todo un pueblo. [...] Sí, él irá a Palestina, no como un remedio a sus problemas, sino como miembro de todo un grupo numeroso; no porque sea indigente, sino porque se le necesita allí. Él construirá el país para él mismo y para otros, y para ellos que vengan tras él. Él no estará solo allí, e incluso aquí ya no tiene derecho a sentirse sólo, pues está demostrando un sentido de solidaridad hacia todos aquellos que comparten el mismo destino”, ARENDT, «Algunos jóvenes se van a casa [1935]», en *Escritos judíos*, op. cit., p. 112.

⁹⁰ Según indican los editores KOHN Jerome y FELDMAN Ron H., «Una observación sobre el texto», en *Escritos judíos*, op. cit., p. 36.

propias raíces judías⁹¹. El problema de esta actitud moral reflexiva centrada en la propia identidad judía es, según Arendt, que deja a un lado un análisis del mundo histórico presente en el que el judaísmo se encuentra, así como de la historia política reciente del judaísmo, cuyo factor central es el antisemitismo. En efecto, concluye la autora, pasa por alto un principio práctico que para ella es central: que “en política conocer a tu enemigo es al menos tan importante como conocerse a uno mismo”⁹².

Sin embargo, según llama la atención otro texto de la misma época, el antisemitismo no ha podido ser comprendido de manera crítica por las dos corrientes historiográficas principales que la autora identifica al interior del judaísmo, vinculadas al asimilacionismo y al sionismo, respectivamente. En «Antisemitismo», un extenso escrito no publicado⁹³ elaborado al año o dos años siguientes de «La cuestión judía», Arendt advierte que si bien ambas corrientes suponen un “intento, consciente o inconsciente —rara vez *expressis verbis*—, de habérselas con sus rivales”⁹⁴, ninguna logra ofrecer un marco de interpretación adecuado, por lo que las dos quedan atrapadas en sus propias premisas. Veamos en más detalle las críticas que Arendt dirige a cada una.

Por una parte, y en gran afinidad con una argumentación de Salo Baron⁹⁵, Arendt señala que los asimilacionistas, en su esfuerzo por afirmar la necesidad de un desarrollo

⁹¹ Sobre el sentido de la *teshuvah* en la tradición judaica cf. CHIPMAN Jonathan y DEROVAN David, «Ba’alei teshuvah», *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 6-7.

⁹² ARENDT, «La cuestión judía [1937 o 1938]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 119 [«Die Judenfrage», manuscrito para conferencia, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC, p. 1]. Paradójicamente, fueron los nazis quienes, de manera perversa se apropiaron de esta premisa. En un breve texto no fechado la autora analiza el grado en que la profunda transformación del campo historiográfico académico alemán durante los años del nazismo pivotea sobre el hecho de que “el Judío se convirtió en la figura central de la historia alemana”, «Jewish History. The Death End of German History», ensayo sin fecha, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC, p. 1. El escrito centra su atención en el *Institut zur Erforschung der Judenfrage* (*Instituto para la Indagación de la Cuestión Judía*) que durante el nazismo se convirtió en el órgano encargado de reconfigurar los marcos y orientación de los estudios históricos alemanes en su conjunto a través de la identificación “de la historia alemana con la historia del antisemitismo” (*ibid.*, p. 2), de manera tal que “la historia de Alemania o Europa fuera en su lado negativo historia judía, y en su lado positivo lucha de los pueblos contra el judaísmo” (*ibid.*, p. 3). Se trata entonces de una forma perversa de la premisa de la necesidad política de obtener una perspectiva histórica sobre el enemigo, porque no persigue la comprensión sino la afirmación de una ideología. Por ello, como reza el título del trabajo, este giro en los estudios historiográficos significó el “final muerto de la historia [en el sentido de historiografía] alemana”.

⁹³ El texto fue en gran parte incorporado, aunque con significativos cambios, al primer libro homónimo de *The Origins of Totalitarianism*.

⁹⁴ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 124 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 7]. Arendt seguirá sosteniendo esta tesis en su obra madura. Cf. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit.*, p. 25 [EJ, p. 11].

⁹⁵ Sobre la relación entre Arendt y Baron cf. RUBIN Gil, «Salo Baron and Hannah Arendt. An Intellectual Friendship», *Naharaim*, vol. 9, nº 1-2, 2015, p. 80. Hay muchos puntos de afinidad entre Arendt y Baron en relación a la cuestión judía en general: el modo en que vinculan antisemitismo moderno y Estado Nación, su apuesta por el federalismo, su crítica al sionismo nacionalista, su modo de entender el vínculo entre

que se dirige a la plena integración de los judíos a la historia europea, afirman una visión progresista de la historia que se asienta en dos reducciones. Primero, reducen el judaísmo a una religión, por lo que la identidad judía se convierte en la adhesión a creencias que es posible para cada individuo abrazar o rechazar. Segundo, reducen la historia del judaísmo al recuento de los males sufridos hasta la emancipación “cuando [el pueblo judío] se integró a la historia mundial, a cuyo ritmo progresivo (en palabras de Hermann Cohen) nos hemos encomendado alegremente”⁹⁶. Detrás de esta perspectiva se encuentra la idea de que el judío es “un pueblo que existe gracias a sus enemigos, y de tal modo se esperaba que el final del antisemitismo pudiese atraer como resultado el final del pueblo judío”⁹⁷. Al antisemitismo estos historiadores responden a la manera ilustrada: develando sus mentiras, refutando sus falacias, y relegándolo a un “barbarismo medieval” pero sin comprender “las condiciones de posibilidad del antisemitismo”, especialmente en la modernidad⁹⁸. Por esta vía, afirma Arendt, los judíos escapan a su historia al modo ilustrado: a través de una “*huida a la historia de la humanidad*”⁹⁹.

Por otra parte, es igualmente insatisfactoria la perspectiva historiográfica de los judíos ilustrados del Este. A ellos les interesa demostrar la distancia *por principio* entre los judíos y las naciones en donde éstos han habitado. Esto implica una perspectiva decididamente nacionalista, que se dirige a la historia para demostrar que, lejos de un mero grupo religioso, los judíos son un *pueblo*. Arendt reconoce a esta corriente un real mérito en este sentido, pero observa que diluye el antisemitismo en el carácter insalvable de una distancia entre judíos y gentiles que corre el peligro de sustancializarse y así

emancipación y asimilación en el siglo XIX, y su crítica a la historiografía judía, tanto asimilacionista como sionista, a las que Baron califica de “lacrimógenas”. Sobre este último tópico cf. especialmente los artículos BARON Salo Wittmayer, «Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View? [1928]», en L. W. SCHWARZ (ed.), *The Menorah Treasury*, Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1968, pp. 50-63; y «Emphases in Jewish History», *Jewish Social Studies*, vol. 1, n° 1, 1939, pp. 15-38. Para Arendt fue sin duda un libro de referencia sobre la historia judía BARON Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Filadelfia - Londres - Nueva York, Columbia University Press - The Jewish Publication Society of America, 1952. Según cita VOWINCKEL, *Geschichtsbegriff und historisches Denken bei Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 65, Arendt reconoce a Baron su mérito como historiador del judaísmo en un intercambio epistolar: “Mucho antes que lo conociera en este país, supe que el pueblo judío había encontrado por fin su historiador”. Referencia bibliográfica indicada por Vowinckel en: “Hannah Arendt a Salo W. Baron, 23/5/65, Library of Congress, Cont. 7, Doc. Nro. 005062”. No nos ha sido posible ubicar esta carta.

⁹⁶ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 125 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 8].

⁹⁷ ARENDT, «El regreso de los judíos rusos [1942]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 252 [«Die Rückkehr des russischen Judentums», *Aufbau*, vol. 8, n° 35, 28/08/1942, p. 18.]

⁹⁸ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 126 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 10].

⁹⁹ *Ibid.*, p. 129 [*ibid.*, carpeta 1, p. 21]. Bastardillas son nuestras.

acercarse a las representaciones del antisemitismo racista¹⁰⁰. Aunque no necesariamente se identifica con él, el nacionalismo del Este proveyó al sionismo de una perspectiva histórica que “despoja a la relación entre judíos y su nación anfitriona de su historicidad [*Geschichtlichkeit*], y la reduce a un juego de fuerzas (del tipo de atracción y repulsión) entre dos sustancias naturales, una interacción que se repetirá allí donde haya judíos”¹⁰¹. Así, aunque el sionismo nace como un llamado al abandono de la pasividad y una invitación a la acción¹⁰², su perspectiva predominantemente nacionalista sobre la historia supone un tipo de auto-comprensión histórica basada en una noción deficiente del antisemitismo que convierte a los judíos en inocentes objetos pasivos de fuerzas extrañas. En definitiva, al sustraerles toda agencia, el sionismo nacionalista les sustrae a los judíos toda mirada política sobre la historia y así los “*expulsa completamente de la historia humana*”¹⁰³.

¹⁰⁰ Más adelante Arendt notará que el origen de este nacionalismo sionista con tendencias racistas es alemán, y no francés. Cf. «El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl? [1946]», en *Escritos judíos, op. cit.*, p. 478 [JP, p. 172]. Mientras que el nacionalismo francés define a una nación por su pertenencia a una familia de naciones que compone la humanidad (en afinidad con el ideario de la Revolución Francesa), el nacionalismo sionista de origen alemán define a la nación como “un organismo eterno, el producto de un inevitable desarrollo natural de cualidades innatas”, ARENDT, «El sionismo: una retrospectiva [1945]», en *Escritos judíos, op. cit.*, p. 461 [JP, p. 156]. Por su afinidad con la idea de raza, esta noción de nacionalismo comporta el peligro de convertirse en imperialista.

¹⁰¹ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 127 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, pp. 12-13].

¹⁰² Por una parte, Arendt valora del sionismo el hecho de que “nace de un entusiasmo por la política” (cf. «El sionismo: una retrospectiva [1945]», *op. cit.*, p. 445 [JP, p. 140]), o, como señalará más adelante en *Los Orígenes del Totalitarismo*, el hecho de que constituye una ruptura con la “antigua indiferencia judía a las cuestiones políticas”; y el nacimiento de auténticas “ideas políticas propias” (*Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 219 [OT, p. 355]). Pero, por otra parte, Arendt encuentra ya en el sionismo de Herzl la peligrosidad de este llamado a la acción que no se auto-comprende históricamente (cf. «El Estado judío: cincuenta años [1946]», *op. cit.*, p. 472 [JP, p. 166]). Más adelante, luego de que las Naciones Unidas aceptara la partición de Palestina y el sionismo en su conjunto se inclinara en favor de un Estado Nación Judío que inmediatamente entraría en conflicto bélico con los pueblos árabes, Arendt resumirá de este modo la paradoja que supone el particular ímpetu activo del sionismo: “Tras dos mil años de «mentalidad de *galut*» [«exilio» en hebreo], el pueblo judío ha dejado súbitamente de creer en la supervivencia como un bien último en sí mismo y ha pasado, en el transcurso de pocos años, al extremo opuesto. Ahora los judíos creen en la lucha a ultranza y piensan que «hundirse» es un método sensato de hacer política”, «Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo [1948]», en *Escritos judíos, op. cit.*, p. 488 [JP, p. 182]. Sobre las tendencias suicidas en el sionismo vinculadas al encerramiento ahistórico en el sí mismo cf. también «Nosotros, los refugiados [1943]», en *Escritos judíos, op. cit.*, pp. 353-65 [JP, pp. 55-66]. Con esta crítica coyuntural al posicionamiento sionista a fines de los cuarenta, Arendt formula una idea general sobre la que volverá en otras ocasiones: la idea de que el llamado a la acción no es una real superación de la pasividad política, si no es acompañada por una perspectiva realista capaz de pensar políticamente la propia condición histórica.

¹⁰³ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 145 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 55]. Bastardillas son nuestras.

Así, tanto el asimilacionismo, como el sionismo nacionalista¹⁰⁴ “sustancialista”, se valen de “generalizaciones” y una “interpretación errónea” de la relación entre judíos y gentiles, como medio para “evitar reconocer a algún enemigo verdadero y específico”¹⁰⁵. En suma, ambos demuestran ser “profundamente antihistóricos”¹⁰⁶ y sus posicionamientos corroen toda posibilidad del pueblo judío de recuperar “una historia política propia”¹⁰⁷.

Teniendo en cuenta este marco, Arendt concluye «La cuestión judía» afirmando que la *teshuva* nace de “un abuso de este concepto de autoconocimiento”, cuyo mayor peligro es que ha “nublado nuestra visión del contexto histórico más amplio en el que nos encontramos, lo queramos y no, y dentro del cual (...) se nos arrastra al fondo día tras día”¹⁰⁸. De este modo, la falta de perspectiva política en el abordaje de la historia, tiene como correlato una falta de posicionamiento político en el presente: “El rechazo a analizar, o a tratar con o, efectivamente, a enfrentarse al antisemitismo supuso tanto como el rechazo político a ofrecer cualquier tipo de resistencia”¹⁰⁹. Nuevamente, Arendt rechaza toda disposición ético-política frente a los acontecimientos centrada en los individuos y la reflexión, entendida esta como examen de sí o repliegue a la interioridad. Pues toda relación reflexiva con la propia condición que no incorpore el mundo histórico-político en la que esta se desenvuelve, resulta impotente.

Finalmente, interesa de la «La cuestión judía» la advertencia de que la promovida actitud de repliegue y regreso a las raíces, implica una idea específica de cultura que se funda sobre una peligrosa ilusión. Se trata de la

¹⁰⁴ Arendt no utiliza sistemáticamente el término “sionismo nacionalista” para distinguir una corriente del sionismo en particular, entre otras. Por lo general, escribe “sionismo” sin más y con este término, en ocasiones, se refiere al “sionismo” predominante de cuño nacionalista, tal como este se presentaba a sus ojos en aquellos años; en otras ocasiones, con el término alude a actores o posiciones más individualizadas. Sin embargo, teniendo en cuenta las múltiples resonancias que el término “sionismo” puede tener en los lectores actuales, preferimos especificar en el contexto de nuestra exposición “sionismo nacionalista”, para no perder de vista el sentido de la distancia crítica que Arendt toma en relación a esta posición. A los fines de nuestra investigación, no nos ocuparemos aquí de reconstruir las cambiantes posiciones de Arendt en relación al sionismo y la situación en Palestina a lo largo del tiempo. Al respecto, el/la lector/a puede consultar los múltiples trabajos relativos a este tópico, entre ellos: RUBIN Gil, «From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt’s Shifting Zionism», *Contemporary European History*, vol. 24, n° 3, 2015, pp. 393-414.

¹⁰⁵ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 128 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 14].

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 132 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 27].

¹⁰⁷ Tomamos esta sugerente expresión de un texto que no pertenece al exilio francés, sino que es un poco posterior pero que sostiene sobre el tópico la misma línea argumental que «Antisemitismo»: ARENDT Hannah, «Una revisión de la historia judía [1948]», en *Escritos judíos*, *op.cit.*, p. 394 [JP, p. 96].

¹⁰⁸ ARENDT, «La cuestión judía [1937 o 1938]», *op. cit.*, p. 119 [«Die Judenfrage», *op. cit.*, p. 1].

¹⁰⁹ *Ibid.* [*ibid.*].

ilusión perfectamente comprensible de que, simplemente dándose la vuelta, “regresando”, haciendo examen de nosotros mismos podríamos reconstituir una vez más una historia y una cultura complementemente independientes. Esta era una ilusión por dos razones: en primer lugar, porque otra retirada de la comunidad cultural europea solamente podría ocurrir al precio de una vuelta a la barbarie y, en segundo lugar, porque la propia historia solamente se puede constituir como historia política en la lucha contra... y nunca en un vacío¹¹⁰.

En primer lugar, nos importa retener de esta advertencia la identificación de barbarie con el intento de cerrar las fronteras de la comunidad cultural de manera precisa y definitiva, lo cual implicaría su desacoplamiento de Europa que, como veremos, según Arendt, constituyó para los judíos un territorio fecundo de producción cultural no nacionalista. En este sentido, se pone en evidencia que la crítica arendtiana a la asimilación no puede ser confundida de ningún modo con una perspectiva conservadora de la cultura según la cual toda hibridación cultural es pasible de ser confundida con una forma de negación o degradación de la propia identidad. Es esclarecedor en este sentido, el modo en que en el artículo-epístola «La cuestión de las minorías» [1940]¹¹¹ la autora reivindica cierto sentido de la palabra “asimilación” y rechaza otro, un sentido “antiguo”. El sentido antiguo es el que hemos reconstruido en el camino por el que opta Rahel Varnhagen cuando intenta negar su judeidad: implica el borramiento deliberado de la propia identidad en pos de la aceptación social. El otro sentido que, en cambio, Arendt afirma, consiste en un proceso de hibridación que se produce como consecuencia natural de la cohabitación de los judíos con otras naciones. Arendt considera simplemente “pasado de moda” temer a tal proceso¹¹².

En segundo lugar, nos interesa de este fragmento el acento en la dimensión política de la cultura. Esta línea también es profundizada en «La cuestión de las minorías». El tema de este escrito es una revisión de las políticas europeas de y sobre las minorías en el período de entreguerras. La propuesta general del texto consiste en mostrar la inutilidad de los tratados de minorías en el contexto de los Estado Nación, por una parte, y, por otra parte, proponer la idea de una confederación europea de naciones (en el sentido de

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 120 [*ibíd.*, p. 3]. Los puntos suspensivos son de la autora.

¹¹¹ «La cuestión de las minorías», de 1940, es el último texto sobre la cuestión judía del exilio francés. Se trata de un extracto de una carta no publicada a Erich Cohn-Bendit, abogado alemán, también exiliado en el '33, con quien Arendt compartió su círculo de amigos en París.

¹¹² “En la medida en que la asimilación es el proceso de convertir en europeos a las masas de los judíos del Este ya es, Dios lo quiera, irreversible. Ya no hay necesidad de suponer ambigüedad moral y deshonor en ese proceso. La asimilación al viejo estilo, sin embargo, conduce irreversiblemente al bautismo y a su propio absurdo”, ARENDT, «La cuestión de las minorías [1940]», en *Escritos judíos, op. cit.*, p. 206.

nacionalidades y no de Estado-Naciones), en donde los judíos tengan su representación como una nacionalidad entre otras. Tal propuesta implica una compleja lectura del panorama político que no está exenta de vacilaciones y vaguedades, explícitamente expuestas por la autora como tales. La propia Arendt señala allí su falta de claridad en aspectos decisivos y quizás por ello nunca publicó el texto. Dejando esta complejidad a un lado, lo que interesa a los fines de nuestro análisis, es el giro por el cual Arendt visualiza una utilización peligrosa de la cuestión cultural en relación a la cuestión judía. La pensadora llama la atención sobre el hecho de que las luchas por los derechos de las minorías desde el período de entreguerras están condenadas a caer en la trampa de la despolitización, justamente al reducir sus reclamos a cuestiones de “autonomía cultural”. La consecuencia de tal reducción es no pensar la situación de los judíos en términos políticos, esto es, no evaluar el grado en que la organización europea actual (en Estados Nación) los amenaza, y qué oportunidades de organizaciones alternativas permitirían acabar con el antisemitismo e integrarlos no socialmente, sino políticamente, esto es, con voz política propia, a una comunidad europea de naciones. En otras palabras, el acento en la “autonomía cultural”, en la medida en que no se pregunta por, ni se asienta en una lectura del horizonte histórico-político en el que los judíos se encuentran, cae en saco roto y se convierte en lo que la autora llama “un cuento folclórico desprovisto de política”. En suma, considerar que el problema de los judíos es un problema cultural, continúa siendo una forma de despolitizar la cuestión judía, tanto como la propia noción de cultura. En palabras de «La cuestión de las minorías»:

Incluso en una situación ideal las minorías no podían pedir otra cosa que la autonomía cultural. La cultura sin política —es decir, sin historia y sin contexto nacional— se convierte en un folclorismo sin sustancia y en un barbarismo del *Volk*¹¹³.

Por último, es destacable de la advertencia de «La cuestión judía» sobre la perspectiva culturalista de lo judío, que pone de relieve uno de los sentidos específicos que, a lo largo de este apartado, hemos identificado como aquello que, según Arendt, permite calificar políticamente la mirada sobre la historia y la cultura: su carácter realista y polémico. El imperativo de conocer al propio enemigo para poder comprender la situación presente y actuar en política, que señalábamos más arriba, aparece nuevamente, a través de una concepción de la historia política como conflicto. La mirada histórica puede ser una forma

¹¹³ *Ibid.*, p. 203.

de reconexión con las posibilidades reales de la acción en el presente, en la medida en que se dirija a comprender el modo en que los actores se enfrentan en la disputa por disponer del curso de los acontecimientos. La historia en sentido político es historia de las luchas —y posibles alianzas—, en la creación y transformación de mundo común.

Desde su exilio en Nueva York, Arendt asumirá que la idea de una confederación europea de nacionalidades como solución para la cuestión judía, posibilidad que en París consideraba “real, aunque pequeña”¹¹⁴, ha perdido sustento. Las noticias sobre los campos de concentración y la idea de que la judería europea ha sido destruida, la inclinarán a cambiar de enfoque y reelaborar desde distintos puntos de vista sus ideas sobre el federalismo, el sionismo, y el sistema jurídico internacional. Lo que nos interesa aquí, no obstante, es que, como veremos, la autora no abandonará la perspectiva de que sólo es posible pensar la cultura, entendida como relación específica con el pasado, en términos políticos. En lo que sigue, seguimos la huella de esta intuición a lo largo de la primera década neoyorkina.

ii. El exilio neoyorkino

Durante los años cuarenta la vida intelectual de Arendt continúa fuertemente centrada en la cuestión judía. “Me he negado a abandonar la cuestión judía como la orientación de mi pensamiento histórico y político”¹¹⁵, le escribe en 1946 a Jaspers. A menos de un año de su arribo a Nueva York, a comienzos de 1942 funda junto a otros intelectuales el *Jungjüdische Gruppe*, agrupación que convoca a “aquellos que no se sintieran víctimas accidentales de una catástrofe sino co-responsables del futuro del pueblo judío” para llevar adelante una “nueva fundación teórica de la política judía”¹¹⁶. De acuerdo a la convocatoria a participar publicada en *Aufbau*, el grupo se reconoce democrático, rechaza los vanguardismos y tendría como uno de sus temas centrales: “la historia judía de la modernidad”¹¹⁷. A pesar de que esta agrupación tuvo corta vida¹¹⁸, Arendt continúa luego

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹¹⁵ ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 67, carta 34 del 29/01/1946.

¹¹⁶ ARENDT Hannah y MAIER Josef, «Jungjüdische Gruppe lädt zu ihrem ersten Treffen», *Aufbau*, vol. 8, nº 9, 27/02/1942, p. 17.

¹¹⁷ *Ibid.* El grupo se declara también a distancia de las “ideologías del S. XIX, que amenazan con hundir las bases para una política judía”, ARENDT Hannah y MAIER Josef, «Jungjüdische Gruppe in New York Club», *Aufbau*, vol. 8, nº 8, 20/02/1942, p. 23. No nos ha sido posible acceder a los protocolos de las reuniones del grupo, conservados en el archivo HA Papers, LC, con el título «Jungjüdische Gruppe lectures».

¹¹⁸ Sobre la historia del grupo cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, *op. cit.*, p. 249 y ss.

con el propósito de contribuir a la tarea de repensar los vínculos del judaísmo con su historia a través de dos proyectos profesionales. Por una parte, su trabajo editorial en la *Schocken Books*, al que llama “una oportunidad política-cultural”, propulsó la edición de obras de pensadores judíos poco conocidos. Se propuso editar manuscritos inéditos de Walter Benjamin, aunque sin éxito¹¹⁹, preparó una nueva edición de las obras de Bernard Lazare, una segunda edición de *Major Trends in Jewish Mysticism* de Gershom Scholem, los diarios de Franz Kafka e intentó publicar escritos de Baruch Spinoza y Heinrich Heine¹²⁰. A través de un ejercicio de relectura de parte de estos autores, especialmente Benjamin, Kafka, Heine y Lazare, Arendt reconstruye lo que llamará una “tradición oculta” del judaísmo, esto es, un conjunto de senderos que transitan la experiencia judía a distancia del asimilacionismo.

Por otro lado, entre 1944 y 1952 Arendt trabajó en la *Conference on Jewish Relations*, liderada por Salo Baron, como directora de investigaciones primero y luego, de 1948 a 1952, como directora ejecutiva de una de sus ramificaciones organizativas: la *Commission for Jewish Cultural Reconstruction* (en adelante JCR)¹²¹. El cometido de esta comisión era servir, “en estrecha cooperación con la Universidad Hebrea de Jerusalén” y otras organizaciones e instituciones judías en el mundo, como un “cuerpo central de investigación y coordinación para las actividades estadounidenses en el campo de la reconstrucción cultural judía”¹²², lo cual comprendía un conjunto diverso de líneas de acción. Una de estas líneas remite a una preocupación arendtiana del período de entreguerras a la que hemos aludido: la defensa de centros educativos judíos como

¹¹⁹ Finalmente, los manuscritos fueron confiados a Theodor Adorno. Sobre el intercambio y las tensiones respecto del legado de Benjamin entre Arendt y el filósofo frankfurtiano, cf. *ibíd.*, p. 237 y ss.

¹²⁰ Estos dos últimos nombres son agregados por Marie Luise Knott a la lista en «Why Have We Been Spared?», *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. David Anthony, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 2017, pp. vii-xxvi. Sin embargo, se debe notar que Arendt no consideraba a Spinoza un escritor de la tradición judía propiamente dicho y su intención de editar un volumen de su obra, no necesariamente se encuadra en la misma intención de recuperar pensadores judíos, como es en el caso de los demás autores mencionados. A este respecto cf. ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 235-236, carta 135 del 7/09/52, donde la autora afirma que: “en lo que concierne a [sus aportes a /importancia para] la tradición judía, Spinoza habría sido totalmente olvidado, ni siquiera recordado como hereje”.

¹²¹ Si bien se incorpora como directora ejecutiva de la JCR recién en 1949, Young-Bruehl señala que ya desde 1944 Arendt dirige el trabajo de esta *Commission* en calidad de directora de investigaciones de la *Conference on Jewish Relations*, luego conocida como *Conference on Jewish Social Studies*. Esta es una organización estadounidense fundada en 1936, con el objetivo de investigar sobre el judaísmo en la contemporaneidad y contribuir en la lucha contra el nazismo. Para más detalles cf. LEVITATS Isaac, «Conference on Jewish Social Studies», *Encyclopaedia Judaica*, *op.cit.*, vol. 5, pp. 145-147.

¹²² BARON Salo W., «Introductory Statement of the Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries», *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 1, 1946, p. 1.

espacios de cultura. En estos términos lo expresa uno de los objetivos específicos de la JCR: “colaborar en la reconstrucción del sistema educativo judío y el restablecimiento de centros de educación superior judíos (seminarios, universidades, cursos, etc.)”¹²³. Con este fin y bajo la dirección de Arendt, se confeccionó la «Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries»¹²⁴, producto de un arduo trabajo de relevo de las instituciones educativas y culturales judías que existían antes de la guerra en los países ocupados en ese momento por los aliados. Arendt fue responsable especialmente del relevo de las instituciones de Europa Occidental. Esta lista, que contenía además algunos datos sobre la situación educativa actual en los países analizados, no buscaba ser meramente un registro memorial, sino una base para posteriores acciones en colaboración con agencias judías vinculadas a la educación. Al momento de su publicación, Baron señala además que Arendt había presentado “dos estudios preliminares de los hechos y tendencias en la educación judía en la Europa de posguerra”, los cuales, una vez que estuvieran “lo suficientemente completos”, serían publicados “para el uso de círculos más amplios”¹²⁵. Sin embargo, estos estudios no llegaron a publicarse y no contamos con mayor información sobre la implicancia de Arendt en esta línea de trabajo de la JCR.

Además, la JCR se abocó al relevamiento y localización de los bienes culturales judíos saqueados durante el nazismo, ya fueran privados o institucionales, cuyos dueños o herederos no era posible encontrar o habían sido asesinados, para redistribuirlos en calidad de patrimonio judío colectivo. En un primer momento, el horizonte general de este proyecto era colaborar con la reconstrucción de las comunidades judías europeas; en efecto, el nombre de la comisión era originalmente *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*. Pero a medida que el trabajo avanzaba y fue posible enviar representantes a realizar relevamientos y negociaciones a Alemania del oeste —Arendt cumplió esa tarea realizando largos viajes en 1949 y 1950—, los involucrados comenzaron a tomar paulatina consciencia de que la vida judía en Europa estaba destruida como tal, y que no era posible, y quizás tampoco deseable, soñar con su reconstrucción *in situ*. Tal como ha documentado Elisabeth Gallas, comienza a partir de entonces un fuerte debate entre distintas organizaciones y representantes de la comunidad judía

¹²³ *Ibid.*, p. 6.

¹²⁴ BARON Salo W., «Foreword of the Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries», *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 3, 1946, pp. 5-8.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 8.

internacional, acerca de qué debía hacerse con los bienes recuperados¹²⁶. En consonancia con Salo Baron, Arendt apoya la idea de que su destino no debía ser exclusivamente Palestina, sino que debían considerarse también comunidades que se encontraban esparcidas por el mundo. En particular, pero no exclusivamente, Estados Unidos, con una gran cantidad de inmigrantes judíos, era visualizado por los miembros de la JCR como uno de los más importantes centros cuyos miembros podrían beneficiarse con esos bienes y, al incorporarlos a la vida cultural de sus comunidades, contribuir a preservar su valor y continuación.

De la participación de Arendt en la JCR, interesa destacar el posible impacto que éste pudo haber tenido sobre la idea arendtiana de cultura durante la primera década de su exilio en Estados Unidos. En *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Natan Sznajder ofrece una extensa reconstrucción del trabajo de la JCR durante aquellos años, que provee un marco de interpretación en este sentido¹²⁷. Según este autor, la lucha por recuperar y restituir los objetos apropiados es para Arendt la base experiencial de una idea de cultura que permite trascender aquellas concepciones que tradicionalmente la circunscriben al espacio simbólico del Estado-Nación. Sznajder destaca que los objetos que la JCR logró relevar provenían de todos los países europeos y a través de ellos estaban representadas todas sus lenguas. De este modo: “las listas [de bienes a recuperar] socavaban un entendimiento de la cultura fijado en la espacialidad que se daba por sentado... [y así] revocaban una concepción que acompañó la formación de los Estados nación en los siglos XVIII y XIX.”¹²⁸. Esto, continúa Sznajder, permitió a Arendt y sus colegas de la JCR pensar en una noción de cultura en clave cosmopolita, en el sentido de no vinculada territorialmente a una unidad estatal-cultural determinada y atravesada por un conjunto diverso de raigambres nacionales. A su vez, este quebrantamiento de “los lazos territoriales de la cultura”¹²⁹ fue apuntalado por la propuesta defendida por la JCR de que

¹²⁶ GALLAS Elisabeth, «Locating the Jewish Future: The Restoration of Looted Cultural Property in Early Postwar Europe», *Naharaim*, vol. 9, nº 1-2, 2015, pp. 25-47.

¹²⁷ Especialmente el capítulo 2 de este trabajo ofrece una descripción más detallada del trabajo de Arendt en la JCR. Cf. también SCHIDORSKY Dov, «Hannah Arendt’s Dedication to Salvaging Jewish Culture», *The Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 59, nº 1, 2014, pp. 181-195. Ambos trabajos proveen interesantes marcos para el análisis, aunque omiten por completo las críticas de Arendt a la disposición judía en relación a su historia y la cuestión cultural. Por otra parte, por razones que se desprenden de nuestra exposición, no es correcto que Arendt interpretara su propia tarea de contribución a la reconstrucción cultural de la judería en términos de garantizar la “continuidad” de la vida cultural de su pueblo, como sugiere Sznajder en el mencionado trabajo.

¹²⁸ SZNAIDER, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, op. cit., p. 111.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 112.

los bienes debían ser restituidos no a los países de origen, sino allí donde hubiese comunidades judías capaces de acogerlos. En términos prácticos, tal pretensión no sólo suponía trascender los intereses estatal-nacionales de Israel, sino que, además, implicó que los actores que reclamaban la restitución de los bienes no lo hicieran en tanto miembros o representantes de un Estado, sino como emisarios del pueblo judío en la diáspora, esto es, como representantes de una comunidad con derechos culturales que exceden los límites de la estatalidad¹³⁰.

Sobre este telón de fondo, es posible comprender los movimientos a partir de los cuales Arendt logra evadir las nociones más conservadoras de la cultura, y profundiza las intuiciones ensayadas en el exilio parisino con un singular llamado a la creación de una “atmósfera cultural judía”.

«La creación de una atmósfera cultural», escrito en 1947, en plena labor en la JCR como directora de investigaciones, da cuenta del esfuerzo por crear un marco de comprensión básico en torno al tópico. Allí la autora afirma que el término “cultura” señala una relación específicamente moderna con las creaciones humanas, que sólo surge cuando la autoridad de las prescripciones de la religión y tradición, han sido disueltas:

¹³⁰ El informe «Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries», del que Arendt es coautora como miembro de la JRC, sugiere esta aspiración a la representación, pues allí se afirma que la intención de la *Comission* es “servir, en colaboración con agencias gubernamentales o intergubernamentales, como una *Junta de Fideicomisarios* para hacerse cargo de y administrar instituciones culturales judías y propiedades que antes pertenecían a comunidades ahora dispersas o agencias ahora liquidadas” (bastardillas son nuestras, *op. cit.*, p. 26). Por otra parte, es importante señalar que Arendt nunca abandonó su mirada crítica acerca del papel de la así llamada “comunidad judía en la diáspora” o “comunidad judía mundial”, tanto en relación a las negociaciones vinculadas a los tratados de minorías en el período de entreguerras, como en las relativas a la conformación de un ejército judío durante la guerra, y en relación a la formación de un Estado Judío en la posguerra. En consecuencia, debe evitarse la representación según la cual, para Arendt, a los vicios de la comunidad judía israelita de inclinaciones nacionalistas, se le opondrían las virtudes de una supuesta comunidad mundial de talante cosmopolita. Cierta interpretación del mencionado trabajo de Sznajder podría conducir a esta errada impresión. Por otra parte, es cuestionable la hipótesis de Sznajder de que la redefinición no territorial de la cultura, deba concebirse en términos étnicos. Según el autor, Arendt permite comprender que los derechos culturales del judaísmo se atan no “a un territorio sino a una etnicidad transnacional”, SZNAIDER, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, *op. cit.*, p. 124, bastardillas nuestras, cf. también p. 113. El autor no provee una definición de etnicidad que deje en claro el modo en que evita las connotaciones naturalistas de esta noción y especifique sus sentidos políticos. Por otra parte, si bien el libro ofrece una valiosa contextualización del trabajo de Arendt en marcos de discusión amplios sobre la reconstrucción del judaísmo europeo en la posguerra, deja en un segundo plano la consideración de los escritos arendtianos de esta época sobre el tema. En lo que sigue, hacemos algunos aportes en este sentido, lo que permitiría precisar mejor el modo en que Arendt comprende los sentidos de la reconstrucción cultural judía, sin recurrir a un término tan poco arendtiano y peligrosamente vago como el de “eticidad”. Veremos que Arendt, en cambio, concibe el judaísmo en términos “nacionales y políticos”, aunque nacionales no se conciba en sentido esencialista: “nosotros, para quienes ser judíos supone primordialmente que estamos juntos política y nacionalmente [...]”, ARENDT, «Una palabra cristiana sobre la cuestión judía [1942]», *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 240 [«This Means You: Ein christliches Wort zur Judenfrage», *Aufbau*, vol. 8, n° 23, 05/06/1942, p. 19].

tal como la entendemos hoy, [el término cultura] hizo su aparición hace relativamente poco, y surgió de la secularización de la religión y de la disolución de los valores tradicionales... Más importante aún para el establecimiento de la cultura que la mera disolución de los valores tradicionales fue aquel gran temor al olvido que siguió de cerca a la Ilustración del siglo XVIII y que impregnó todo el siglo XIX. El peligro de perder la continuidad histórica como tal, junto con los tesoros del pasado, era obvio; el temor de verse privado del bagaje específicamente humano de un pasado, de convertirse en un fantasma abstracto como el hombre sin sombra, fue la fuerza motriz de esa nueva pasión por la imparcialidad y por la recolección de curiosidades históricas que dieron nacimiento a nuestras actuales ciencias históricas y filológicas, así como también a las monstruosidades del gusto del siglo XIX. Precisamente porque las viejas tradiciones ya no estaban vivas se impulsó el nacimiento de la cultura con todos sus aspectos buenos y sus aspectos ridículos¹³¹.

La cultura es así una preocupación por la preservación que se encuentra estrechamente conectada con la necesidad de otorgar consistencia al presente, en el horizonte del desvanecimiento moderno del carácter normativo del pasado. Es una forma de afrontar el hecho de que se han perdido los medios que permitían hacer de la historia una *magistra vitae*, en el sentido de una fuente proveedora de indicaciones, ejemplos y respuestas que pueden y deben aplicarse sin mayor mediación al propio presente. Implica, por definición, un restablecimiento del diálogo con la historia en términos no autoritativos. La historia aparece así como un trasfondo del presente en el que se hace necesario incursionar “sin barandillas” para extraer sentidos. Sin embargo, Arendt ya sugiere aquí que el resultado de esto no es necesariamente positivo: esas incursiones pueden lograr otorgar profundidad al presente, o evadirse de él a través de rodeos “ridículos”.

En este marco general, para Arendt los judíos ocupan un lugar singular, puesto que el movimiento moderno de secularización y ruptura con la tradición no dio paso a una cultura judía secular propiamente dicha. Con esto la autora no afirma que no hubiera intelectuales y artistas judíos que han producido importantes obras en el campo cultural no religioso. Que no hubo una “cultura judía” refiere en realidad a una “*atmósfera* cultural judía”. El problema reside entonces en que estas reconocidas producciones de judíos permanecieron como un conjunto disperso de logros individuales, cuyo sentido y valor se desplegó en un contexto cultural ajeno al judaísmo, sin confluir para formar un espacio de producción, recepción y comprensión cultural vinculado al pueblo judío y sin inscribirse en un diálogo en el tiempo que recogiera su propia historia. Arendt desarrolla

¹³¹ ARENDT, «La creación de una atmósfera cultural [1947]», *Escritos judíos, op. cit.*, p. 389 [JP, pp. 91-92].

dos líneas críticas que permiten explicar este fenómeno. Nuevamente, estas críticas recorren la bifurcación que la autora considera central en la historiografía judía: asimilacionismo y sionismo¹³². La crítica al asimilacionismo se desdobra a su vez en dos sentidos: uno apunta al reformismo judío y el otro a la integración de los judíos a la “alta cultura” alemana; ambos confluyen en profundizar la crítica arendtiana al romanticismo.

ii. a. La crítica al asimilacionismo del reformismo judío

La perspectiva arendtiana sobre el reformismo judío¹³³ se basa en una singular lectura de la historia judía y la particularidad de su proceso de secularización. Retomando *Major Trends in Jewish Mysticism* [1941], de Gershom Scholem¹³⁴, la autora identifica en el fracaso del movimiento místico de Sabbatai Zevi el momento crucial en este proceso. Sabbatai Zevi fue un líder espiritual y popular del siglo XVII que tuvo el mérito de lograr

¹³² Puede agregarse a estas dos una tercera línea de reflexión crítica, dirigida a una tercera deriva del judaísmo secularizado: aquel que se volcó hacia el socialismo revolucionario e internacionalista. Anticipando sus críticas posteriores a la filosofía marxista de la historia, Arendt encuentra en esta posición deficiencias de comprensión histórica no menores que las que presenta el asimilacionismo y el sionismo. Aunque no se detiene sobre la noción de “cultura” que el socialismo judío supone, importa registrar el rechazo de la autora a su utopismo y su disolución de la especificidad judía en la dinámica de las fuerzas históricas: “Otra de las derivas de la secularización fue la salida revolucionaria e internacionalista de la cuestión judía. Este planteamiento, al igual que el chovinismo asimilacionista, era consecuencia de la secularización de las actitudes religiosa [...] Tras perder la esperanza en un milenio mesiánico que trajera consigo la reconciliación de todos los pueblos, estos judíos trasladaron sus esperanzas a las fuerzas progresivas de la historia, que resolverían la cuestión judía de manera automática, junto con todas las demás injusticias. Las revoluciones en los sistemas sociales de los demás pueblos darían lugar a una humanidad sin clases ni naciones; los judíos, a la par que sus problemas, quedarían diluidos en esa nueva humanidad un día al final de los tiempos. Lo que ocurriera entre tanto no importaba demasiado; los judíos tendrían que sufrir, por supuesto, junto con los demás pueblos y clases”, ARENDT, «El Estado judío: cincuenta años [1946]», *op. cit.*, p. 477 [JP, p. 170].

¹³³ El reformismo judío o reforma judía es una corriente al interior del judaísmo que nació en Alemania como reacción a los profundos cambios económicos, políticos y sociales que, bajo el horizonte de la emancipación, estaban transformando las condiciones de la vida judía tradicional. En contraposición al judaísmo ortodoxo, el reformismo judío se propuso modernizar y liberalizar en algunos aspectos prácticas del judaísmo para compatibilizarlo con las formas de vida moderna. Para más detalles sobre este movimiento y su devenir histórico, cf.: KAPLAN Dana Evan, «Reform Judaism», *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, vol.17, pp. 165-183.

¹³⁴ La recepción entusiasta del libro de Scholem *Major Trends in Jewish Mysticism* (Schocken Books, Nueva York, 1961) por parte de Arendt se puede ver en su artículo «Una revisión de la historia judía [1948]». Allí la autora afirma que el estudio sobre misticismo “no sólo llena una laguna, sino que cambia todo el panorama de la historia judía”, *op. cit.*, p. 394 [JP, p. 96]. A Scholem también le escribe sobre la obra: “fue lo más realmente convincente que he leído jamás sobre el tema. Es uno de tus descubrimientos más esenciales, especialmente para la historia moderna y para tantas cuestiones con las que yo misma me enfrento”, ARENDT Hannah y SCHOLEM Gershom, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. David Anthony, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 2017, p. 18, carta del 4/11/1943. Cf. también carta 10/05/1944, pp. 21-22. Sin embargo, Arendt también opone serias reservas al sentido con el que Scholem interpreta este fenómeno en clave neo-mesiánica. cf. LEIBOVICI, *Hannah Arendt y la tradición judía*, *op. cit.*, pp. 43-54. Salvando esta diferencia clave, existen afinidades entre el proyecto arendtiano de recuperar en el judaísmo una “tradición oculta”, por un lado, y el proyecto intelectual de Scholem de reconstruir una historia judía no apologética, capaz de recuperar una “herencia sumergida”, por otro. Sobre este tema cf. KNOTT, «Why Have We Been Spared?», *op. cit.*

movilizar al pueblo judío con una auto-interpretación teológica de sí que lo situaba no como paciente sino como agente en la historia. Su singularidad fue proponer una interpretación activa de la diáspora, según la cual los judíos no debían resignarse al respeto de la Ley y la espera paciente del Mesías. Por el contrario, debían actuar con el objeto de acelerar la llegada del tiempo mesiánico. Ahora bien, cuando este líder se convirtió al islam, los marcos místicos de interpretación de la historia y su llamado a la acción fueron violentamente destruidos. El resultado fue un quiebre en la auto-comprensión histórica del pueblo judío que marcó profundamente el proceso de secularización:

[El] catastrófico epílogo [del movimiento Sabbatino] puso fin — probablemente para siempre— al período en el que sólo la religión podía proporcionar a los judíos un marco firme en el que satisfacer sus necesidades políticas, espirituales y cotidianas. (...). Tanto si un judío era piadoso como si no, tanto si observaba la Ley como si vivía al margen de ella, tendría a partir de entonces que juzgar los acontecimientos seculares con criterios seculares y tomar decisiones seculares en términos seculares (...) el proceso de secularización hizo a los judíos todavía menos “realistas”, es decir, menos capaces que antes para afrontar y comprender la situación real. Al perder su fe en un comienzo divino y una divina culminación definitiva de la historia, los judíos se quedaron sin su guía a través de la jungla de los hechos descarnados; porque cuando a uno le arrebatan todos los medios idóneos para interpretar los acontecimientos, pierde por completo el sentido de la realidad. El presente con que se encontraron los judíos después del desastre de Sabbatai Zevi fue el tumulto de un mundo cuya trayectoria había dejado de tener sentido y en el que, a resultas de ello, los judíos no pudieron ya encontrar su sitio¹³⁵.

Siguiendo de nuevo a Scholem, Arendt lee a la luz de este fenómeno el significado de la Reforma Judía. Entiende entonces que este movimiento no puede comprenderse como una mera traducción judía del espíritu ilustrado, esto es, como el resultado de “una asimilación mecánica de las ideas y exigencias de un entorno ajeno”¹³⁶. Por el contrario, cabe mejor interpretarlo como “la culminación del desastre” sabbatino¹³⁷. La culminación consiste en una respuesta de fondo nihilista frente a la pérdida de la esperanza mesiánica. Esto le permite a la autora trazar un paralelismo no entre reformismo e Ilustración, sino entre reformismo y romanticismo:

Un derrumbamiento similar de las normas religiosas, seguido de un grado similar de desesperanza, constituyó también una de las experiencias destacadas

¹³⁵ ARENDT, «El Estado judío: cincuenta años [1946]», *op. cit.*, pp. 473-474 [JP, p.167].

¹³⁶ ARENDT, «Una revisión de la historia judía [1948]», *op. cit.*, p. 395 [JP, p. 97].

¹³⁷ *Ibid* [*ibíd.*].

de Europa después de la Revolución francesa. Pero, así como el pesimismo romántico desesperaba de la capacidad política del hombre como legislador y se resignaba a considerarlo capaz sólo de obedecer leyes, cuya legitimación última no residía ya en Dios, sino en la historia y la tradición, el nihilismo judío se alimentaba de la falta de esperanza en la capacidad del hombre para llegar a descubrir las leyes ocultas de Dios y actuar de conformidad con ellas¹³⁸.

De este modo, en sintonía con el nihilismo romántico reinante, el reformismo refrendó la disolución de toda potencialidad política de los vínculos seculares con el pasado judío. Su horizonte fue la asimilación a la cultura europea. Pero en su afán por integrar a los judíos a las grandes tradiciones europeas,

Sin piedad y sin miramientos extirpó todo el significado político y nacional de la tradición [la judía], no reformó esta tradición —de hecho, ha demostrado ser su preservante más poderoso— sino simplemente la despojó de su significado efectivo¹³⁹.

Así, a pesar de su espíritu aparentemente ilustrado, la Reforma Judía no condujo a una revitalización de las tradiciones judías a través de un diálogo liberado del cepo de la autoridad con su propio pasado y el de tradiciones no judías. Por el contrario, su forma de recuperar la tradición estuvo marcada por la actitud científicista y desapasionada del *Wissenschaft des Judentums* alemana, la Ciencia del Judaísmo, más preocupada por amoldar el estudio del judaísmo a los cánones científicos y académicos legitimados que por ganar una perspectiva histórica sobre él capaz de preservar su vitalidad. En la medida en que pueda considerársela un proyecto de relación secular con el pasado, esta actitud frente a la historia resultó insuficiente. Su producto no fue más que una “árida erudición interesada sólo por la conservación, cuyos resultados fueron, en el mejor de los casos una colección de objetos de museo”¹⁴⁰.

ii. b. La crítica al asimilacionismo de la alta cultura

¹³⁸ *Ibid.* [*ibíd.*].

¹³⁹ ARENDT, «Moisés o Washington [1942]», *Escritos judíos, op. cit.*, p. 26 [«This Means You: Moses oder Washington», *Aufbau*, vol. 8, n° 13, 27/03/1942, p. 16].

¹⁴⁰ ARENDT, «La creación de una atmósfera cultural [1947]», *op. cit.*, p. 390 [JP, p. 92]. A este tipo de erudición académica científicista se refiere Arendt cuando en otro pasaje advierte: “La historia, en este sentido, brinda sus enseñanzas, y si nuestros académicos, con su imparcial objetividad, son incapaces de descubrirlas eso quiere decir que son incapaces de entender el mundo que hemos creado”, ARENDT, «Las enseñanzas de la historia [1946]», en *Escritos judíos, op. cit.*, p. 406 [JP, pp. 108-109].

En segundo lugar, Arendt dirige su mirada al fenómeno del vínculo entre los judíos y la “alta cultura” alemana, es decir, a los intelectuales judíos¹⁴¹. Su foco crítico está en el precio que pagaron muchos de aquellos judíos que fueron efectivamente capaces de integrarse a los exclusivos ambientes culturales europeos a través de destacados logros individuales. La alusión a los “aspectos ridículos” de la cultura, que «La creación de una atmósfera cultural» deja sin aclarar, puede probablemente interpretarse a través de esta crítica cuya formulación más extensa se encuentra en un ensayo sobre Stefan Zweig, «Los judíos del mundo de ayer», de 1943. En la mira del escrito está la creciente presencia hacia final de siglo XIX de hijos de familias judías acomodadas en los círculos culturales consagrados de Europa central. Dada la considerable aceptación que algunos individuos lograron en este ambiente, Arendt lo considera “el único mundo en el que [los judíos] gozaron de derecho de ciudadanía”¹⁴². Pero estos judíos intelectuales, (cuyo talento, logros y creatividad están por lo demás fuera de duda), no “pusieron en marcha un proceso de secularización con respecto a su propia herencia”¹⁴³, sino que asumieron la identificación entre cultura, por un lado, y el proceso de secularización de la tradición que se produjo en los espacios europeos no judíos, por otro. Por tanto, “formar parte de la cultura” implicó para ellos la identificación con estos espacios, es decir, la negación de lo judío como tal. De este modo, Arendt continúa una idea de los tempranos 30 a cerca del sentido de la formación (*Bildung*), que los judíos del ambiente de Rahel Varnhagen visualizaban como camino de asimilación. Retomemos la formulación temprana de esta idea en «La Ilustración y la Cuestión Judía»:

En el seno de una realidad histórica [*geschichtliche Wirklichkeit*], al interior de un mundo europeo secularizado, [los judíos] se ven obligados a adaptarse de alguna manera a este mundo, a formarse [*sich zu bilden*]. Sin embargo, para ellos la cultura [*Bildung*] es necesariamente todo aquello que está fuera del mundo judío. Como se les ha privado de su propio pasado, el presente empieza a mostrar su poder. La cultura [*Bildung*] es la única posibilidad de soportar esta realidad. Si aquella es fundamentalmente comprensión del pasado, el judío culto [*gebildete*] necesita constantemente de un pasado que le es ajeno¹⁴⁴.

¹⁴¹ Según señalará en *Los Orígenes*, fueron sólo estos judíos, intelectuales e hijos de familias acomodadas, aquellos que lograron llevar adelante un proceso de asimilación. Cf. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 161 [OT, p. 62].

¹⁴² ARENDT, «Los judíos en el mundo de ayer [1943]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 419 [JP, p. 120].

¹⁴³ ARENDT, «La creación de una atmósfera cultural [1947]», *op. cit.*, p. 390 [JP, p. 92].

¹⁴⁴ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, 93 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.*, 72]. “Realidad histórica” no debe entenderse aquí como equivalente a “realidad” o un “momento histórico” dado. La expresión *geschichtliche Wirklichkeit* connota una realidad que se ha vuelto histórica, que ha

Si la cultura caracteriza la relación secular que las nacionalidades europeas establecen con su pasado, la *Bildung*, como ingreso a la cultura, adopta un carácter alienante para todos aquellos “cuyas tradiciones en el seno de la sociedad se habían reblandecido”, esto es, para quienes, como los judíos, “no habían tenido tiempo ninguno de formar una nueva tradición”¹⁴⁵. Así, a pesar de que “la cultura es fundamentalmente comprensión del pasado”, el ingreso a ella a través de la formación (*Bildung*) no reconstituyó el vínculo de los judíos con su pasado, sino que los alienó de él. En definitiva, el fenómeno se debe a que el interés por la cultura de estos individuos tiene un origen problemático: la necesidad de aceptación social de acuerdo a la lógica de la excepción. Según esta lógica, como mencionamos anteriormente, para ser aceptados socialmente los judíos debían destacarse en su propio trasfondo judío, demostrar ser excepcionales respecto de la historia de su propio pueblo. Para lograrlo, aquellos con suficiente seguridad económica intentaron hacerse un camino en los mundillos culturales a fuerza de empeños miméticos que tuvieron como modelos los grandes “genios” de la tradición alemana. De este modo, la lógica asimilacionista de la excepcionalidad encontró su complemento perfecto en la cultura romántica del genio. Arendt describe la idea de cultura que este proyecto supone como un

parque de los vivos y de los muertos en el que sólo los espíritus más refinados rendían tributo al arte y cuyas verjas impedían el acceso al vulgo de forma más efectivo que habría podido hacerlo la Muralla china¹⁴⁶.

Tan importante como el elitismo es, en esta representación de la esfera cultural, la renuncia al mundo que supone y su correlativa afirmación de una vida asentada en los márgenes de la esfera de la acción. Para Arendt el hecho central es que “los barrotes de la verja dorada de ese particular parque natural estaban demasiado juntos para que sus

adquirido la cualidad de ser entendida en términos históricos. Por otra parte, vemos que el traductor Vicente Gómez Ibáñez ha optado por traducir *Bildung* como “cultura”, en lugar de “formación” o “educación”, que también hubieran sido válidas. Conservamos aquí “cultura”, porque consideramos que refleja la singular connotación de la noción de *Bildung* en el contexto ilustrado-romántico alemán como “ingreso a la cultura” y “gebildet” como “culto” o “cultivado”.

¹⁴⁵ ARENDT, «Salón berlinés [1932]», p. 80-81 [EU, p. 60]. El carácter alienante de la *Bildung* tuvo un efecto particular en los judíos alemanes, pero no es patrimonio exclusivo de éstos, sino que caracteriza, en general, al modo en que burgueses e intelectuales se han apropiado de la cultura en Alemania. En *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt desarrollará con más detenimiento las peculiaridades de la *Bildung* en el contexto alemán. Cf. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pp. 328-331 [EUTH, pp. 372-373]. Sobre el papel singular que jugó la incorporación a la cultura a través de la *Bildung*, para la asimilación de los judíos alemanes, en comparación con el caso de los orientales (rusos y polaco, donde la) y los franceses, cf. TRAVERSO ENZO, *El final de la modernidad judía: historia de un giro conservador*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 50 y ss.

¹⁴⁶ ARENDT, «Los judíos en el mundo de ayer [1943]», op. cit., p. 411 [JP, pp. 113-114].

moradores pudiesen ver a través de ella, una visión que sólo habría podido estropear su gozosa presencia en el recinto”¹⁴⁷.

Stefan Zweig es, según la autora, un claro reflejo de los efectos despolitizantes y desmundaneizantes de la idea de cultura configurada en torno al genio. Escritor de gran renombre durante los años veinte, con afinidades neorománticas¹⁴⁸, ni siquiera durante el nazismo Zweig dejó a un lado “ese digno distanciamiento de la política, que hasta entonces la sociedad había elevado al rango de verdadera cultura”¹⁴⁹. En su análisis de la autobiografía de este poeta, *El mundo de ayer*, Arendt da cuenta del modo en que el vínculo con lo histórico cultural se ve reducido allí a un placentero retorno a momentos dorados. El pasado es para él el espacio donde es posible desplegar “el interés infinito por los genios que ha dado la humanidad... penetrar sus vidas, coleccionar cual reliquias sus legados más personales” y forjar así “una relación íntima [*intimacy*]”¹⁵⁰ con ellos (esta forma de la colección es presumiblemente una de las “monstruosidades del gusto” a la que aludimos más arriba). Ahora bien, la “docta curiosidad” de Zweig no pudo durante los años decisivos sino verse “constante e insoportablemente *obstaculizada* por el ruido de las malas noticias, el espantoso estruendo de los bombardeos y las infinitas humillaciones de las autoridades”¹⁵¹. Se trata de una “curiosidad” incapaz de hacer de su erudito y gozoso diálogo con el panteón de los genios una fuente de comprensión del presente¹⁵².

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 412 [JP, p. 114].

¹⁴⁸ Sobre las afinidades de Stefan Zweig con el neo-romanticismo cf. SARAH Freiman Morris, «Stefan Zweig's “Untergang eines Herzens” as a Version of Tolstoy's “The Death of Ivan Illych”», en Gelber MARK H. (ed.), *Stefan Zweig Reconsidered: New Perspectives on his Literary and Biographical Writings*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2007.

¹⁴⁹ ARENDT, «Los judíos en el mundo de ayer [1943]», *op. cit.*, p. 410 [JP, p. 113]. Nótese las afinidades entre esta lectura del vínculo entre cultura y política en el siglo XIX alemán y lo sugerido por LEPENIES Wolf, *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Ediciones Akal, 2008. El autor analiza allí con perspectiva histórica la tendencia alemana a concebir la cultura en oposición y superioridad jerárquica respecto del campo de la política.

¹⁵⁰ ARENDT, «Los judíos en el mundo de ayer [1943]», *op. cit.*, p. 419 [JP, p. 120]. Recordemos el interés romántico por la intimidad que señalamos más arriba.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 411 [JP, p. 113]. Las bastardillas son nuestras.

¹⁵² Más tarde, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt resaltaré la influencia de la figura romántica del genio y el culto a la personalidad en los intelectuales modernos en general, y en los alemanes del siglo XIX en particular. Es en la versión alemana de la obra en donde se expresa con más énfasis sobre esto, cf. EUH, pp. 370-371. Lo que la intelectualidad alemana hereda del romanticismo es un relativismo cínico que permite abrazar con igual fuerza e irresponsabilidad cualquier opinión, con tal que sea sostenida de manera ingeniosa, y parezca así “nueva” y “fascinante”. De este modo cualquier cosa, cualquier ideología, puede ser “romantizada”, esto es, ser investida de “una dignidad y misterio”, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 329 [OT, p. 167]. Por otro lado, en la atmósfera pre-totalitaria del período de entreguerras, el “populacho” hace suyo el culto del genio, mientras que la elite, aunque conserva las actitudes romantizantes, lo abandona. Cf. *ibid.*, vol. II, pp. 184-185 [OT, pp. 332-333].

Para rematar, Arendt nota que esta identificación de la cultura con lo no judío, produjo a su vez un efecto de exclusión en relación a las producciones judías que no se asimilaron a los cánones europeos, a la vez que preservaron motivos reconociblemente judíos. A tales producciones se les vetó el ingreso a la “cultura” y fueron recluidas a los límites estrechos del mero folclore (es el caso de los escritores populares que escribieron en *yiddish* en Europa oriental). Arendt no se explaya sobre el sentido de esta reclusión, pero es claro que concibe el folclore como un patrón de producción, apropiación y significación degradado, diríamos en términos no arendtianos “subalternizado” en relación al que habilita la “cultura” como conversación secular con el pasado.

ii. c. La crítica al sionismo nacionalista

Hasta aquí, las dos líneas críticas que Arendt dirige a la postura asimilacionista en relación a la cultura: la crítica al reformismo, y la crítica a la fascinación por la “alta cultura”. Para completar el cuadro, queda por reseñar el modo en que para la autora el sionismo nacionalista enfrenta, también deficientemente, la misma cuestión. Al igual que en relación al asimilacionismo, las reflexiones sobre el sionismo en los cuarenta reiteran muchas de las ideas de la década anterior: principalmente, la crítica a su concepción sustancialista del judaísmo y la correlativa historia del judaísmo como víctima puramente pasiva de las fuerzas históricas. Pero la reflexión adquiere también nuevos visos. Por una parte, la autora alerta sobre las consecuencias de la radicalizada negación de los lazos culturales del judaísmo con las naciones europeas con las que cohabitó el continente. En su afán de destacar la singularidad nacional judía, el sionismo tiende a negar estos lazos y raíces comunes, que el trabajo de Arendt en la JRC, como hemos señalado, desmiente:

De entre todos los errores cometidos por el movimiento sionista a consecuencia de la fuerte influencia que el antisemitismo ha ejercido sobre él, sin duda el más funesto ha sido afirmar el carácter no europeo de los judíos. Los sionistas no sólo han atentado contra la necesaria solidaridad de los pueblos europeos, necesaria tanto para los débiles como para los fuertes; más allá de esto, y por más increíble que pueda resultar, han pretendido incluso cortar las únicas raíces históricas y culturales que los judíos han podido tener. (...) En este sentido, tampoco han faltado los intentos de interpretar la historia judía como la historia de un pueblo asiático al que sólo un desafortunado accidente arrojó a unos territorios y a una cultura extraños, lugares en los que él, el eterno marginado, jamás logró sentirse en casa. (...) La versión oficial del sionismo separa al pueblo judío de su pasado europeo y lo presenta, por decirlo así, como flotando en el aire, mientras que Palestina

aparece como un lugar en la Luna, el único lugar en el que este pueblo desarraigado podría desarrollar su singularidad¹⁵³.

De esta manera se hace explícito que la versión sionista-nacionalista de la historia judía, como el devenir de los padecimientos a manos y en tierra *extraños*, a la que hemos aludido más arriba, conlleva una noción purista y conservadora de la cultura. La cultura judía se presenta como una sustancia incontaminada que sólo encuentra cobijo al interior de unas fronteras que en la diáspora se ven permanentemente violentadas. Pero un pueblo con raíces culturales que no se hundan en los territorios en los que transita, que no se entrelazan con las de quienes allí se encuentran, es una ficción que como un globo eleva a quienes se aferran a ella por encima del flujo histórico y los deja “flotando en el aire”¹⁵⁴.

Esta interdicción de la hibridez derivada por la cohabitación de un mundo común, que podemos situar en el orden del espacio, produce a su vez una interdicción en el orden del

¹⁵³ ARENDT, «El sionismo: una retrospectiva [1945]», *op. cit.*, pp. 460-461 [JP, pp. 155-156]. Esta preocupación no disminuirá con los años y será uno de los objetos centrales de la conversación epistolar que la autora mantendrá con Kurt Blumenfeld a partir de los años cincuenta. Los viejos amigos coinciden en alarmarse por la pretensión prevaleciente entre los judíos de la posguerra de negar todas las remisiones a la cultura europea, especialmente la judeo-alemana, comenzando por el boicot a la lengua alemana en Palestina. Arendt nota con ironía la expulsión de autores como Marx y Heine del canon de escritores judíos por haber sido bautizados, mientras que Blumenfeld informa a su amiga sobre la pobreza a la que se someten los jóvenes israelíes que niegan un pasado de siglos en Europa (cf. ARENDT y BLUMENFELD, *Carteggio...*, *op. cit.*, cartas 55 del 02/08/1956, 56 del 06/08/1956, 57 del 13/08/1956, y 66 del 01/02/1957). Amargamente observa Blumenfeld: “Los judíos alemanes que tengo la ocasión de observar en Israel se han desembarazado velozmente de su pátina europea, contando con una *asimilación* veloz: no tenían un conocimiento profundo del alemán. Por ahora hablan en hebreo [...] y a sus hijos no tienen nada que transmitir”, ARENDT y BLUMENFELD, *ibid.*, p. 164, carta 56 del 06/08/1956, bastardillas son nuestras. En relación a la preocupación por el boicot a la lengua alemana, vale recordar la respuesta que da Arendt a la invitación de Jaspers para escribir en *Die Wandlung*, la revista de debate intelectual alemana que el filósofo cofundó en la posguerra. Desde su nuevo hogar en Estados Unidos, Arendt señala que escribir en alemán es para ella una forma de volver a Alemania, a lo cual sólo estaría dispuesta si puede hacerlo en cuanto judía (firmando como judía y hablando sobre la cuestión judía). Cf. ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 68, carta 34 del 29/01/1946. Con esta clave podría interpretarse su alarma por el boicot a la lengua alemana: el boicot sería a sus ojos una negativa a *cualquier* tipo de retorno a ese pasado cultural. Laura Boella complementa el análisis de este tópico de discusión entre Blumenfeld y Arendt remitiendo a las observaciones críticas en *Eichmann en Jerusalén* sobre la imposición lingüística del hebreo durante el juicio, así como el desdén arendtiano hacia quienes olvidan la lengua materna. En todos esos casos, la intérprete sugiere que la pérdida de la lengua materna funciona para Arendt como signo de la profundización del desarraigamiento y falta de sentido histórico, que cundieron antes de la guerra. Cf. BOELLA, «Introduzione», *op. cit.*

¹⁵⁴ En el caso del judaísmo, esta negación de lo europeo como parte de la identidad cultural propia, deja al pueblo judío desprovisto del acceso a los tesoros de la cultura europea en los que Arendt encuentra las claves para reconfigurar la existencia de los judíos en Europa y pelear por su libertad: los ideales revolucionarios e ilustrados de libertad e igualdad entre los pueblos. En este sentido, significativamente sugiere que la alternativa política al sionismo nacionalista de los años cuarenta hubiera sido una alianza entre la causa judía y los movimientos revolucionarios y progresistas de Europa, que se reconocen herederos de los idearios de la revolución francesa. Cf. ARENDT, «El sionismo: una retrospectiva [1945]», *op. cit.*, pp. 457-458 [JP, p. 152-153].

tiempo¹⁵⁵. Se despeja así el modo en que Arendt entiende un rasgo de la cultura judía que el sionismo-nacionalista profundiza. Se trata de un rasgo que distintos pensadores, con mayor o menor elogio han reconocido: su condición atemporal, esto es, la singular tendencia judía a situarse *por fuera* del tiempo. Si la diáspora, como cohabitación y consecuente hibridez cultural es interpretada en términos de amenaza y violencia, su historia concreta, que se extiende por dos mil años, se ve anulada y lo que define la real “cultura” judía, esto es, su singular vínculo juzgante¹⁵⁶ con el pasado, es entonces un *salto en el tiempo*. Este salto suprime la densidad del devenir histórico que media entre el presente y el origen bíblico de la condición diaspórica, y devuelve a los judíos al “corazón del tiempo”: los hitos sobre los que testimonian las escrituras sagradas. A notable distancia del rescate que harán autores como Franz Rosenzweig, y con él luego Walter Benjamin de la a-temporalidad mesiánica del judaísmo¹⁵⁷, Arendt señala que esta a-temporalidad, en la medida en que es una negación de la historia concreta en cuyo reflejo el pueblo real podría reconocerse, expone a los judíos a una distorsión “fabulezca”¹⁵⁸ de

¹⁵⁵ En el capítulo II, apartado 1. (“La temporalidad de lo político en *Los orígenes del totalitarismo*”), volvemos sobre la importancia que tiene para Arendt la relación entre tiempo y espacio territorial para la formación de la cultura.

¹⁵⁶ Arendt no ha desarrollado en esta etapa su teoría del juicio, que empezará a esbozar durante los años cincuenta. Utilizamos no obstante esta expresión porque, como hemos señalado, sí hay referencias a la relación secular con el pasado como una base para el juicio. Cf. el pasaje analizado *supra* (p. 32) de ARENDT, «Contra los círculos privados [1933]», *op. cit.*, p. 95 [«Gegen Privatzirkel», *op. cit.*, p. 174], e *infra* (p. 56) el pasaje de «Moisés o Washington [1942]», *op. cit.*, p. 226 [«This Means You: Moses oder Washington», *op. cit.*, p. 16].

¹⁵⁷ Se trata de la atemporalidad propia de un pasado que siempre es actualizable, por un lado, y la atemporalidad propia de un presente que se encuentra suspendido por la esperanza de esa actualización y puede ser quebrado por ella, por otro. Sobre este tópico, cf. FORSTER Ricardo, «El último movimiento mesiánico», *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005, p. 480 y ss.; MATE Reyes, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Antrophos, 1997, pp. 164-168, 178-189. Al respecto, Reyes Mate señala que el pueblo judío “carece de historia” y cita a Rosenzweig para comprender el sentido de esta experiencia del tiempo: “el pueblo judío no posee cronología propia para contar sus años. El pasado es más bien un recuerdo que siempre está a la misma distancia, un recuerdo que no es de hecho pasado sino realidad eternamente actual: cada individuo considera la salida de Egipto como si él mismo hubiera salido con aquellos” (Mate cita a ROSENZWEIG Franz, *Der Stern der Erlösung*, trad. Reinhold Mayer, Heidelberg, L. Schneider, 1954, pp. 337-338.) Tanto Forster como Mate destacan, a diferencia de Arendt, la genuina potencialidad filosófica que esta idea del tiempo comporta para una comprensión política de la historia en términos seculares. Para una discusión más detallada de la distancia entre Rosenzweig y Arendt en relación a este punto, cf. GORDON Peter Eli, «The concept of the apolitical: German Jewish thought and Weimar political theology», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 3, 2007, pp. 855-878. El intérprete sostiene que la concepción ahistórica de la temporalidad del pueblo judío de Rosenzweig está animada por una visión sumamente desencantada de la política y la historia como “un espectáculo de mera violencia y ruina” (*ibid.*, p. 863), que termina por “negar a los judíos cualquier responsabilidad por el mundo” (*ibid.* p. 867). Precisamente en este punto crucial, se encuentra su diferencia con Arendt.

¹⁵⁸ Tomamos este término de un intercambio epistolar con Kurt Blumenfeld, que tendrá lugar a finales de los cincuenta. Nos permitimos este salto fuera del *corpus* de este capítulo, centrado en los cuarenta, por la claridad con la que allí formula una crítica al sionismo israelí que es sustancialmente la misma que la aquí referida: “No hay más judíos europeos y no los habrá más. Pero la mentira, en Israel, consiste en negar este

su propio pasado. El resultado es para la autora que entre los judíos prima un “sentimiento de trascendencia histórica”¹⁵⁹, que a su vez los deja anclados al pasado bíblico como su eterno presente:

La mayoría del pueblo judío piensa que los acontecimientos de los últimos años tienen más que ver con la destrucción del Templo el año 71 d. C. y con los anhelos mesiánicos de los dos mil años de diáspora que con la decisión de la Naciones Unidas de 1947, la Declaración Balfour de 1917 o incluso con los cincuenta años de estancia como pioneros en Palestina¹⁶⁰.

Con esta clave entiende Arendt la pretensión sionista sobre Palestina, con la que, sin embargo, acuerda, aunque con alcances y sobre bases muy diversas a las del sionismo nacionalista prevaleciente en la posguerra¹⁶¹. Ya en 1936, delinea con distancia crítica cierto modo sionista de representar el sentido de esta pretensión territorial. Con marcada ironía afirma:

Palestina no se encuentra en el centro de nuestras aspiraciones nacionales, porque hace dos mil años allí vivieron unos señores, de los que de alguna manera provenimos, sino porque el más loco de todos los pueblos durante 2000 años se ha contentado con conservar el pasado en el presente, porque para él «las ruinas de Jerusalén están fundadas en el corazón de los tiempos» (Herder)”¹⁶².

ii. d. Hacia una noción política de la cultura

Ahora bien, la reconstrucción de las críticas al asimilacionismo y al sionismo nacionalista permite comprender mejor el aspecto positivo de las sugerencias arendtianas en estos años en relación a la cultura. Pues es en polémica contra ambas perspectivas que

pasado [el pasado de los judíos en Europa], del que se duda si verdaderamente existió y el cual se prefiere sustituir con un origen fabulezco: Biblia y Antiguo Testamento. Así es como la gente sueña con haber escapado de la realidad de la historia y como cesa de comprender la propia realidad”, ARENDT y BLUMENFELD, *Carteggio...*, *op. cit.*, pp. 180-181, carta 65 de Arendt a Blumenfeld del 09/01/57.

¹⁵⁹ ARENDT, «¿Paz o armisticio en Oriente Próximo? [1950]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 529 [JP, p. 199]. En inglés la expresión es *feeling of historical momentum*.

¹⁶⁰ *Ibid.* [*ibíd.*] La idea se repite en otros pasajes: “La vitalidad de una nación, sin embargo, se mide en función del recuerdo vivo de su historia. Nosotros los judíos propendemos a tener una perspectiva histórica invertida: *cuanto más alejados del presente están los acontecimientos, con tanta mayor viveza, claridad y precisión aparecen*. Semejante inversión de la perspectiva histórica significa que en nuestra conciencia política no queremos asumir la responsabilidad por el pasado inmediato y que, al igual que nuestros historiadores, queremos refugiarnos en períodos pasados que nos hacen sentirnos seguros en cuanto a las consecuencias políticas”, «Las enseñanzas de la historia [1946]», *op. cit.*, pp. 405-6 [JP, p. 108], bastardillas son nuestras.

¹⁶¹ Arendt apoyaba la idea de crear un “hogar judío en Palestina” pero no un Estado Judío que excluyera a la población árabe.

¹⁶² ARENDT Hannah y BLÜCHER Heinrich, *Hannah Arendt/Heinrich Blücher Briefe 1936-1968*, Munich - Zurich, Piper, 1996, p. 58, carta de Arendt a Blücher del 24/08/36.

la autora perfila su propia posición. Frente a los desatinos tanto del asimilacionismo como del sionismo nacionalista, en sus distintas derivas, el proyecto arendtiano de “creación de una atmósfera cultural judía” es un llamado a recuperar del pasado judío sus “enseñanzas”¹⁶³, sin que esto signifique renunciar a la complejidad, el goce, la erudición o los relatos de los grandes hitos que transmiten las escrituras sagradas. Arendt utiliza la palabra “enseñanza”, término clásico de la tradición de la *historia magistra vitae*, sin ironía y sin desestimar los desafíos que tal proyecto supone bajo un horizonte secular. Reproducimos un pasaje un tanto extenso del breve texto «Moisés o Washington» por el énfasis y elocuencia con la que allí realiza este llamado:

En tanto que la historia de la Pascua no enseñe la diferencia entre libertad y esclavitud, en tanto que la leyenda de Moisés no traiga a la imaginación la eterna rebelión del corazón y de la mente contra la esclavitud, el «más antiguo documento de la historia humana» permanecerá muerto y mudo, y para nadie más que para el mismo pueblo que lo escribió (...)

La historia de la humanidad no es un hotel en el que cada cual puede alquilar la habitación que mejor le convenga; ni es un vehículo en el que montarse o del que bajarse arbitrariamente. Nuestro pasado será para nosotros un peso bajo el que solamente podremos hundirnos mientras rehusemos a comprender el presente y a luchar por un futuro mejor. Solamente entonces —desde ese momento en adelante— la carga se convertirá en una bendición, es decir, en un arma en la batalla por la libertad¹⁶⁴.

La transformación del pasado de una “carga” en un “arma” es quizás una metáfora un tanto sorprendente para los lectores de la obra madura de Arendt. Pero el cariz pragmático del pasaje se matiza a la luz de los demás textos vinculados a la temática de estos años. Por empezar, este contexto ilumina la alusión a la inclusión de los contenidos bíblicos, que no debe interpretarse en sentido excluyente. El acento programático en la noción de *atmósfera* cultural, denota la necesidad de no hacer foco en la naturaleza de los contenidos culturales *per se* a ser reinventados, recogidos y producidos. Arendt es explícita en cuanto a la amplitud del espectro de contenidos admisibles. No sólo debería recuperarse la tradición religiosa y metafísica judía, siempre que se la rescate “de las manos de los teólogos y eruditos”¹⁶⁵. También deben rescatarse los artistas populares seculares de Europa central de su confinamiento al mero folclore, y convocar las obras de los grandes

¹⁶³ ARENDT, «Las enseñanzas de la historia [1946]», *op. cit.*, p. 406 [JP, p. 108].

¹⁶⁴ ARENDT, «Moisés o Washington [1942]», *op. cit.*, p. 226 [«This Means You: Moses oder Washington», *op. cit.*, p. 16].

¹⁶⁵ ARENDT, «La creación de una atmósfera cultural [1947]», *op. cit.*, p. 392 [JP, p. 93].

intelectuales y artistas judíos que lograron su consagración a costa de la negación del judaísmo. Esta enumeración no es exhaustiva, y se dirige menos a delimitar que a expandir los alcances de la “atmósfera” a crear. Entonces, debemos entender que el concepto de “*atmósfera* cultural judía” deja caer el énfasis no en los contenidos —que deberían ser en ese caso judíos para calificar como judía la atmósfera— sino en el *espacio* en el que los contenidos aparecen, se intercambian, se recrean, producen efectos y se introducen en y dan sentido a la vida de un colectivo. En otras palabras, si la atmósfera no se define por la especificidad judía de aquello que en su seno tiene lugar, entonces debe definirse por su calidad de espacio de conversación, en el que una “audiencia judía”¹⁶⁶, pero no sólo judía, pueda participar. La “audiencia” se conforma a partir de un ejercicio de recepción de experiencias, historias y creaciones que descubre su valor en la medida en que es capaz de develar en ellas sentidos más allá del estrecho círculo de una identidad nacional. La atmósfera cultural que la autora imagina es, entonces, tal como lo sugiere la raíz secular, antiesencialista y antipurista de su noción de cultura, por definición “hospitalaria”¹⁶⁷. Y por ello, debe hacer justicia al hecho de que

el valor cultural de cada autor o artista empieza realmente a hacerse sentir cuando trasciende los límites de su propia nacionalidad, cuando deja de ser significativo sólo para sus compatriotas judíos, franceses o ingleses¹⁶⁸.

Tal hospitalidad comprende también una definición no genealógica de la pertenencia cultural y, por tanto, un socavamiento de la pretensión de fundar en la ascendencia la legitimidad o ilegitimidad de determinada voz en una atmósfera cultural dada:

Lo que me gustaría ver y no es posible alcanzar hoy sería un cambio tal en las circunstancias que cualquiera pueda sentirse libre de elegir dónde quiere ejercer sus derechos políticos y sus responsabilidades y en qué tradición cultural se siente más a gusto. De esta manera finalmente habría un final a las investigaciones genealógicas tanto aquí [en Estados Unidos] como en Europa¹⁶⁹.

Así, la atmósfera cultural judía tomaría la forma de una “amalgama de antiguas tradiciones con nuevos impulsos y sensibilidades”¹⁷⁰ provenientes del judaísmo asimilado y secularizado, tanto como de la tradición religiosa reconsiderada con ojos

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 391 [JP, p. 93].

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 390 [JP, p. 92].

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 392 [JP, p. 94].

¹⁶⁹ ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, p. 127, carta 59 del 30/06/47.

¹⁷⁰ ARENDT, «La creación de una atmósfera cultural [1947]», *op. cit.*, p. 392 [JP, p. 93].

seculares, y de otras esferas culturales, sin tener que “limitarse a tratar de las costumbres populares o de la religión para continuar siendo judíos”¹⁷¹. La Universidad Hebrea en Jerusalén, con su aspiración cultural al “universalismo en la particular tierra judía”¹⁷², es para Arendt una referencia central de este proyecto. Arendt retoma de este modo la tradición del “sionismo cultural” representada por Ahad Haam, quien “veía en Palestina el centro cultural judío que inspiraría el desarrollo espiritual de todos los judíos de otros países, pero no precisaría de homogeneidad étnica y soberanía nacional”¹⁷³. Ahora bien, se trata de un universalismo no abstracto sino humanista; descansa en la expectativa de que los logros culturales judíos, aun cuando enraizados en un horizonte histórico-cultural particular, puedan ser un aporte para los demás los pueblos del mundo¹⁷⁴.

Gracias a esta atmósfera, la cultura dejaría de ser, como lo fue para los judíos asimilados cultos (*gebildete Juden*), una forma pasiva de “soportar la realidad”¹⁷⁵ para convertirse, en cambio, en una disposición activa a la comprensión. Por otro lado, evitaría la tendencia típicamente sionista-nacionalista a la afirmación conservadora y esencializante de la judeidad. De este modo, Arendt reivindica la hibridez, y la disolución de fronteras estancas entre culturas, pero no desde el horizonte del desvanecimiento de los arraigos y las determinaciones históricas, sino por el contrario: la creación de una atmósfera cultural judía *es* la construcción de un espacio mundano concreto desde el cual la perspectiva histórica puede proyectarse, tanto hacia el pasado, como hacia el futuro, como así también a través y más allá de los límites de las idiosincrasias nacionales.

Por último, es importante señalar que el desafío que representa este llamado de Arendt a su propio pueblo, implica una tarea que es necesario resolver colectivamente y en atención a un proyecto político de mayor alcance. Es decir, como resulta evidente a esta altura del análisis, no se agota en un ejercicio individual de relectura de la tradición —

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 393 [JP, p. 93].

¹⁷² ARENDT, «¿Paz o armisticio...? [1950]», *op. cit.*, p. 543 [JP, p. 213].

¹⁷³ *Ibid.*, p. 544 [JP, p. 213]. Sobre la noción de “sionismo cultural” y el papel de Ahad Haam en él, cf. BIGER Anat, «Cultural Life», *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, vol. 10, pp. 682-683. Allí se reseña también el devenir de las tensiones entre una comprensión de la cultura de cariz más particularista y otra más universalista, al interior de los asentamientos judíos en Palestina.

¹⁷⁴ Entre esos posibles logros que pueden convertirse en aportes de este tipo, Arendt cuenta invenciones tales como el *kibutzim*, que representa un ejemplo de organización social de acuerdo a los principios occidentales de la justicia social e igualdad válido para otros pueblos. Cf. ARENDT, «¿Paz o armisticio...? [1950]», *op. cit.*, p. 545 [JP, p. 214]. Arendt era entusiasta en relación a los logros de Palestina en este sentido: “Lo que se ha hecho en Palestina es extraordinario: no solamente colonización, sino un serio intento de un nuevo orden social”, ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 135, carta 61 del 4/09/1947.

¹⁷⁵ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 93 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.*, p. 77]. Sobre la traducción de *Bildung* como “cultura” en este pasaje, cf. *supra*, nota 144.

aun cuando tales ejercicios sean importantes contribuciones— sino que implica la creación de un espacio *colectivo* de conversación. En este sentido, la idea arendtiana de recuperar una “tradicción oculta”, si bien debe entenderse en el marco de este proyecto, encuentra aquí también sus límites, reconocidos por la propia autora. La “tradicción oculta” que la autora recupera en el judaísmo enseña, contra Zweig, cómo es posible como judío renunciar a la indigna pretensión de “estar en paz con un mundo” que reclama la propia extinción¹⁷⁶. Enseña cómo pensar y comprender el mundo desde el margen, asumiendo la identidad del judío paria en un acto de rebelión. Sin embargo, no es un detalle menor que la autora cierre su balance de esa tradición oculta con palabras afines a aquellas con las que concluye su ensayo sobre Stefan Zweig. La autora advierte allí algo que cree que es importante también señalar en relación a lo que hoy representan para nosotros Chaplin, Heine, Kafka y los grandes judíos parias. Señala que “no hay escapatoria individual alguna”¹⁷⁷, sea a través de la fama internacional, como pretendió Zweig, sea, como en el caso de los parias, a través del amor a la naturaleza (Heine), la buena voluntad (Kafka) o la risa humanista (Chaplin). En todos los casos, las salidas individuales deben dejar paso a salidas colectivas:

Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano... Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a construir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común [*a commonly conditioned and commonly controlled humanity*]¹⁷⁸.

Con esta clave pueden leerse, por otro lado, las apreciaciones que encontramos en los textos de estos años sobre la idea de “patria”¹⁷⁹. Arendt no creía que el único hogar posible

¹⁷⁶ Cf. ARENDT, «La tradición oculta [1944]», *op. cit.* [en JP, pp. 67-90].

¹⁷⁷ Cf. ARENDT, «Los judíos en el mundo de ayer [1943]», *op. cit.*, p. 420 [JP, p. 121]; ARENDT, «La tradición oculta [1944]», *op. cit.*, p. 387 [JP, pp. 89-90].

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 388 [JP, p. 90]. Cf. con las palabras finales de «Los judíos en el mundo de ayer [1943]», p. 420 [JP, p. 121]. Para Arendt, el judío paria que mejor comprendió esto fue Bernard Lazare, “el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo”, ARENDT, «La tradición oculta [1944]», *op. cit.*, p. 376 [en JP, p. 79]. Para una reconstrucción más detenida de la recuperación positiva que, como señalamos en nota 79, Arendt realiza de la figura del paria consciente, cf. BERNSTEIN, “The Conscious Pariah as Rebel and Independent Thinker”, en *Hannah Arendt and the Jewish question*, *op. cit.*; TRAVERSO, “Entre dos épocas: judeidad y política en Hannah Arendt”, en *El final de la modernidad judía*, *op. cit.*, pp. 109-146.

¹⁷⁹ En *Los Orígenes del Totalitarismo*, se explicita que la idea de “patria” tiene para Arendt un claro anclaje en la república francesa, la *patrie par excellence*, cuya característica central es ser un gobierno “basado sobre la igualdad esencial de los hombres”, y en este aspecto, es intrínsecamente contrario a cualquier clase de racismo. Cf. *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, pp. 337-338. “En la esencia del racismo se encuentra no ser patriótico”, EUTH, p. 383. Esta frase está agregada en la versión alemana. Sin embargo, veremos que para Arendt la idea de igualdad no debe ser pensada en términos esenciales o naturales.

para los judíos se encontrase en Palestina y por ello la atmósfera cultural judía alcanza también a la diáspora. En este sentido, es significativo que ella considera que uno de los logros más importantes en el esfuerzo de creación de esta atmósfera, la Universidad Hebrea, no es de hecho “la universidad *de Palestina*” sino “la universidad *del pueblo judío*”, connotando con esta expresión el pueblo en la diáspora¹⁸⁰. Sin embargo, consideraba que sí era legítimo el establecimiento de una “patria judía” en tanto hogar para los judíos en Palestina, que no debía identificarse con (sino que, más bien, debía pensarse en oposición a¹⁸¹) un Estado-Nación judío que dejara a poblaciones no judías, especialmente los árabes, en posición de minoridad. A distancia de la idea sionista de que el hogar judío debía funcionar como una suerte de refugio, una muralla de defensa del pueblo judío en relación a los gentiles, Arendt desconfía de las virtudes defensivas que la posesión exclusiva de un territorio pudiera acarrear por sí misma. En cambio, basa su apuesta por una patria judía en Palestina —en un espacio compartido territorial y políticamente con otros— en las distintas potencialidades que la organización política sobre un territorio determinado conlleva para la vida libre de todo pueblo: a. el desarrollo de experimentos económico-sociales¹⁸²; b. la posibilidad, (aunque no exclusiva)¹⁸³, de obtener una representación política autónoma entre las naciones; y c. finalmente, y lo que más importa aquí: la posibilidad de florecimiento de una atmósfera cultural —aun cuando, de nuevo, Palestina no agotara esa posibilidad—. En efecto, si la patria judía en Palestina era para Arendt parte importante del proyecto de construir entre los judíos una comunidad política con sentido histórico, uno de sus núcleos debía consistir en la creación y preservación de un espacio de cultura en donde el diálogo con los legados y sentidos de su historia, pudiera ser continuado. Así, esta idea de patria remite a la recuperación de la perspectiva histórica, no sólo del pensamiento en torno a lo político, sino también a *la recuperación en la política misma de una relación con su propia condición histórica*.

¹⁸⁰ ARENDT, «¿Paz o armisticio...? [1950]», *op. cit.*, p. 543 [JP, p. 213]. Bastardillas son nuestras.

¹⁸¹ Dado que el proyecto de Estado Nación judío, necesariamente con impronta militarista, pone en peligro precisamente aquello que espera de una “patria judía”, la autora entiende en los años cuarenta ambos proyectos como excluyentes. Cf. *Ibid.*, y ARENDT, «Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo [1948]», p. 492 y ss. [JP, p. 185 y ss.].

¹⁸² Arendt elogia en distintas ocasiones los logros en materia de desarrollo económico con igualdad y justicia social de los *kibutzim*, la organización cooperativa de espíritu socialista de los primeros asentamientos judíos en Palestina.

¹⁸³ Arendt sugiere en distintas ocasiones que el pueblo judío en la diáspora también podría obtener representación política frente a organismos internacionales y demás estados, tanto en lo que concernía a un ejército judío, como a otros asuntos, como los derechos culturales judíos en la posguerra. Cf. sobre este tema SZNAIDER, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, *op. cit.*, especialmente «Introducción» y capítulo «La vista desde Europa del Este: de Varsovia a Nueva York».

3. La tradición filosófica ante la historia: romanticismo e Ilustración

Desde que la Ilustración alemana formuló la ecuación teórica entre la causa de los judíos y la de los derechos humanos, desde que la Revolución francesa pusiese dicha vinculación en práctica, se trazó de manera irrevocable el patrón que habría de seguir nuestra historia¹⁸⁴.

En las páginas que anteceden, nos propusimos reconstruir motivos centrales de la preocupación arendtiana en torno a la comprensión histórica en los 30 y 40, tomando como hilo conductor las perplejidades y polémicas que nacen de la interrogación por los judíos alemanes en tanto actores y espectadores de lo político. Para complementar este recorrido, proponemos recuperar el modo en que este itinerario se entrelaza con una primera tarea de revisión crítica de la tradición filosófica moderna. De este modo, intentamos visualizar la articulación entre diferentes líneas de reflexión crítica de la época que, como dijimos, se hayan estrechamente conectadas a la vez que son relativamente independientes: aquella dirigida al campo de la acción, y la que pone en entredicho los límites que exhibe el mundo intelectual; la que se centra en las perspectivas y experiencias singulares de los judíos como actores-espectadores, y la que pone bajo foco el encuadre filosófico que sentó las bases para estructurar dichas experiencias y perspectivas.

Más arriba señalamos que para Arendt, a la base del encuadre filosófico que legitimó la emancipación judía, se encuentra una paradoja fundamental: la paradoja de una idea de razón con aspiración universal, pero con efectos excluyentes por su calidad a-histórica. Queda ahora reconsiderar con mayor detalle la evaluación arendtiana de esta idea filosófica que a la vez cimentó promesas de igualdad y libertad para los judíos y fue, en parte, responsable de la frustración de estas promesas. ¿De qué manera Ilustración y romanticismo contribuyeron a la frustración de aquellas promesas?, ¿qué achaca Arendt a la tradición ilustrada y qué a la deriva romántica?, ¿entiende la autora que, en lo que concierne a la cuestión judía, ambas tradiciones se encuentran en continuidad?, ¿qué legados recupera, no obstante ello? Y finalmente: ¿cómo se vincula esta revisión crítica de la filosofía del S. XVIII con el diagnóstico del presente —el antisemitismo creciente de los años 30— que es su punto de partida?

Una dificultad para despejar estas preguntas, en particular las dos primeras, se encuentra en el hecho de que *Rahel Varnhagen* no permite determinar claramente el grado

¹⁸⁴ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 141 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 47].

en que, con su análisis de la experiencia judía deshistorizada, Arendt confronta los problemas de la razón ilustrada y/o la apropiación romántica de ciertas ideas ilustradas. Por una parte, las premisas básicas del proceso de emancipación son ilustradas; principalmente, la idea de igualdad universal de todos los hombres, en base a su posesión de una razón concebida en términos universales. Esto ha inclinado a algunos intérpretes a señalar que ya en *Rahel Varnhagen*, Arendt comienza a desarrollar una crítica radical a la Ilustración, que cristaliza en *Los orígenes del totalitarismo*¹⁸⁵. Pero, por otra parte, cuando la autora describe la subjetividad a las que estas premisas dan lugar en la judería (una subjetividad centrada en la reflexividad y la introspección, el acento en el individuo aislado, la idea de hacer de la propia vida una obra de arte, una particular idea de “destino”, y la figura del genio), se adentra en terreno romántico.

«La Ilustración y la cuestión judía»¹⁸⁶, un escrito breve y considerado menor de esta misma época, puede contribuir a sortear esta dificultad. Fechado en 1932, desarrolla de manera más extendida y conceptualmente sistemática algunos pasajes contenidos en el capítulo segundo de *Rahel Varnhagen*. A partir del análisis de este escrito, y el apoyo de indicaciones contenidas en la correspondencia con Jaspers, sostendremos la hipótesis de que para Arendt la Ilustración adolece de un problema, que el romanticismo radicalizará: una idea de razón incapaz de acoger la dimensión histórica de los pueblos en clave política. Sin embargo, notaremos también que Ilustración y romanticismo no son dos caras de la misma moneda ni se inscriben en una misma línea de continuidad. Por el contrario, Arendt identifica una frontera al interior de la tradición filosófica que permite comprender cómo ambas corrientes contribuyen de distintas maneras a la frustración de aspiraciones ilustradas que la autora, con todo, no desestima para su propio presente. En efecto, a pesar de todo, Arendt recupera de la Ilustración representada por Lessing un legado valioso: la reivindicación de cierta “autonomía de la razón frente a la historia” y el desafío de pensar un concepto político de humanidad.

i. La cuestión judía en la tradición alemana: de Lessing a Herder

«La Ilustración y la cuestión judía» indaga las raíces teóricas de la amalgama entre asimilación y falta de sentido histórico. Su hilo conductor es el papel que jugó en los

¹⁸⁵ Entre los intérpretes más importantes de Arendt que sostienen esta perspectiva se encuentra BERNSTEIN, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*

¹⁸⁶ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.* [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.*].

proyectos de asimilación y defensa de la igualdad de los judíos del siglo XVIII alemán, la distinción entre verdades históricas y verdades de razón.

Si las verdades de razón aluden a un conjunto de principios universales que todos pueden compartir a través del razonamiento, las verdades históricas refieren, en cambio, a aquellas verdades a las que los seres humanos pretenden haber accedido mediante la experiencia histórica, en particular, a los artículos de fe de las distintas religiones que fueron revelados en momentos determinados a través de las escrituras. Se trata de verdades vinculadas a las historias singulares de los pueblos. Dado que en principio los dos tipos de verdades pueden colisionar, una pregunta fundamental para garantizar la integración del judaísmo como religión particular a la cultura ilustrada universalista, consiste, según la autora, en cómo comprender y resolver las tensiones que se desprenden de este vínculo: entre lo que la razón enseña con el razonamiento, y lo que la tradición religiosa ha enseñado históricamente a través de sus profetas e hitos.

Aunque «La Ilustración y la cuestión judía» no se detenga en ello, Arendt es consciente de que la concepción del judaísmo como una religión, y el planteo del problema de cómo garantizar su integración, como un problema de tolerancia religiosa ya es parte, como señalamos, de la perspectiva asimilacionista y resulta problemática (ver *supra*, p. 35). De todas maneras, para Arendt, el modo en que los filósofos conciben y problematizan las verdades históricas, como verdades vinculadas a la religión, resulta relevante para dar cuenta de su concepción de la historia en general. Como veremos, el foco del ensayo, está puesto en realidad en este punto. El texto recorre las distintas respuestas a la pregunta por la relación entre verdades históricas y verdades de razón, a lo largo de un arco que se tensa entre Lessing y Herder. A continuación, nos detenemos en los momentos clave de este recorrido.

Lessing constituye el punto de partida de «La Ilustración y la Cuestión Judía» porque es para Arendt el autor que más se acercó a formular una articulación no dicotómica entre razón e historia. La autora se centra en los escritos en los que el filósofo se traba en polémicas teológicas con sus contemporáneos durante la década de 1770, y encuentra allí una idea de humanidad anclada a una noción de “razón común” que se despliega como búsqueda nunca acabada de lo verdadero (*das Echte*)¹⁸⁷. Lo importante de esta

¹⁸⁷ Las referencias son aquí: LESSING Gotthold Ephraim, “Eine Duplik”, “Anti-Goeze”, “Über den Beweis des Geistes und der Kraft”, en Karl LACHMANN (ed.), *Sämtliche Schriften. Neue rechtmäßige Ausgabe*,

identificación entre razón y búsqueda es que relega la importancia de la posesión efectiva de una verdad última. En términos teológicos, la verdad última ya no es “garantía objetiva de salvación”¹⁸⁸; en términos filosóficos, es una imposibilidad, porque los seres humanos sólo se aproximan a una verdad que siempre es fragmentaria. Dado que la razón como búsqueda se detendría ante una verdad última, su posesión “no haría sino obstaculizar el despliegue de las verdaderas potencialidades del hombre”¹⁸⁹.

Esto permite a Lessing proponer como principio político-filosófico una noción de tolerancia que no se identifica con la aceptación de lo equivocado en nombre de la piedad, sino que debe entenderse como la afirmación de las diferencias religiosas en nombre de una común humanidad que todas ellas expresan, en tanto formas históricas específicas de esta búsqueda. Ninguna religión posee la verdad; todas son momentos legítimos en el proceso de su búsqueda. Para Arendt, lo central de esta noción de verdad es que no nos aparta del mundo de los asuntos humanos, sino que nos reconduce a lo humano en cuanto tal, para afirmar su “carácter eternamente inacabado y fragmentario”. Más aún, si bien se trata de una “razón formal”, ella no es afirmada por sí misma, sino que interesa en tanto que es una “herramienta para el descubrimiento de lo humano”¹⁹⁰.

Desde este punto de vista, Lessing propone una consideración de doble cara sobre la autonomía de la razón respecto de la historia. Frente a la pregunta central ¿puede alguna tradición religiosa reclamar autoridad *por sobre* la razón?, Lessing responde negativamente al afirmar que “la historia revelada” queda subordinada a la razón, aun cuando deba ser tolerada (en el sentido positivo que señalamos) en cuanto legítima expresión de una forma histórica de la búsqueda de la verdad. Así, sin renunciar a los contenidos de la fe, Lessing afirma que no es la historia preservada en las escrituras sagradas la que provee de verdades a los seres humanos, sino la razón humana la que puede confirmar el sentido de lo legado como historia revelada. Las “verdades de razón” (que, insistimos, no debemos entender aquí como verdades últimas, que harían cesar el

Berlin, Voß'schen Buchhandlung, 1839, vol. X; *Fragmente eines Ungenanten*, Hamburgo, Gernot Fligge, s/f.

¹⁸⁸ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 80 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.* p. 66].

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 82 [*ibid.*, p. 67].

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 83 [*ibid.*, p. 68].

movimiento de búsqueda, sino como el fruto provisorio del movimiento infinito de la razón) son el juez de aquello que la historia revelada parece presentar como verdadero¹⁹¹.

Sin embargo, aunque la historia quede subordinada de este modo a la razón, es el medio a través del cual la razón se despliega. Sin la historia no hay búsqueda y, por ende, tampoco razón. Por tanto, la historia tiene una función pedagógica fundamental. Las historias reveladas de los pueblos, que interpelan a la razón y piden su confirmación, son “la(s) encargada(s) de la educación [*Erziehung*] del género humano”¹⁹². Es gracias a un proceso histórico-educativo previo a la Ilustración —en donde la historia revelada tiene un papel central—, que las personas llegan a “la mayoría de edad”, punto a partir del cual gozan de la razón en un sentido pleno. Pero una vez alcanzada esta mayoría de edad, la razón se desplegará asimismo en la historia. Dado que la razón es búsqueda inacabable, la mayoría de edad no es el fin de la historia, sino un recomienzo; el momento en el que los seres humanos fundan una nueva historia. Por ello, a partir de la Ilustración, la historia no pierde su función e importancia para la razón, sino que “esta historia que hay que fundar [a partir de la Ilustración] está completamente anclada en el pasado”¹⁹³.

Así Lessing, según Arendt, afirma una noción relativa de la autonomía de la razón frente a la historia, que supone a la vez superioridad (porque la razón tiene la última palabra sobre la historia) y dependencia (porque la razón se despliega históricamente como búsqueda). Para los judíos, esta concepción tensionada, significa, por un lado, que su historia religiosa particular no puede colisionar con las verdades de la razón ilustrada; por tanto, la interpretación de la religión queda subsumida a las orientaciones que proveen las verdades de razón. Pero, al mismo tiempo, la historia religiosa no debe ser desechada sin más, porque expresa una búsqueda legítima de la verdad. Esto es lo que permite a Lessing concebir la asimilación como un proceso legítimo en el cual el pueblo judío se encuentra con los demás pueblos a través de las mismas verdades de razón, en una “progresiva aproximación a la verdad”. Y al mismo tiempo, al no desestimar las particularidades de la historia que los condujo hasta allí, la asimilación “no necesita

¹⁹¹ Cf. *ibíd.*, p. 80 [*ibíd.*, p. 66]. Arendt se remite aquí especialmente a "Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend", en *Fragmente eines Ungenannten*, *op. cit.*

¹⁹² ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, pp. 80-81 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.* p. 66]. Notemos que Arendt no utiliza aquí el término *Bildung*, cuyas connotaciones, como dijimos en el apartado anterior, están para ella vinculadas a la tradición romántica, aunque no considere que exista un sentido unívoco de este término. Arendt reconocerá que la *Bildung* adopta distintos sentidos en autores como Goethe (cf. apéndice 2), Humboldt, Mendelssohn o Herder. Sobre su interpretación de las concepciones de estos dos últimos, nos referiremos brevemente a continuación.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 82 [*ibíd.*, p. 67].

presentarse como adaptación [*Angleichung*] y recepción de una determinada cultura”¹⁹⁴, como ocurrirá en el caso de otros ilustrados. Aunque valora en Lessing este esfuerzo por entrelazar de manera no dicotómica historia y razón, Arendt reconoce también que se inaugura así un camino de tensiones entre ambos términos; camino que pronto toma un rumbo problemático. En *La educación del género humano*¹⁹⁵, de 1780, la autora juzga que esta perspectiva sobre la historia es abandonada, como así también es eludida la idea de una verdad de carácter “inacabado y fragmentario”.

«La Ilustración y la Cuestión Judía» continúa señalando que esta distinción entre razón e historia será revisitada en las siguientes generaciones de ilustrados quienes, al igual que Lessing, abogarán por la igualdad e integración de los judíos, aunque desde distintas perspectivas. Un contemporáneo clave es Mendelssohn. Este filósofo judío recupera la distinción de Lessing entre verdades históricas y verdades de razón, pero, según Arendt, abre entre ambas un abismo que se volverá infranqueable. A su base se encuentra una singular interpretación del “pensar por sí mismo” ilustrado (*Selbstdenken*) cuya apropiación en los círculos románticos analizamos más arriba:

Esta capacidad de pensar por sí mismo [el *Selbstdenkenkönnen* que “ha reivindicado para el hombre la Ilustración”] constituye la base del ideal de formación [*Bildung*] de Mendelssohn: la auténtica formación [*Bildung*] no se nutre de la historia [*Geschichte*] y de sus hechos, sino que vuelve a ésta superflua. La única autoridad es la de la razón, a la que todo hombre es capaz de acceder en solitario y por sí mismo. El hombre que piensa vive en un asilamiento absoluto: separado del resto, encuentra la verdad, que propiamente debería ser común a todos (...). En Mendelssohn, la razón se vuelve todavía más independiente de la historia, ya no tiene ningún punto de anclaje en ella (...) El conocimiento de la historia no es siquiera necesario para la formación [*Bildung*] de Mendelssohn: ésta no es más que la libertad de pensamiento¹⁹⁶.

De este modo, Mendelssohn reduce el concepto ilustrado de “autonomía de la razón” [*autonome Vernunft*] a la capacidad de pensar por sí mismo [*Selbstdenkenkönnen*], y define a esta por su independencia del mundo común compartido que constituye la

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 79 [*ibid.*, p. 65].

¹⁹⁵ LESSING Gotthold Ephraim, *La educación del género humano*, Barcelona, Azul, 2008. Original en G. E. Lessing, “Die Erziehung des Menschengeschlechtes”, *Sämmtliche Schriften. Neue rechtmäßige Ausgabe*, *op. cit.*

¹⁹⁶ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 83 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.* p. 68]. La autora refiere en estos pasajes a MENDELSSOHN Moses, “Jerusalem, oder über Religiöse Macht und Judentum” (vol. I, p. 318) y “Briefwechsel mit Bonnet”, (vol. III, pp. 108-126), en *Gesammte Schriften*, Leipzig, Brodhaus, 1845.

historia¹⁹⁷. Afortunadamente, en la religión judía existen para Mendelssohn verdades eternas que pueden ser captadas por la razón y en las que los judíos coinciden racionalmente con los demás pueblos.

Sin embargo, esto no implica que sólo pueda preservarse de la religión judía esos contenidos racionales y universalmente compartibles, es decir, sólo aquellos que pueden comprenderse con independencia de la historia judía particular. Mendelssohn afirma además la existencia de *leyes religiosas* (esto es, prescripciones y no verdades), históricamente reveladas, que están más allá de la razón, y que sin embargo resultan obligatorias para el pueblo que las ha recibido. En términos prácticos, reconstruye Arendt, esto supuso para los judíos, a la vez el deber de preservar el ejercicio de su religión en su singularidad, a través de la observancia de las leyes reveladas, y el deber de adaptarse a un mundo en el cual la tolerancia debía expandirse en base a las “verdades eternas” que su religión compartía con el cristianismo y que eran asequibles para todos.

De cualquier modo, al sustraer a las leyes que han sido reveladas históricamente de contenido racional-verdadero, Mendelssohn termina por radicalizar la separación entre búsqueda de la verdad o razón, e historia. Sino es posible aspirar a que la historia reciba confirmación o legitimación de sus verdades a través de la razón, se desvanece completamente su carácter pedagógico. Así se fundamenta en términos teóricos el movimiento por el cual se consolida la indiferencia o “incomprensión del judío hacia la historia”¹⁹⁸. El punto central es que la historia debe ser preservada religiosamente, pero no es relevante para la inclusión de los judíos en el mundo secular, donde ellos sólo cuentan como seres racionales sin historia.

Por otra parte, Arendt afirma que, aun cuando está a su base, esta no es la concepción de la historia que los judíos asimilados finalmente “hicieron suya”¹⁹⁹. Dos figuras serán centrales para llegar a la legitimación del proyecto asimilacionista más radical en sus pretensiones: Dohm y Friedländer. Estos autores abandonan la pretensión de legitimar el judaísmo en su singularidad que todavía sostenían Lessing y Mendelssohn. Arendt señala que el proyecto de asimilación de Dohm en *Sobre el mejoramiento de la condición civil*

¹⁹⁷ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 83 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.* p. 68].

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 84 [*ibid.*, p. 69].

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 85 [*ibid.*, p. 70].

de los judíos²⁰⁰, igual que el de Friedländer²⁰¹, implica el total borramiento de las diferencias entre judíos y gentiles y, por tanto, una nueva actitud hacia la historia. Mientras que Mendelssohn se había limitado a desestimar el valor pedagógico-racional de la historia y, con él, su importancia y sentido para una cultura secular compartida, Dohm y Friedländer, otorgan a la historia un valor totalmente negativo: ella es la que forjó a los judíos en su singularidad, distorsionando su calidad de iguales, por lo que no puede ser considerada sino una fuente de la corrupción. La consecuencia de esto es que la historia para los judíos se convierte en:

la historia de los prejuicios en los que estaban atrapados los hombres antes de la época de la Ilustración: la historia es la historia de un pasado malo o de un presente que todavía está bajo el poder de los prejuicios. El objetivo de la integración social y de la liberación de los judíos es precisamente librar al presente de las cargas y de las consecuencias de esta historia²⁰².

Esta generación de intelectuales es la que dio lugar a la idea de que el reconocimiento ilustrado de la igualdad de los judíos requería su identificación cultural con la comunidad en la que ingresan como iguales. Arendt es especialmente crítica con ellos, quienes

se identifica[n] hasta tal punto con la ceguera de la Ilustración, para la que los judíos no son más que gente oprimida, que renuncia[n] a su propia historia y considera[n] que todo lo suyo es tan sólo un obstáculo para su integración real en la sociedad, para su autorrealización como seres humanos²⁰³.

De este modo se consuma para Arendt la abstracción que es característica de la manera ilustrada predominante de tratar la cuestión judía. La consideración de los judíos como “gente oprimida”, despojada de toda historicidad particular, afirma al judío como figura abstracta que representa la opresión. Su liberación se convierte así en símbolo abstracto de la universalidad de los derechos humanos. Arendt considera que esta abstracción permitió a los defensores de los judíos ignorar a sus defendidos en su particularidad concreta y su condición histórica. Según anota en un manuscrito de la misma época:

No es un accidente que cuando la cuestión judía se plantea de esta manera fundamental los judíos se convierten en poco más que un ejemplo, casi un

²⁰⁰ Von DOHM Christian Wilhelm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Göttingen, Wallstein, 2015.

²⁰¹ La autora refiere especialmente el escrito anónimo que Friedländer dirige a Wilhelm Abraham Teller *Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter*, Nürnberg, Rawschen Buchhandlung, 1800.

²⁰² ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 85 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.* p. 70].

²⁰³ *Ibid.* [ibid.].

mero pretexto y que sus amigos los vean como nada más que un principio dentro de un proceso, y que ni siquiera una vez en el triste curso de esta historia durante los últimos ciento cincuenta años hayan sido considerados por los demás como seres humanos vivientes²⁰⁴.

Arendt entenderá que esta manera de considerar al judío como principio abstracto adelanta la consideración del antisemitismo moderno del judío como principio abstracto que representa el mal. El antisemitismo moderno se caracteriza por “transformar al judío como individuo de carne y hueso en un principio, en un conglomerado de característica que son universalmente malas”²⁰⁵. Lo que tiene en común con la Ilustración es su abstracción. Mientras que para esta el judío es el principio abstracto de la humanidad, para los antisemitas es el principio del mal. En este sentido afirma la autora: “*La forma clásica en la que la Ilustración planteó la cuestión judía suministra al antisemitismo su base teórica*” (bastardillas en el original)²⁰⁶. Sin embargo, debemos avanzar en el análisis para precisar el alcance y sentido de esta provocativa tesis que anuda fuertemente Ilustración y antisemitismo.

«La Ilustración y la cuestión judía» termina su recorrido con una figura que juega un rol clave en la interpretación arendtiana de la emancipación judía: Johann Gottfried Herder. De la reseña del libro de Hans Weil *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips (La aparición del principio alemán de Bildung)*²⁰⁷, se desprende que, para Arendt, Herder ocupa un lugar central en la atmósfera ilustrada de la época de Rahel, por dos razones importantes para nuestra reconstrucción. Por una parte, Arendt reconoce con Weil la influencia de Herder en los ideales de “formación” (*Bildung*) de lo que el

²⁰⁴ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», p. 142 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 48]. Traducción española corregida ligeramente en su cotejo con la versión alemana. Esto permite comprender la paradoja de que Humboldt, siendo un defensor de la emancipación, según cita Arendt, afirmase: “Realmente sólo quiero al judío *en masse*; *en détail* lo evito sistemáticamente”, ARENDT, «Las enseñanzas de la historia [1946]», *op. cit.*, p. 404 [JP, p. 106]. Arendt cita aquí a Humboldt en *Wilhelm von Humboldt und Karoline von Humboldt in ihren Briefen*, Anna von Sydow (ed.), Berlín, 1900, vol. V, pág. 236. En una línea similar, escribirá en los *Diarios*, “el camino erróneo: amar en un hombre lo universal, convertirlo en un recipiente [...] lo cierto es que se da en ello casi un asesinato potencial, una especie de sacrificio humano”, ARENDT, *Diario filosófico, 1950-1973*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2006, p. 15, I fr. 20, 07/1950 [DTB, p. 20].

²⁰⁵ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, pp. 142-143 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 48].

²⁰⁶ *Ibid.*, 142 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 49].

²⁰⁷ ARENDT, «La aparición del principio alemán de Bildung de Hans Weil [1931]», en *Más allá de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 198-205 [«Hans Weil: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 66, nº 1, 1931, pp. 200-205. Transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg]. El texto es una reseña de WEIL Hans, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Schriften zur Philosophie und Soziologie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1930.

autor llama la “elite intelectual” de la época²⁰⁸, ideales a partir de los cuales nacen las tensiones que se exponen en *Rahel Varnhagen* y que hemos analizado en relación a la problemática noción de “cultura” que se impone a los judíos asimilados como condición de integración. Por otra parte, Herder es para Arendt la primera expresión de la “tradición histórica”, esto es, la verdadera oposición a la elite intelectual ilustrada. La reivindicación romántica de lo histórico a la que Herder da lugar con su concepto de *Bildung*, se opone precisamente a la individualidad desencarnada, abstracta, de la intelectualidad de la Ilustración.

Con *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*²⁰⁹, Herder “arremete contra la omnipotencia [*Allherrschaft*] de la razón”²¹⁰ que empezó a delinearse a partir de Mendelssohn, y propone un retorno a la historia. Pero es importante notar que Arendt no presenta la oposición Ilustración / romanticismo herderiano en términos estancos. Por el contrario, interpreta este giro crítico de Herder frente a la Ilustración como un intento por “prolonga[r] el descubrimiento de la historia iniciado por Lessing”²¹¹. Podríamos decir que para Herder dos caminos se abren frente a la dicotomía historia / razón, tal como la planteó Lessing. Por un lado, es posible acentuar la razón, como hicieron Mendelssohn, Dohm y Friedländer. Pero el resultado es la abstracción y sus perplejidades. Por tanto, concluye Herder, queda el camino inverso: recuperar el valor de la historia. Así, el filósofo romántico retoma la importancia que Lessing le otorga a la historia como medio de formación, pero intenta profundizarla.

Arendt recupera, entonces, de *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*²¹², la observación de que esta importancia en Lessing en realidad es limitada y está obturada por la primacía que el ilustrado otorga a la razón. Pues si bien Lessing había afirmado que la historia es fundamental para la educación (*Erziehung*) del género humano, en la medida en que la concibe subordinada a la razón, en realidad supone que

²⁰⁸ Esto lo señala Hans Weil en su libro, y Arendt no lo discute y lo asume en su reseña.

²⁰⁹ HERDER Johann Gottfried, *Ensayo sobre el origen del lenguaje. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad (selec.)*. Una metacrítica de la Crítica de la razón pura, Gredos, Madrid, 2015.

²¹⁰ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 87 [«Aufklärung und Judenfrage», p. 71].

²¹¹ *Ibid.* [*ibid.*, p. 72]. Significativamente, una de las críticas que Arendt dirige a Hans Weil apunta a su subestimación de la influencia de Lessing sobre el concepto de formación de Herder. Cf. ARENDT, «La aparición del principio alemán de *Bildung* de Hans Weil [1931]», *op. cit.*, p. 200 [«Hans Weil: Die Entstehung...», *op. cit.*, línea 5 y ss].

²¹² HERDER Johann Gottfried, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959.

ella “no añade al hombre nada distinto de lo que éste ya es por naturaleza”²¹³. La historia así entendida no tiene ningún valor añadido a la razón; sólo testimonia a su favor. Entonces, es la propia concepción ilustrada de educación como *Selbstdenken* lo que debe ser cuestionado. En palabras de Arendt, Herder le reprocha a este concepto ilustrado su “absoluta falta de realidad”, porque se desentiende de la experiencia y es “incapaz de conservar el pasado”²¹⁴. Para Herder, en cambio, la verdadera educación se da a través del pasado, se nutre de la historia. En este marco se redefinen los conceptos de razón, historia y educación, que ahora se comprende como formación, *Bildung*²¹⁵.

Para Herder, la razón ya no es la jueza última de la historia, sino sólo uno de sus resultados, posible, pero no necesario. Tampoco permite desentrañar la historia; no es posible con su ayuda determinar cuál es su fin último o el sentido de su desarrollo. La historia se vuelve opaca para la razón²¹⁶. Por otro lado, la historia es aquello que constituye la singularidad de los individuos y los pueblos, es lo que hace que éstos sean lo que son. Así, desde el punto de vista político, el valor de la historia no se encuentra en que conduce o confirma la universalidad racional, sino en que es lo que hace a los pueblos diferentes unos de otros como integrantes de la humanidad. Los seres humanos no se caracterizan por su igualdad garantizada por la posesión de una misma razón, sino por su diferenciación a partir de devenires históricos diversos.

Ahora bien, esto no significa que no exista un concepto de humanidad y que Herder afirme la pluralidad de meros particularismos incapaces de salir de sí mismos. La humanidad se alcanza a través de la formación, que implica una *comprensión distanciada* de la historia de los pueblos. A través de ese distanciamiento cada pueblo puede comprender el modo en que ha contribuido con su pasado particular a una misma “cultura del género humano”, una cultura que excede a cada particularidad y cuya posesión común define la común humanidad.

Es aquí precisamente donde Arendt ve el principal problema de la consideración herderiana de la cuestión judía. Herder también apoya la igualdad de los judíos. La autora rescata incluso que es el primero que plantea el asunto en términos políticos, en el sentido

²¹³ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 87 [«Aufklärung und Judenfrage», p. 72].

²¹⁴ *Ibid.*, p. 90 [*ibid.*, p. 74].

²¹⁵ En Herder la autora se referirá a una educación a través de la formación: *Erziehung durch Bildung*, *ibid.*, p. 90 [*ibid.*, p. 75].

²¹⁶ Arendt analiza esta idea en HERDER Johann Gottfried, “Erläuterung zum Neuen Testament”, *Sämmtliche Werke*, Gotta’schen Buchhandlung, Stuttgart – Tübingen, 1829, vol. XI, libro 2, apartado III.

de que la convierte en una cuestión de Estado y supone que implica la integración de un pueblo al Estado a través de un conjunto de derechos. Por tanto, destaca Arendt, no entiende al judaísmo sólo como una religión y la cuestión judía como un problema de convivencia entre religiones distintas. El judaísmo para él es, más bien, “una aspiración nacional”. Pero el problema está en que, desde su perspectiva, la asimilación judía pasa a depender de un proceso de formación [*Bildung*] que *distancia* a los judíos de su historia.

La formación para Herder no consiste entonces en una imitación de los modelos pasados. Los contenidos históricos no nos prescriben qué hacer ni cómo. Sino que “el elemento formativo [*das Bildende*]” de la comprensión radica en una toma de distancia tal frente a su objeto, que implica para quien comprende la disolución no sólo de todo carácter normativo, sino incluso vinculante en algún sentido. Aquí encontramos un aire de familia con la actitud reformista frente a la historia, que da cuenta de su impronta romántica. Pues la comprensión para Herder implica

mantener una distancia en relación con el pasado: evitar confundirse con él, tomar completamente en serio el espacio de tiempo que media entre él y el sujeto de la comprensión, incorporar esa distancia en el acto de comprensión. De este modo (...) la historia no es vinculante para quien la comprende... su función formativa radica en la comprensión como tal²¹⁷.

A partir de esto, la autora sostiene que, a pesar de la afirmación romántica de la historia frente a la razón, el resultado no es una devolución a los judíos de su propia historia, sino una mayor desvinculación. En Mendelssohn y con la Ilustración todavía se conservaba, aunque de forma tenue o subordinada, un vínculo significativo con un pasado particular, que, dice Arendt “ahora desaparece totalmente”²¹⁸. El modelo herderiano de asimilación es el judío culto que ha abandonado toda identificación con el pasado judío y considera la historia de su pueblo sólo desde la perspectiva de su contribución a una “cultura del género humano” que la trasciende. En la medida en que debe a travesar un proceso de formación, *Bildung*, no es cualquier judío sino un judío de excepción, porque es aquel que puede *demostrar* con su carácter cultivado (*gebildet*) su asimilación. En este aspecto, su carácter cultivado, el judío asimilado de Herder se parece a Mendelssohn, pues es un judío que porta y muestra una diferencia respecto de su identidad tradicional: la identificación con la gran cultura, que no es la suya, sino la “cultura del género humano”,

²¹⁷ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, pp. 90-91 [«Aufklärung und Judenfrage», p. 75.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 92 [*ibid.*, p. 76].

concebida como relación secular y distanciada con el pasado. Así, la cultura entendida de este modo es para los judíos, según Arendt, una invitación a la negación de sí. Pues en la medida en que es una esfera en relación a la cual sólo han contribuido con una pequeña parte, el ingreso en la cultura implica siempre que “el judío culto necesita constantemente de un pasado que le es ajeno”²¹⁹. En relación a Herder, Arendt entonces concluye:

La plena igualdad de Lessing sólo exigía de los judíos humanidad, algo que finalmente, sobre todo en la interpretación de Mendelssohn, también podían lograr. Aquí en cambio, se les pide que sean especiales, y en tanto que tales se les incluye indiferenciadamente en la “cultura del género humano”, después de que la “formación”, la distancia característica del acto de comprensión, haya destruido todos los contenidos en los que los judíos podían basar su especificidad (...) Así los judíos se convierten en los sin historia de la historia. La comprensión herderiana de la historia les ha arrebatado su pasado. Vuelven a estar *vis a vis de rien*²²⁰.

Arendt finaliza su análisis con una alusión a Leopoldo Zunz, uno de los fundadores de la Ciencia del Judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*). Esta escuela, fundada en 1819, fue el pulmón intelectual de la Asociación Central de Ciudadanos Alemanes de Fe Mosaica (*Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*), institución contemporánea a Arendt, y promotora del tipo de asimilación cultural judía que ella especialmente criticaba²²¹. La autora sugiere que en la corriente que representa Zunz prevalece el típico abordaje “distanciado” de la historia en donde lo que queda en primer plano es su “carácter ajeno”²²². Encontramos aquí nuevamente la vinculación temprana entre reforma judía y decepción romántica frente a la razón, que ya señalamos más arriba. La impotencia del abordaje de la historia típico de la Ciencia del Judaísmo (su distanciamiento, su pretendida neutralidad, su disolución de los contenidos históricos que puedan tener valor de verdad o ser orientadores para la acción), tiene su raíz en la impotencia que el romanticismo de Herder atribuye a la razón frente a la historia.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 93 [*ibid.*, p. 77].

²²⁰ *Ibid.* [*ibid.*].

²²¹ Sobre el papel de esta institución y de la Ciencia del Judaísmo en relación a la asimilación judía en Alemania cf. TRAVERSO, *El final de la modernidad judía*, *op. cit.*, p. 53. El abuelo paterno de Arendt, Max Arendt, perteneció a esta institución, lo cual es un indicio del grado en que esta crítica de Arendt es también una confrontación de sus propios orígenes, como perteneciente a una familia judía asimilada. Según señala Young-Bruehl, la familia materna de Max Arendt, había inmigrado a Königsberg desde Rusia en la época de Mendelssohn, y fue atraída por su perspectiva. Cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, *op. cit.*, p. 68.

²²² ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 93 [«Aufklärung und Judenfrage», p. 77].

De este modo, si bien Herder ha repuesto la cuestión de la historia, esta historia está vacía de contenido significativo, no sólo en términos religiosos —como importa en la discusión en el siglo XVIII—, sino también en términos políticos, lo cual es la principal preocupación de Arendt. La historia, de esta manera, a la vez que pierde su carácter prescriptivo para la práctica religiosa, se convierte para la vida política de los pueblos “en algo sobrehumano, impersonal”²²³. No es el horizonte de lo producido por hombres y mujeres como actores, sino un despliegue de logros en cuya consecución los individuos no son partícipes significativos. Es llegado a este punto que se perfila con mayor claridad el sentido de la mirada crítica de la autora en relación a Herder. Finalmente, la preponderancia que este autor le otorga a la historia, termina por hundir, como las demás filosofías de la historia de esta época, la autonomía de los individuos frente a fuerzas impersonales:

A través de la irrupción de la historia, y por consiguiente de una realidad sobre la cual el ser humano no tiene ningún poder, en la obra de Herder se lleva a cabo una destrucción de la autonomía humana: el ser humano es solo la “hormiga [...] sobre la gran rueda del destino”²²⁴.

ii. Romanticismo e Ilustración: un balance

Algunos intérpretes destacan la valoración positiva de Herder frente a la Ilustración que desarrollaría Arendt en este período²²⁵. Pero de acuerdo a nuestra reconstrucción, la crítica arendtiana a la Ilustración no da como resultado una valoración de su oponente que, en los aspectos que interesan aquí, está representada por la filosofía romántica. Entendemos que Arendt no asume la negación de la autonomía humana en la filosofía de la historia herderiana como el fruto de una mala interpretación, sino como una consecuencia de sus premisas. En este sentido, la autora no cambia de opinión cuando, en sus escritos maduros, acusa a la filosofía de Herder de ser pareja a la filosofía de la historia

²²³ *Ibid.*, p. 88 [*ibid.*, p. 73].

²²⁴ ARENDT, «La aparición del principio alemán de Bildung de Hans Weil [1931]», *op. cit.*, p. 201 [«Hans Weil: Die Entstehung...», *op. cit.*, línea 24]. Arendt cita a Herder sin referencias bibliográficas.

²²⁵ Este es el caso de: YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, *op. cit.*, pp. 160-161; SZNAIDER, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, *op. cit.*, pp. 34-35; KING Richard H., «On Race and Culture. Hannah Arendt and her contemporaries», en Seyla BENHABIB (ed.), *Politics in dark times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 125-126; DELLA BIANCHINA Agnese, «Kultur versus Bildung: amicizia e resistenza in Hannah Arendt», *Studi sulla Formazione/Open Journal of Education*, vol. 19, nº 1, 2016, p. 148.

hegeliana y, por tanto, de sustraer a los seres humanos de su capacidad autonomía en relación a la historia²²⁶.

Esto podría dar lugar a otro camino de interpretación: si la perspectiva crítica de Arendt no realiza una contraposición entre Ilustración y romanticismo, se dirige entonces en señalar una continuidad. Entre ilustración y romanticismo existiría una prolongación de modo que incluso podría pensarse que la filosofía de la historia de Herder y su consideración de la cuestión judía es la consecuencia o la profundización lógica de ciertas ideas ilustradas. ¿Es esta la postura de Arendt o existen para ella saltos teórico-políticos significativos entre ambas perspectivas?

En principio, podemos decir que, a partir de ciertos movimientos teóricos, Arendt sugiere que el romanticismo herderiano extrema una pérdida que para ella ya está contenida en la idea ilustrada y lessingiana de razón. Podemos afirmar que, desde su perspectiva, la Ilustración, que hizo posible independizar al hombre de la historia como tradición autoritativa y como determinación divina, no encontró los medios suficientes para “humanizar” esa historia. De este modo, la Ilustración facilitó la sustracción de la historia del espacio “entre” los seres humanos, y su desvanecimiento, no sólo como referencia religiosa, sino también como horizonte de lo político. Pues de este modo, obtuvo una comprensión filosófica de la historia como aquello que los hombres hacen y aquello que constituye el trasfondo partir del cual *aparecen* en cuanto actores. En suma, una característica central de la Ilustración, que el romanticismo no hará sino profundizar, y las filosofías decimonónicas de la historia preservarán²²⁷, consiste en no poder

²²⁶ Para la posterior asociación crítica entre Herder y Hegel cf. ARENDT, *Diario filosófico*, op. cit., p. 398, XVIII fr. 17, 08/1953 [DTB, p. 411]; ARENDT Hannah, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», en *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 206 [EU, p. 166]. Del mismo modo, entendemos que es un error suponer, como hace Sznajder, que Arendt rescata positivamente la noción herderiana de “singularidad” de los pueblos como antecedente o insumo para su propia concepción de “pluralidad” en política. Pues la observación de que la perspectiva de Herder fue la base teórica del imperativo de “excepcionalidad” a los que los judíos debían someterse para ser aceptados, con la que culmina «La ilustración y la cuestión judía», implica un claro desprecio por la *singularidad* del pueblo judío entendido como miembro legítimo de una pluralidad. Esta sobrevaloración de la lectura arendtiana de Herder en términos positivos (ver en nota anterior otros intérpretes que la sostienen) posiblemente se vincule a una interpretación sesgada de su crítica a la ilustración en términos puramente negativos. Se trata de lecturas que dejan caer su acento en el vínculo entre antisemitismo e ilustración que Arendt sugiere en algunos pasajes que analizamos. Como veremos, estas sugerencias requieren de una matización que nos permite realizar una valoración más justa de la lectura que la autora desarrolla en esta época de la tradición ilustrada.

²²⁷ En los años siguientes, como señalaremos en el próximo capítulo, Arendt realiza profundas críticas a las filosofías de la historia decimonónicas, entre ellas a Hegel y Marx, al tiempo que desarrolla más a fondo su evaluación de la consideración de la historia en la filosofía de Kant. A pesar de los importantes matices y diferencias entre ellas, entendemos que, a los ojos de la autora, todas padecen este mismo defecto que la autora aquí sugiere tempranamente en relación al romanticismo y la Ilustración.

incorporar al espacio abierto para la libertad, igualdad y dignidad humanas, esto es, al concepto de humanidad y razón, un lugar adecuado para la historia. Así, aunque guarda simpatía por el concepto lessingiano de razón, Arendt critica las insuficiencias de los cimientos sobre los que este concepto y su aspiración están anclados.

No obstante, es importante señalar que el desarrollo de la distinción entre razón e historia que reconstruye «La Ilustración y la Cuestión Judía» a lo largo de varias generaciones de intelectuales, no es un decurso necesario y que, por tanto, la interpretación arendtiana de Herder no es una refutación de Lessing vía *reductio ad absurdum*. En su segundo intercambio epistolar con Jaspers en relación a *Rahel Varnhagen*, Arendt da una precisión sobre los alcances de su crítica a la Ilustración que resulta esclarecedora. Jaspers le objeta a su antigua estudiante que este libro es injusto con la Ilustración, por el modo en que allí aparece encarnada a través de “ejemplos desfavorables (Dohm, Friedländer) que conducen a una representación peyorativa”²²⁸. A esto Arendt responde señalando que su intención no fue realizar un balance de la Ilustración *in toto*, sino en relación al modo en que incidió en la consideración de la cuestión judía. Por otra parte, señala una frontera al interior del propio proyecto ilustrado que es crucial para comprender su perspectiva:

En lo que concierne a la Ilustración, quizás este tema se presenta de manera confusa. Lo que me interesaba era sólo la Ilustración en la medida en que era relevante para Rahel en tanto muchacha judía que debía asimilarse (es decir, hacer de manera consciente lo que a otros pudieron conseguir sin esfuerzo). Y en este contexto especial la Ilustración jugó un rol altamente cuestionable. La muestro a través de ejemplos desfavorables porque no hay ejemplos favorables. Decisivo fue Mendelssohn y Friedländer, no Lessing. Y Mendelssohn es —así me parece a diferencia de usted— totalmente chato y oportunista²²⁹.

En efecto, es a partir de Mendelssohn que Arendt habla de una “Ilustración entendida a medias y no del todo asumida”²³⁰, medianía que Dohm se limita a empeorar. Al mismo tiempo, afirma que ciertos elementos claves de la filosofía de Lessing no están radicalizados en estos autores sino simplemente *falsificados*²³¹. En esta línea, debe

²²⁸ ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 229, carta 134 del 23/08/52.

²²⁹ *Ibid.*, p. 235, carta 135 del 07/09/52.

²³⁰ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 84 [«Aufklärung und Judenfrage», p. 69].

²³¹ Sobre la idea de Mendelssohn como falsificador de ciertas ideas de Lessing, cf. ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, pp. 32-33 [RV, p. 23]. Esto concierne en particular a la distinción clave entre verdades históricas y verdades de razón: “Sólo en la recepción hecha por Mendelssohn se separan «las verdades

entenderse también la observación de que la generación de judíos asimilados a la que representa Mendelssohn, evidencia una real pérdida de aquel auténtico *pathos* ilustrado cuyo origen se remonta a Lessing:

En último término, los judíos excepcionales de Berlín no estaban ni más ni menos asimilados (es decir, reconocidos por la sociedad) que sus padres, quienes habían sido emancipados por el Gran Edicto en tanto que judíos protegidos, esto es, reconocidos por el Estado. Los primeros eran la viva imagen de los segundos, y poco tenían en común con el *pathos* ilustrado de Lessing o con la lucha por la libertad de la Revolución francesa. La Ilustración y la Revolución se habían derretido entre sus manos, quedando convertidas en un idilio social²³².

En consonancia con esta pérdida de un *pathos* ilustrado políticamente activo, la autora nota las distintas actitudes de Lessing y Mendelssohn en relación al mundo político que los rodeaba. Al contrario de Lessing, Mendelssohn es indiferente a la conquista de derechos civiles y políticos para los judíos; ello da cuenta del grado en que la herencia propiamente política de la Ilustración, vinculada a la lucha por la libertad y la igualdad de derechos, queda diluida en su perspectiva²³³. Precisamente porque sostiene una concepción de razón que ha perdido su direccionalidad al mundo humano e histórico en el que esas luchas tienen lugar, Mendelssohn es la bisagra ilustrada hacia la introspección

históricas y las verdades de razón» de un modo tan tajante que el hombre en busca de la verdad se aparta, él mismo, de la historia”, *ibíd.* [*ibíd.*].

²³² ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 172 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 2, p. 109]. Más adelante, en un ensayo de 1959, Arendt definirá el *Selbstdenken* de Lessing en términos opuestos a la concepción ilustrada que recae en la abstracción: “Por lo tanto el famoso *Selbstdenken* (pensamiento independiente por uno mismo) no es [en Lessing] una actividad perteneciente a un individuo cerrado, integrado, orgánicamente desarrollado y cultivado que mira a su alrededor para ver cuál es el lugar más favorable en el mundo para su desarrollo, para poder lograr una armonía del individuo con el mundo a través del rodeo del pensamiento”, ARENDT Hannah, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *Hombres en tiempos de oscuridad* [1968], Barcelona, Gedisa, 2001, p. 18 [*Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, Munich, Piper & Co., 1960, p. 14]. Traducción española ligeramente corregida por el cotejo con el original.

²³³ Arendt señala críticamente esta indiferencia del defensor ilustrado de los judíos hacia su estatus político y civil en términos jurídicos también, mucho después, en *Los Orígenes*: “La Prusia que Lessing había descrito como «el más esclavizado país de Europa» era para Mendelssohn «un Estado en el que el más sabio de los príncipes que jamás hayan gobernado a los hombres ha hecho florecer las artes y las ciencias, ha tornado tan extendida a la libertad nacional de pensamiento que sus efectos beneficios alcanzan incluso a los más bajos habitantes de su reino». Tal humilde satisfacción llega a emocionar y a sorprender si se tiene en cuenta que «el más sabio de los príncipes» había hecho muy difícil que el filósofo judío obtuviera permiso de estancia en Berlín [...] Mendelssohn era incluso consciente de que él, el amigo de toda la Alemania culta, estaría sujeto al mismo gravamen impuesto a un buey que se llevara al mercado, si decidía visitar a su amigo Lavater en Leipzig, pero ni siquiera se le ocurrió ninguna conclusión política relativa al mejoramiento de tales condiciones”, ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, pp. 156-57, en nota al pie [OT, p. 59]. Arendt cita aquí el prefacio que Mendelssohn prepara para su traducción de “*Rettung der Juden*”, de Manasseh ben Israels, en MENDELSSOHN Moses, *Gesammelte Schriften*, Leipzig, Brodhaus, vol. III, p. 180.

romántica²³⁴. Esta pérdida de direccionalidad lo conduce al *Selbstdenken* desarraigado, cuyo sentido predominante encontramos en los salones de la época de *Rahel*. Sólo para una razón de ese tipo puede “su objeto importar muy poco, igual que a menudo la amada importa menos que el amor”, “algo a lo que”, agrega Arendt, “*difícilmente habría llegado la Ilustración*”²³⁵. Es en Lessing en quien piensa Arendt cuando escribe aquí *Ilustración*.

Todo esto indica que la autora identifica ciertos aspectos valiosos del proyecto ilustrado tal como este se presenta en Lessing, que no han sido profundizados, sino que han sido abandonados o traicionados, tanto por Mendelssohn y sus sucesores, como por el romanticismo herderiano. «La Ilustración y la Cuestión Judía», así como *Rahel Varnhagen*, da pocos indicios inequívocos acerca de en qué consistan estos aspectos. Pero a través de un rodeo por otros escritos de la época, es posible sugerir una hipótesis.

Según nuestra lectura, aunque Herder permita iluminar las insuficiencias de la consideración ilustrada de la historia, y en este sentido estricto, Arendt vea una relativa continuidad entre Ilustración y romanticismo, ella no renunciará nunca a la idea ilustrada de que es necesario preservar una “autonomía de la razón frente a la historia” sobre la cual la filosofía herderiana “lleva a cabo una destrucción”²³⁶, y a la que Mendelssohn vació de sentido (al equiparar “autonomía” a “indiferencia frente a la historia”, del mismo modo que Dohm equipara “autonomía” a “negación de la historia”). La autonomía que, en oposición a estos autores, Arendt reivindica no se identificaría con indiferencia o negación, pero permitiría situar a los espectadores del pasado en una posición de comprensión y libertad frente a los acontecimientos. Se trataría de una autonomía que, como la noción de verdad de Lessing, no nos aparte del mundo de los asuntos humanos, sino que nos “reconduzca a lo humano”, y nos permita reconocer allí el “carácter eternamente inacabado y fragmentario”²³⁷ de los esfuerzos humanos por comprender. Sería una autonomía que nos permita situarnos *en* la historia no para convertirnos en transmisor pasivos de sus fuerzas, sino para actuar. Bajo este horizonte, creemos que pueden entenderse también ciertas alusiones a la idea de humanidad en algunos de sus escritos de intervención en la década del 40. Allí, Arendt reivindica, en sintonía con su

²³⁴ Esta interpretación de la lectura arendtiana de Mendelssohn es defendida también en YODER, *The Case of Human Plurality*, *op. cit.*, p. 26.

²³⁵ ARENDT, *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 29 [RV, p. 20]. Bastardillas son nuestras.

²³⁶ ARENDT, «La aparición del principio alemán de *Bildung* de Hans Weil [1931]», *op. cit.*, p. 201 [«Hans Weil: Die Entstehung...», *op. cit.*, líneas 120-124].

²³⁷ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 83 [«Aufklärung und Judenfrage», pp. 67-68].

lectura de Lessing, la necesidad de *un concepto político de humanidad*. Con esta expresión la autora parece sugerir una idea de humanidad que haga lugar a este tipo particular de razón, es decir, una razón que sea capaz de acoger, en su autonomía, la diversidad de historias de todos los pueblos. Como veremos en el próximo capítulo, este concepto será un motivo importante de reflexión en su obra posterior.

Es la gran prerrogativa de la razón el “entender más lenguas de las que habla” y es la gran prerrogativa del hombre ser más que un “modelo de ideas puras”. En esa racionalidad y en esa humanidad descansa *la garantía filosófica de un concepto político de humanidad*²³⁸.

En suma, un análisis atento de los textos de estos años revela la complejidad de la evaluación arendtiana de las tradiciones filosóficas modernas, e impide lecturas esquemáticas que sugieren, o bien que Arendt se inclina inequívocamente por una de estas tradiciones, o que para la autora ambas, romanticismo e ilustración, son las caras de una misma moneda. Incluso, también debemos objetar las lecturas que afirman que, echada a rodar, esta “misma moneda” cae inevitablemente en favor del antisemitismo totalitario²³⁹. Esto nos devuelve directamente a una de nuestras preguntas iniciales: aquella sobre el vínculo entre el balance crítico que Arendt hace en los treinta de la tradición filosófica, y su diagnóstico del tiempo presente marcado por el ascenso nazi. Pues si bien es cierto que la autora señala la paradoja de que “toda liberación y toda catástrofe experimentada por los judíos europeos ha podido extraer *su base teórica y su impulso espiritual* de

²³⁸ ARENDT, «Una palabra cristiana sobre la cuestión judía [1942]», *op. cit.*, p. 239 [«This Means You: Ein christliches Wort zur Judenfrage», *op. cit.*, p. 19]. Bastardillas son nuestras. Significativamente, el fragmento citado viene luego de la recomendación enfática de un capítulo de *Ransoming the Time* de Jacques Maritain (Nueva York, Scribner's, 1941), en donde el filósofo católico retoma una idea que para la autora tiene fuerte impronta lessingniana: el llamado a entender la idea de tolerancia entre los pueblos como “amistad cívica”. Arendt cita con comillas la página 118 de este libro, con cuyo autor guarda, no obstante, importantes diferencias. Sobre la idea de amistad cívica en Lessing, Arendt escribirá más adelante en «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *op. cit.* En un sentido similar, se expresan también los siguientes pasajes de la misma época: “La idea de una desigualdad fundamental y natural entre los pueblos, que es la forma que la injusticia ha adoptado en nuestro tiempo, solamente se puede derrotar con la idea de una igualdad original e inalienable entre todos aquellos que muestran un semblante humano”, ARENDT, «La retórica del diablo [1942]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 234 [«This Means You: Der Teufels Redekunst», *Aufbau*, vol. 8, n° 19, 08/05/1942, p. 20]. “Nosotros, los judíos patriotas, [...] nos aliamos con aquel que directa o indirectamente nos ayude a erradicar la locura de la superioridad racial y a restaurar la humanidad [*Humanität*], la solidaridad del género humano [*Menschengeschlecht*]”, ARENDT, «Pro Paul Tillich [1942]», en *Escritos judíos*, *op. cit.*, p. 248 [«Pro Paul Tillich», *Aufbau*, vol. 8, n° 31, 31/07/1942, p. 6].

²³⁹ La lectura de Reyes Mate sobre la relación entre Ilustración y cuestión judía, que en muchos puntos sigue el texto homónimo de Arendt, conduce a esta sugerencia (REYES, *Memoria de Occidente*, *op. cit.*, p. 18), sugerencia que Forster considera con simpatía (FORSTER, «El último movimiento mesiánico», *op. cit.*, pp. 424-25). Sobre la interpretación de ambos autores de Arendt como crítica radical de la Ilustración, cf. apéndice 3.

Alemania”²⁴⁰, nunca pretende resolver esta paradoja mostrando la unidad o correspondencia entre las bases teóricas de esa liberación y esa catástrofe, esto es, entre las aspiraciones romántico-ilustradas a la emancipación y el antisemitismo totalitario²⁴¹. Por el contrario, debemos interpretar que, desde su perspectiva, Ilustración y romanticismo contribuyen de distintas y nada lineales maneras a la frustración de ciertas aspiraciones ilustradas, y con ello, coadyuvan a crear las condiciones en las cuales los judíos quedarán inermes frente al ascenso del nazismo. Con todo, Arendt no está dispuesta a abandonar sin más esas aspiraciones frustradas: la promesa de autonomía frente a la historia y, asociada a esta, una idea política de humanidad que afirme la igualdad de todos los pueblos. Aunque por caminos sinuosos y vacilantes, buscará para ellas nuevos sentidos y nuevas bases. Ambas pueden entenderse como parte del legado que Arendt recupera de la Ilustración, aunque es un legado que llega bajo la forma de aspiraciones o promesas, y que devuelve inquietantes preguntas, más que respuestas. Por consiguiente, podemos decir que el balance crítico de las raíces filosóficas del desentendimiento judío en relación a la historia, tiene como resultado no un juicio final sobre las tradiciones de pensamiento del S. XVIII y XIX, sino el emprendimiento de una búsqueda que permanecerá en el terreno abierto por las mejores intuiciones de estas tradiciones²⁴².

Comenzamos este capítulo dirigiendo nuestra atención a una línea de indagación en el pensamiento de Arendt cuyo eje eran los judíos en tanto actores políticos. Para decirlo en pocas palabras, se trató de la interrogación por los marcos posibles en los que estos actores

²⁴⁰ ARENDT, «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, p. 139 [«Antisemitismus», *op. cit.*, carpeta 1, p. 44]. Bastardillas son nuestras. La misma idea expresada en otras palabras: “Ninguna otra nación en la historia mundial reciente ha infringido tanta desgracia sobre los judíos como Alemania. [...] [Al mismo tiempo que] En ningún otro lugar se rindió un servicio mayor para la liberación de los judíos como en la misma Prusia, donde, desde Lessing a Wilhelm von Humboldt, la cuestión judía y la emancipación judía fueron equiparadas con la lucha por la libertad humana y la justicia universal”, pues, continúa: “ninguna lucha por la liberación de los judíos en Europa ha dejado de extraer su fuerza espiritual de Lessing y sus argumentos de Dohm”, *ibíd.*, pp. 138-139 [*ibíd.*, p. 44].

²⁴¹ Sobre la protesta de Arendt en relación a la asociación simplista entre totalitarismo y romanticismo, como dijimos *supra* en la nota 57, cf. ARENDT, «Adam Müller ¿Renacimiento? [1932]», *op. cit.* Posteriormente, la autora destacará que la contribución del romanticismo a los orígenes del totalitarismo fue la idea de “personalidad innata”, y la idea de “genio”, las cuales, sin embargo, no deben sobrevalorarse ni aislarse de su combinación con otros factores. Cf. *supra*, nota 152.

²⁴² Enzo Traverso ha señalado que el gesto de rescate de la Ilustración, a pesar de sus aporías y en contra del creciente antisemitismo, que hemos intentado mostrar en Arendt, era común entre muchos de los judíos alemanes que se vieron obligados a emigrar desde 1933, y quienes, en sus intervenciones intelectuales, “se consideraban de alguna manera depositarios de la misión de perpetuar la tradición de la *Aufklärung* que el nazismo estaba destruyendo”, TRAVERSO, *El final de la modernidad judía*, *op. cit.*, p. 53.

podrían reformular su vínculo con la historia. Según vimos en el apartado 2, una concepción filosófico-crítica de la cultura es la respuesta de Arendt, aunque provisoria y algo tentativa, a esta inquietud. Luego, reconstruimos cómo desde el horizonte abierto por esta inquietud nace a su vez una indagación que se dirige reflexivamente al propio pensar filosófico. Esta segunda línea tiene un resultado aún más abierto. Podríamos decir que conduce al corazón de la Ilustración y desde allí, con algunas importantes intuiciones, pero ninguna certeza, lanza un interrogante que quedará suspendido sin resolución sobre el campo filosófico: ¿qué tipo de pensar filosófico es capaz de dar cuenta de la dignidad humana no a pesar, ni más allá de, sino a través y en la historia? O, dicho de otra manera: ¿cómo concebir filosóficamente una razón histórica capaz de devolvernos al mundo político?

Como veremos en el próximo capítulo, este interrogante continúa presente y da lugar a nuevos caminos teóricos a partir del período que tiene como hito central la escritura y publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo*.

II

HISTORIA Y POLÍTICA EN EL HORIZONTE DEL TOTALITARISMO

Y diría, además, que esta osadía [propia de la política] sólo es posible desde la confianza hacia los hombres. Esto es, desde una confianza (muy difícil de captar, pero fundamental) hacia lo que de humano hay en todos los hombres. Si no, sería imposible.

Hannah Arendt²⁴³

En su *Diario Filosófico*, en una nota de agosto de 1950 Arendt formula por primera vez una tesis que será central para su reflexión acerca de la historia durante esa década y que resume el camino que la condujo a *Los orígenes del totalitarismo*²⁴⁴. Bajo el título «¿Qué es la política?» la entrada reflexiona sobre la “imposibilidad” que se presenta en el cristianismo para pensar la pluralidad constitutiva de la política. Esta imposibilidad se evidencia en la historia de la creación según San Pablo, de acuerdo con la cual Dios no creó a “los hombres” sino “al hombre”. A partir de esto, Arendt reflexiona:

La salida occidental de esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación o la sustitución de la política por la historia. En virtud de la idea de una historia universal, la pluralidad de los hombres se funde en un individuo humano, que pasa a llamarse humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que solo a su final se impone plena y brutalmente en la política. 6. Es muy difícil comprender [representarse] que seamos realmente libres en un ámbito, a saber, ni impulsados por nosotros mismos, ni dependientes del material dado. La libertad se da solamente en el peculiar ámbito intermedio de la política. Nos liberamos de esta libertad dirigiéndonos a la “necesidad” de la historia. Lo cual es un absurdo horrible²⁴⁵.

²⁴³ ARENDT, «Entrevista televisiva con Günter Gaus», *op. cit.*, p. 65 [GAUS (entrevistador), *Was bleibt?...*, *op. cit.*].

²⁴⁴ Si bien la primera edición del libro aparece en 1951, Arendt data su completa finalización en 1949. Cf. Arendt, «Vorwort zur Erstausgabe», en EUTH, p. 15.

²⁴⁵ ARENDT, *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 17, I fr. 21, 08/1950 [DTB, p. 17]. Enumeración en el original.

Nos interesa recuperar de este fragmento una tesis central que acompañará a la autora a largo de toda su obra: que en la modernidad occidental se produjo una sustitución de la política por la historia. La afirmación es compleja. Proponemos interpretarla distinguiendo al menos dos dimensiones relacionadas. Por una parte, refiere al campo de la acción. Alude a que la posibilidad de volver a experimentar la política en su dimensión mundana, por parte de los hombres y mujeres de acción, fue obturada en la modernidad por una experiencia del tiempo histórico que diluyó a la agencia humana como tal. Por otra parte, remite al campo del pensamiento. La tesis refiere al hecho de que, tras la caída de los marcos tradicionales, la filosofía política renunció a su oportunidad de pensar lo político como tal, en su dimensión secular, para deducir, en cambio, sus premisas sobre la esfera de los asuntos humanos a partir de una filosofía de las fuerzas históricas.

Los orígenes del totalitarismo explora las raíces y sentidos del primer fenómeno, relativo al campo de la acción, a la vez que abre líneas de análisis e interrogantes que permitirán, a lo largo del debate que siguió a la publicación del libro, profundizar el segundo, relativo al pensamiento. Teniendo como referencia este marco problemático bifronte, en el presente capítulo seguimos dos líneas de indagación que recorren *Los orígenes del totalitarismo* y los textos, ensayos y polémicas que orbitan en torno a su escritura, desde la segunda mitad de los cuarenta hasta mediados de los cincuenta.

En primer lugar (en el apartado 1), nos abocamos a recuperar en *Los orígenes* el análisis arendtiano de ciertas configuraciones modernas del poder que produjeron experiencias del tiempo y formas de situarse frente a lo histórico disolventes de la agencia humana. A partir de allí nos interesa reconstruir una pregunta, incontestada en esta obra, sobre aquellos artificios de la vida política que permitirían configurar una experiencia del tiempo capaz de alojar —y no diluir— a la acción, proveyéndole la profundidad temporal en la cual pueda emerger como novedad.

En segundo lugar (en el apartado 2), nos abocamos a la crítica de la autora, formulada en distintos textos de comienzo de los '50, a la incapacidad de la filosofía contemporánea para rearticular el vínculo entre política, historia y pensamiento. Así como, según vimos en el capítulo anterior, en los treinta las reflexiones sobre la situación contemporánea y la historia de los judíos europeos desde la emancipación, llevó a Arendt a evaluar la tradición filosófica romántica e ilustrada desde el punto de vista de sus falencias y posibilidades para comprender políticamente la historia, el estudio del totalitarismo se vio acompañado por un movimiento análogo dirigido hacia el campo filosófico, esta vez,

contemporáneo. Analizamos entonces cómo, a partir de la escritura de *Los orígenes*, Arendt se dirige a este campo, especialmente a quienes fueran sus maestros —Jaspers y Heidegger— con una interrogación precisa: ¿qué tipo pensamiento es capaz de evitar la sustitución moderna de la política por la historia que se produce, *también*, en el ámbito del pensamiento? Veremos que, en esta nueva revisión crítica, el debate romántico e ilustrado sobre el vínculo entre razón, historia, y una idea filosófica de humanidad, muestra su viva actualidad.

1. La temporalidad de lo político en *Los orígenes del totalitarismo*

Se puede decir que, a partir de su tomo segundo, *Imperialismo*, *Los orígenes* inicia un estudio del poder desde el punto de vista de su peligrosidad. Allí la autora sostiene que uno de los elementos centrales del decurso histórico que condujo al totalitarismo fue la aparición de empresas políticas en las cuales el poder pudo “separarse” del cuerpo político del que había emergido “y al que había debido servir”²⁴⁶. De este modo, los miembros de dicho cuerpo se vieron alienados de las posibilidades de acción y transformación que en principio aloja su participación en él. De acuerdo a su análisis, cuando esto sucede el poder no solo puede provocar la destrucción de este cuerpo político como tal, sino que incluso llega a amenazar a la propia “condición humana”²⁴⁷.

Imperialismo propone una genealogía de este doble fenómeno, autonomización y destructividad radical del poder, que remite a dos raíces históricas interconectadas. Por una parte, el imperialismo ultramarino de ciertos países de Europa occidental —especialmente Inglaterra— que colonizan territorios de África y Asia. Por otra parte, el imperialismo continental de los imperios austro-húngaro y ruso que dirigen sus pretensiones expansivas al propio continente. La autora subraya que, si bien el imperialismo continental puede comprenderse en parte como producto de un “efecto boomerang” del imperialismo ultramarino en el continente²⁴⁸, ambos presentan diferencias significativas, la más importante de las cuales es quizás su diferente

²⁴⁶ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 280 [OT, p. 138].

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 259 y 290 [OT, pp. 124 y 144].

²⁴⁸ Arendt utiliza la expresión “efecto boomerang” para referir al fenómeno por el cual se replican en los países colonizadores las configuraciones que el imperialismo ultramarino produjo en las colonias. Este efecto, que según la autora tuvo lugar en Alemania y Austria, y en menor grado en Francia, implicó “imperializar toda la nación” central, y permite comprender que uno de los elementos que condujeron al totalitarismo fue la introducción en la política interior de técnicas desarrolladas en la política exterior colonial. Cf. *ibid.*, p. 307 [OT, p. 157].

articulación con el desarrollo económico capitalista. Mientras que el imperialismo ultramarino tiene su origen en la subordinación del poder estatal al poder económico de la burguesía, de modo que nace de la instrumentalización de los aparatos de violencia del Estado a los fines de la expansión económica capitalista, el imperialismo continental no contó con apoyo de los grandes capitales, es ajeno a la lógica económica y nace con independencia del Estado-Nación²⁴⁹. Este tipo de imperialismo se basa, en cambio, en el poder de atracción de su ideología y organización para masas de individuos profundamente desarraigados, que “en medio de una desintegración comunal y de una atomización social, deseaban encajar a cualquier precio”²⁵⁰. Estas diferenciaciones no son menores, y permiten dar cuenta de las complejas raíces del poder imperial, que se hunden tanto en la “filosofía política de la burguesía”²⁵¹, como en las atomizadas formas de vida social modernas. Sin embargo, a nuestros fines importa destacar algunos aspectos en que ambos tipos de imperialismos presentan convergencias. En particular, nos centraremos en el hecho de que la indagación arendtiana de las condiciones creadas por las formas del poder propias de ambos tipos imperialismo, conduce a un mismo núcleo problemático vinculado a la temporalidad.

La tesis central que nos interesa a este respecto, es que el poder abocado a la expansión, que ambos imperialismos comparten, da lugar a una configuración temporal en donde “lo

²⁴⁹ Sobre la independencia relativa del Estado en el origen del imperialismo continental cf. *ibíd.*, vol. II, p. 32 [OT, pp. 236-237]. En relación a su vínculo con el capitalismo, es importante notar que, en el caso del imperialismo ultramarino, durante el proceso expansivo el poder *también* termina por autonomizarse de la lógica estrictamente económica. Lo que la autora llama la “filosofía política de la burguesía” que propulsa esta subordinación de la política a la acumulación del capital, encuentra su límite en las nuevas formas de vida que se desarrollan en las colonias conquistadas: “Menos inmediatamente significativa, pero de mayor importancia para los Gobiernos totalitarios, fue la otra experiencia de la sociedad racial en África, la de que los motivos de la rentabilidad no son sagrados y pueden no ser aceptados, la de que las sociedades pueden funcionar según principios diferentes de los económicos”, *ibíd.*, vol. I, p. 391 [OT, p. 206]. Desde esta perspectiva, una de las experiencias centrales que el imperialismo lega al totalitarismo no es la conquista del poder por parte de la economía, sino la autonomización del poder respecto de las condiciones político-existenciales de quienes en principio lo detentaban. En este sentido, el aporte que realiza el capitalismo en su fase imperialista a la emergencia del totalitarismo, tiene que ver con la creación de condiciones para la formación de subjetividades desarraigadas, sumidas en la soledad, volcadas a la estrechez de su interés particular y, como veremos, incapaces de situarse políticamente frente a acontecimientos percibidos como necesarias “fuerzas históricas”. Al respecto resulta significativo el muy citado pasaje en el que la autora señala que “aquel hombre masa al que Himmler organizó para los mayores crímenes [...] era el burgués que, entre las ruinas de su mundo, sólo se preocupaba de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificarlo todo, su fe, su honor y su dignidad. Nada resultó tan fácil de destruir como la intimidad y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas”, *ibíd.*, vol. II, p. 194 [EUTH, p. 421]. El papel central de la subjetividad burguesa para el sostenimiento de las máquinas de la muerte totalitarias es analizado con más detalle en ARENDT, «Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]», en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 163 [EU, p. 130].

²⁵⁰ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, p. 14 [OT, p. 225].

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 190-191 [OT p. 336]. Sobre este término ver nota 249.

único que importa es el continuo movimiento, siempre en marcha”²⁵², de modo que se destruyen las condiciones que hacen posible la fundación y sostenimiento de cuerpos políticos. Arendt expresa esta tesis en relación al imperialismo ultramarino en estos términos:

El concepto de expansión ilimitada, que sólo puede colmar la esperanza de ilimitada acumulación de capital y produce la acumulación del poder sin otros fines, hizo casi imposible la fundación de nuevos cuerpos políticos, tal como hasta la era del imperialismo había sido siempre resultado de la conquista. En realidad, su consecuencia lógica es la destrucción de todas las comunidades existentes, las de los pueblos conquistados tanto como las de la madre Patria. Porque cada estructura política, nueva o vieja, entregada a sí misma, desarrolla, independientemente de las convicciones de los hombres que viven en ellas, fuerzas estabilizadoras que se alzan en el camino de una transformación y expansión constantes. Por eso todos los cuerpos políticos parecen ser obstáculos temporales [*zeitweilige*] cuando se los ve como parte de una eterna corriente de creciente poder²⁵³.

El imperialismo continental, por su parte, si bien no logró desplegar su *hybris* de expansión ilimitada del mismo modo que el ultramarino, se organizó a través de un principio de movimiento de manera que, al igual que este, “era y siguió siendo inequívocamente hostil a todos los cuerpos políticos existentes”²⁵⁴. En cualquiera de los casos, la paradoja de una “expansión del poder político sin la fundación de un cuerpo político”²⁵⁵, permite identificar, por medio de un juego de contrastes, ciertas “fuerzas estabilizadoras” que son inherentes a cualquier organización política. El imperialismo se opone y diluye esas “fuerzas estabilizadoras” porque se desenvuelve bajo la forma de un movimiento continuo y acelerado que, en los territorios en donde avanza, destruye y no crea los artificios imperecederos que constituyen el “mundo” donde las acciones tienen lugar. Despunta aquí una tesis que sólo se hará explícita años más tarde, en *La Condición Humana*: la política precisa para desplegarse un mundo común de artificios que constituyen el “entre” de los seres humanos y otorgan estabilidad y continuidad a la existencia común²⁵⁶. En *Los orígenes*, la tesis se sugiere por el modo en que Arendt

²⁵² *Ibíd.*, p. 53 [EUTH, *op. cit.*, p. 529]. Optamos por una traducción propia de la formulación alemana de este pasaje.

²⁵³ *Ibíd.*, vol. I, p. 280 [EUTH, pp. 314-315].

²⁵⁴ *Ibíd.*, vol. II, p. 13 [OT, p. 225].

²⁵⁵ *Ibíd.*, vol. I, p. 275 [OT, p. 135].

²⁵⁶ Cf. capítulo IV de *La condición humana*, donde Arendt explicitará el vínculo entre la creación de artificios y la durabilidad del mundo, y su importancia para la acción política, algo que aquí aparece esbozado. Arendt señalará que si bien los artificios culturales producidos por el hacer y el entramado de relaciones que emerge del actuar, son distintos, el segundo depende de los primeros para poder subsistir: “De lo que se trata aquí, pues, es de un mundo de relaciones humanas que no nace del producir sino del

conecta la imposibilidad de la fundación política con la disolución de ciertos fenómenos institucionales y culturales tanto en las colonias a través del imperialismo ultramarino, como, por obra del “efecto boomerang” y el imperialismo continental, en los países centrales. Representan fuerzas estabilizadoras de distinto índole: la cultura, las fronteras espaciales y la institucionalidad estatal.

Por una parte, el análisis de las colonias europeas en África permite identificar “fuerzas estabilizadoras” allí diluidas vinculadas a la cultura. Según hemos visto en el capítulo anterior, para la autora, la cultura permite interpretar la propia historicidad, es decir, la propia inserción como agentes en la amplitud del tiempo histórico. Su condición de posibilidad es la producción y preservación en el tiempo de obras y narraciones que permitan reactualizar esa actividad juzgante que enlaza pasado y presente. Ahora bien, en su análisis de la colonización europea (centralmente holandesa e inglesa) de los territorios africanos durante el siglo XIX, Arendt destaca que los invasores no importaron la cultura de su patria, pero tampoco fueron capaces de crear en el territorio una nueva cultura, ni de comprender el mundo de los nativos como una cultura distinta²⁵⁷. Ninguna de las tres alternativas se abrió como posibilidad para el peculiar carácter de los individuos que llevaron adelante el proceso de expansión, ya sometidos a un proceso de profunda des-subjetivación en sus países de orígenes. La autora caracteriza a los nuevos “conquistadores” de esta manera:

Los hombres superfluos [...] no habían abandonado a la sociedad, sino que habían sido arrojados a ella; no resultaban emprendedores más allá de los límites permitidos por la civilización, sino simplemente víctimas sin uso ni función. Su única decisión había sido negativa, una decisión contra los movimientos obreros, en los que los mejores entre los hombres superfluos y aquellos amenazados por la superfluidad establecieron un tipo de contrasociedad, a través de la cual era posible hallar un camino de regreso a un mundo humano dotado de sentido y camaradería. [...] Nada en ellos era de su propia factura, eran como símbolos vivos de lo que les había sucedido, abstracciones vivas y testigos de lo absurdo de las instituciones humanas. No

actuar y el hablar [...] por lo general este sistema de relaciones surgido de la acción, en el que el pasado continúa vivo en la forma de una historia que habla y de la que siempre se habla, sólo puede existir dentro del mundo producido, anidando entre sus piedras hasta que éstas también hablan y, al hacerlo, dan testimonio”, ARENDT, *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 106, fr. 3c [WP?, pp. 89-90].

²⁵⁷ La propia Arendt no parece haber estado exenta de este prejuicio colonizador, a pesar de su aguda crítica al racismo. Según han señalado distintos intérpretes, varios pasajes de *Imperialismo* apuntalan la idea de que los pueblos africanos carecían de cultura. Cf.: ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, op. cit., pp. 359 y 365-68 [OT pp. 186 y 190-192].

eran individuos como los antiguos aventureros, eran las sombras de acontecimientos en los que no podían ya llegar a influir²⁵⁸.

La superfluidad del propio yo, que en este contexto alude a la nulidad de la propia agencia en relación a fuerzas históricas, es una experiencia clave de la temporalidad totalitaria sobre la que volveremos. Ahora importa señalar su entrelazamiento con la imposibilidad de la producción de cultura que se expresa como una forma de vida desmundaneizada, esto es, una vida sin un mundo de sentidos compartidos que sitúe temporalmente a los hombres en relación a un legado y a un porvenir. Arendt señala que esta falta de preocupación por la creación de un mundo cultural común en las colonias da lugar a una disolución de las fronteras entre lo humano y lo natural, con la consiguiente prevalencia de una *especie de* temporalidad natural²⁵⁹. Subrayamos aquí *especie de* porque Arendt no sugiere que en las colonias se produzca alguna clase de “regreso a la naturaleza”. Por el contrario, el borramiento de las fronteras entre lo natural y lo humano fue artificialmente producido por un modo de vida particular y, por consiguiente, podríamos decir, en todo caso, que se trata de una “temporalidad natural” pero artificialmente producida. La paradoja podría explicarse como sigue: lo que la autora sugiere aquí es que la destrucción, *no natural sino humana*, de las condiciones que sitúan a los individuos como miembros de un mundo de sentidos que los antecede y los sobrevivirá, produce una forma de experimentar el tiempo, en la que cada cual flota en un flujo cuyo recorrido y proyección no *parece* bajo poder humano, y por ello, es experimentado *como* natural. Pues en las colonias, los seres humanos vagan “sin el futuro de un objetivo y sin el pasado de un logro”²⁶⁰; transcurren faltos tanto de recuerdos como de promesas (esto es, de un ejercicio de libertad sobre el futuro)²⁶¹. Esta experiencia temporal se encuentra asociada también a la “atmósfera de irrealidad” que, según destaca

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 363-364 [OT p. 189]. Versión castellana corregida por cotejo con el original inglés.

²⁵⁹ Arendt señala que esta actitud de los hombres superfluos en las colonias estuvo en parte determinada por la influencia que en ellos ejercieron las colonias de Boers. Cf. el apartado «Oro y Raza», del capítulo VII de *Los orígenes del totalitarismo*.

²⁶⁰ *Ibid.*, vol. I, p. 365 [OT, p. 190]. Arendt se refiere aquí a los nativos, pero luego sugiere que esta temporalidad termina por ganar a todos los habitantes de las colonias.

²⁶¹ Años más tarde, Arendt desarrollará la idea aquí esbozada sobre las promesas: cf. «La imposibilidad de predecir y el poder de la promesa», en *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 262-266 [HC, pp. 243-247]. Volvemos sobre la cuestión de la ausencia de promesas en el imperialismo más adelante, en nota 277. Sobre la ausencia del recuerdo histórico en las colonias, afirma también: “Como la disciplina y la organización militar no pueden establecer un cuerpo político por sí mismas, la destrucción [perpetrada por los poderes imperiales en las colonias] siguió siendo un episodio *ni siquiera registrado* en un proceso irreal e incomprensible que no puede ser aceptado por el hombre y que por eso no puede ser reconocido por la Historia humana”, *ibid.*, p. 369 [OT, pp. 192-193]. Bastardillas son nuestras. Hay que advertir que la idea de una falta de memoria de la destrucción, se afirma desde la propia perspectiva europea.

Arendt, caracteriza tanto a las colonias, como luego a los campos de concentración totalitarios, ya que la desconexión de la experiencia individual de la continuidad de un mundo común de sentidos, borra los límites entre lo real y lo irreal. La autora recurre a la literatura para dar cuenta de este complejo fenómeno. En las obras de Rudyard Kipling, Joseph Conrad y Franz Kafka, encuentra un conjunto de figuras recurrentes que retratan la desmundaneización colonial: fantasmas, juegos, bromas y sueños²⁶². El carácter fantasmagórico de los seres que habitaban las colonias, el espesor onírico de todo lo que allí sucedía, la idea de la aventura imperial como un gran juego y el espíritu de broma que impregnaba incluso los acontecimientos más terribles, connotan, desde distintos ángulos, el fenómeno de disolución de lo real que produce la falta de la aspiración por crear una cultura que funcione como refugio temporal de lo humano en el territorio que se habita. Las figuras del sueño, el juego y los fantasmas serán retomadas, aunque más brevemente, para describir la atmósfera de irrealidad del totalitarismo²⁶³.

En Europa, Arendt detecta también una transformación significativa del vínculo tradicional de los cuerpos políticos con la cultura como forma de inserción en la historia. Los imperialismos continentales, propulsados por los pan-movimientos germanos y eslavos, socavan este vínculo a través de una ideología racista que la autora denomina “nacionalismo tribal”. Arendt distingue este tipo de nacionalismo, que acompañó las pretensiones imperialistas eslavas y austrohúngaras sobre el propio territorio continental, de cierto nacionalismo tradicional. Este último proviene de la tradición de la revolución francesa, es típico de los Estado Nación, y su característica más sobresaliente es basar la unidad del cuerpo político en la identidad nacional de un pueblo. Este tipo de identidad nacional se forja a través de la historia compartida en la cohabitación en un mismo territorio, por lo que remite a un acervo cultural por lo general interpretado de manera conservadora y monumental: gestas militares, logros intelectuales y eventualmente a una lengua común. El nacionalismo tribal, en cambio, se basa en la superioridad racial de un grupo, cuyos lazos culturales e históricos mutuos resultan irrelevantes. Mientras que el

²⁶² *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad, distintos relatos de Rudyard Kipling, tales como *El gran juego* y *El Castillo*, de Franz Kafka.

²⁶³ “Lo difícil de comprender es que, como tales fantasías, estos horribles crímenes [del totalitarismo] se desarrollen en un *mundo fantasmal* que, sin embargo, se ha materializado, por así decirlo, en un mundo que está completo y que posee todos los datos sensibles de la realidad [...] El resultado es que se ha establecido un lugar donde los hombres pueden ser torturados y asesinados y, sin embargo, ni los atormentados ni los atormentadores son conscientes de que lo que está sucediendo es algo más que un *cruel juego* o un *sueño absurdo*”, ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, pp. 363-364 [OT, pp. 445-446]. Bastardillas son nuestras.

nacionalismo tradicional, dice Arendt, es “extrovertido” porque se asienta en una glorificación mistificante de los logros visibles del pasado común; el tribal es “introvertido”, porque sólo se afianza en la “sangre” o “alma” de los individuos, algo que no es del orden de lo visible, sino que se encuentra en una presunta interioridad²⁶⁴. Por ello, incluso en sus versiones más conservadoras, el nacionalismo tradicional mantiene una relación completamente diferente con lo histórico que lo distancia del nacionalismo tribal:

La mística chauvinista [del nacionalismo tradicional] todavía apunta a lo que realmente existió en el pasado (como en el caso del *nationalisme intégral*) simplemente trata de elevarlo a un terreno más allá del control humano; el tribalismo, por su lado, parte de inexistentes elementos pseudo-místicos que se propone realizar completamente en el futuro. Puede ser fácilmente reconocido por su tremenda arrogancia, inherente a su concentración en sí mismo, que se atreve a medir al pasado y presente de un pueblo por el patrón de unas exaltadas cualidades internas. Se lo puede reconocer porque somete todo aquello vinculado a la existencia visible de la nación, sus tradiciones, sus instituciones políticas, su cultura, según este patrón imaginado de la sangre²⁶⁵.

No es intención de la autora revindicar frente al nacionalismo tribal la concepción nacionalista de la cultura que se encuentra a la base del Estado-Nación y cuyos serios problemas hemos analizado en el capítulo anterior. Más bien, su observación apunta a destacar que la horadación de dicha cultura implicó la disolución de un vínculo tradicional entre los cuerpos políticos y la historia, que dio lugar a una novedosa experiencia política del tiempo. Lo central es que el poder imperialista-tribal aspira a inaugurar formas de vida común que prescinden de la base de la interpretación del tiempo pasado como fruto del esfuerzo humano colectivo. En esta línea, sus apelaciones teológicas, que afirman el origen divino de las razas superiores, son leídas por Arendt como un modo de facilitar este escape del mundo temporal propiamente humano. Dado que la raza “ya no podía ser afectada por la historia”, el nacionalismo se independiza de la historia humana, esto es, de “sea lo que le sucediere a un determinado pueblo; emigración, conquista, dispersión”²⁶⁶. La apelación teológica permite precisamente ocultar aquello que es “producto temporal y cambiante del esfuerzo humano con una nube pseudo-mística de eternidad y de finalidades divinas”²⁶⁷. En este sentido, Arendt se distancia de aquellos

²⁶⁴ *Ibid.*, vol. II, p. 16 [OT, pp. 226-227].

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 16-17 [OT, p. 227]. Traducción española corregida levemente por contraste con el original.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 28 [OT, p. 234].

²⁶⁷ *Ibid.* p. 29 [OT, p. 234].

autores para quienes la impronta teológica de los movimientos totalitarios o que precedieron al totalitarismo, era una expresión de la necesidad moderna de restaurar una metafísica religiosa²⁶⁸. Para la autora, en cambio, esta impronta teológica se explica no como una reacción a la carencia de sentidos metafísicos últimos, sino como una consecuencia de la carencia de una historia colectiva mundana:

Los pueblos que, por cualquier razón, no pueden probarse visiblemente en un mundo construido conjuntamente y que no pueden establecerse de tal manera que cada gran logro y acción extraordinaria puedan ser transmitidos confiablemente a la posteridad, se han mostrado inclinados a volverse hacia sí mismos en su propia y desnuda dotación, para deducir de ella la exagerada pretensión de redimir el mundo entero²⁶⁹.

²⁶⁸ Uno de los primeros en proponer la idea de que el Nacional Socialismo, el comunismo y el fascismo deben ser interpretados como “religiones políticas” es VOEGELIN Eric, «The Political Religions [1938]», en Manfred HENNINGSEN (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity without Restraint*, Columbia - Londres, University of Missouri Press, 2000, vol. 5, pp. 19-74. Para Voegelin, estas ideologías nacieron como reacción a la secularización moderna de la vida, y por ello adoptan rasgos similares a las religiones (promesa de una redención, la figura del líder político como Mesías, el carácter ritual de las movilizaciones, entre otros). De esta idea Voegelin extrae un llamado a recuperar las verdaderas raíces religiosas de la lucha contra el mal que encarnan estos tres movimientos políticos: “el mundo está experimentando una crisis severa, un proceso de marchitamiento, que tiene su origen en la secularización del espíritu y en la consecuente ruptura del espíritu puramente secular con sus raíces religiosas. Ningún pensador importante ignora el hecho de que la recuperación solo puede lograrse mediante la renovación religiosa, ya sea dentro del marco de las iglesias cristianas o fuera de ella”, *ibid.*, p. 24. La idea de “religiones políticas” es retomada, con diferencias, por distintos intelectuales de la época como Waldemar Gurian, Paul Tillich, Romano Guardini, Jules Monnerot y Raymond Aaron (cf. al respecto GENTILE Emilio, «Political religion: a concept and its critics - a critical survey», *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, n° 6, 2005, pp. 19-32). El desacuerdo que Arendt sostiene con esta postura se expone por primera vez con cierta extensión en su reseña del libro *Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*, de Waldemar Gurian, titulada «Comprender el comunismo [1952]», en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, pp. 437-41 [EU, pp. 263-267]. Un abordaje más extenso, con una consideración de los orígenes de esta perspectiva en la tradición filosófica y un abanico más amplio de sus defensores, puede encontrarse luego en: «Religión y política [1953]», en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, pp. 443-69 [EU, pp. 368-390]. De manera más breve, es también abordado en: «Una réplica a Eric Voegelin [1953]», y «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo [1954]», ambos en *Ensayos de comprensión*, pp. 490, 522 y ss. [EU, pp. 406, 433 y ss.]. Peter Baher reseña parte de la polémica de Arendt contra la idea de religión secular en «Totalitarianism as a Secular Religion: The Dispute Between Hannah Arendt and Jules Monnerot» en *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences, op. cit.*, pp. 93-123.

²⁶⁹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 39 [EUTH, p. 510]. La cita fue modificada por cotejo con la versión alemana. Es notable la continuidad que existe entre esta reflexión y los desarrollos de las décadas anteriores en torno al judaísmo. El proceso de des-historización de las identidades políticas a través de la prescindencia de la cultura nacional que llevó a cabo el nacionalismo tribal en el continente, remite a Arendt a la indiferencia desarrollada por los judíos en relación a la historia, que analizamos en el capítulo anterior. Sin pretender parangonar racismo y judaísmo desarraigado, la autora señala una afinidad entre la pretensión de superioridad de los pan-movimientos y el orgullo judío por ser un pueblo elegido, los cuales descansan, en ambos casos, en una problemática indiferencia respecto a la historia: “...existía una inherente afinidad entre las teorías de los pan-movimientos acerca de los pueblos y la desarraigada existencia del pueblo judío. [...] Si las nacionalidades tribales se señalaban a sí mismas como centro de su orgullo tribal, al margen de logros históricos y de una relación con acontecimientos históricos; si creían que alguna misteriosa cualidad inherente psicológica o física les convertía en la encarnación, no de Alemania, sino del germanismo, no de Rusia, sino del alma rusa, de alguna forma conocían, aunque no supieran exactamente cómo expresarlo, que la judeidad de los judíos asimilados era exactamente el mismo tipo de

Otro de los artificios disueltos por la avanzada imperialista y que contiene “fuerzas estabilizadoras” son las fronteras espaciales. En una línea que recuerda a sus reflexiones sobre la importancia de la construcción de una patria un hogar judío en Palestina²⁷⁰, la autora señala que la cohabitación en un territorio común y delimitado implicaba para los habitantes de los Estado Nación una forma de posicionamiento primario en relación a una historia reconocida como propia. Pues es en ese espacio territorial “donde la historia había dejado sus rastros visibles, cuyo cultivo era el producto del trabajo común de sus antepasados y cuyo futuro dependería del curso de una civilización común”²⁷¹. En el caso de los Estado-Nación, esta remisión a una historia común, tanto pasada como futura, se articula con fronteras espaciales cuya limitación está dada, por un lado, por la existencia de una identidad nacional, y por el otro, por la aceptación de la convivencia entre distintos Estado-Naciones basada en el principio de la irreductible pluralidad de las nacionalidades:

Ninguna Nación-Estado podría con clara conciencia tratar de conquistar a pueblos extranjeros, dado que semejante conciencia procede solo de la convicción de la nación conquistadora de que está imponiendo a los bárbaros una ley superior. La nación, sin embargo, concebía a su ley como fruto de una singular sustancia nacional que no era válida más allá de su propio pueblo y de las fronteras de su propio territorio. La Nación supone que más allá de sus fronteras hay otra ley nacional y que el acuerdo y los consensos al interior de la familia de Naciones que conforman la humanidad es posible y necesario²⁷².

encarnación personal e individual del judaísmo, y que el orgullo peculiar de los judíos secularizados, que no habían renunciado a la reivindicación de pueblo elegido, significaba realmente que creían que eran diferentes y mejores tan sólo porque resultaba que habían nacido judíos, al margen de los logros y las tradiciones judíos”, *ibíd.*, p. 37 [OT, pp. 239-240]. Es importante señalar que esta crítica a la creencia de la propia superioridad entre los judíos, no se dirige contra el dogma teológico del pueblo elegido o a un presunto eterno carácter históricamente desarraigado del judaísmo, los cuales, *per se*, empujarían al judaísmo a un racismo similar al de los panmovimientos. Por el contrario, Arendt apunta aquí contra una creencia en la propia superioridad que emergió de una deriva singular de la secularización judía moderna, y que surge como consecuencia de una confluencia compleja de la creencia en un pueblo elegido y del desarraigo histórico con otros fenómenos claves de la modernidad: entre ellos, el espíritu romántico, una noción singular de cultura y un proyecto asimilacionista a través de la *Bildung*, a los que aludimos en el capítulo anterior.

²⁷⁰ El tema ha sido abordado en el capítulo anterior (ver *supra*, pp. 59-60). El imperialismo socava la condición de posibilidad de toda idea de patria como un hogar limitado en la vastedad de un mundo mayor. Sobre los territorios en donde triunfó el imperialismo tribal, dice Arendt: “no había oportunidad de experimentar que significan patria y patriotismo, o la posibilidad de asumir la responsabilidad política por una comunidad claramente limitada geográficamente”, *ibíd.*, p. 25 [EUTH, p. 493]. Optamos por una traducción propia de la formulación alemana de este pasaje.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 20 [OT, p. 229].

²⁷² *Ibíd.*, vol. I, pp. 262-263 [OT, pp. 126-127]. La última frase de esta cita aparece sólo en la edición alemana, de donde la hemos tomado con traducción propia: EUTH, pp. 292-293.

El principio de autolimitación que los Estado Nación suponen, se ve desafiado por la *hybris* expansiva del imperialismo que, tanto en su versión continental como en su versión ultramarina, no puede admitir ninguna frontera espacial estable. Esto expresa otro de los aspectos de la fusión entre lo humano y lo natural que señalamos antes. La fusión (repetimos, artificial) con lo natural supone que se ha anulado toda forma de vida basada en la asunción de la dignidad de lo humano como tal. La disolución de toda idea tradicional de dignidad humana se lleva consigo también la idea de una igual dignidad de todos los miembros de la especie. Como consecuencia, prevalece una forma de vida humana que, prescindiendo de la idea de dignidad, se orienta, en cambio, por la misma ley de supervivencia del más fuerte que ordena el mundo animal²⁷³. Así, ambos tipos de imperialismos suponen un principio racial como forma de distinción primaria que establece criterios de inclusión/exclusión que son a la vez criterios de superioridad/inferioridad. Los individuos que se identifican con razas superiores se encuentran no legitimados, sino compelidos, por una ley natural, a expresar y afirmar dicha superioridad a través del sometimiento e invasión territorial de otras razas.

La autolimitación espacial característica del Estado Nación no es la única posible y, dadas las críticas que la autora dirige a su forma de establecer fronteras en el último capítulo de *Imperialismo*, tampoco es deseable desde su perspectiva. Sin embargo, Arendt parece sugerir que, al menos en el horizonte moderno, es propio de todo cuerpo político durable algún tipo de arraigo a un espacio común autolimitado a partir del reconocimiento de la necesaria cohabitación de una pluralidad de la cual se forma parte, en tanto miembro de una común humanidad²⁷⁴. En particular, interesa de esta espacialidad autolimitada que supone, no sólo un principio de igualdad basado en la igual dignidad humana, sino que también supone y habilita una experiencia temporal en donde es posible reconocer, a partir de la materialidad espacial producida por la vida pasada, el carácter mundano y humano de una historia compartida. Esta materialidad histórica en el espacio es devastada por la territorialidad del imperialismo: una territorialidad no histórica, sino construida a semejanza de lo natural, que implica la constante destrucción de toda frontera definida y

²⁷³ Cf. *Ibíd.*, p. 368; vol II, p. 29 [OT, pp. 192 y 234-235].

²⁷⁴ En una línea similar, Arendt considera sumamente peligrosa la disolución de todas las fronteras en un cuerpo político planetario en «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 67 [MDT, p. 81]. Allí remite al análisis sobre este respecto desarrollado en JASPERS Karl, *Origen y meta de la historia* [1949], trad. Fernando Vela, Barcelona, Altaya, 1998.

estable²⁷⁵. El concepto de *Lebensraum*, que se incorpora al vocabulario político a comienzos del siglo XX y es utilizado por el nazismo, condensa esta perspectiva. Con él se pretendía aplicar la teoría de la evolución darwinista a la dinámica del crecimiento territorial de los cuerpos políticos, de manera que la expansión territorial se concebía como una necesidad natural del crecimiento del organismo político en la lucha — necesariamente agresiva— por su supervivencia²⁷⁶.

El estudio de las colonias europeas del siglo XIX, tanto como el imperialismo tribal del continente, revela además la importancia de otro conjunto de artificios que representan “fuerzas estabilizadoras” frente al movimiento expansivo: aquellos vinculados a la institucionalidad gubernamental del Estado Nación moderno. Órganos deliberativos, la publicidad de la prensa, la justicia ordinaria, los programas políticos partidarios, y en particular, la legalidad del Estado de derecho, se vuelven obstáculos para la lógica del poder en el contexto imperial²⁷⁷. Arendt señala que en el proceso de expansión ultramarina los centros no llevaron sus instituciones a los territorios conquistados, sino que inventaron nuevos dispositivos vinculados a “formas de vida y de gobierno sin precedentes”²⁷⁸, que más tarde serían parcialmente adoptados en el continente. A su vez,

²⁷⁵ Arendt reconoce diferencias entre el imperialismo ultramarino y el continental en relación a este punto. En el caso del imperialismo ultramarino, la expansión ilimitada no afectó propiamente a los límites de los países centrales, los cuales se mantuvieron separados de las colonias. Sin embargo, importa del imperialismo ultramarino que su principio de permanente expansión y movimiento, aun cuando no plenamente realizado por los frenos que le impusieron las instituciones del Estado-Nación en los países-centro, lleva a las mismas consecuencias destructivas que el imperialismo continental. Según citamos arriba: “su consecuencia lógica es la destrucción de todas las comunidades existentes, *las de los pueblos conquistados tanto como las de la madre Patria*”, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I., *op. cit.*, p. 280 [OT, p. 138]. Bastardillas son nuestras.

²⁷⁶ Cf. «Lebensraum», *Holocaust Encyclopedia*, Washington, United States Holocaust Memorial Museum.

²⁷⁷ La ausencia de programas políticos es destacada en el caso los pan-movimientos del imperialismo continental. Su ausencia implica la falta de líneas de acción definidas que funcionaran como promesas políticas vinculantes entre los dirigentes y sus seguidores, rasgo que será adoptado por los movimientos totalitarios (cf. *Los orígenes del totalitarismo*, vol II, *op. cit.*, p. 69 [OT, p. 260]). En relación a los órganos de justicia del estado de derecho, podemos decir que, si bien Arendt no dedica mucho a la importancia de su desaparición en las colonias, sí señala la coherencia con la lógica de la administración imperial que guarda el hecho de que “en la india no existía juicio por jurados y los jueces eran todos funcionarios pagados de la corona muchos de ellos amovibles a placer”, *ibíd.*, vol. I, p. 407, en nota al pie [OT, p. 216]. La arbitrariedad del poder judicial como elemento pre-totalitario, en cambio, cobrará mayor relevancia en su análisis de *El Proceso de Kafka* en «Franz Kafka: una reevaluación [1944]», en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, pp. 91-104 [EU, pp. 69-80] y merecerá una breve alusión en un texto posterior: ARENDT «Los hombres y el terror [1953]», en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, pp. 362-63 [«Die Menschen und der Terror», manuscrito preparado para alocución emitida por Rias Radio-Universidad el 23/03/1953, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC, p. 2b]. Por otra parte, en su estudio del totalitarismo soviético, Arendt dedicará extensos pasajes a los procesos de Moscú. En cualquier caso, la destrucción totalitaria del sentido del poder judicial del Estado de Derecho, se encuentra estrechamente relacionada con o, mejor dicho, subordinada a la particular “legalidad totalitaria”, sobre la cual hacemos hincapié a continuación.

²⁷⁸ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 402 [EUTH, p. 454].

la autora indaga la singularidad de estructuras de gobierno presentes en los países cuna de los pan-movimientos que propulsaron el imperialismo continental, Rusia y el imperio Austro-húngaro. Aunque con diferencias, la autora encuentra en ambos tipos de imperialismo la emergencia de una nueva lógica administrativa que denomina “burocracia”.

La burocracia es una forma de gobierno basada en una dirección personal y experta, no regulada por procedimientos formales, de manera tal que “podía ser alterada en cualquier momento”²⁷⁹. De entre todos los elementos tradicionales que esta forma de gobierno suprime, Arendt pone especial énfasis en la legalidad. El desprecio de la ley es un rasgo tanto de las administraciones coloniales, como de los pan-movimientos, y su expresión más acabada es el gobierno por decretos. Las leyes, señala la autora, “sin importar si son justas o injustas, tienen la tendencia a fundar comunidades y cuerpos políticos duraderos, en los que nadie puede jugar a ser Dios, porque todos deben obedecer la ley”²⁸⁰. Su característica es dar a las decisiones tomadas y en ellas expresadas cierta permanencia en el tiempo, generalidad en su alcance, y publicidad. El gobierno por decreto de la burocracia, en cambio, repele estos efectos. En contraste con la generalidad y permanencia de la ley, el decreto se crea prescindiendo de lentos mecanismos de producción legal basados en principios generales, y se dispone, en cambio, al servicio de su aplicación inmediata a cada caso, de manera que resulte adecuado a las cambiantes necesidades del movimiento imperial. Además, en contraste con la publicidad legal, el decreto precisa del sigilo u ocultamiento, lo cual sustrae al poder del “control de [...] todas las instituciones públicas”²⁸¹. En efecto, lo que el poder imperial “exige” de los burócratas es “desprecio por lo público (*Öffentlichkeit*) como tal y por todos aquellos que se mueven bajo su luz”²⁸². Por tanto, el decreto es anónimo, y de esa manera crea la ilusión de “proceder de un poder que domina a todos y que no necesita justificación”²⁸³. La burocracia produce así una experiencia de alienación en relación al poder. Tanto quienes lo padecen como quienes lo ejercen, lo experimentan como nacido de una instancia impersonal e incomprensible. El poder se retira “al razonamiento político del

²⁷⁹ *Ibid.*, [*ibid.*].

²⁸⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 406 [EUTH, p. 460]. Cita corregida levemente según la versión alemana.

²⁸¹ *Ibid.*, vol. I, p. 403 [OT, p. 214].

²⁸² *Ibid.*, p. 402 [EUTH, p. 455]. Optamos por una traducción propia de la versión alemana de este pasaje.

²⁸³ *Ibid.*, vol. II, p. 43 [OT, p. 243].

pueblo”²⁸⁴, e incluso para los administradores, no aparece más que como “decisiones arbitrarias emanadas de lo alto”²⁸⁵.

Sobre la base de este conjunto de características del gobierno burocrático, aquí brevemente reseñadas, se hace inteligible la reconstrucción que la autora propone del vínculo entre individuo e historia que caracteriza el poder imperial:

Una vez que ha penetrado en el *maelstrom* de un inacabable proceso de expansión [el hombre] dejará de ser lo que era y obedecerá las leyes del proceso, se identificará con las fuerzas anónimas a las que se supone que sirve para mantener en movimiento a todo el proceso; se considerará a sí mismo como una simple función y, eventualmente a semejante funcionalidad la verá como el logro humano más alto posible. [...] Lord Cromer [la mejor encarnación del burócrata] apuntaba cuerdamente al mismo fenómeno de la autodegradación voluntaria de los hombres en simples instrumentos o simples funciones cuando llamó a los burócratas “instrumentos de incomparable valor en la ejecución de una política del imperialismo”²⁸⁶.

La identificación de los seres humanos con simples funciones en un proceso histórico, es una variante de la disolución del individuo que Arendt encontraba ya en algunas filosofías de la historia del siglo XVIII, especialmente la de Herder, que hemos analizado en el capítulo anterior. Una diferencia importante, sin embargo, es que las nuevas perspectivas nacidas al calor del imperialismo, abandonan la idea de una finalidad histórica relativa al perfeccionamiento de la humanidad. Desde el punto de vista del desarrollo histórico, no sólo la persona queda “convertida en un diente de una máquina acumuladora de poder”²⁸⁷, además, la legalidad que motoriza la máquina no se dirige a la realización de los ideales emancipatorios de la modernidad ilustrada. En este punto, Arendt traza una distinción entre las perspectivas de la historia que alimentaron y se nutrieron de la revolución francesa (aquí Lessing, pero también Kant y hasta cierto punto Marx), y las que, en el siglo siguiente, sostuvieron algunas de sus líneas generales, pero abandonaron sus promesas políticas. La distancia entre ambas es tal que, sugiere Arendt, las primeras retrasaron el pleno despliegue de las segundas, asentadas en la concepción imperialista de la historia: “la Revolución francesa, *con su concepción del hombre como elaborador de leyes y como citoyen*, casi llegó a evitar que la burguesía desarrollara su

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 44 [OT, p. 244].

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 42 [OT, p. 243].

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 405 [EUTH, p. 215]. Arendt cita a Cromer en: MILLIN Gertrude, *Rhodes*, Londres, Chatto & Windus, 1933. Entre corchetes una expresión que sólo aparece en la versión alemana.

²⁸⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 293 [OT, p. 146].

noción de la Historia como un progreso necesario”²⁸⁸. Nuevamente, se destaca aquí que la confianza del siglo XVIII ilustrado en la legalidad estatal moderna, se opone al culto a la legalidad histórica que prima en la noción decimonónica de progreso. Arendt acude al Benjamin de las *Tesis de Filosofía de la Historia*²⁸⁹ para apoyar esta distinción²⁹⁰:

La noción de progreso del siglo XVIII, tal como fue concebida en la Francia prerrevolucionaria, consideraba que la crítica del pasado era un medio de dominar el presente y controlar el futuro; el progreso culminaba en la emancipación del hombre. Pero esta noción tenía poco que ver con el inacabable progreso de la sociedad burguesa, que no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia. «Lo que llamamos progreso es [el] viento... [que] impulsa [al ángel] de la Historia irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve la espalda mientras la pila de ruinas ante él se alza hasta los cielos»²⁹¹.

Una nota al pie a este pasaje subraya que, en esta contraposición, el siglo XVIII se identifica con la ilustración. En la edición alemana, la cita de Benjamin es más extensa y transcribe hasta el final la tesis 9. Allí Arendt acentúa en su interpretación de la imagen benjaminiana el hecho de que permite capturar la dualidad de la experiencia decimonónica de la historia, donde el optimismo de la ideología del progreso y el pesimismo de la decadencia se anudan. De ahí que el nihilismo de finales del XIX, que resurge en Alemania en los años veinte, se deba entender, según Arendt, no como lo contrario sino como la contracara de la creencia en una legalidad progresista, que promete progreso, pero es indiferente a la libertad y dignidad humanas. Este desacople de la idea

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 290 [OT, p. 144]. En línea con esta tesis encontramos la observación de que la subjetividad burguesa que hizo posible el sostenimiento de las máquinas de la muerte totalitarias, “es el opuesto cabal del *citoyen*”, «Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]», en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 163 [EU, p. 130].

²⁸⁹ BENJAMIN Walter, «Tesis de Filosofía de la Historia [1940]», *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pp. 59-72.

²⁹⁰ Benjamin no parece sostener una distinción análoga en este escrito, donde lo que prima es una crítica radical a la noción de progreso. Sin embargo, algunas perspectivas afines a la de Arendt, que señalan el cuño crítico de la noción de progreso en la tradición ilustrada y su malversación a partir del triunfo económico-político de la burguesía, pueden encontrarse en el *Libro de los pasajes*. También Benjamin subraya allí el papel central que jugó la apropiación de teorías evolucionistas en esta degradación de la noción de progreso: “En el siglo XIX, cuando la burguesía conquistó sus posiciones de poder, el concepto de progreso probablemente perdió muchas de las funciones críticas que lo caracterizaron en un principio. (La doctrina de la selección natural tuvo una importancia decisiva en este proceso; a su sombra se fortaleció la opinión de que el progreso se produce automáticamente. Favoreció además la extensión del concepto de progreso a todos los ámbitos de la actividad humana). En Turgot, el concepto de progreso presenta aún funciones críticas. Permitía ante todo que los hombres dirigieran su atención a los movimientos regresivos de la historia”, BENJAMIN Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Ediciones Akal, 2005, p. 479.

²⁹¹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 289 [EUTH, p. 325].

de progreso de cualquier elemento emancipatorio o crítico hace comprensible que a finales de ese siglo se sustituyera “la superstición del progreso con la superstición igualmente vulgar de la ruina y se predicara el aniquilamiento automático con el mismo entusiasmo con que los fanáticos del progreso automático habían predicado la irresistibilidad de las leyes económicas”²⁹².

En el tomo tres de *Los orígenes*, dedicado al estudio de la forma de gobierno propiamente totalitaria, Arendt profundiza su análisis de los alcances y sentidos de la ruina de la legalidad estatal moderna. Uno de los rasgos que el totalitarismo toma del imperialismo es, precisamente, la experiencia temporal en donde el individuo se comprende como “encarnación” ambulante²⁹³ de una legalidad histórica supra-humana. Se trata de una legalidad que no depende del asentimiento humano, como incluso las leyes divinas de alguna manera lo hacen, y compele a los individuos, a través de una suerte de normatividad sin mediaciones, a convertirse en sus *ejecutores*. Este es el rasgo central de la legalidad totalitaria²⁹⁴. Se asienta en una normatividad sin principios que requieran ser comprendidos o propuestos por la capacidad comprensiva y de acción de un agente; cae directamente sobre el individuo como la orden de cerrar el puño cae del cerebro a la mano.

Esta particular legalidad que impulsa el movimiento y niega la iniciativa humana, incluso aquella comprendida en la básica acción de asentimiento, permite ver a Arendt el grado en que la legalidad institucional estatal se entrelaza con una dimensión temporal de la política que se ve amenazada en el escenario pre-totalitario. En este sentido, la autora nota que, si bien uno de los rasgos centrales de las leyes positivas es que “son primariamente concebidas para funcionar como factores estabilizadores de los cambiantes movimientos de los hombres”²⁹⁵, también son uno de los elementos que hacen posible los nuevos comienzos, esto es, el movimiento dentro de la estabilidad propio de

²⁹² *Ibid.*, p. 290 [EUTH, p. 325]. “Pues, en lo que respecta a la opinión pública, la ideología optimista del progreso y la atmósfera de hundimiento [*Untergangsstimmung*] se han sucedido la una a la otra: históricamente son igualmente antiguas y la primera fue acompañada durante todo el siglo XIX por la otra, como si esta fuera en realidad la tonalidad en la cual, después de la muerte de Goethe, entonaba la época”, EUTH, p. 325. Este pasaje no se encuentra en la edición inglesa. También en la versión alemana, Arendt recurre nuevamente a la literatura, esta vez a Baudelaire y Swinburne, para dar cuenta de este revés nihilista de la *hybris* legal-progresista.

²⁹³ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, p. 391 [EUTH, p. 949].

²⁹⁴ “En este punto surge a la luz la diferencia fundamental entre el concepto totalitario de la ley y todos los otros conceptos. La política totalitaria no reemplaza a un grupo de leyes por otro, no establece su propio *consensus iuris* [...] Puede imponerse sin el *consensus iuris*, porque promete liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana; y promete la justicia en la Tierra porque promete hacer de la Humanidad misma la encarnación de la ley”, *ibid.*, vol. II, pp. 390-91 [EUTH, p. 949].

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 391 [EUTH, p. 949].

la acción. Desde esta perspectiva, la autora no acude a la metáfora de la ley como cerco o muralla, esto es, como un artificio que cristaliza el pasado y lo protege separándolo, como si fuera un cerco, del aluvión de la novedad que *per se* resulta una amenaza para todo lo instituido. Prefiere en cambio la metáfora de la ley como un canal de comunicación a través del tiempo. Las leyes no separan simplemente, sino que comunican la novedad con lo que la antecede, haciendo posible que aquella se nutra de este y viceversa²⁹⁶. Esta idea se encuentra desarrollada en el último capítulo de *Totalitarismo*²⁹⁷:

En el Gobierno constitucional las leyes positivas están concebidas para erigir fronteras y establecer canales de comunicación entre hombres cuya comunidad resulta constantemente amenazada por los nuevos hombres que nacen dentro de ella. Con cada nuevo nacimiento nace un nuevo comienzo, surge a la existencia potencialmente un nuevo mundo. La estabilidad de las leyes corresponde al constante movimiento de todos los asuntos humanos, un movimiento que nunca puede tener final mientras que los hombres nazcan y mueran. Las leyes cercan a cada nuevo comienzo y al mismo tiempo aseguran su libertad de movimientos, la potencialidad de algo enteramente nuevo e imprevisible; las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos²⁹⁸.

A través de un juego de contraste con la legalidad totalitaria del movimiento, vemos emerger aquí una concepción de la ley que no busca describir estrictamente la estatalidad moderna del Estado-Nación derrotada —aunque no definitivamente— frente al totalitarismo, sino que intenta describir hipotética y fenomenológicamente la función de un artificio humano que haría posible una experiencia del tiempo políticamente habitable. El pasaje da cuenta de una profundización de la indagación sobre la compleja temporalidad de lo político que se anuda en torno a la tensión entre continuidad y novedad.

²⁹⁶ En *La Condición Humana*, Arendt remontará la idea de la ley como “cerco”, expresada en el término *nomos*, a la tradición griega, y la diferenciará de la *lex* de origen romano que “indica una relación formal entre personas más que la valla que separa a unas de otras”, *La condición humana, op. cit.*, p. 92 [HC, p. 63]. Esta idea es profundizada en *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 126-27, fr. 3c [WP?, pp. 118-119] y en su conferencia, «The great tradition: I. Law and power [1953]», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 3, 2007, pp. 713-726.

²⁹⁷ Este capítulo fue agregado a la segunda edición del libro en 1958, y publicado bajo forma de artículo pocos años después de la primera edición, en 1953: ARENDT Hannah, «Ideology and Terror: A Novel Form of Government», *The Review of Politics*, n° 15, 1953, pp. 303-327.

²⁹⁸ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 395 [EUTH, p. 957].

En suma, la reflexión sobre la burocracia y la legalidad completa el cuadro de un conjunto de fenómenos que confluyen en la configuración de una singular inserción en el tiempo que comprende: movimiento e inestabilidad permanentes, pérdida de la realidad de lo dado, disolución de la agencia y su sometimiento a la ejecución de fuerzas históricas. Merece una consideración a parte, el modo en que, en particular, la disolución de la agencia, es analizada por Arendt a través de los marcos de sentido con que los propios protagonistas interpretan los sucesos de la vida individual y común. Bajo foco pone el modo en que los individuos significan aquello que, desde la tradición filosófica, se comprende como contingencia, es decir, lo que podía ser de otra manera. Desde el punto de vista de la experiencia individual, la ilusión de una necesidad histórica interpreta lo contingente como accidente, suerte o azar (*Zufall*)²⁹⁹.

Podríamos decir que el azar es el modo de comprender la contingencia cuando esta se escinde de la capacidad de acción y pierde inteligibilidad. En este sentido Arendt señala que “(1)a deificación de los accidentes sirve, desde luego, como racionalización en cada pueblo que no es dueño de su propio destino”³⁰⁰. Los accidentes se deifican porque, bajo la contingencia experimentada como azar, a la iniciativa humana sólo resta abrazar lo que le toca en suerte como fruto de una necesidad superior³⁰¹.

Este notable entrelazamiento entre necesidad y azar se expresa particularmente en el registro literario³⁰². Así como, según vimos en el capítulo anterior, las confesiones eran el modo de la narración que en los salones del siglo XVIII reflejaba la relación característica con lo histórico basada en la intimidad³⁰³, la novela es en el siglo XIX, para

²⁹⁹ Si bien la traducción española utiliza estos distintos conceptos, la alemana repite en los distintos pasajes el término *Zufall* y su derivado *zufällig*.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 48 [OT, p. 246].

³⁰¹ Es especialmente ilustrativo de esta posición subjetiva frente a la historia el apartado «El carácter imperial» del capítulo VIII de *Los orígenes*. Allí, Arendt caracteriza a personajes tales como Lord Cromer y Lawrence de Arabia, de quien destaca su “mortal desprecio no por los demás hombres sino por todo lo que hacen por su propia iniciativa y no en alianza con las fuerzas de la historia”, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 411 [OT, p. 219].

³⁰² En el registro filosófico, Arendt recupera de Hobbes, a quien llama “el filósofo de la burguesía”, un marco conceptual que da cuenta de este entrelazamiento. El retrato en términos teóricos que el filósofo realiza del individuo que vive bajo la tiranía del Leviatán, en una comunidad inherentemente inestable adelanta, según la autora, la vida del mundo colonial: “Una vez que los asuntos públicos son regulados por el Estado bajo la apariencia de una necesidad, las carreras sociales o públicas de los competidores evolucionan según la suerte. En una sociedad de individuos equipados todos por la Naturaleza con igual capacidad para el poder e igualmente protegidos de los otros por el Estado, sólo la suerte puede decidir quién triunfará”, *ibid.*, pp. 285-286 [OT, p. 141]. Así, Hobbes anticipa la temporalidad colonial con la salvedad de que en el escenario pre-totalitario finalmente la necesidad no proviene del Estado sino de “lo alto” de un poder cuya relación con la estatalidad, según señalamos, es inestable.

³⁰³ Sobre esto, ver el apartado 1. del capítulo anterior: “Asimilación y abandono de la historia”.

la autora, el tipo de narración característico de la experiencia temporal imperialista. A diferencia del drama³⁰⁴, donde los individuos siempre actúan, las novelas decimonónicas, señala Arendt, retratan a personajes sumergidos en un destino incomprensible, experimentado a la vez como necesario y azaroso (atravesado por el *Zufall*) frente al cual la única acción posible es, paradójicamente, el cultivo de formas sofisticadas de la pasividad:

La elevación de la suerte [*Zufall*] a la posición de árbitro final sobre el conjunto de la vida había de alcanzar su completo desarrollo en el siglo XIX. Con ella surgió un nuevo género literario, la novela y la decadencia del drama. Porque el drama carecía de significado en un mundo sin acción, mientras que la novela podía abordar adecuadamente los destinos de los seres humanos que, o bien eran víctimas de la necesidad o favoritos de la fortuna. [...] Solo la novela en su plena madurez, habiendo interpretado y reinterpretado toda la escala de los asuntos humanos, podía predicar el nuevo evangelio del apasionamiento por el propio destino de cada uno que tan gran papel desempeñó entre los intelectuales del siglo XIX. Mediante semejante apasionamiento el artista y el intelectual trataron de trazar una línea entre ellos mismos y los filisteos para protegerse contra la inhumanidad de la buena o mala fortuna, y desarrollaron todas las cualidades de la moderna sensibilidad, — para sufrir, para comprender, para desempeñar un papel prescrito. Y es la verdadera grandeza de la novela, retratar capacidad de sufrimiento del hombre quien, aun cuando ya no era nadie, quería al menos ser una víctima consciente³⁰⁵.

Así, la consecuencia central de vivir en un mundo cuyo movimiento constante escapa a aquellos artificios que hacen posible incidir en él, imprimirle una dirección o sentido, iniciarlo o detenerlo e, incluso, comprenderlo e interpretarlo, es la despolitización de lo que se experimenta como acontecimientos históricos. En el mundo del azar, el mal se

³⁰⁴ Por referencias posteriores de *La Condición Humana*, es posible interpretar que la autora alude con este término a una forma griega de la representación teatral cuya característica es retratar la acción política cf. ARENDT, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 210-211 [HC, p. 187].

³⁰⁵ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 286 [EUTH, p. 322]. Leves modificaciones de acuerdo a la versión alemana. Esta idea acerca de la novela había sido ya sugerida en términos similares en «Franz Kafka: una reevaluación [1944]», *op. cit.* Si bien Arendt alude a la estructura de la novela en general, encuentra, en particular, en dos grandes obras literarias la expresión de esta experiencia de lo histórico: la obra de Franz Kafka y las clásicas novelas rusas del siglo XIX. Sobre la interpretación arendtiana de Kafka, mucho más compleja de lo que sucintamente hemos recuperado aquí para nuestros fines, cf. DANOFF Brian, «Arendt, Kafka, and the nature of totalitarianism», *Perspectives on Political Science*, vol. 29, nº 4, 2000, pp. 211-218. De la literatura rusa decimonónica, a Arendt le interesa especialmente cómo retrata la “atmósfera de anarquía y azar” de la Rusia zarista, donde “los diarios accidentados de la incompetencia y de la inconsecuencia inspiraron una filosofía que vio en el Accidente al verdadero Señor de la Vida, algo como la aparición de la Divina Providencia”, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, pp. 47-48 [EUTH, p. 519]. Además, en una línea similar a la desarrollada en *Rahel Varnhagen*, la autora encuentra que la acentuada exploración de la riqueza del ámbito de la interioridad que caracteriza la literatura rusa de esta época, es la contracara de una parálisis en el ámbito de la acción. Cf. *ibíd.*, pp. 45-46 [EUTH p. 521].

sustraer a la responsabilidad humana. Según testimonia nuevamente la literatura, el movimiento en el que los individuos se encuentran inmersos puede provocar destrucción y muerte, pero no por ello deja de ser experimentado como necesario:

Franz Kafka conocía suficientemente bien la superstición del hado que posee a los pueblos que viven bajo la perpetua dominación de los accidentes, la inevitable tendencia a advertir un especial significado sobrehumano en acontecimientos cuyo significado racional está más allá del conocimiento y de la comprensión de los interesados. [...] Expuso el orgullo por la necesidad como tal, incluso la necesidad del mal y el insoportable concepto que identifica al mal y al infortunio con el destino³⁰⁶.

La experiencia temporal imperialista es recreada de manera extremada en los regímenes totalitarios. En el último tomo de *Los orígenes*, esta idea está a la base de la tesis central de que es en el totalitarismo donde se devela la radical destructividad que puede alcanzar el poder autonomizado de la acción. La destructividad es allí radical porque alcanza a la raíz misma de la espontaneidad. El terror totalitario no sólo inhibe la acción induciendo a la pasividad, sino que se dirige a aniquilar la propia capacidad de actuar; su objetivo es “«estabilizar» a los hombres para liberar a las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia”³⁰⁷. Es en este contexto donde la potencia despolitizadora del azar se descubre plenamente.

El totalitarismo pone en marcha distintos mecanismos que producen la experiencia de un mundo regido por el azar. La “arbitrariedad planificada” es elevada a “método de gobierno”³⁰⁸. Como el personaje kafkiano, los habitantes del régimen totalitario no pueden desentrañar las jerarquías ni las razones de las leyes que los gobiernan, no pueden prever los castigos a los que son sometidos ni conectarlos con acciones concretas que los hagan merecedores de ellos. Incluso, estrictamente hablando, no pueden convertirse por propia voluntad en victimarios³⁰⁹ ni pueden saber quién será la próxima víctima pues, en

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 46-47 [OT, pp. 245-246].

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 394 [OT, p. 465].

³⁰⁸ La idea de una “arbitrariedad planificada”, que funciona como método del gobierno totalitario, es expuesta ya en ARENDT Hannah, «The Hole of Oblivion [1947]», *Jewish Frontier*, vol. 14, 07/1947, pp. 23-26. Transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg.

³⁰⁹ Cf. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, p. 196 [OT, p. 339]. En este pasaje Arendt denomina “accidental” a la propia voluntad de formar parte del movimiento. Quiénes son aquellos que deben ejecutar el papel de victimarios, es algo determinado por leyes totalitarias que se traducen como azar para quienes habitan ese mundo. Sobre la intercambiabilidad entre víctimas y victimarios, cf. *ibid.*, p. 399 [OT, p. 468]. Años más tarde, en su informe sobre el juicio a Adolf Eichmann, Arendt destacará este hecho, señalando con ironía las circunstancias fortuitas bajo las que Eichmann termina por ingresar al Partido Nacional Socialista, en vez de a la logia masónica “Schlaraffia”, dedicada al “cultivo del buen humor y distintas

el estadio más avanzado, incluso estas se elegirían de manera azarosa³¹⁰. Una vida atravesada de esta manera por una “consistente arbitrariedad”³¹¹ entra en tensión con la propia condición existencial humana proyectada a la comprensión. Recién unos años más tarde, en «Comprensión y política» de 1954³¹², Arendt retomará el motivo heideggeriano que liga la comprensión a una dimensión existencial. Pero ya en *Los orígenes*, vemos despuntar esta tesis a través del análisis de las condiciones en las que la comprensión es sistemáticamente obturada. La incapacidad para remitir los sucesos a acciones, para distinguir realidad de fantasmagoría e interpretar lo acontecido como habiendo podido ser de otra manera, produce una carencia de inteligibilidad que el totalitarismo compensa con aquella forma distorsionada de la comprensión que es la ideología³¹³. La ideología es convocada por la necesidad de comprensión frente a la falta de sentido u “orfandad” que produce la “inconsistencia” de un tiempo experimentado como azar:

Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino sólo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte. La repetición, cuya importancia ha sido algo sobreestimada en razón de la extendida creencia en la capacidad inferior de las masas para captar y recordar, es importante sólo porque las convence de la consistencia del tiempo [*Zeitfolgerichtigkeit*], la consecuencia temporal [*zeitliche Konsequenz*]. Lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito [*Zufälligkeit*] que penetra a la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como simples ejemplos de leyes

diversiones”. Así, Eichmann es llevado al lugar que le permitió convertirse en victimario como “una hoja impulsada por el viento de otoño”, *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit.*, pp. 55-56 [EJ, pp. 32-33].

³¹⁰ Cf. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, pp. 343, 366 [OT, p. 433, 447]. También en «The Hole of Oblivion [1947]», *op. cit.*, Arendt subraya con énfasis el carácter “accidental” de la condición de víctima en el totalitarismo.

³¹¹ ARENDT, «The Hole of Oblivion [1947]», *op. cit.*, s/p.

³¹² ARENDT, «Comprensión y política (las dificultades de la comprensión) [1953]», en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, pp. 371-94, [EU, pp. 307-327].

³¹³ El concepto arendtiano de ideología refiere a un sistema que pretende explicar de manera total el conjunto de la realidad en su devenir histórico, a partir de la aplicación sistemática de una idea. Produce como efecto una escisión en relación a toda experiencia, de la cual no puede provenir ya ni aprendizaje, ni refutación, ni novedad algunos: “Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas”, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, pp. 400-401 [OT, pp. 468-469]. Arendt no considera a todas las ideologías totalitarias, aunque señala que “la verdadera naturaleza de todas las ideologías estaba revelada en el papel que la ideología desempeña en el aparato de dominación totalitaria”, y que todas las ideologías tienen, en efecto, elementos totalitarios, *ibíd.*, p. 403 [OT, p. 470]. La diferencia entre ideologías totalitarias y las que no lo son, es aclarada en una discusión con ocasión de una conferencia sobre totalitarismo en 1953. Allí la autora señala que, mientras que las ideologías del siglo XIX tenían un *contenido específico* y un objetivo definido que aplicaban a una realidad dada, las totalitarias se caracterizan por prescindir del contenido y abocarse a la aplicación de la *lógica* de la idea, transformando la realidad de acuerdo a ella. Lo central allí no es el contenido, que puede modificarse, sino la *lógica* de hierro a partir de la cual la realidad es transformada. Cf. ARENDT Hannah, et. al., «Discussion», en FRIEDRICH, Carl Joachim (ed.), *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences. March 1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1954, pp. 133-134.

y eliminan las coincidencias [*Koinzidenz*] inventando una omnipotencia que lo abarca todo y de la que se cree que se halla en la raíz de cualquier accidente. [Esta ceguera obsesionada, que es propia de la huida de las masas a un mundo ficcional coherente en sí mismo, se corresponde con su orfandad [*heimatlosigkeit*] en un mundo, en el que no pueden existir más, porque el accidente anárquico [*Zufall*] se ha convertido en su señor, bajo la forma de catástrofes destructoras]³¹⁴.

Esta lectura del tratamiento totalitario de lo contingente, toma distancia de aquellas perspectivas que entienden al totalitarismo como un movimiento restaurador, que reacciona contra la ausencia de fundamento que la secularización trajo consigo restituyendo a la política un suelo metafísico firme; firme pero que, por carecer de auténticas referencias morales trascendentes, resultaría fatal. Por el contrario, para Arendt el proyecto totalitario no cae por detrás de la experiencia temporal moderna. Su modo de otorgar un sentido al mundo a través de una elaboración de esta experiencia en términos una huida ideológica del azar, no lo emparenta con un retorno a una cosmovisión medieval, sino que da cuenta de su filiación a la era de la pos-secularización³¹⁵. Así como, por un lado, la necesidad histórica totalitaria no evoca la firmeza y estabilidad de la verdad trascendente medieval, por otro, guarda cierta afinidad con la radicalidad de la capacidad moderna para producir novedad:

Los sistemas totalitarios procuran demostrar que la acción puede basarse en cualquier hipótesis y que, en el curso de una acción de dirección coherente, la hipótesis particular se convertirá en verdadera, se convertirá en realidad presente, concreta. La hipótesis que subyace a la acción coherente puede ser tan demencial como se quiera; siempre terminará por producir hechos que son “objetivamente” verdaderos³¹⁶.

³¹⁴ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol II, *op. cit.*, p. 214 [EUTH p. 746]. Entre corchetes un agregado a la traducción a partir de la versión alemana. Sobre este argumento cf. también páginas ss.

³¹⁵ En el corazón del totalitarismo Arendt no encuentra el gnosticismo moderno, como lo hará el Voegelin de los cincuenta (en «Science, Politics and Gnosticism [1959]», en Manfred HENNINGSSEN (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity without Restraint*, Columbia - Londres, University of Missouri Press, 2000, vol. 5, pp. 243-314) ni la razón instrumental dominadora, que destaca la *Dialéctica de la ilustración* (ADORNO Theodor y HORKHEIMER Max, Madrid, Ediciones Akal, 2007), aunque tanto la secularización como la preeminencia de la mentalidad de medio-fin ocupen un lugar importante en el cuadro general que la autora traza. Mientras que la primera perspectiva tiende a concebir el totalitarismo como una reacción a la racionalidad moderna, la segunda se inclina por establecer continuidades causales en relación a ella. Por el contrario, para Arendt, el totalitarismo tiene sus raíces en la modernidad a la vez que carece de antecedentes; remite a rasgos centrales de la condición moderna, a la vez que marca un límite y un fin para los modelos modernos de pensamiento.

³¹⁶ ARENDT Hannah, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ingl.]», *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión filosófica*, trad. Ana Pljak, Barcelona, Península, 2003, p. 140 [BPF, p. 87].

Este núcleo de contingencia y potencialidad radical de transformación del mundo, que se expresa en la asunción de que “todo es posible”, es un rasgo central del fenómeno totalitario. Pero en este punto, el totalitarismo no hace sino exponer las consecuencias últimas de la concepción moderna de historia como proceso, según la cual, los hechos y acciones particulares de la historia sólo pueden comprenderse en tanto partes y funciones de procesos históricos superiores. Esta concepción no sólo no produce orden y estabilidad en la percepción de lo histórico, sino que reconduce a la propia contingencia. Pues, el proceso histórico, que por definición devora el sentido que cada singular pueda portar por sí mismo, termina por devorar también su propio sentido global. En la medida en que revela su capacidad de “validarse” performativamente, sin importar la configuración de particulares sobre la que se aplica, reconduce a “el rasgo de la contingencia, tan importante, con el que hoy nos enfrentamos en todas partes”:

El simple acontecimiento natural, o la acción registrada y el acontecimiento histórico dejan de tener sentido sin un proceso universal en el que están supuestamente, inmersos; con todo, en el momento en que el hombre se acerca a ese proceso para escapar del carácter accidental de lo particular, para descubrir el significado —orden y necesidad— su esfuerzo encuentra una contradicción en la respuesta que llega de todas partes: valdrá cualquier orden, cualquier necesidad, cualquier significado que se quiera imponer... Es como si el “melancólico carácter accidental” de lo particular nos hubiera dado alcance y nos persiguiera hasta la misma región en que las generaciones anteriores se habían refugiado para huir de él³¹⁷.

Un último aspecto de la caracterización del totalitarismo permite completar su reflexión en torno a la temporalidad en *Los orígenes*. El último tomo del libro, *Totalitarismo* indaga el tipo de subjetividad que produce esta inserción de los individuos en el tiempo. En este nivel subjetivo la autora encuentra una fuerza estabilizadora más que constituye un obstáculo temporal para la dominación totalitaria. Se trata de una fuerza primaria que forma parte de las capacidades básicas del pensamiento y representa una manera de detener el movimiento continuo: el recuerdo o la memoria. En una reseña temprana relativa al estudio de los campos de concentración, Arendt acuña para describirlos la expresión “pozos del olvido”³¹⁸. La expresión es recuperada en *Los orígenes* y describe el hecho de que la aniquilación total de la víctima del totalitarismo

³¹⁷ *Ibid.*, p. 141-142 [BPF, pp. 88-89].

³¹⁸ Cf. ARENDT, «The Hole of Oblivion [1947]», *op. cit.* La reseña aborda la recolección de testimonios sobre los campos de concentración ruso publicada bajo el nombre anónimo *The Dark Side of the Moon*, prologado por Thomas Stearns Elliot.

no se limita a su destrucción física, sino que se consume con la anulación de la inscripción de su vida individual en la historia colectiva a través del borramiento de las huellas que su paso por el mundo dejó tras de sí. Es por ello que los campos funcionan con un estricto bloqueo de todo contacto con el mundo exterior y por principio no notifican a los deudos de la muerte de los internos. Pero la memoria se devasta tanto fuera como adentro, pues en su interior, además, “están prohibidos el dolor y el recuerdo” y se ataca en los internos “la capacidad de la memoria y la habilidad de ser leal”³¹⁹. Nuevamente, al igual que en los escritos de los años 30, la facultad para recordar se entrelaza aquí con la facultad para narrar. Los sobrevivientes no pueden “recordar”, o sólo logran un recuerdo impotente, porque el sistema concentracionario orada su capacidad para insertar lo vivido en un relato genuinamente “comunicativo”³²⁰. Pero además, dado que los victimarios sólo son ejecutores ocasionales de una fuerza superior, tampoco ellos tienen un lugar en el recuerdo, ni pueden aspirar a él; deben asumir que sólo como individualidades son superfluos e intercambiables³²¹. Más adelante, Arendt sugerirá que la incapacidad para la memoria significativa no sólo se manifiesta en los directamente involucrados (víctimas, victimarios y su entorno) como consecuencia de su paso por el sistema concentracionario. Además, esta incapacidad sería uno de los elementos de la imposibilidad de pensar que

³¹⁹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 373 [OT, p. 452].

³²⁰ “[Entre los sobrevivientes] la reminiscencia no puede lograr más de lo que logra el comunicativo relato de un testigo ocular. En ambos casos existe una tendencia inherente a apartarse de la experiencia; instintiva o racionalmente, ambos tipos de relatos denotan la conciencia del abismo que separa al mundo de los vivos del de los muertos vivos, de no poder proporcionar más que una serie de hechos recordados que parecen tan increíbles a aquellos que los relatan como a quienes les escuchan”, *ibíd.*, p. 356 [OT, p. 441]. En *Eichmann en Jerusalén*, en particular en relación a los testimonios de Zyndel Grynszpan y de Abba Kovner, Arendt relativizará esta aseveración acerca de la incapacidad de narrar de parte de los testimonios directos (quienes atravesaron la experiencia concentracionaria). Con todo, entendemos que esta nueva perspectiva, que la lleva a afirmar en *Eichmann en Jerusalén* que “los pozos de olvido no existen” (ARENDT, *Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, p. 339 [EJ, p. 232] corregimos “bolsas” por “pozos”), no implica un abandono de la tesis de que el totalitarismo produce y su triunfo descansa en parte en, la incapacidad para el recuerdo. Para una discusión de los sentidos e implicancias de este desplazamiento entre *Los orígenes* y *Eichmann*, cf. EVERS Kai, «The Holes of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction», *Telos*, vol. 2005, n° 132, 2005, pp. 109-120.

³²¹ “Nada resulta más característicos de los movimientos totalitarios en general y de la calidad de la fama de sus dirigentes en particular como la sorprendente celeridad con la que son olvidados y la sorprendente facilidad con que pueden ser reemplazados”, ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, p. 385 [OT, p. 350]. Por otra parte, Arendt señala que la rebelión contra el olvido al que la historiografía oficial del siglo XIX somete a los grupos marginados, los “perdedores de la historia”, fue, aunque secundariamente, una de las razones que estimuló el apoyo a las ideologías totalitarias entre la élite intelectual y el “populacho”. Cf. *ibíd.*, p. 185 [EUTH, p. 713]. Sin embargo, este ingreso de “los olvidados” a la historia responde a una fantasía de la burguesía y el “populacho” filonazi, pero no es una promesa totalitaria. De cualquier modo, la observación es relevante, por cuanto destaca el hecho de que la imposibilidad de cierta inscripción en una historia compartida que caracteriza a las clases bajas del siglo XIX, es previa al totalitarismo y de algún modo coadyuvó al ascenso de las tendencias totalitarias.

predispuso, y que potencialmente podría volver a predisponer, a ciudadanos comunes a adaptarse o a convertirse en miembros activos de la sociedad totalitaria³²².

Desde esta perspectiva, la única auténtica operación del totalitarismo sobre el pasado, proyectado como está su movimiento constitutivamente hacia el futuro, se vincula con este acto de borramiento que, mediante un “olvido organizado”³²³ busca producir que alguien nunca haya existido. Pero este acto de borramiento exige como condición una reproducción técnica del pasado con toda la trama de relaciones que contiene. Para producir el olvido y la desmemoria, entonces, el totalitarismo debe capturar —integrar, ordenar y reproducir— la inmensidad de la red de interacciones que teje el paso de una vida. Esto lo lograría con un dispositivo técnico de orden espacial, un mapa que, idealmente, disponibilizaría el pasado como objeto de aniquilamiento:

la Policía [totalitaria] sueña con que una mirada al gigantesco mapa en la pared de un despacho baste en cualquier momento dado para determinar quién está relacionado con quién y en qué grado de intimidad, y, teóricamente, este sueño no es irrealizable, aunque su ejecución técnica esté llamada a ser algo difícil. Si este mapa existiera realmente, ningún recuerdo se alzaría en el camino de la reivindicación totalitaria a la dominación. Semejante mapa podría hacer posible borrar a las personas sin dejar rastros, como si nunca hubieran existido. [...] Por lo que se refiere al don de la memoria, tan peligroso para la dominación totalitaria, los observadores extranjeros consideran que “si es cierto que los elefantes nunca olvidan, Rusia nos parece ser lo opuesto a los elefantes... La psicología soviética rusa parece hacer realmente posible el olvido”³²⁴.

³²² En «Algunas cuestiones de filosofía moral [1965-1966]», *Responsabilidad y juicio* [2003], trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 110-111 [RJ, pp. 49-146], Arendt establece un vínculo entre la incapacidad para el recuerdo y el mal moral. Por otra parte, en *Eichmann en Jerusalén*, (pp. 84, 95-97, 120-121 [EJ, pp. 53, 62-65, 81-82]) propone sugestivas observaciones acerca de la memoria selectiva de Eichmann, quien sólo podía recordar eventos directamente vinculados a su carrera profesional, pero no aquellos relevantes para la historia colectiva. Además, es notable que tanto la indisposición al recuerdo, como otras características vinculadas a la experiencia del tiempo que hemos reseñado aquí y que tienen una expresión en configuraciones de la subjetividad, son identificadas por la autora también entre los ciudadanos alemanes de la posguerra. En sus primeros viajes a Alemania luego del exilio, Arendt reconoce en ellos, además de la desmemoria, cierta incapacidad para diferenciar realidad de ficción y hechos de opiniones, una tendencia a huir de la responsabilidad por las propias opiniones, apego a la coherencia ideológica, e indiferencia a la experiencia. Cf. ARENDT, «Las secuelas del régimen nazi: informe desde Alemania [1950]», *Ensayos de comprensión, op. cit.*, pp. 301-326 [EU, pp. 248-269].

³²³ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 373 [OT, p. 452]. La expresión adelanta, de manera contraria, la idea de la *polis* como “recuerdo organizado”, ARENDT, *La condición humana, op. cit.*, p. 220 [HC, p. 198].

³²⁴ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 345 [OT, p. 434]. Arendt cita aquí a Friedrich Beck y William Godin, *Russian Purge and the Extraction of Confession*, 1951, pp. 127 y 234 (sin más datos bibliográficos).

Antes de finalizar, es necesario destacar que, si bien el análisis que reconstruimos se despliega a través de un contrapunto entre la cultura, la territorialidad y la institucionalidad del Estado nación y su destrucción por parte del imperialismo primero y el totalitarismo después, según hemos ido sugiriendo, la interrogación arendtiana no se responde con una propuesta de recuperación de estas estructuras modernas pre-totalitarias. Es cierto que la autora señala que “la única grandeza del imperialismo es la batalla que contra él libró el Estado Nación”³²⁵, y que “la Revolución Francesa [la cuna del Estado Nación] con su concepción del hombre como elaborador de leyes y como *citoyen*, casi llegó a evitar que la burguesía [imperialista] desarrollara su noción de la Historia como un proceso necesario”³²⁶. Sin embargo, *Los orígenes* alerta también sobre aquellas debilidades del Estado Nación como forma de organización en el horizonte moderno —vinculadas precisamente a esos tres artificios mencionados—, que impiden extraer de su grandeza algún modelo³²⁷.

Por otra parte, la reflexión sobre la temporalidad política y las concepciones modernas de la historia en *Los orígenes* se ve complejizada por el análisis de fenómenos que escapan al contrapunto entre Estado Nación e imperialismo/totalitarismo. Arendt detecta en particular un rasgo de las sociedades capitalistas pre-totalitarias vinculado a la comprensión moderna del tiempo político que, aunque no se identifica con ningún

³²⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 271 [OT, p. 132].

³²⁶ *Ibid.*, p. 290 [OT, p. 140].

³²⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 43 [OT, pp. 243-244]. Los movimientos imperialistas continentales, en efecto, emergieron no sólo como alternativa poderosa frente al Estado Nación, sino también como respuesta a sus debilidades; en particular, a su debilitada capacidad para proveer una identidad y sentido de pertenencia políticos. Cf. *ibid.*, p. 38 [OT, p. 240]. Algo similar ocurre con el imperialismo ultramarino. La autora señala que la razón por la cual el nacionalismo de los Estado Nación europeos se vio seducido por el imperialismo ultramarino, a pesar de su oposición estructural, se encuentra en que la empresa imperial en un primer momento permitió reforzar la idea de una unidad basada en la nacionalidad, frente a los pueblos extranjeros sometidos: “la verdad es que solo lejos de su patria podía un ciudadano de Inglaterra, Alemania o Francia ser nada más que inglés, alemán o francés.”, *ibid.*, vol. I, p. 306 [OT, p. 154]. El imperialismo ultramarino es entonces una repuesta a la debilidad interna del estado nación para hacer de la cuestión nacional base y principio de una unidad política. Así, si bien los imperialismos derrotan al Estado Nación, éste estaba siendo carcomido por sus propia debilidades: “La respuesta a la fatídica pregunta: ¿por qué el grupo de las naciones europeas permitió que este mal [el imperialismo] se extendiera hasta que todo, tanto lo bueno como lo malo, quedara destruido?, era que todos los gobiernos sabían muy bien que sus países se hallaban desintegrándose secretamente, que el cuerpo político estaba siendo destruido desde dentro y que vivían de prestado”, *ibid.*, p. 295 [OT, p. 147]. Desde esta lectura, Cristian Volk sostiene que si bien el concepto weberiano de derecho y estado son el marco conceptual de interpretación de las transformaciones institucionales que sufrieron colonias y centros en *Imperialismo*, la autora se distancia de Weber por su no defensa de esta estatalidad y legalidad como los mejores logros institucionales alcanzados. Cf. VOLK Christian, «Staat und Staatskritik im Denken Hannah Arendts», en Christian VOLK, Julia SCHULZE WESSEL y Samuel SALZBORN (eds.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Springer VS, 2013, pp. 121-156. Siguiendo esta línea, en el próximo capítulo nos dedicaremos a las reflexiones arendtianas en torno a formas no tradicionales de concebir la capacidad de crear y sostener un vínculo entre política e historia adecuado para la preservación de la acción.

artificio institucional particular del Estado Nación, ha penetrado su desarrollo y ha jugado un papel importante en su impotencia frente al imperialismo. Al mismo tiempo, es un rasgo que ha sobrevivido a la derrota de los regímenes totalitarios y es potencialmente independiente del Estado Nación. Se trata del modo en que la temporalidad procesual, ligada a la reproducción material de la vida, ha conquistado la esfera de los asuntos públicos en la modernidad:

La finitud de la vida personal es un reto tan serio a la propiedad en calidad de base de la sociedad como los límites del globo son un reto a la expansión en calidad de base del cuerpo político. Trascendiendo los límites de la vida humana en la planificación de un continuo crecimiento automático de la riqueza más allá de todas las necesidades personales y las posibilidades de consumo, la propiedad individual se convierte en un asunto público y queda retirada de la simple esfera privada. Los intereses privados, que por su propia naturaleza son temporales (*zeitweilig*) y pasajeros (*vorübergehend*) y están limitados por las dimensiones naturales de la vida del hombre, pueden así escapar hacia la esfera de los asuntos públicos y obtener de esa esfera la infinita longitud de tiempo que se precisa para la acumulación continua³²⁸.

Esta línea de reflexión aparece sugerida en un breve pasaje en *Los orígenes del totalitarismo*. Recién en *La Condición Humana*, Arendt analiza las consecuencias de esta cooptación capitalista del espacio público en pos de la acumulación indefinida de la riqueza. Según señala en ese libro, la procesualidad cíclica de la reproducción material de la existencia, atada antes al ciclo biológico finito de cada individuo, ocupa entonces el lugar de lo público-estatal, cuya temporalidad no está limitada por el fin de la vida biológica individual, sino que, por definición, es capaz de trascender las vidas individuales. Así, esta crítica a la ocupación de un espacio público con un conjunto de intereses privados que aparece en *Los orígenes*, se reformula como una crítica al deterioro de lo político a través del ingreso en el ámbito de lo público de una temporalidad laborante. Desde esta perspectiva, la política deja de ser un espacio de inscripción de los individuos, particulares y finitos, como agentes de la historia, como intérpretes de un pasado común, y como iniciadores de nuevos comienzos que transformen el mundo dado. La política cooptada por la procesualidad diluye esta posibilidad de cada vida individual de inscribirse en la historia y contribuye a profundizar el desarraigo de un marco temporal común que permita fundar una comunidad política.

³²⁸ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 292 [OT, p. 145].

En suma, podemos decir que, imperialismo y totalitarismo, pero también fenómenos relativamente independientes ligados a la conquista de la lógica capitalista del espacio público³²⁹, son el horizonte desde el cual la autora formula la interrogación acerca de qué experiencias del tiempo permiten alojar la política en la historia. En particular, se trata de una interrogación acerca de aquellos artificios que permiten modelar la experiencia del tiempo de modo que la historia pueda no enajenarse de la acción y, al mismo tiempo, dar a la acción política la profundidad temporal en la cual puede emerger como novedad³³⁰. En este sentido, la reflexión en torno al vínculo entre política y tiempo histórico en *Los orígenes* concluye con una interrogación sin respuesta, lanzada como un desafío filosófico-político. Formulada en términos positivos en el prólogo a la primera edición norteamericana, el desafío consiste en concebir un nuevo “principio político” capaz de enraizar el poder dentro de los límites mundanos de la vida en común:

El antisemitismo (y no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura) uno tras otro, uno más brutalmente que otro, han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas³³¹.

La pregunta que *Los orígenes* deja abierta, entonces, es precisamente qué tipo de entidades políticas serán aquellas capaces de recuperar la historia como fruto del esfuerzo y la acción humana; qué clase de comunidades serán capaces de restituir la inscripción de la finitud de la vida humana en la esfera política para evitar su disolución en el punto de

³²⁹ Para Arendt, el Estado Nación es una forma política cuyo devenir está marcado por diversas articulaciones históricas con el capitalismo. Fue una de estas articulaciones la que propulsó a los Estado Naciones en la carrera por el imperialismo ultramarino, el cual preparó a su vez el ascenso del totalitarismo. Sin embargo, la autora no concibe ni al Estado Nación ni al Totalitarismo como meros productos del capitalismo y visualiza fenómenos propios del capitalismo que, si bien tuvieron su expresión en el Estado Nación y en el totalitarismo, podrían continuar desarrollándose con independencia de ambos. Este sería el caso del fenómeno del ingreso de la temporalidad laborante al espacio público. En la nota 249 de este mismo capítulo hacemos algunas aclaraciones acerca del modo en que Arendt concibe el vínculo del imperialismo y el totalitarismo con el capitalismo.

³³⁰ Esta perspectiva nos permite matizar aquellas lecturas de corte existencialista, según las cuales, para Arendt el totalitarismo es fruto de la incapacidad o cobardía de los hombres modernos para asumir el peso de su libertad tras la caída de los marcos tradicionales. Cf. por ejemplo, DANOFF, «Arendt, Kafka, and the nature of totalitarianism», *op. cit.* Estas perspectivas no captan las complejas condiciones políticas que impidieron no la “asunción” de esta libertad, sino su realización en marcos mundanos capaces de alojarla y preservarla. La libertad política no es un mero acto de coraje, sino que está atravesada por un conjunto de condiciones que hacen posible o promueven su sostenimiento, entre ellas, según hemos pretendido mostrar, aquellas condiciones vinculadas a la temporalidad.

³³¹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 24 [OT, p. ix].

vista natural de la sobrevida de las razas o la especie. Como veremos a continuación, también despunta aquí la pregunta acerca de qué clase de pensamiento acerca de lo político es capaz de dar cuenta de y enfrentar estos interrogantes.

2. Pensamiento, historia y política en el pos-totalitarismo

Tal como han señalado numerosos intérpretes, la escritura de *Los orígenes del totalitarismo* y los debates que sucedieron luego de su publicación, constituyen un momento central de la reflexión arendtiana en torno al vínculo entre pensamiento e historia. Es al enfrentar los desafíos que supone el ejercicio de comprensión de este fenómeno, que Arendt desarrolla una trama de nociones sobre la que asienta una forma singular de la comprensión de lo histórico, a distancia tanto de la historiografía científica, como de las principales corrientes filosóficas contemporáneas. A partir de esta trama, conformada por nociones tales como cristalización, imparcialidad, comprensión, narración y ruptura del hilo de la tradición, algunos intérpretes han reconstruido o bien un “método de pensamiento”³³² implícito en la obra arendtiana, o bien, de manera más general, un conjunto de “pautas y criterios que obran como marcos orientadores en la tarea del «pensar sin barandillas»”³³³.

No es nuestra intención aportar a esta línea de estudio con una reconstrucción global del estilo de pensamiento histórico arendtiano y sus principales nociones. En lo que sigue, en cambio, nos limitaremos a reseñar el movimiento crítico que la autora realiza, desde su estudio del totalitarismo, hacia el campo filosófico contemporáneo. Ya durante la escritura de *Los orígenes*³³⁴, la filosofía, como la forma del pensamiento por excelencia,

³³² VOLLRATH Ernst, «Hannah Arendt and the method of political thinking», *Social Research*, trad. Hans Fantel, vol. 44, n° 1, 1977, pp. 160-182.

³³³ DI PEGO, *Comprensión, narración y juicio...*, *op. cit.*, p. 29.

³³⁴ Arendt comienza a producir el material que luego conformará *Los orígenes* a finales de los treinta, cuando escribe «Antisemitismo [1938-1939]», *op. cit.*, y continúa durante los cuarenta, con la publicación de diversos artículos: «From the Dreyfus Affair to France Today», *Jewish Social Studies*, n° 4, 1942, pp. 195-240; «Concerning Minorities», *Contemporary Jewish Record*, vol. 7, n° 4, 1944, pp. 353-368; «Race-Thinking before Racism», *Review of Politics*, vol. 6, n° 1, 1944; «Imperialism, Nationalism, Chauvinism», *Review of Politics*, vol. 12, n° 3, 1945, pp. 404-406; «The Stateless People», *Contemporary Jewish Record*, vol. 8, n° 2, 1945, pp. 137-153; «Expansion and the Philosophy of Power», *Sewanee Review*, vol. 54, 1946, pp. 601-616; y «Privileged Jews [1946]», *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 1, 1946, pp. 3-30.

se desplaza hacia el centro de su reflexión sobre la moderna “evasión de la política hacia la historia”³³⁵ en el ámbito del pensamiento. En 1946 escribe:

En la estela de Hegel y bajo la presión de un interés extraordinariamente intensificado por la Historia, la filosofía amenazaba disolverse en especulaciones sobre la posible legalidad del curso de la Historia. Nada importa a este respecto si tales especulaciones eran de tonalidad optimista o pesimista, si querían computar el progreso como inevitable o la decadencia como predestinada. Lo esencial era únicamente que en ambos casos el hombre se asemeja, en las palabras de Herder, a la hormiga que se limita a arrastrarse bajo la rueda del destino³³⁶.

En los años inmediatos a la publicación de *Los orígenes*, y aunque entre ellas y el totalitarismo no exista una línea causal³³⁷, Arendt desarrolla varios abordajes críticos de las filosofías de la historia decimonónicas, centralmente las de Marx y Hegel³³⁸. Allí retoma en puntos centrales las líneas argumentales de los años treinta, pero agrega una importante observación: lo que esas filosofías tienen en común, es su origen en una profunda desilusión luego del fracaso de la revolución francesa, desilusión en la que desembocó el renovado interés por la política del siglo XVIII. A partir de esa desilusión, estas filosofías desaprovecharon la oportunidad de pensar nuevamente lo político que había abierto la secularización, y colocaron en su lugar una especulación sobre las fuerzas históricas³³⁹. Estos abordajes acompañan fuertes polémicas con perspectivas

³³⁵ ARENDT, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, p. 133 [BPF, p. 83].

³³⁶ ARENDT, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 206 [EU, p. 166].

³³⁷ La autora subraya reiteradamente que las ideologías del siglo XIX no deben interpretarse como la “semilla” del nazismo, el cual “no tiene su origen en ninguna parte de la tradición occidental”, «Aproximaciones al “problema alemán” [1945]», en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 137 [EU, p. 108]; *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 195 [OT, p. 339]. Por otra parte, Arendt explorará con más detalle el problema de la continuidad entre la filosofía marxiana y el bolchevismo en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, donde, a pesar de todo, llegará a la conclusión de que “la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas, y [rupturas] mucho menos decisivas, que la línea que va de Marx a Stalin”, ARENDT Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* [tempranos cincuenta, pub. ingl. 2002], trad. Agustín Serrano De Haro, Madrid, Encuentro, 2007, p. 17 [KM, p. 277]

³³⁸ Para un estudio más detallado de la crítica arendtiana a las filosofías e la historia decimonónicas, especialmente las de Marx y Hegel, cf. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica, op.cit.*, pp. 171-198.

³³⁹ El primer texto publicado en donde esta observación se expresa con mayor claridad es el ya citado «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]». La importancia decisiva que tuvo la desilusión producida por el fracaso de la Revolución Francesa para la sustitución de la política por la historia, es más patente en la versión alemana del texto, en donde Arendt dedica algunos párrafos más a aclarar esta cuestión: “...el interés específicamente filosófico en la historia despierta no antes del tercer tercio del siglo XVIII y experimenta su prevalencia conceptual, a través de la cual finalmente desplaza y encubre toda productividad en el ámbito de la filosofía política, recién en la generación, para la cual la gloria y miseria de la revolución francesa se habían vuelto experiencias de juventud decisivas”. La “relativización de los acontecimientos de la Revolución Francesa se corresponde con la a menudo descripta profunda desilusión de sus resultados, que se apoderó de quienes con más entusiasmo la habían saludado.

contemporáneas que, sin el explícito marco filosófico-metafísico del XIX, permanecen atrapadas en los mismos problemas en relación a la comprensión de la historia. Se trata de perspectivas que o bien toman al totalitarismo como la evidencia de la deplorable decadencia de occidente (perspectivas por lo general de cuño conservador), o bien que suponen *a priori* un camino de progreso en relación al cual el totalitarismo sería un desvío (abordajes de impronta liberal)³⁴⁰. Arendt encuentra en estas interpretaciones la evidencia de que la incapacidad que la filosofía decimonónica presentaba para pensar la agencia y su tendencia a sustituir esa reflexión por una especulación acerca de la historia, permanecen en el presente pos-totalitario como un problemático legado.

Es en este marco que Arendt emprende una profunda revisión crítica del pensamiento filosófico contemporáneo. En particular, nos interesará reconstruir la crítica que la autora realiza a quienes fueran sus maestros de juventud, y de quienes reconoce profundas huellas en su propio pensamiento: Martin Heidegger y Karl Jaspers. Es notable que, en este movimiento de revisión crítica, Arendt repite un gesto que observábamos tanto en su balance del romanticismo e Ilustración³⁴¹, como en su crítica a las filosofías de la historia de la época imperialista³⁴². El gesto consiste en buscar en la tradición ilustrada del siglo XVIII un punto de referencia para la crítica. En este caso, no será centralmente Lessing, sino sobre todo Kant, el representante de un legado ilustrado a la luz del cual la autora someterá a análisis la capacidad de las nuevas filosofías para articular pensamiento, historia y política.

Pero esta desilusión no se quedó en una desilusión sobre un acontecimiento en particular. Se convirtió en una desilusión de la política y de las posibilidades de la acción humana en absoluto”, ARENDT Hannah, «Geschichte und Politik in der Neuzeit [1957]», *Fragwürdige Traditionsbestände in politischen Denken der Gegenwart: vier Essays*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1957, pp. 91 y 94.

³⁴⁰ La crítica a las posiciones que califica de liberales o conservadoras en relación a la historia, se desarrolla en “«¿Qué es la autoridad? [1958]», *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, pp. 145-226 [BPF, p. 91-142]. Una reconstrucción de algunos de los debates de Arendt con sus contemporáneos puede encontrarse en SÖLLNER Alfons, «Hannah Arendt’s The Origins of Totalitarianism in its original context», *European Journal of Political Theory*, vol. 3, nº 2, 2004, pp. 219-238. Söllner sitúa allí *Los orígenes* en el contexto polémico de la producción sobre totalitarismo de intelectuales alemanes exiliados en EEUU, como Ernst Fraenkel, Franz Neumann, Sigmund Neumann, Carl Joachim Friedrich y el polaco Zbigniew Brezinski. Peter Baher, por su parte, reconstruye el debate entre Arendt con referentes de la sociología estadounidense, como Talcott Parson, Theodore Abel y David Riesman y los intelectuales franceses Raymond Aaron y Jules Monnerot en *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*, *op. cit.* Por último, el/la lector/a puede consultar el debate entre Arendt y otros intelectuales reproducido al final de cada capítulo de *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences*, *op. cit.*

³⁴¹ Cf. capítulo I, apartado 3. ii. *Romanticismo e Ilustración: un balance*.

³⁴² Cf. apartado anterior del presente capítulo: “1. La temporalidad de lo político en *Los orígenes del totalitarismo*”.

La preocupación arendtiana por esta articulación, si bien, como dijimos, retoma líneas centrales de los treinta, se ha renovado a la luz de las nuevas perspectivas que se abren a partir de la escritura de *Los orígenes del totalitarismo*. La explicitación de los principales desafíos a la comprensión histórica que impone la tarea de dar cuenta del pasado totalitario, permite a la autora precisar su mirada crítica. Por ello, primero presentamos una breve sistematización de la forma que toma la pregunta por la relación entre historia, pensamiento y política a partir de los desafíos de la comprensión histórica en torno a la escritura de *Los orígenes* (apartado i). Luego, tomando este marco, reconstruiremos los cuestionamientos que la autora sostiene en relación al abordaje de lo histórico en el pensamiento de Heidegger y Jaspers (apartado ii). En ambos apartados, nos concentraremos en aquellos textos que van desde finales de los cuarenta (cuando comienza la escritura de *Los orígenes*) hasta pasada la mitad de los cincuenta. Así, buscamos explorar el período que va de la escritura de *Los orígenes del totalitarismo* a *La Condición Humana*, obra que será abordada en los próximos capítulos.

*i. Los desafíos de la comprensión histórica al pensamiento*³⁴³

Como muchos de sus contemporáneos, Arendt estaba convencida de que las complejidades relativas al estudio de los regímenes totalitarios no eran un asunto que concerniera únicamente a las ciencias históricas. Sin prescindir de la mirada historiográfica, el totalitarismo debía convertirse en objeto central de un ejercicio de pensamiento político. Pero en la medida en que constituye el acontecimiento que consuma la “ruptura de la tradición”, el totalitarismo impone desafíos al modo en que tradicionalmente se consideró la actividad del pensamiento —y no sólo la escritura historiográfica. Así, las reflexiones que la autora desarrolla sobre la comprensión histórica del totalitarismo contienen implicancias relativas a la cuestión más general de la confrontación del pensamiento con lo histórico o, como dirá más tarde, implicancias sobre las posibilidades de que el pensamiento recupere aquella “relación con el incidente, que siempre conserva el círculo con su centro”³⁴⁴.

³⁴³ Este apartado es una versión revisada de una parte de la investigación realizada en la tesis para la obtención del grado: ARESE Laura, *Historia, política y tragedia en Hannah Arendt*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2015. Consideramos oportuno retomar aquí este análisis porque resulta útil en el marco de la argumentación.

³⁴⁴ Esta analogía es de un texto posterior, del «Prefacio» de 1961 a *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 18 [BPF, p. 6].

Uno de los motivos recurrentes en las reflexiones arendtianas sobre la comprensión que se desarrollan en torno a la escritura de *Los orígenes*, es la problematización y exploración, desde distintos puntos de vista, de lo que podríamos llamar la disposición práctica con la que el pensamiento se acerca a la historia. En el «Prólogo» a la primera edición del libro, Arendt afirma que comprender lo sucedido consiste en:

...examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nuestros hombros —y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso—, la comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de esta, por más incómodo que pueda parecer³⁴⁵.

La idea de que la comprensión deba entenderse como un “soportar” el peso del pasado busca polemizar en relación a formas tradicionales de esta disposición práctica de la comprensión frente al mundo. En efecto, la idea de “soportamiento”, también asociada a la idea de reconciliación³⁴⁶, desarticula el vínculo entre justificación e historia sobre el que se montaron —aunque de distinta manera— tanto las filosofías de la historia decimonónicas como las propias ideologías totalitarias, al tiempo que va a contramano del lazo que establecieron los griegos entre historia y conservación de la grandeza del pasado. Ni la tranquilizadora subsunción de los acontecimientos a procesos necesarios, ni la afirmación de lo que por su grandeza merece ser recordado, pueden ya constituir la orientación práctica en relación a lo acontecido. Según escribe en su réplica a las críticas de Eric Voegelin a *Los orígenes*:

El problema con el que originalmente me confrontaba era al mismo tiempo simple y desconcertante: toda historiografía es necesariamente una operación de salvación y con frecuencia de justificación; nace del temor al olvido y del empeño que el hombre pone a favor de algo, lo cual es incluso más que un simple recordar [...] mi primer problema era, pues, cómo escribir históricamente acerca de algo, el totalitarismo, que yo no quería conservar, sino que, al contrario, me sentía comprometida en destruir³⁴⁷.

³⁴⁵ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 22 [OT, p. viii].

³⁴⁶ La palabra “soportar”, asociada a la comprensión histórica, es utilizada en este mismo sentido preciso por la autora en distintos textos: «Las secuelas del régimen... [1950]», *op. cit.*, p. 302 [EU, p. 249]; *La condición humana*, *op. cit.*, p. 199 [HC, p. 175], «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *op. cit.*, p. 30 [MDT, p. 20] y más adelante en «Isak Dinesen 1885-1963 [1968]», en *Hombres en tiempos ...*, *op. cit.*, p. 90 [MDT, p. 104]. Sobre la medida en que la idea de “reconciliación” connota un diálogo entre la autora y la tradición griega, especialmente la vinculada a la narración histórica y la tragedia cf. ARESE Laura, «Tragedia y comprensión histórica en Hannah Arendt. Sobre la lectura arendtiana de la ‘Poética’ de Aristóteles», *HYBRIS, Revista de Filosofía*, vol. 10, n° 1, 2019, pp. 13-42.

³⁴⁷ ARENDT, «Una réplica a Eric Voegelin 1953», *op. cit.*, p. 484 [EU, p. 402].

El rechazo a la disposición a justificar y conservar remite a cierto juicio primario resultante de una “pre-comprensión” que, según explica Arendt en «Comprensión y Política», está a la base de la decisión misma de emprender la tarea. En este sentido, apunta que se comienza a estudiar el totalitarismo partiendo de la asunción de que algo así nunca debió haber tenido lugar. Este juicio pre-comprensivo también vuelve a tematizarse en la polémica con Voegelin cuando éste cuestiona cierto temple emocional inadecuado en *Los orígenes*. Arendt responde a esta crítica señalando que sería un error metodológico fundamental intentar acercarse al fenómeno con la disposición propia del *sine ira et studio* que su interlocutor la invita a tomar. La indignación, argumenta la autora, es una disposición básica para el estudio del totalitarismo; dejarla a un lado sería prescindir de una dimensión central del objeto del que se trata³⁴⁸.

Estas observaciones relativas al estudio del caso particular del fenómeno totalitario resultan significativas para el proyecto más general que aquí está implicado. En su conjunto, señalan que para Arendt el esclarecimiento de las condiciones de la comprensión histórica implica también el esclarecimiento de su raíz ético-política; ¿por qué y de qué manera debemos conocer del pasado?, es la pregunta central, ante la cual la cuestión epistemológica, ¿es posible conocer el pasado? tiene, entendemos, una importancia subsidiaria. Reconstruir el vínculo con el pasado implica no sólo restablecer una relación epistémica con él, sino, ante todo, una relación de carácter ético-político³⁴⁹.

Por otra parte, tanto en el «Prólogo» de *Los orígenes* como en otros textos de comienzos de los cincuenta³⁵⁰, Arendt destaca la necesidad de comprender la singularidad del fenómeno y el componente de novedad que comporta en el marco de la historia moderna. Para la autora esto implica recusar toda metodología historiográfica basada en detectar continuidades causales, leyes explicativas y analogías. Tales operaciones reducen la singularidad de los fenómenos analizados a lo que no son, esto es, una expresión de algo ya conocido. Todas suponen, de distintas maneras, la subsunción del significado del particular bajo una generalidad mayor que le debería otorgar sentido.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 485 [EU, p. 403].

³⁴⁹ Seyla Benhabib destaca esta dimensión de la comprensión que llama ético-política y que, según sostiene, se volvería explícita para Arendt a partir de su estudio del totalitarismo. Cf. *The reluctant modernism of Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 175-180.

³⁵⁰ ARENDT, «*La Nación* [1946]», en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 255 [EU, p. 206]; «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración [1950]», en *ibid.*, p. 299 [EU, p. 243]; «Comprensión y política», en *ibid.* p. 373 y ss. [EU, p. 309 y ss.].

Esta indicación metodológica que Arendt explicita en torno a su abordaje del totalitarismo como novedad radical, es, de nuevo, significativa para el modo en que la autora concibe la comprensión histórica en general. A los enfoques que privilegian las continuidades y la globalidad explicativa de los procesos por sobre las rupturas y las singularidades, ella contrapone el acento en una idea de “novedad” cuya raíz es la propia condición humana. De manera programática, Arendt afirma que:

La novedad es el reino del historiador, que, a diferencia del científico natural que trata con hechos siempre recurrentes, se ocupa de acontecimientos que ocurren siempre una sola vez³⁵¹.

Una mirada histórica centrada en la novedad es aquella que recupera en los acontecimientos el “factor que yace en el reino de la libertad humana”³⁵², es decir, aquella que hace justicia al elemento de espontaneidad que recorre la historia humana. En otras palabras, Arendt reclama una reconfiguración de los hechos en la trama de una narrativa de características tales que permita recoger la particularidad de la acción como nuevo comienzo.

Esta perspectiva implica a su vez dar cuenta de la característica fundamental que comprensión y acción comparten: ambas enraízan en la capacidad humana para comenzar. A diferencia de las operaciones cognitivas que generan conocimiento a partir de inferencias —causales, legales o analógicas—, la comprensión de lo histórico precisa renunciar a “categorías preconcebidas”, a reglas científicas o un marco de inferencia ideológico. Es decir, para dar cuenta de lo extraordinario, la comprensión debe poner en obra ella misma un elemento de espontaneidad, consistente en generar una aprensión del singular prescindiendo de la derivación o subsunción inferencial. En otras palabras, con la recusación de las explicaciones causales, analógicas y legales, Arendt precisa y da contenido a la preocupación ético-política de la que parte. Esta recusación implica una “repolitización” de la comprensión histórica en dos sentidos: restituir la dimensión de espontaneidad constitutiva tanto al pasado que se estudia, como a la tarea de comprenderlo.

Esta “repolitización de la historia”, sin embargo, no implica la instrumentalización del estudio histórico para la política. Arendt insiste en que es necesario evitar la tentación de

³⁵¹ *Ibid.*, p. 386 [EU, p. 318]. La raíz griega de esta recuperación de la novedad es explicitada en «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem, 1961 pub. ingl.]», *op. cit.*, p. 70 [BPF, p. 43].

³⁵² ARENDT, «Comprensión y política», *op. cit.*, p. 389 [EU, p. 326].

concebir la articulación entre ambos términos como una vinculación directa o instrumental. Si, por un lado, al rechazar la justificación y la conservación al modo griego, Arendt remite la tarea de la comprensión a una disposición primaria de carácter ético-político, por el otro, subraya que esta disposición no convierte a la tarea de la comprensión en la búsqueda de directivas para la acción. La idea aparece con matices en distintos pasajes. En relación a la experiencia totalitaria, la sugiere parte de la conciencia de la esterilidad política de la memoria del horror:

Quienes un día se sientan con fuerzas suficientes para contar toda la historia [de los campos] tendrán que advertir, sin embargo, que la historia en sí misma no proporciona más que pesar y desesperación; y menos que nada proporciona argumentos para ningún objetivo político³⁵³.

Con esta tesis, Arendt se propone atacar algunos programas de reconstrucción del pos totalitarismo que subordinan la comprensión del fenómeno al apremio por extraer del análisis las orientaciones claras que el campo moral y político en reconstrucción precisan (y que generalmente caen en lo que ella llama “adoctrinamiento”³⁵⁴). Lo que estas propuestas omiten es que la claridad y contundencia que exige la enseñanza moral atenta contra la rigurosidad del análisis de un fenómeno que se caracteriza, no sólo por su complejidad, sino por haber hecho estallar “todas nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio político”³⁵⁵. Ahora bien, el problema de la imposibilidad de la articulación directa entre comprensión y acción, no es exclusivo del estudio del totalitarismo. El “estallido” que con el totalitarismo se consumó en relación a categorías y patrones tradicionales para experimentar y conceptualizar la historia, deja a la inquietud

³⁵³ ARENDT, «La imagen del infierno [1946]», en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, pp. 248-49 [EU, p. 200]. Este texto es una reseña duramente crítica a *The Black Book. The Nazi rime against the Jewish People*, de 1946, compilado y editado por el Congreso Mundial Judío, el Comité Antifascista Judío, y el Comité Americano de Escritores Artistas y Científicos Judíos. El libro fue presentado como prueba en los juicios de Núremberg. En este mismo sentido, se expresa en *Los orígenes*: “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 pueden convertirse en la base de una comunidad o de un partido en su sentido más estrecho. Los intentos de construir una élite europea con un programa de comprensión intra-europea basada en la experiencia común europea de los campos de concentración fracasaron de la misma manera que los intentos que siguieron a la primera guerra mundial para extraer conclusiones políticas de la experiencia internacional de la generación del frente. En ambos casos resultó que las mismas experiencias solamente podían comunicar banalidades nihilistas”, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 357 [OT, p. 442].

³⁵⁴ ARENDT, «Comprensión y política», *op. cit.*, p. 372 y ss. [EU, p. 38 y ss.]. Esta idea también aparece en ARENDT, «La imagen del infierno [1946]», *op. cit.* [EU, pp. 197-205].

³⁵⁵ ARENDT, «Los hombres y el terror [1953]», *op. cit.*, p. 365 [«Die Menschen und der Terror», *op. cit.*, p. 7].

práctica del pensamiento desarmada y perpleja frente a la tarea de comprender lo histórico en general.

Entendemos que con estas sugerencias Arendt no reformula simplemente en otros términos la tesis del fin de la historia como *magistra vitae* en la modernidad secular. Es decir, el totalitarismo no se limita a sellar la pérdida de la relación autoritativa con el pasado que, de todos modos, la secularización había traído consigo. De acuerdo a lo desarrollado en el apartado anterior, lo que el totalitarismo trajo a la luz no es que la historia se ha vuelto muda, sino que es capaz de “mostrar su poder”³⁵⁶. No sólo dejó en evidencia que ya no es posible extraer del pasado ningún referente normativo inequívoco, sino que, además, hizo manifiesto que la historia como experiencia temporal y patrón de pensamiento puede destruir la posibilidad de la acción, tanto como la posibilidad de comprenderla. Así, la premura práctica del pensamiento en relación a la historia ya no puede ser identificada con “aquel gran temor al olvido que siguió de cerca a la Ilustración del siglo XVIII y que impregnó todo el siglo XIX”³⁵⁷, y que hemos analizado en el capítulo anterior³⁵⁸. El problema en el posttotalitarismo es, más fundamentalmente, el de cómo hacer de la historia un horizonte de referencia y un suelo de apoyo para las posibilidades de lo político en el presente.

En este sentido, Arendt es perfectamente consciente de que la crítica a todo intento de restaurar un vínculo directo e instrumental entre comprensión histórica y acción política, no puede implicar la disolución del vínculo práctico como tal. Acerca de la relación entre la lucha contra el totalitarismo y su comprensión, aclara que, si bien la segunda no es una condición ni guía necesaria para la primera, es “su otra cara”³⁵⁹:

La actividad de la comprensión es necesaria: si bien por sí misma no puede inspirar la lucha o suministrar objetivos que de otro modo se perderían, sólo ella puede dar un sentido y propiciar nuevos recursos al espíritu y al corazón humano, que quizás sólo logren desempeñar un papel una vez que se gane la batalla³⁶⁰.

Lo central de esta observación es que, si bien del pasado, ni del totalitario ni de ningún otro, no pueden extraerse directivas para la acción, sí es posible y necesario encontrar en

³⁵⁶ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 93 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.*, p. 77].

³⁵⁷ ARENDT, «La creación de una atmósfera cultural», *op. cit.*, p. 389 [JP, p. 91].

³⁵⁸ Cf. el apartado 2. ii. del capítulo I: *El exilio neoyorkino*.

³⁵⁹ ARENDT, «Comprensión y política», *op. cit.*, p. 391 [EU, p. 321].

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 375 [EU, p. 310].

él los “recursos” que precisan el espíritu y el corazón humanos para orientarse en el presente. Así, es a partir de un ejercicio de pensamiento que involucre el “soportamiento” de lo acontecido que podrán emerger referencias que iluminen el campo de la acción. Es por ello que, al mismo tiempo que propone *una repolitización de la mirada sobre la historia*, el pensamiento arendtiano de comienzo de los cincuenta se compromete también con una *restitución de la raigambre histórica del pensamiento en torno a lo político*. No sólo es desde lo político, que puede la historia ser comprendida, es desde y con la historia, que lo político puede ser pensado.

ii. Pensamiento e historia en el campo filosófico: debate con los maestros

A tres años de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, en 1954, y de manera contemporánea a las reflexiones sobre la comprensión histórica que acabamos de reseñar, Arendt retoma las tesis de la sustitución de la política por la historia, en un extenso ensayo sobre el pensamiento filosófico contemporáneo. El escrito lleva por título «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo» y originalmente fue expuesto en forma de conferencia en la Asociación Americana de Ciencias Políticas, a manera de introducción al campo actual de la filosofía política continental para un público americano³⁶¹.

El análisis se centra en explorar en este campo un cambio significativo relativo a la sustitución moderna de la política por la historia. El cambio radica en que los grandes acontecimientos políticos del siglo XX han vuelto a lo político una cuestión urgente y central para el pensamiento. Arendt llama la atención sobre la emergencia de una actitud filosófica que se diferencia de la tradicional,

en que reconoce que los asuntos humanos proponen auténticos problemas filosóficos y que la política es un dominio en el cual cuestiones genuinamente filosóficas emergen, y no meramente una esfera de vida que debería ser regida por preceptos que deben su propio origen a experiencias por completo diferentes (...) Nadie, es una cuestión de hecho, realmente cree de manera sincera que todo lo que necesitamos es un “hombre sabio” y que todo lo que puede aprenderse de los eventos políticos es la “estupidez del mundo”. Esta nueva actitud puede despertar esperanzas en una “nueva ciencia de la política”³⁶².

³⁶¹ ARENDT, «La preocupación por la política... [1954]», *op. cit.* [EU, pp. 428-47].

³⁶² *Ibid.*, p. 517 [EU, p. 430].

En un punto, Arendt reconoce este nuevo interés por lo político como una herencia de la concepción moderna de historia, especialmente la hegeliana. En efecto, fue Hegel quien logró otorgar a “la esfera de los asuntos humanos una dignidad de la que jamás disfrutó antes en el campo de la filosofía”³⁶³, porque sostuvo que la verdad se revela a los ojos contemplativos del filósofo *a través de* la historia y no el cielo de las ideas. Sin embargo, esa confluencia hegeliana entre verdad filosófica, por un lado, e historia y política, por otro, no es la misma en el presente³⁶⁴:

Lo que atrae a la filosofía contemporánea hacia la esfera política es que sus encrucijadas teóricas han cobrado realidad tangible en el mundo contemporáneo. Esta curiosa coincidencia da un paso decisivo más allá de la armonía preestablecida de Hegel, en la que filosofía y política, pensamiento y acción, se reconciliaban en la historia sin que, a este respecto sufriera menoscabo el privilegio predilecto del filósofo de ser el único ante el que se revela la verdad. [...] Luego de los acontecimientos políticos centrales del siglo XX,] la conexión de pensamiento y acontecimiento pareció indicar antes bien que el pensamiento mismo es histórico y que ni el filósofo (por ejemplo, el pensador que a la manera de Hegel mira hacia atrás) ni lo que piensa el filósofo (verbigracia, las modalidades hegelianas de lo Absoluto) se hallan fuera de la historia ni revelan nada que trascienda a la historia³⁶⁵.

Los filósofos contemporáneos reconocen en las experiencias políticas centrales del siglo XX, —las guerras mundiales, el totalitarismo, la bomba atómica— ciertas “encrucijadas” a las que habían sido confrontados con anterioridad en el ámbito teórico, en el marco de una —ya en el siglo XIX expresada teóricamente— “crisis de la civilización occidental”³⁶⁶. Tal sintonía entre pensamiento y política en virtud de una misma crisis cultural que atraviesa a ambos, sacó a la luz una de sus condiciones comunes: el carácter histórico. Esta particular “historización” del pensamiento, supone una ruptura con la filosofía hegeliana, porque, si bien Hegel asigna relevancia filosófica a la historia, postula que el pensamiento mismo puede ir, a través de la historia, *más allá* de ella, para alcanzar una verdad trascendente. La historización del pensamiento que Arendt identifica a mediados del S. XX, por el contrario, implica que ya no es posible creer que el filósofo pueda posicionarse desde un punto de vista exterior a la historia, es decir, desde el punto

³⁶³ *Ibíd.*, [ibíd.].

³⁶⁴ Cf. ARENDT, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, p. 110 [BPF, p. 68].

³⁶⁵ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 519 [EU, p. 431].

³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 518 [EU, p. 431]. Sobre los alcances y sentidos de esta ruptura decimonónica de la tradición cf. el tratamiento de Nietzsche, Kierkegaard y Marx en ARENDT, «La tradición y la época moderna [1954]», en *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.* [BPF, pp. 17-40]. Allí llama a esta crisis una “ruptura del hilo de la tradición”.

privilegiado que constituye su final, para aprender la totalidad pasada en conceptos y extraer de ella una verdad absoluta e intemporal. En el pos-totalitarismo, el pensamiento filosófico que vuelve a interesarse por el mundo de la *praxis*, en cambio, debe hacer frente al hecho de que él mismo ha devenido histórico de un modo radical. De este modo, la cuestión de lo histórico es tematizada por el ámbito de la filosofía política desde un punto de vista novedoso.

Sin embargo, esta novedad no necesariamente implica una superación de las aporías de la concepción moderna de la historia. La pregunta que persigue Arendt es en qué medida el nuevo vínculo entre historia y pensamiento que de este modo se habilita en el siglo XX, es capaz de reponer la perspectiva política que la primacía de la historia ha obturado. Traducido a los términos que hemos propuesto en el apartado precedente, la pregunta es: en qué medida las nuevas articulaciones contemporáneas entre historia y pensamiento filosófico repolitizan la historia y dan raigambre histórica al pensamiento en torno a lo político.

Bajo este horizonte, es posible interpretar la lectura polémica que la autora propone de las filosofías de Karl Jaspers y Martin Heidegger³⁶⁷, ambos destacados representantes de lo que la autora describe como “filosofía de la existencia”. Ocho años antes de «Preocupación por la política», en «¿Qué es la filosofía de la existencia?», de 1946, Arendt ofrece una caracterización general de la vertiente contemporánea de esta corriente, en donde estarían incluidos ambos. Allí esta vertiente del existencialismo es definida como una actitud teórica cuyo punto de partida es la caída de la filosofía de la historia hegeliana, en tanto última representante de la pretensión del pensamiento de alcanzar la verdad (en términos heideggerianos, Arendt dirá, de conservar la “unidad del ser y el pensar”³⁶⁸). La filosofía de la existencia contemporánea supone así un apartamiento de “la filosofía del puro pensamiento” y se dirige a la comprensión de lo contingente entendido como la “arbitrariedad y la realidad efectiva de las cosas [*the arbitrariness of events and the reality of things*]”³⁶⁹. No se interesa por el ámbito de lo abstracto, universal

³⁶⁷ El ensayo «La preocupación por la política...» recorre otras importantes corrientes del pensamiento contemporáneo que, desde distintos ángulos, también enfrentan la cuestión de la historicidad del pensamiento: el existencialismo francés y la filosofía católica. Sin embargo, rescatamos aquí el análisis arendtiano de Heidegger y Jaspers, porque entendemos que estos dos autores son centrales en el marco polémico en que define su toma de posición.

³⁶⁸ ARENDT, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 209 [EU, p. 170].

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 207 [EU, p. 167]. Arendt cita, sin mencionar la referencia bibliográfica, a Schelling, a quien considera el primer filósofo de la existencia.

y necesario, sino por “la pura facticidad del existir [de los hombres] en su plena contingencia [*the very fact of his altogether arbitrary existing*]”³⁷⁰. La contingencia, identificada con una temporalidad que se sustrae a toda idea de necesidad o determinación, desplaza así del centro de la filosofía a lo (históricamente) necesario: “De aquí que desde un comienzo se entronice lo contingente [*chance*], la dimensión en que el hombre se ve directamente asaltado por la realidad como lo no sujetable a cálculo, lo enteramente no pensable y no previsible”³⁷¹. «La preocupación por la política» retoma parte de lo expuesto en «¿Qué es la filosofía de la existencia?», pero profundiza, con el telón de fondo implícito del problema de la comprensión histórica en el pos totalitarismo, el sentido de este nuevo interés filosófico por lo contingente.

ii. a. Heidegger

La conferencia del '54 comienza, luego de una introducción, con un breve análisis de la filosofía de Heidegger. Quien fuera maestro de Arendt en Marbach, es presentado como uno de los principales representantes de la reintroducción del pensamiento al ámbito de la temporalidad humana, a través de la idea de “historicidad”. La “historización” del pensamiento en *Ser y tiempo*³⁷² implica no sólo que se vuelca en la historia el proceso de búsqueda e interrogación filosófica, sino que, además, a diferencia del absoluto hegeliano, aquello que se devela en la historia no es transhistórico o trascendente. Lo que el pensamiento encuentra en la historia es el Ser, el cual es en sí mismo temporal. Esta noción se encuentra en oposición a la visión tradicional que concibe al aspecto más elevado y propiamente humano, el espiritual, en afinidad con la eternidad de aquello que se propone conocer, lo absoluto. La historicidad en cuanto “existenciario”, en cambio, apunta a que el ser humano, y su pensamiento son, como el Ser que se devela en la historia, ontológicamente históricos.

A Arendt le interesa especialmente que esta comprensión de la condición humana desde un punto de vista no trascendente se encuentra asociada en Heidegger a una concepción del ser del hombre como ser-en-el-mundo. Pues, la renuncia al punto de vista

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 214 [EU, p. 173].

³⁷¹ *Ibid.*, p. 208 [EU, p. 167]. Como mostramos en las citas, la versión castellana traduce con la palabra “contingencia”, lo que en la inglesa se expresa con distintos términos: *contingent* [EU, p. 165], *arbitrariness* [EU, pp. 167, 173], *chance* [EU, pp. 167, 175]. Con todo, nos interesa que estos términos se dirigen a identificar un modo de la temporalidad de la existencia que se aparta de toda idea de necesidad o determinación; y que esta temporalidad no determinada, se vuelve central para la filosofía de la existencia.

³⁷² HEIDEGGER Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

trascendente del pensamiento puro reconduce al hombre enteramente al mundo compartido, del cual “no hay escape a una autenticidad que sería la prerrogativa del filósofo”³⁷³. Para Arendt lo central es que este punto de vista permite “conceder significación filosófica a estructuras de la vida cotidiana”³⁷⁴. Es decir, permite vislumbrar en la existencia mundana del hombre en pluralidad, en el hecho de que el ser-ahí del hombre siempre es un ser-con-otros, una dimensión básica de la condición humana, una estructura existencial. Así, se abre el camino para que la dimensión política de la condición humana pueda ser considerada en su profundidad ontológica. Esto comportaría un paso decisivo respecto de la filosofía política tradicional, cuya imposibilidad de pensar la política, reitera Arendt en numerosas ocasiones, se remonta al hecho de que su punto de partida no son los hombres, sino “el” hombre:

En cualquier caso, porque Heidegger define a la existencia humana como “ser en el mundo”, insiste en conceder significación filosófica a estructuras de la vida cotidiana que son completamente ininteligibles si no se concibe primariamente al hombre como existiendo juntos con otros (...) Por esta misma razón Heidegger evitó 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 en la mortalidad, sino el uso del plural³⁷⁵.

Sin embargo, a renglón seguido Arendt expone el límite de estas intuiciones, que finalmente no son desarrolladas: “dado que Heidegger nunca ha articulado las implicaciones de su posición en este punto, puede que sea aventurado atribuir demasiada importancia a su uso del plural”³⁷⁶. La autora subraya que, si bien el ser con otros es un existencial, es decir, es ontológicamente primario, para el filósofo, no sólo es irrelevante desde el punto de vista de la historia filosófica, sino que, además, “la esfera pública tiene la función de ocultar la realidad e incluso prevenir el aparecer de la verdad”³⁷⁷. Entonces, a pesar de no contar con su fundamento tradicional —esto es, el carácter a-histórico del Ser y del pensamiento—, pervive en Heidegger una incapacidad para pensar la política. Así, el concepto de historicidad heideggeriano resulta insuficiente:

³⁷³ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 521 [EU, p. 433].

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 535 [EU, p. 443].

³⁷⁵ *Ibid.* [*ibid.*]. Para una comparación sobre la noción de mundo en Arendt y en Heidegger y sus diferencias, cf. TAMINIAUX Jacques, «Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt», en Claudia HILB (ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, pp. 125-144.

³⁷⁶ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 536 [EU, p. 443].

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 520 [EU, p. 433].

Más importantes son las limitaciones inherentes al concepto que se supone que 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 de la política, nunca lo alcanza, sino que siempre yerra el centro de la política, del hombre como un ser que actúa. [...] es obvio que el marco conceptual [heideggeriano] está mejor preparado para comprender la historia que para poner las bases de una nueva filosofía política. Esta 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 [...] Entre tanto, las preguntas más permanentes de la ciencia política, que, en un sentido son también más específicamente filosóficas —tales como ¿Qué es la política? ¿Quién es el hombre como ser político? ¿Qué es la libertad? — parecen haber sido olvidadas por completo³⁷⁸.

El filósofo dirige su mirada a aquello que se revela en la historia, en el mismo medio en el que se desarrollan las experiencias políticas, pero permanece indiferente a las preocupaciones, objetivos, fracasos, grandezas y condiciones de posibilidad de la *praxis*. Como dirá más adelante Arendt, en relación a la Historia del Ser, esta dimensión propiamente política de la contingencia aparece para él como “espuma en la superficie de lo que verdaderamente es”³⁷⁹. Un pensamiento de esta manera “historizado”, si bien aguza su percepción de ciertos eventos, también produce una reducción de la historia humana a la historia del ser y un olvido filosófico de la política propiamente dicha, que no se vuelve genuino objeto del pensamiento. En suma, esta historización despolitizada del pensamiento se acerca más a una “temporalización” de la metafísica, esto es, una temporalización del sentido del Ser, que a una confrontación filosófica de la historia humana en su calidad política³⁸⁰.

³⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 521-522 [EU, p. 433].

³⁷⁹ ARENDT, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 418 [LM, p. 181]. Jaspers, de quien nos ocupamos en el siguiente subapartado, dirige críticas afines a esta a Heidegger, aunque de manera más frontal. Al respecto, ver especialmente la carta de Jaspers del 24/07/1952 en HEIDEGGER Martin y JASPERS Karl, *Correspondencia (1920-1963)*, trad. Juan José García Norrio, Madrid, Síntesis, 2003, pp. 167-170. Anabella Di Pego ha señalado la afinidad entre la crítica arendtiana a la historicidad heideggeriana y la expresada por Benjamin en *Los Pasajes*, cf. DI PEGO, *Comprensión, narración y juicio...*, *op. cit.*, p. 15.

³⁸⁰ Una muestra de las diferencias entre Heidegger y Arendt en relación a la perspectiva con la que interpretan los eventos históricos de su tiempo, puede encontrarse en el intercambio epistolar entre ambos en relación a un ensayo de Arendt, presumiblemente «Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]», *op. cit.* [EU, pp. 121-132]. El ensayo se ocupa de problemas filosófico-políticos urgentes: ¿qué significa la idea extendida de que el pueblo alemán es culpable colectivamente por lo acontecido durante el nazismo?, ¿cómo se gestó esa idea de culpa colectiva?, ¿cuál es la diferencia entre culpabilidad y responsabilidad?, ¿cómo lo acontecido cuestiona nuestras nociones corrientes sobre ambas?, ¿cuáles son los riesgos políticos de confundirlas?, ¿cómo deberíamos afrontarlas política y filosóficamente? La

«¿Qué es la filosofía de la existencia?», ocho años anterior, explica las raíces teóricas de esta actitud que «La preocupación por la política...» sólo se limita a señalar. El problema central, afirma Arendt, es la primacía que Heidegger le otorga al “sí mismo” por sobre el-ser-con-otros. En contra de la ontología tradicional, Heidegger define al hombre no como un sujeto escindido del mundo, sino como un ser-ahí, *Dasein*, constitutivamente arrojado al mundo. En consecuencia, “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”³⁸¹. Sin embargo, el hombre es definido a su vez como aquel ser en cuyo ser le va el Ser, y ese Ser no es otra cosa que la “nada”. Por ello, mientras es en el mundo, donde es con otros, el hombre necesariamente está “caído”, no alcanza la nada. Sólo hay una forma en que el hombre alcanza la nada: proyectándose a su propia nihilidad, es decir, a su muerte. Surge así la siguiente paradoja: “Sólo en la realización de la muerte, que le sacará del mundo, tiene el hombre la certeza de ser él mismo, sólo él mismo”³⁸². En otras palabras, no es en el mundo, con otros, donde constitutivamente se encuentra arrojado, sino proyectado a su muerte, donde ya no es, que el hombre puede ser él mismo en tanto aquel en cuyo ser le va el ser (es decir, la nada). Arendt critica duramente este camino que reconduce al hombre a una relación reflexiva —aun cuando fracasada— consigo mismo. El problema es que, aunque pretende derribar sus supuestos filosóficos —centralmente la noción moderna de sujeto—, la filosofía heideggeriana permanece atrapada en una interioridad que resulta afín al romanticismo³⁸³. Así, el *Dasein*

devolución de Heidegger es la siguiente: “Te doy las gracias por haber enviado las páginas. El ensayo de 1944 contiene una *idea esencial* que va mucho más allá del caso del pueblo alemán. Es valiente y contundente. Pero una vez más comprendí algo de que hablamos durante la velada: que la «organización» remite a un núcleo oculto, no de la técnica, pero sí de su *esencia en la historia del Ser*”, ARENDT Hannah y HEIDEGGER Martin, *Correspondencia 1925-1975*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000, p. 77, carta 51 del 15/02/50, cursillas del original. Heidegger no sólo ignora los problemas en su urgencia y concreción histórica y política, sino que remite a un plano cuya relación con esos problemas es una incógnita: la historia del ser. A esto puede sumarse la frialdad con la que el filósofo recepta la copia de la versión inglesa de *Los orígenes* que le envía Arendt, la cual agradece al tiempo que advierte que no leerá por su mal inglés (cf. ARENDT y HEIDEGGER, p. 121, carta 74 del 14/07/51.) Para rematar, Heinrich Blücher escribe a Arendt que cree que Heidegger nunca leerá tampoco la versión alemana (cf. ARENDT Hannah y BLÜCHER Heinrich, *Hannah Arendt/Heinrich Blücher Briefe 1936-1968*, Munich - Zurich, Piper, 1996, p. 403, carta de mitad de septiembre de 1955).

³⁸¹ ARENDT, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 223 [EU, p. 180].

³⁸² *Ibid.*, p. 222 [EU, p. 179].

³⁸³ “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 en parte de la desesperación”, *ibid.*, p. 218 [EU, p. 187]. A esta misma crítica apunta, aunque de manera más críptica, la entrada «Heidegger, el zorro» en el *Diario filosófico*, *op. cit.*, pp. 390-91, XVII fr. 7 de 07/1953; también reproducido en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*

se encuentra en tensión con su propia mundaneidad y por ello termina por ocupar “el mismísimo sitio que Dios ocupaba en la ontología tradicional”³⁸⁴.

En este punto, Arendt identifica en Heidegger una concepción del hombre y la humanidad que necesariamente conduce al abandono de un conjunto de ideas ilustradas que, según ya hemos sugerido en el capítulo anterior, la pensadora considera peligroso desechar sin más. El referente ilustrado en relación al cual la filosofía de la existencia es interrogada ya no es Lessing, sino Kant³⁸⁵ (aunque Lessing, como veremos en el próximo apartado, no estará del todo ausente en esta reflexión).

Kant no es una excepción en relación a los filósofos que, entre el XVIII y el XIX, abandonaron la oportunidad moderna de formular una nueva teoría política bajo el horizonte secular capaz de pensar la política en sus propios términos, para afirmar, en cambio, una teoría especulativa de la historia que prescinde de los propios agentes. Sin embargo, podríamos decir que Arendt considera a Kant “un filósofo de umbral” en este movimiento de sustitución de la política por la historia. Pues, a la vez que asume la perspectiva decimonónica del progreso histórico, Kant preserva una conciencia ilustrada acerca de la dignidad de la política que le permite considerar la impotencia de esta misma perspectiva. Es por esto que la autora señala que el pensador de Königsberg no deja de notar, contra su propia teoría, que las filosofías que se basan en el sentido de la historia como proceso total, no son capaces de proveer un sentido a los asuntos humanos desde el punto de vista de los actores, para quienes los hechos históricos permanecen entonces como una “desesperanzada, insensata «mezcla de error y violencia»”³⁸⁶. En otras palabras, a pesar de que su teoría de la historia no supera la de sus contemporáneos, su atención por la dignidad de lo político es para Arendt una referencia crítica. Así, la autora

³⁸⁴ ARENDT, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 220 [EU, p. 178].

³⁸⁵ El diálogo ininterrumpido y a veces soterrado que Arendt mantiene con Kant a lo largo de su obra, ha sido en general poco estudiado, quizás por la atención prioritaria que los intérpretes dedican a la lectura arendtiana tardía, plasmada en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.* Sin embargo, tal como muestra Paula Hunziker en su extenso estudio sobre el tema, este diálogo, que se remonta a los cuarenta, es crucial para comprender aspectos importantes del desarrollo del pensamiento de Arendt. Cf. HUNZIKER Paula, *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018. El libro recupera una lectura arendtiana de Kant marcada por diversas tensiones, de manera que el movimiento “con Kant, contra Kant y más allá de Kant”, que en un sentido acotado y particular recuperamos aquí, es analizado en esta obra desde diversos ángulos. Agradecemos a este estudio esta calve general de lectura de la que nos valemos a continuación. Para un análisis más amplio del diálogo con los maestros a través de Kant, recomendamos de este libro especialmente los capítulos «Heidegger, el zorro: el sí mismo como trampa», y «Karl Jaspers y la filosofía bajo las condiciones del diluvio: la amistad como *humanitas* en un “mundo que no es patria”».

³⁸⁶ ARENDT, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, p. 131 [BPF, p. 82]. Entre comillas Arendt cita a Goethe sin referencias bibliográficas.

rescata un Kant, filósofo con sensibilidad para la política, contra el Kant filósofo de la historia³⁸⁷. La crítica a Heidegger en “¿Qué es la filosofía de la existencia?” supone esta lectura dual de Kant —un Kant contra Kant— que se formula con mayor claridad años más tarde³⁸⁸.

Desde este punto de vista, es posible comprender cómo en «¿Qué es filosofía de la existencia?» se dibuja una línea argumental que, a partir del Kant “filósofo de la Revolución Francesa”³⁸⁹ (y repetimos, contra el Kant filósofo de la historia) une la crítica a las filosofías de la historia “a la Hegel”, con la historicidad heideggeriana. El debate romántico e ilustrado sobre el que tratamos en el capítulo anterior, hace evidente aquí su actualidad. Lo que atraviesa a ambas concepciones y se pone nuevamente en juego para Arendt, es el problema de la dignidad humana frente a la historia. En efecto, el concepto de dignidad humana kantiano, que reivindica a cada individuo como un fin en sí mismo, entra en tensión *tanto* con el concepto decimonónico de progreso *como* con el *Dasein* considerado como un “sí-mismo”. Así, aunque la filosofía heideggeriana nace como una ruptura en relación a las filosofías de la historia del siglo XIX, finalmente queda en evidencia su relativa afinidad con ellas:

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

³⁸⁷ Arendt utiliza en distintos contextos la metáfora de un pensamiento “de umbral” para aludir a Marx («¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 212 [EU, p. 171]) y a Maquiavelo («¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, p. 217 [EU, p. 136]). En ambos casos, la autora destaca con ella un rasgo de sus filosofías que marca a la vez un fin y una novedad en la tradición filosófica. Consideramos que, a pesar de las diferencias, la expresión puede utilizarse también para describir la lectura arendtiana de Kant, puesto que ella detecta una duplicidad similar en el pensamiento del filósofo, en este caso, en lo relativo a la filosofía de la historia.

³⁸⁸ Aunque también podría reconstruirse a partir de diversas entradas del *Diario Filosófico*, esta lectura de Kant se hace explícita en «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, p. 133 [BPF, p. 83]. Allí Arendt afirma: “[el] interés primario [de Kant] se situaba aún en la naturaleza y en los principios de la acción política (moral, como diría él) y gracias a eso fue capaz de percibir las desventajas cruciales del nuevo enfoque, el único gran escollo que ninguna filosofía de la historia, ningún concepto de progreso, pudieron remover jamás. En palabras de Kant: «Siempre producirá confusión... el hecho de que las generaciones antiguas parezcan haber enfrentado sus asuntos enojosos sólo por el bien de las posteriores... y que sólo la última haya tenido la buena fortuna de vivir en el edificio [terminado]»” (Arendt cita aquí el cuarto principio de Immanuel Kant, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», en *Filosofía de la historia*, trad. Clara Inchauspe de Sanz, Buenos Aires: Apebe, 2012). En la versión alemana de uno de los textos que luego compuso «El concepto de historia...», esta lectura es destacada con mayor énfasis. Allí leemos que “Kant en cierto modo se quedó a medio camino en el camino de la política a la historia” y que “Si se quiere indagar la raíz y los motivos originales del abandono de la política y del hombre como actor y el correspondiente vuelco hacia la historia y el hombre como espectador de ella, entonces lo mejor es dirigirse no a la filosofía de la historia de Hegel sino a la filosofía política de Kant, en la cual el concepto de historia específicamente hegeliano apareció por primera vez”, ARENDT, «Geschichte und Politik in der Neuzeit [1957]», *op. cit.*, pp. 80, 96.

³⁸⁹ ARENDT, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 211 [EU, p. 170].

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 asumir 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-hombre³⁹⁰.

Precisamente “el lugar de la humanidad” en la reflexión histórica, es una preocupación central que atravesará el diálogo de Arendt con su otro maestro, Karl Jaspers³⁹¹.

ii. b. Jaspers

«La preocupación por la política» vuelve a retomar este análisis que convoca a Kant como referencia para evaluar el pensamiento político contemporáneo. Jaspers, en efecto, representa una variante de la filosofía de la existencia que lleva a cabo de modo distinto su ruptura con la tradición filosófica, precisamente, por su diferente asunción del legado kantiano. Para empezar, según anota Arendt en el *Diario Filosófico*, Jaspers comienza por distanciarse de Kant en el punto necesario, esto es, en relación a su creencia en una “naturaleza” que orienta a espaldas de los hombres el devenir histórico: “la diferencia esencial de Jaspers frente a Kant se cifra solamente en que él ya no cree en esto”³⁹². En efecto, para Jaspers, la filosofía jamás debe tomar a la historia como un todo que puede ser contemplado como si fuese el libro del mundo, subyugando cada momento al desarrollo pasado o futuro. Por el contrario, la historia es el espacio en donde se despliega la libertad humana, esto es, donde cada vez es posible comenzar. Este es el significado de la cita de Jaspers con la que, como si fuese una declaración de principio, Arendt da inicio

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 224 [EU, p. 181]. La idea de que la concepción heideggeriana de historicidad permanece atrapada en la herencia de las filosofías de la historia decimonónicas, especialmente la idealista, es retomada en *La vida del espíritu*, según señalamos en el apéndice 4. Por otra parte, nuestro análisis hasta aquí, se abocó a extraer el núcleo crítico de la lectura arendtiana de Heidegger, en relación al problema del vínculo entre historia, pensamiento y política. Para una perspectiva más amplia de las influencias y movimientos de reapropiación por parte de Arendt de conceptos centrales de Heidegger cf. VILLA, *Arendt and Heidegger...*, *op. cit.*; TAMINIAUX Jacques, *The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, Albany, Suny Press, 1997; BERNSTEIN Richard J., «Provocation and appropriation: Hannah Arendt's response to Martin Heidegger», *Constellations*, vol. 4, nº 2, 1997, pp. 153-171; DI PEGO, *Comprensión, narración y juicio...*, *op. cit.*; BENHABIB, *The reluctant modernism...*, *op. cit.*, cap. IV.

³⁹¹ Existen distintas lecturas acerca del modo en que se relacionan entre sí las críticas a Heidegger expuestas en «¿Qué es la filosofía de la existencia?», por un lado, y «La preocupación por la política...», por otro, y en qué medida la posición de Arendt en el primero de estos textos se sostiene en el tiempo. Sobre este punto, y la crítica más tardía de Arendt a la concepción de historia heideggeriana en *La vida del espíritu* cf. apéndice 4.

³⁹² ARENDT, *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 165, VIII fr. 1 del 01/1952 [DTB, p. 173].

a *Los orígenes*: “se trata de ser enteramente presente”³⁹³. En un ejemplar de *Rechenschaft und Ausblick*, encontramos un párrafo marcado por Arendt que apunta a esta idea:

No debiéramos hacer de la historia del mundo como un todo el objeto de nuestras preocupaciones. Ella no es nuestra tarea. Pues nadie se encuentra frente a ella, nadie podría tenerla en la mano para configurarla. Tenemos que vivir el presente con la preocupación por aquello que realmente somos y podemos hacer en el horizonte infinito de las posibilidades: debemos reconocer, qué está en nuestro poder y qué no, eso nos crea el espacio de nuestra verdadera libertad³⁹⁴.

Pero además, en el marco del amplio espectro de la filosófica contemporánea abordada en el ensayo, Jaspers es, a los ojos de Arendt, el único que no ha abandonado “el concepto kantiano fundamental de la libertad y dignidad del hombre”³⁹⁵:

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 Pascal que citábamos antes³⁹⁶. De las tres célebres cuestiones kantianas —¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿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 él atribuye a todos los hombres las capacidades de legislar y juzgar que, de acuerdo a la tradición, han sido prerrogativa del hombre de Estado. Según Kant la

³⁹³ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol I, *op. cit.*, p. 21 [OT, p. vii]. La cita aparece como epígrafe del prólogo a la primera edición norteamericana y, según señala Arendt en una carta a Jaspers, corresponde a *Die Logik*, presumiblemente a *Die philosophische Logik*, comprendida en *Von der Wahrheit*. Cf. ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 189, carta 103 del 11/07/1950.

³⁹⁴ JASPERS Karl, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Munich, Piper, 1951, p. 299. El subrayado de Arendt se encuentra sobre las palabras *Weltgeschichte im Ganzen*, y al margen hay una doble línea que destaca esos renglones o bien el párrafo. El ejemplar subrayado puede consultarse en el sitio de *The Hannah Arendt Collection*, de la Universidad Bard College, Nueva York, <<http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Jaspers-RechenschaftAusblick.pdf>> (accedido el 18/12/2019).

³⁹⁵ ARENDT, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 213 [EU, p. 172] La asociación entre Jaspers y Kant es recurrente en los escritos públicos de Arendt sobre Jaspers. Además de en los que trataremos a continuación, la asociación aparece también en: «Karl Jaspers zum 85. Geburtstag [1968]», manuscrito para presentación, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d., HA Papers, LC; y en ARENDT, «Ansprache von Hannah Arendt anlässlich der öffentlichen Gedenkfeier der Universität Basel am 4. März 1969», en *Arendt/Jaspers: Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 719-720.

³⁹⁶ La autora cita un pasaje de *Pensamientos*, de Pascal que caracteriza esta actitud tradicional de la filosofía política: “Sólo podemos imaginarnos a Platón y Aristóteles con espléndidos ropajes académicos. Pero ellos eran hombres sinceros, como tantos, que reían con sus amigos y que, cuando se entretenían escribiendo sus Leyes y su Política, lo hacían por diversión. Este aspecto de su vida era el menos filosófico y el menos serio. [...] Si escribieron sobre política fue como fijando normas para un manicomio; y si aparentaban hablar sobre un asunto de gran importancia, era porque sabían que los locos a los que hablaban creían ser reyes y emperadores. Establecieron principios con el fin de hacer la locura de estos lo menos dañina posible”, ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 516 [EU, p. 429]. La cita se encuentra en PASCAL Blaise, *Pensamientos*, Barcelona, Ediciones Brontes, 2019, fr. 294.

actividad moral es la legislación (...) El principio político regulativo de esta actividad moral legisladora es la idea de género humano³⁹⁷.

En Kant Arendt encuentra una actitud filosófica hacia la política que no es la del clásico desdén y recelo de los grandes filósofos. La autora destaca en este pasaje tres supuestos sobre los que descansa esta excepcionalidad y de los que ella misma se reapropiará como puntos de partida para articular otro vínculo entre pensamiento y política. El primero, es que las preguntas prácticas (resumidas en el interrogante ¿qué deberíamos hacer?) son preguntas filosóficas de primer orden, no subordinables a otro tipo de preguntas filosóficas. El segundo es que las capacidades políticas por excelencia (que para Kant son juzgar y legislar, y para Arendt serán juzgar y actuar), son atribuidas a los hombres en general; lo cual traducido en términos arendtianos significa que son reconocidas como potencialmente inscritas en la condición humana. Este segundo supuesto es fundamental, pues indica no sólo una valoración de la política, sino también de los seres humanos en general, entre los cuales, caídos los horizontes metafísicos premodernos, no es dable encontrar distinciones naturales que los califiquen o descalifiquen para la tarea política, y en cuyas solas manos, se encuentra la posibilidad de la acción. En tercer lugar, aparece aquí la idea de que el género humano pueda constituirse en un principio regulador de la política. A este respecto, la posición de Arendt es más elusiva y sólo se comprenderá por el modo en que estima la actualización contemporánea de esta idea en la filosofía jaspersiana.

Jaspers representa para la autora una continuidad con el espíritu kantiano de confianza en la política porque, a la vez que retoma las preguntas prácticas en clave filosófica, hace extensiva a todos los hombres las capacidades políticas —que para él incluyen actuar y pensar filosóficamente—, condición básica de una reestructuración de la relación entre ambas facultades³⁹⁸. Pero, sobre todo, Arendt encuentra en Jaspers un modo de concebir el pensamiento que lo reconduce a la intersubjetividad. La vinculación entre pensamiento e intersubjetividad parte “desde dentro”, en la medida que en el propio ejercicio de la razón el filósofo encuentra una remisión a la pluralidad. De este modo Jaspers presenta

³⁹⁷ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 532 [EU, p. 441].

³⁹⁸ Como dirá, en su «Laudatio» de 1958, en ocasión del recibimiento del *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*: “El sí de Jaspers al espacio público es único, porque es el sí de un filósofo y porque de hecho nace de una convicción fundamental de todo su filosofar: la filosofía tiene en común con la política que concierne a todos; es por eso que pertenece al espacio público...”, ARENDT Hannah, *Laudatio. Humanitas* [1958], Frankfurt am Mein, Börsenvereine des Deutschen Buchhandels, 1958, p. 3. La idea aparece también en ARENDT, «Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]», en *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 262 [EU, pp. 213-214].

un auténtico esfuerzo por quebrar “la afinidad del filósofo y del tirano [que existe] desde Platón”³⁹⁹:

La actitud adecuada del filósofo en la nueva situación global es [según Jaspers] 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 los hombres. La comunicación no es una “expresión” de pensamientos y sentimientos respecto de los cuales ella podría ser sólo secundaria; la verdad misma es de naturaleza comunicativa y desaparece fuera de la comunicación. El pensar deviene práctico, aunque no pragmático, en la medida en que necesariamente debe culminar en la comunicación si ha de alcanzar la verdad en algún sentido; es una actividad que se lleva a cabo entre hombres ante que el ejercicio de un individuo en su soledad libremente elegida. Hasta donde yo sé, Jaspers es el único filósofo que ha protestado contra la soledad [...] También aquí —aunque en una forma diferente—, la filosofía ha perdido su arrogancia hacia la vida común de los hombres; tiende a convertirse en *ancilla vitae* para todo el mundo, en el sentido en el cual Kant la concibió, esto es, “portando la antorcha delante de su graciosa señora más bien que la cola de su vestido por detrás”⁴⁰⁰.

Aunque su figura no se haga explícita, es claro que para Arendt Jaspers retoma, con espíritu kantiano, el legado más valioso de Lessing⁴⁰¹: una razón intersubjetiva, que jamás alcanza verdades últimas y que nunca detiene su proceso de búsqueda en la historia. En sintonía con Lessing, para Jaspers, en la medida en que el pensamiento es constitutivamente intersubjetivo, necesita para desarrollarse de aquel espacio mundano, histórico y concreto, que constituye el “entre los hombres”. Esta noción jaspersiana de razón no caería en las aporías de la idea de una *naturaleza* humana racional. Pues para Jaspers lo importante no es la capacidad de razonar que se encuentra en la naturaleza de cada cual, como rasgo individual y preexistente, sino, al igual que para Lessing, lo central es el hecho de que la razón aparece en el diálogo entre los hombres, y de este modo da lugar a un mundo entre ellos⁴⁰². En esta línea, la razón para Jaspers es comunicativa por definición; se trata de la búsqueda de una verdad, que sólo es tal si puede ser vista y comprendida desde una pluralidad de puntos de vista, lo cual sucede a partir de su aparición en un ámbito público histórico particular. Así, al igual que en Lessing, a la vez

³⁹⁹ ARENDT, *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 44, II fr. 20 del 12/1950 [DTB, p. 45].

⁴⁰⁰ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 533 [EU, pp. 441-442]. Arendt cita a Kant en «Hacia la paz perpetua: un proyecto filosófico», Buenos Aires, Prometeo - Universidad Nacional de Quilmes, 2007, p. 80.

⁴⁰¹ Cf. apartado 3. ii. del capítulo I: *Romanticismo e Ilustración: un balance*.

⁴⁰² Sobre la crítica arendtiana a las definiciones de la humanidad basadas en la naturaleza humana, como definiciones desmundaneizadas, cf. ARENDT, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *op. cit.*, p. 22 [MDT, p. 12].

que preserva su autonomía respecto de las pretensiones dogmáticas y autoritativas de la historia, la razón en Jaspers no prescinde de la historia, pues sólo en esta —en espacios históricos concretos— tiene lugar. De este modo, en la filosofía de Jaspers, el pensamiento se vuelve histórico en un (primer) sentido, que Arendt no encuentra en las demás filosofías contemporáneas⁴⁰³.

Ahora bien, esta historización del pensamiento, a diferencia de lo que ocurría con Heidegger, es también su politización, en el sentido de que, en esta perspectiva, el propio ejercicio del pensamiento adquiere una importancia política decisiva. Pero para comprender más precisamente el sentido y alcance de esto, debemos hacer un rodeo por *Los orígenes del totalitarismo*; a partir de allí podremos esclarecer cómo Arendt interpreta la conexión que Jaspers establece entre el pensamiento filosófico y lo que considera el “acontecimiento decisivo de su tiempo”:

Para Jaspers, de manera no muy distinta que, para Gilson, el acontecimiento decisivo de nuestro tiempo es la emergencia de la humanidad desde su existencia puramente espiritual como un sueño utópico, o como un principio guía, en una realidad política presente y urgente⁴⁰⁴.

Para Jaspers la humanidad es una realidad “presente y urgente” en el sentido de que remite al *hecho* de que el mundo, de superficie finita, se encuentra materialmente interconectado por la técnica —especialmente por los medios de comunicación y los de destrucción—, de tal modo que se ha vuelto ineludible un “vivir juntos” planetario. Este vivir juntos implica una nueva experiencia de la historia, pues “ningún hecho de

⁴⁰³ Las afinidades entre Jaspers y Lessing en la lectura de Arendt se vuelven notables cuando se compara los ensayos dedicados a ambos filósofos en *Hombres en Tiempos de oscuridad*, escritos con dos años de diferencia. Arendt dice de Lessing, algo que podría haber dicho de Jaspers: “El pensamiento de Lessing no es el silencioso (platónico) diálogo entre yo y mí mismo, sino un diálogo anticipado con otros, y esta es la razón por la que es esencialmente polémico”, *ibíd.*, p. 20 [MDT, p. 10]. La continuidad entre Kant y Lessing se resalta en «¿Qué es la filosofía de la existencia?», y consiste en que los dos filósofos se alinean en “el intento de establecer la autonomía del hombre [...] de comprender al hombre enteramente al interior del contexto de leyes inherentes al hombre y separarlo del Ser universal”, ARENDT, «¿Qué es la filosofía de la existencia?», *op. cit.*, p. 211 [EU, p. 170, traducción corregida por cotejo con el original]. Por otra parte, aunque ambos filósofos forman al interior de la Ilustración una línea que encuentra continuación en Jaspers, la autora marca cierta distancia entre ellos. En el ensayo sobre Lessing, señala que, mientras que Lessing nunca cede a una concepción de la verdad como absoluto, Kant se traiciona a sí mismo en su filosofía moral, al introducir con el imperativo categórico un absoluto universal al mundo interhumano (de nuevo Kant contra Kant). Cf. ARENDT, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *op. cit.*, p. 37 [MDT, pp. 26-27]. Más allá de esta diferencia, en la lectura arendtiana de Jaspers, Lessing y Kant son convocados como representantes de las intuiciones ilustradas que, como dijimos en el capítulo anterior, Arendt se propone preservar, aunque sobre otras bases.

⁴⁰⁴ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 532 [EU, p. 441].

importancia en la historia de un país puede permanecer como un accidente marginal en la historia de cualquier otro”⁴⁰⁵.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había llamado la atención, aunque sin aludir a Jaspers, sobre la importancia de la aparición de la humanidad en este sentido, *como hecho*. En el capítulo VIII, la autora afirma que las implicancias políticas de este hecho emergieron a la luz por primera vez en Europa en la cuna del nacionalismo tribal, en la estrecha franja territorial donde múltiples naciones distintas se vieron obligadas a convivir sin ninguna frontera nacional precisa que las separe. Arendt señala que fue entonces cuando ese “vivir juntos” sin escapatoria, produjo una especie de horror frente a la noción de humanidad como ideal político. La humanidad como *ideal político* supone sobre *el hecho* una tarea: la tarea de garantizar la protección de la igual dignidad de cada ser humano. Por ello, implica que ningún pueblo puede permanecer indiferente a lo que hagan otros; que cada uno debe afrontar como parte de su propio mundo aquello que los demás emprendan en relación a la garantización o destrucción de la dignidad humana en cada individuo; y que es, por tanto, corresponsable por ello⁴⁰⁶. Así, “el horror ante la humanidad” que se expande en los albores del imperialismo, no es otra cosa que el impulso por evadir la corresponsabilidad que este ideal político implica⁴⁰⁷.

La versión alemana de *Los orígenes*, avanza un poco más en esta argumentación⁴⁰⁸. El problema central, sugiere, es que este horror no pudo ser contrarrestado por la variante prevaleciente de esta idea política de humanidad: la “liberal-humanista” [*liberalhumanistischen*]. Esta concepción “había caracterizado tanto la idea de humanidad, como el concepto de dignidad humana de manera sentimental e ilusoria [*schwämerisch*] y disuelto a ambos en representaciones individualistas”⁴⁰⁹. Fue la idea liberal de humanidad la que resultó impotente políticamente frente al desafío de la

⁴⁰⁵ ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, p. 68 [MDT, p. 83].

⁴⁰⁶ Esta argumentación aparece ya en ARENDT, «Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]», *op. cit.* [EU, pp. 121-132].

⁴⁰⁷ Arendt parece sugerir que esta experiencia de “horror a la humanidad” se encuentra también en el imperialismo ultramarino, con el descubrimiento de los pueblos nativos en África. En las colonias, este horror no tendría que ver con el carácter presuntamente “primitivo” o “salvaje” de los pueblos nativos, sino con el rechazo de los europeos al principio que, al reconocer esos pueblos como humanos, los obliga como responsables por y con ellos del mundo común. Cf. EUTH, p. 500. Sobre la traducción de este pasaje, ver apéndice 5, §4.

⁴⁰⁸ En lo que sigue, nos basamos en la traducción propia de un extenso pasaje de la versión alemana de *Los Orígenes* que presenta añadiduras significativas en relación a la versión inglesa. Una exposición y breve análisis de estas variaciones, puede encontrarse en apéndice 5. Allí presentamos de manera extendida el original y nuestra traducción del pasaje, que comprende de la versión inglesa las pp. 482 y 497 a 501.

⁴⁰⁹ EUTH, p. 499. Sobre la palabra *schwärmerisch* ver apéndice 5.

humanidad como hecho y se mostró incapaz de detener el rápido “retroceder lleno de espanto” que fomentó el nacionalismo tribal:

Más importante fue el hecho de que en el espacio geográfico de las “poblaciones mezcladas” ya aparecieron las experiencias que pocas décadas después, con la reducción de la superficie de la tierra, ingresarían a la conciencia de todos los pueblos; justamente porque en esa franja los distintos pueblos estaban asentados tan cerca sin estar protegidos los unos de los otros por las fronteras nacionales, las cuales, entretanto, habían sido superadas por los modernos medios de transporte. Aquí se descubrió más rápida y profundamente el elemento ilusorio [*schwärmerisches Element*] inherente a la representación liberal-humanista de la humanidad. Pues esta ilusión [*Schwämerei*] no sólo había pasado por alto irreflexivamente la cuestión nacional, que estaba al orden del día en todas partes donde la emancipación nacional no había resultado; lo que es más grave aún, esta ilusión nunca comprendió la seriedad y horror que le adviene a la idea de humanidad y a la creencia judeo-cristiana en un origen común del género humano, tan pronto como realmente todos los pueblos se encuentran confrontados con todos los demás en un espacio de lo más pequeño⁴¹⁰.

El derrumbe de la idea de humanidad frente a las ideologías imperialistas que, como hemos señalado, se basan en el rechazo de la idea de igual dignidad humana, tuvo importantes consecuencias y fue crucial en el camino que condujo al totalitarismo. Aquí nos interesa subrayar un aspecto del análisis de este derrumbe, que permite iluminar el diálogo de Jaspers y Arendt en los cincuenta.

Según se hace más evidente en la versión alemana de *Los orígenes*, para Arendt la idea liberal de humanidad es una deriva particular, y particularmente problemática, de una tradición humanista ilustrada de mayor alcance, cuyo representante más respetable es Kant⁴¹¹. La doble acepción de humanidad, como hecho y como ideal político alcanza en el pensamiento de Kant un entrelazamiento particular. La humanidad como hecho, señala Arendt, había sido prevista por el filósofo de Königsberg, aunque no bajo la forma que tomó entre finales del XIX y comienzos del XX⁴¹². Kant preveía que la interconexión técnica, la emergencia de una comunidad global, se desarrollaría en correspondencia con

⁴¹⁰ EUTH, pp. 500-501.

⁴¹¹ Sobre la distinción entre la crítica a la tradición ilustrada de raíz kantiana, y la crítica a la tradición liberal en *Los orígenes del totalitarismo*, cf. apéndice 5. Pasar por alto esta distinción produce problemas interpretativos, al abonar la idea de que Arendt hace una crítica radical a la Ilustración, sin recuperar de ella ningún legado. Probablemente esta idea ha impedido también advertir la importancia de la recuperación arendtiana de la Ilustración representada por Lessing en los tempranos años treinta, de la que nos hemos ocupado en el capítulo anterior. En el apéndice 3 discutimos algunos problemas de este tipo de interpretaciones.

⁴¹² Cf. ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, p. 68 [MDT, p. 82].

las exigencias contenidas por la idea de humanidad en sentido de ideal regulativo⁴¹³. Esta confluencia se debe a que, en el marco de su filosofía de la historia, la humanidad es al mismo tiempo un principio normativo y el *telos* al que tiende el progreso; es una idea regulativa, y el final necesario que debe ser supuesto para la historia, en tanto fruto de una fuerza invisible (la “naturaleza”) que hace inteligible y dota de contenido moral positivo a una sucesión de acontecimientos que de otro modo resultarían absurdos⁴¹⁴. En su análisis de la emergencia del racismo en *Los Orígenes*, Arendt desacopla estas dos dimensiones de la humanidad. Si la humanidad como *telos* necesario debe ser desechada como peligroso mito, la idea de humanidad como idea regulativa contiene una potencia crítica, ya que, entendida en este último sentido, representa el proyecto histórico y político consistente en garantizar la igualdad de derechos. La igualdad en cuestión aquí no es, ni se remonta de ningún modo a una igualdad natural, originaria, pues en cuanto a su “origen humano-natural”⁴¹⁵, los hombres y los pueblos son diferentes. Se trata de una igualdad que sólo se alcanza como resultado de una organización política mundana, capaz de asegurar la atribución recíproca de derechos que velen por la igual dignidad de los pueblos y los individuos. El término kantiano que la autora utiliza aquí para describir esta dimensión de la idea de humanidad, “idea regulativa” [*regulative Idee aller Politik*]⁴¹⁶, podría también pensarse como “principio político” en sentido arendtiano⁴¹⁷. De este modo, Arendt da precisión conceptual a una intuición que (según vimos hacia el final del capítulo anterior) había esbozado de manera tentativa en los años treinta y cuarenta,

⁴¹³ Cf. KANT, «Idea de una historia universal...», *op. cit.*, especialmente los principios octavo y noveno. Kant alude a la trama de redes comerciales, que produce que cualquier conmoción en un Estado influya en todos los otros. Este hecho, según Kant, sería uno de los motivos para que los Estados se sientan obligados a producir una organización jurídica interestatal que, en el futuro, finalmente alcanzará la forma de una condición cosmopolita mundial.

⁴¹⁴ Cf. ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, p. 77 [MDT, p. 91].

⁴¹⁵ EUTH, p. 497.

⁴¹⁶ EUTH, p. 483.

⁴¹⁷ Sobre la idea de principio político en Arendt, cf. ARENDT, «¿Qué es la libertad? [1958 alem., 1961 ingl.]», en *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 240 [BPF, p. 152]; ¿*Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 133-34, fr. 3c [WP?, pp. 126-127]; TASSIN y GÉRARD, «La acción política», *op. cit.*

cuando invocaba “*un concepto político de humanidad*”⁴¹⁸ como un arma filosófica imprescindible en la lucha contra el nazismo⁴¹⁹.

Ahora bien, la autora subraya que la destrucción de la idea de humanidad en este sentido, en tanto tarea política, fue paralela a la destrucción de *la historia* del género humano sobre la cual este ideal se fundamentaba. Esta era la historia de la creación, pero no en la versión de San Pablo, a la que referíamos al comienzo del capítulo, y según el cual Dios creó *al* hombre (I Cor. XI), sino en la enseñanza de Jesús, tal como aparece en los evangelios (Mt., XIX, 4), y de acuerdo a la cual la creación fue plural, del hombre y la mujer⁴²⁰. Se trata de una historia religiosa, pero que había sido apropiada por la filosofía:

Detrás de esta igualdad de derechos [de la Ilustración] se encuentra siempre la representación de la igualdad [*Gleichheitsvorstellung*] de la historia de la Creación, la cual establece un origen común más allá de la historia humana, los seres y los objetivos humanos, y que ha encontrado su expresión decisiva a través de los milenios en una pareja de seres humanos históricamente inidentificables, de la cual descienden todos los demás. La igualdad de derechos pudo apoyarse en este origen divino, y a él le correspondería la representación política [*politische Vorstellung*], de que alguna vez, pero de ninguna manera necesariamente al final de los tiempos, surge del género humano una humanidad establecida terrenalmente y organizada políticamente⁴²¹.

En el pasaje con el que comenzamos este capítulo, Arendt resalta de la historia judeocristiana de la creación la ausencia de la pluralidad: Dios creó “al hombre” y no “a

⁴¹⁸ Reiteramos más *in extenso* uno de los pasajes de los escritos judíos referidos, en los que Arendt invoca esta idea de humanidad: “La idea de una desigualdad fundamental y natural entre los pueblos, que es la forma que la injusticia ha adoptado en nuestro tiempo, solamente se puede derrotar con la idea de una igualdad original [*ursprünglich*] e inalienable entre todos aquellos que muestran un semblante humano”. A pesar de la palabra “original”, que puede dar lugar a una confusión aquí, el pasaje continúa infiriendo de la idea de humanidad, la responsabilidad de todas las naciones de involucrarse en la causa judía, por tratarse de un pueblo cuya igual dignidad está siendo avasallada. De esta manera, la igualdad no representa un hecho original, sino que remite a la idea de responsabilidad común que reconstruimos aquí: “Y dado que [...] la idea de desigualdad [*Ungleichheit*] ha sido ejemplificada y ejecutada sobre el pueblo judío, todos aquellos que luchan por la igualdad y la justicia no tienen otra elección que dejar al margen su notable recelo y hablar abiertamente a favor del pueblo judío, con el fin de garantizarle su parte de justicia, cuando dicho pueblo demanda justamente la libertad nacional, y asegurarle su igualdad como un aliado igualmente valioso”, ARENDT, «La retórica del diablo [1942]», *op. cit.*, p. 234 [«Der Teufels Redekunst», *op. cit.*, p. 20]. Versión castellana modificada levemente por cotejo con el original. Bastardillas son nuestras.

⁴¹⁹ Sobre la relación entre este concepto kantiano de humanidad y la crítica arendtiana a la noción de derechos humanos en el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*, cf. apéndice 6.

⁴²⁰ La autora remarca la relevancia de la diferencia entre estas dos versiones de la creación en *La condición humana*, *op. cit.*, p. 33 [HC, p. 8]. Aunque no ahondamos aquí en esta diferenciación, es importante tomar nota de su importancia para el análisis de los relatos modernos sobre la igualdad.

⁴²¹ EUTH, pp. 497-498. Traducción propia de pasajes que no tienen correspondencia en inglés. Sobre esto ver apéndice 5.

los hombres”. Luego de retomar esta idea, Arendt reflexiona sobre el hecho en la modernidad, con todo, el relato judeocristiano fue apropiado para pensar a la humanidad no como una especie biológica sino como una comunidad fundada en la igualdad de derechos, que parte de, y acoge en su interior la desigualdad entendida como diversidad en sentido biológico, y como pluralidad de formas de vida, de identidades e historias, tanto de los individuos como de los pueblos. Lo importante aquí de la historia judeocristiana del origen humano, entonces, no es su calidad de dogma teológico, sino cómo fue filosóficamente apropiado para legitimar una idea de la humanidad. En esta medida, es que su contenido es “de importancia fundamental para toda filosofía política”⁴²².

Arendt retoma en este punto una idea kantiana: la humanidad como ideal o tarea (como idea regulativa) precisa del apoyo de una historia en sentido filosófico, que permita legitimar y promover, pero sobre bases racionales y no teológicas, esa idea de humanidad. Precisamente a esto se refiere Kant cuando aboga por una historia de la humanidad “en sentido cosmopolita”. Esta historia no sería igual a la historia empírica propiamente dicha —la cual no rechaza—, sino una interpretación filosófica de la historia desde “otro punto de vista”, interesado en el desarrollo que alcanza la humanidad en la historia⁴²³. El problema es que, como dijimos, Kant supone que este desarrollo está orientado por una “naturaleza” que discurre a espaldas de los hombres y se dirige a un *telos*. Es esa naturaleza, y no los seres humanos, es la necesidad y no la contingencia, lo que se encuentra al centro de esta historia filosófica. De este modo, *el proyecto de una historia filosófica se convierte en una filosofía de la historia*. Si bien esta filosofía de la historia tiene un valor político, en cuanto legitima y promueve la idea política de humanidad, tal valor es limitado, no sólo porque es un incentivo para algo que se producirá de todas maneras, sino porque su sentido como incentivo se diluiría totalmente una vez que se haya alcanzado la realización de la humanidad como *telos* final. En ese estadio “la historia de la humanidad no tendría mayor interés que la historia natural, donde consideramos el estado actual de cada especie como el *telos* inherente a todo desarrollo previo”⁴²⁴.

Sobre este telón de fondo Arendt interpreta y valora el pensamiento de Jaspers. Arendt encuentra en Jaspers la posibilidad de volver a Kant contra sí mismo. Es como si Jaspers

⁴²² EUTH, p. 497. Sobre la traducción: *idem*. nota anterior.

⁴²³ Cf. KANT, «Idea de una historia universal...», *op. cit.*, principio noveno.

⁴²⁴ ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, pp. 77-78 [MDT, p. 92].

se orientara por la intuición de que para sostener la idea kantiana de humanidad como tarea sin caer en una filosofía de la historia, como le sucedió al propio Kant, era necesario recuperar el proyecto kantiano malogrado de una historia reflexionada en sentido filosófico. Así, en «La preocupación por la política», y en un texto pocos años posterior, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», el maestro de Heidelberg es presentado a la vez un continuador de la idea de humanidad como tarea, y del proyecto de escribir una historia filosófica para esa idea de humanidad. Aunque, por supuesto, en relación a ambos puntos propone nuevas perspectivas.

En primer lugar, Jaspers reformula la idea kantiana de humanidad como tarea. Advierte que, frente a la humanidad como hecho, es posible que los seres humanos se limiten a desarrollar una “solidaridad negativa”, cuyo único resultado sea un conjunto de acuerdos que controlen o disminuyan el impacto que pueda tener la acción de cada pueblo sobre la totalidad del globo, y que, por tanto, sólo parta de “un deseo común por un mundo que esté menos unificado”⁴²⁵. Este tipo de actitud práctica, aunque razonable, es limitada. Para Jaspers, sostiene Arendt, es necesario además conquistar una solidaridad positiva a través de la puesta en ejercicio de la razón comunicativa. El pensamiento filosófico tiene aquí un papel central, al propulsar “un proceso de mutua comprensión y de auto-clarificación progresiva en escala gigante”⁴²⁶. La humanidad puede convertirse entonces nuevamente en horizonte político, en tanto representa la tarea por la cual se transforma la mera unidad técnica factual, en un mundo político común, nacido de la interacción comunicativa. Esta nueva unidad, subraya Arendt, no es de la misma naturaleza que aquella que los filósofos católicos buscan con la restauración de la cristiandad. La unidad jaspersiana no proviene de una realidad objetiva trascendental que exista por “encima de los hombres”, sino que estaría garantizada por la comunicabilidad que se encuentra “entre ellos”, a través del sostenimiento de un espacio de pensamiento público común. Arendt llama a esta confianza en una solidaridad planetaria basada en la razón comunicativa “una filosofía de la humanidad”⁴²⁷.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 69 [MDT, p. 83]. Esta crítica a los intentos de fundar la común humanidad en una solidaridad negativa, guarda afinidad con el intento que Arendt detecta en los revolucionarios franceses de 1789 de fundar la idea de humanidad en la compasión. El problema, en ambos casos, es que “el hecho de compartir el sufrimiento”, nunca es suficiente para fundar una comunidad. Cf. ARENDT, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *op. cit.*, p. 24 [MDT, p. 14]. La alusión es un indicio más de la medida en que para Arendt las aporías del siglo XVII y XVIII que analizamos en el capítulo anterior, no pierden vigencia en su análisis del pensamiento contemporáneo.

⁴²⁶ ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, p. 70 [MDT, p. 84].

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 76 [MDT, p. 90].

En segundo lugar, desde la perspectiva de Arendt, Jaspers reformula la preocupación kantiana por una historia filosófica. La reformulación parte de la constatación de que la experiencia de la humanidad como un hecho, supone un vínculo problemático con la historia. Si bien esta experiencia viene acompañada de la emergencia de un “presente global”, en el que todos los hombres están simultáneamente inmersos, “no se basa en un pasado común y no garantiza en absoluto un futuro común”⁴²⁸. Con Jaspers, Arendt visualiza aquí un enorme peligro:

[Las realidades actuales] hasta donde nos hayan traído un presente global sin un pasado común, amenazan con tornar irrelevantes todas las tradiciones y todas las historias particulares del pasado⁴²⁹.

Este proceso de homogeneización temporal basado en la absolutización del presente tendría como resultado:

una superficialidad que transformaría al hombre, tal como lo hemos conocido en los cinco mil años de historia, más allá de todo reconocimiento. Sería algo más que mera superficialidad; sería como si toda la dimensión de profundidad, sin la cual el pensamiento humano, incluso en el mero nivel de la invención técnica, no existiera y simplemente desapareciera [...] pareciera como si los pasados históricos de las naciones en su total diversidad y disparidad, en su confusa variedad y extrañeza para cada uno, no fueran más que obstáculos en el camino hacia una unidad horriblemente vacía⁴³⁰.

En otras palabras, este camino conduce a una experiencia histórica sin profundidad, una unidad política vacía y un mundo en el que el pensamiento ya no sería posible por carecer de sentidos pasados compartidos en relación a los cuales ejercitarse. Se produce así una correlación destructiva entre carencia de historia, vacuidad de la política e imposibilidad de pensamiento. Frente a ello, de nada sirve que la reciente comunidad

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 69 [MDT, p. 83].

⁴²⁹ *Ibid.*, [MDT, p. 84].

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 73 [MDT, p. 87]. Arendt visualiza así la deriva contemporánea de un problema cuya raíz se encuentra en los comienzos de la modernidad, con el quiebre de la autoridad de la tradición, el cual, “ha causado inmediatamente una atrofia en la dimensión temporal del pasado y ha iniciado el movimiento progresivo e imparable de superficialidad que cubre con un velo de sinsentido todas las esferas de la vida moderna”, ARENDT, «La tradición del pensamiento político [¿1950-1955?】», en *La promesa de la política* [2005], trad. E. Cañas y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 79 [PP, p. 42]. En el siglo XX esta superficialidad temporal de la modernidad temprana se complejiza por obra de la creciente homogeneización territorial, que crea, sobre las ruinas de los múltiples pasados diluidos, un nuevo presente global.

internacional afirme el principio político de la humanidad de manera abstracta, sin consideración histórica alguna, en una actitud que reactualizaría a Mendelssohn⁴³¹.

En la interpretación arendtiana de la respuesta de Jaspers a este problema, resuenan sus reflexiones tempranas en torno a la necesidad de crear para la política una cultura capaz de proveer a esta un espacio de pensamiento en torno al pasado. Arendt parece recuperar y profundizar estas reflexiones cuando destaca de la propuesta de Jaspers que, en lo que concierne a la idea de humanidad como tarea política:

Todo parece depender entonces de la posibilidad de hacer que los pasados nacionales, en su desigualdad, entren en comunicación entre sí como la única manera de alcanzar el sistema global de comunicación que cubre la superficie de la Tierra⁴³².

En este marco, Jaspers se propone emprender una reescritura de la historia filosófica mundial desde un punto de vista pos-tradicional y “cosmopolita”. La función de esta historia filosófica sería, precisamente, proveer un marco común que haga posible la comunicación entre los diversos pueblos que habitan la tierra. Así, en la medida en que considera la humanidad no como un estadio al que se arriba por fin, sino como una tarea inacabable, igual que la propia búsqueda de la verdad, para Jaspers, contra Kant, la historia filosófica nunca se volvería prescindible. Es por esto que Arendt afirma que “comparado con Kant, el concepto de humanidad y de ciudadanía mundial de Jaspers es histórico”⁴³³. De este modo, el pensamiento se hace histórico no sólo porque, como dijimos, se desenvuelve en el mundo histórico común entre los hombres, sino porque, además, cierta escritura de la historia se vuelve parte de su tarea:

Lo que Kant llamó una vez la tarea filosófica de futuros historiadores, a saber, escribir una historia con propósito cosmopolita, Jaspers ha estado en cierto modo tratando de llevarlo a cabo como filósofo, a saber: presentando una historia mundial de la filosofía como fundación apropiada de un cuerpo político a escala planetaria⁴³⁴.

⁴³¹ Sobre la posición de Mendelssohn en relación a las ideas de humanidad e historia, cf. capítulo I, apartado 3. i. *La tradición judía en la tradición alemana: de Lessing a Herder*.

⁴³² ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, p. 73 [MDT, pp. 87-88].

⁴³³ *Ibid.*, p. 78 [MDT, p. 92].

⁴³⁴ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 532 [EU, p. 441].

Es en *Origen y meta de la Historia*, donde Jaspers se propone iniciar esta tarea⁴³⁵. El objetivo de la obra es esbozar el “esquema” de una “concepción total de la historia”, cuya unidad no es conocida ni revelada, sino supuesta y vislumbrada mediante meditación filosófica sobre la historia empírica⁴³⁶. En este esquema, el origen común representado por la historia de la creación, o bien es una creencia religiosa particular, o bien puede ser asumido filosóficamente sólo como *símbolo* de la humanidad común⁴³⁷. Sin embargo, esta idea de humanidad puede encontrar también apoyo en un hecho que podrían aceptar pueblos de todos los credos, y que Jaspers llama el “eje de la historia mundial”. Este hecho tuvo lugar durante el siglo V, cuando distintas culturas de manera independiente realizaron un conjunto de descubrimientos filosóficos claves⁴³⁸. Lo significativo de la historia universal basada en este eje no es que provee una nueva fe, ni que sea empíricamente “concluyente y palpable”⁴³⁹, aun cuando tenga una base empírica. Lo central es que crea “un marco común de autocomprensión” que “podría representar la base de la unidad histórica que los hombres reconocen en solidaridad”⁴⁴⁰:

En esta perspectiva, la nueva unidad de la humanidad podría adquirir un pasado propio a través de un sistema de comunicación, donde los diferentes orígenes de la humanidad se revelarían en su misma igualdad. Pero esta igualdad está lejos de ser uniformidad: así como el hombre y la mujer pueden ser iguales, es decir humanos, sólo al ser absolutamente distintos el uno del otro, lo nacional de cada país puede entrar a esta historia mundial de la humanidad sólo al permanecer y aferrarse con obstinación a lo que él es⁴⁴¹.

⁴³⁵ También es una referencia importante aquí JASPERS Karl, *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. Mariano Marin Casero, Madrid, Gredos, 1967.

⁴³⁶ JASPERS, *Origen y meta de la historia* [1949], *op. cit.*, p. 18.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 320. Esto es, como símbolo de la unidad de la humanidad, la cual, en tanto meta, no existe sino “en la forma de ilimitada voluntad de comprensión”, *ibid.* La meta no debe entenderse como final necesario, sino como “tarea” (*ibid.*, p. 336) vinculada a distintas dimensiones de la realización de la libertad y dignidad humanas. Al igual que la idea del origen común, la meta no puede probarse ni empírica ni cognoscitivamente, pero surge de la meditación filosófica. Origen y meta comunes son el contenido de la idea de unidad, que también no es otra cosa que un supuesto filosófico: “sin esta unidad, sería imposible la comprensión, mediaría un abismo entre las diferencias de esencia, sería imposible una historia inteligible”, *ibid.*, p. 321. Resuena en este argumento la concepción kantiana de las ideas de razón como supuestos para la inteligibilidad.

⁴³⁸ Estos descubrimientos comprenden: la emergencia de una consciencia reflexiva en relación al propio ser, su lugar en el cosmos y la historia, en relación al pensamiento, la tradición y los mitos, una consciencia del Ser y lo trascendente, la aparición de individuos y formas de vida individuales, además de que allí “se constituyen las categorías fundamentales con las cuales pensamos y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres”, JASPERS, *Origen y meta de la historia* [1949], *op. cit.*, pp. 20-21.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁴⁰ ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, pp. 74-75 [MDT, p. 89].

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 75 [MDT, p. 89].

Así, la historia filosófica de Jaspers brindaría un marco para la comunicación entre las historias de las naciones del mundo, pero sin aspirar a una síntesis comunicativa última, donde estas historias resulten finalmente irrelevantes. Por el contrario, se trata de preservar los pasados, pero despojándolos de su reivindicación chauvinista o autoritativa. Precisamente, la preservación no dogmática del pasado particular de los pueblos en nombre de una común humanidad es, como dijimos, el corazón del proyecto de Lessing, y su diferencia crucial con Mendelssohn. En lo que, a la luz de los escritos arendtianos tempranos, parece ser una reactualización contemporánea del debate ilustrado y romántico⁴⁴², Jaspers toma partido con Lessing:

El requisito previo para este entendimiento mutuo [supuesto en la comunicación] sería la renuncia, no a la propia tradición y al pasado nacional, sino a la autoridad obligatoria y la validez universal que siempre reclamaron la tradición y el pasado. Es través de dicha ruptura, no con la tradición sino con la autoridad de la tradición que Jaspers abordó la filosofía [...] Se fuerza el caparazón que recubre la autoridad tradicional y los grandes contenidos del pasado se ponen libre y alegremente en comunicación unos con otros en la prueba de comunicarse con una filosofía actual y viviente⁴⁴³.

Podemos recapitular los resultados del intrincado recorrido que hemos expuesto como sigue. Para Arendt, en Jaspers el pensamiento filosófico se ha vuelto histórico por dos razones. Primero, porque Jaspers ha descubierto el carácter intersubjetivo del pensamiento y su necesaria aparición en un espacio histórico concreto. Segundo, porque, en cuanto pensador, el filósofo se convierte en una suerte de historiador filosófico, que contribuye con la filosofía a restituir una historia en la que los distintos pueblos y culturas puedan reconocerse y encontrar un espacio de comunicación. Ahora bien, esto permite entender en qué sentido —algo que todavía no aclaramos— esta historización jaspersiana del pensamiento, a diferencia del caso de Heidegger, implica también su politización. En primer lugar, se politiza porque la historia filosófica se pone al servicio de la realización

⁴⁴² Cf. Capítulo I, apartado 3. i. Podría pensarse que el proyecto de una “historia filosófica desde el punto de vista cosmopolita” que Kant propone, y Jaspers asume a su manera, Lessing también lo llevó a cabo, aunque como literato o literato-filósofo en *Nathan el Sabio*. La obra aboga por la igualdad entre las religiones mayoritarias de Europa a través de una narración ficticia sobre su origen común. Allí la leyenda del anillo perdido se propone como una historia del origen de las diversas religiones que, sin pretender veracidad histórica o teológica, ofrece un marco literario-filosófico en el cual los practicantes de distintos credos puedan reconocerse en su igualdad, en tanto buscadores —aunque por distintos caminos— de la verdad y la virtud. Arendt no señala esta conexión entre Kant, Lessing y Jaspers, pero su interpretación de *Nathan* podría sugerirla. La autora cree que en esta obra Lessing defiende una idea de humanidad no naturalista, basada en la amistad política entre los hombres y la apertura hacia el mundo, de manera similar a Jaspers. Cf. ARENDT, «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *op. cit.*, pp. 35-36 [MDT, pp. 25-26].

⁴⁴³ ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, p. 70 [MDT, p. 84].

de una tarea política fundamental: realizar la humanidad, como ideal político de igualdad, frente al hecho político central del tiempo, la emergencia de la humanidad como hecho (como interconexión técnica global). En segundo lugar, el pensamiento se politiza porque, al asumir su parte en esta tarea, el filósofo necesariamente se convierte en una figura pública que, *en* el ámbito político, se propone ampliar los horizontes de este espacio. Es al espacio público y no a un ámbito selecto y especializado que Jaspers se dirige con sus producciones sobre cuestiones políticas actuales⁴⁴⁴ utilizando un lenguaje popular que “apela a la razón y a la preocupación «existencial» de todos los hombres”⁴⁴⁵.

Podríamos decir entonces que Arendt reconoce a Jaspers tanto como a Heidegger⁴⁴⁶, el haber abierto la necesaria posibilidad de leer la tradición, especialmente la filosófica, con nuevos ojos. Sin embargo, esta reapertura de los viejos textos no es igual en ambos autores. Si, como hemos señalado, en el caso de Heidegger, la mirada filosófica desprendida de la tradición permite comprender eventos históricos decisivos, pero no abordar las cuestiones políticas primordiales ligadas a ellos, en el caso de Jaspers, los contenidos del pasado liberados de la autoridad tradicional se vuelcan en el espacio público. De este modo, la necesidad de la política secular en la modernidad de encontrar en sí misma sus propios principios de organización, sus fines y sentidos, no resulta en una condena a la superficialidad del propio presente. Contra esta superficialidad, la profundidad del vasto pasado reapropiado por la razón comunicativa, puede ser liberado para reintroducirse en la arena política.

Sin embargo, a pesar de los múltiples sentidos en que la filosofía jaspersiana representa un paso adelante hacia la articulación entre pensamiento, historia y política, Arendt le encuentra un importante límite. Aunque la concepción jaspersiana de razón como

⁴⁴⁴ Entre sus libros de pensamiento político actual Arendt destaca: *Die geistige Situation der Zeit*, de 1931, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, de 1958, *Wohin treibt die Bundesrepublik*, de 1966 (una parte de la cual es editada en inglés y prologada por Arendt: cf. «Foreword [1967]», *The Future of Germany*, trad. E. B. Ashton, Chicago - Londres, University of Chicago Press, 1967. Por otra parte, de manera especialmente intensa a partir de 1945, Jaspers publica numerosos artículos, da conferencias y hace apariciones en programas radiales, donde reflexiona sobre cuestiones políticas actuales. También funda junto a otros intelectuales la revista *Die Wandlung*, una de las publicaciones de debate político intelectual más importantes en la posguerra de Alemania occidental.

⁴⁴⁵ ARENDT, «Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *op. cit.*, p. 72 [MDT, p. 87]. Algunos años después, en su «Laudatio», en el contexto de la entrega del *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, en 1958, la autora reconoce enfáticamente a Jaspers esta toma de postura pública en tanto intelectual. La especial dignidad que se propone reconocer a su maestro, afirma, “no es una cuestión de expertos y colegas especializados, solo puede demostrarse y probarse en el espacio público y a través de una vida expuesta al espacio público”, ARENDT, «Laudatio. Humanitas [1958]», *op. cit.*, p. 2.

⁴⁴⁶ Sobre este reconocimiento a Heidegger, cf.: ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 523 [EU, p. 434]; ARENDT y HEIDEGGER, *Correspondencia*, *op. cit.*, pp. 171-172.

comunicación se remonta “a experiencias políticas muy antiguas y auténticas”⁴⁴⁷, su límite radica en que el tipo de intersubjetividad que propone, entre un “tu” y un “yo”, no es equivalente a aquella propia de la esfera pública, sino que sólo representa el encuentro interpersonal o al del diálogo del yo con el yo que constituye la experiencia solitaria del pensamiento filosófico. De lo que se trata, en cambio, según Arendt, es de investigar

sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones del pensar para un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de ser explorada cuando se añade la relación “yo-tu” a la comprensión tradicional de la naturaleza humana⁴⁴⁸.

Si bien Jaspers, con su idea de comunicación, refleja “cómo los seres humanos pueden hablar unos con otros incluso en las condiciones del diluvio”, Arendt descreerá finalmente de la esperanza de su maestro de que esa capacidad sea suficiente para la política⁴⁴⁹. Con esta crítica, Arendt señala que el problema consiste en que Jaspers no da cuenta de la especificidad de aquel modo de pensamiento propio de los actores políticos⁴⁵⁰. Para

⁴⁴⁷ ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 534 [EU, p. 443].

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 538 [EU, p. 445]. Arendt sostendrá esta crítica a Jaspers durante el resto de su vida, aunque con variaciones y profundizaciones. En una conferencia del mismo año que «La preocupación por la política...», publicada en castellano como «Sócrates [1954]», (en *La promesa de la política*, *op. cit.*, pp. 43-76 [PP, pp. 5-39]), la autora señala que la conversación filosófica puede ser una contribución a la política, en la medida en que permite a los hombres ejercitarse en la veracidad; incita a cada uno extraer la verdad particular de su punto de vista y evita así el dogmatismo de asumir las propias opiniones sin examen. Diez años más tarde, a la luz del análisis del caso Eichmann, Arendt irá más lejos: concluirá que la falta del pensamiento dialogal en los ciudadanos comunes es una grave amenaza para la política. En «Algunas cuestiones de filosofía moral [1965-1966]», *op. cit.*, y *La vida del espíritu* (pp. 213-15 [LM, pp. 182-183]) esta línea se profundiza. La autora sostendrá que, sobre todo en situaciones extremas, el pensamiento tiene una importancia política de primer orden, ya que impide participar de, u obedecer a, un sistema perverso, en un contexto en el que se han perdido todas las referencias tradicionales acerca del bien y el mal. Hasta aquí Arendt coincidiría con Jaspers: en la medida en que la incapacidad para pensar de Eichmann indica algo sobre las condiciones subjetivas de posibilidad del nazismo, se concluye que el pensamiento, sostenido gracias a un diálogo entre “yo-tu” propio de la amistad filosófica, puede ser un importante elemento de reconstitución política. Sin embargo, para Arendt la política contiene una especificidad que no puede ser captada por el modelo de pensamiento filosófico, más afín a la conciencia moral que a la deliberación política. Aunque el ejercicio del pensamiento pueda ser un freno para las catástrofes políticas, no hace posible la política como tal. La libertad pública no resulta identificable con la libertad filosófica. Aquella implica un modo distintivo de interacción, de aparición, de discurso y de disputa.

⁴⁴⁹ ARENDT, «Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]», *op. cit.*, p. 265 [MDT, p. 216].

⁴⁵⁰ De acuerdo a esta interpretación, Arendt finalmente no suscribirá a las palabras de Jaspers con las que parece acordar y cita en este escrito. La autora no podría tener demasiadas esperanzas en relación a la idea de que, gracias a la reactivación del pensamiento, “hoy pueda estar ocurriendo en lo más íntimo algo que aún no funda ningún mundo, pues sólo le es concedido a individuos, pero que acaso fundará un mundo cuando éstos se encuentren desde la dispersión”, ARENDT, «Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]», *op. cit.*, p. 265 [MDT, p. 216]. Por otra parte, en su *Laudatio*, Arendt reinterpreta al propio Jaspers más allá de sí mismo, con ayuda del Kant de la tercera crítica, atribuyéndole una forma de pensamiento que excede el modelo del diálogo interpersonal: “siempre vinculado al pensar con otros, [el pensamiento jaspersiano] es político aun cuando trata de cosas que no son políticas, en la medida en que confirma la mentalidad ampliada kantiana, que es la mentalidad política *par excellence*”, ARENDT, «Laudatio. Humanitas [1958]», *op. cit.*, p. 5. Estos pasajes pueden resultar contradictorios con nuestra reconstrucción. Sin embargo, es

Arendt, Jaspers no pudo ver la diferencia entre este tipo de pensamiento y el filosófico, porque su confianza humanista en la razón apuntaba a que el modo de pensamiento filosófico fuera la base de la refundación de lo público-político⁴⁵¹. En esta línea, en su *Diario* Arendt anota críticamente que Jaspers, al igual que Heidegger, aunque de una manera distinta, termina por confundir el pensar con el propio actuar⁴⁵². La observación apunta probablemente de nuevo contra este exceso de confianza jaspersiano en la potencia reconstructora del pensamiento filosófico en relación a lo público. Esta confianza excesiva termina por eclipsar a la acción y su distintiva pluralidad, detrás del pensamiento, tal como, según Arendt, ha ocurrido siempre a lo largo de la historia de la filosofía política tradicional⁴⁵³.

Por último, hay una dimensión de la consideración de la historia jaspersiana que Arendt no retoma de manera explícita en ninguno de sus escritos, pero en relación a la cual guarda distancia, según se evidencia en la correspondencia. Se trata de la remisión que Jaspers encuentra en lo histórico hacia lo trascendente o supra-histórico. Si bien para Jaspers “nunca puede haber el punto de Arquímedes conocido fuera de la historia” sino que “siempre estamos dentro de ella”⁴⁵⁴, determinadas experiencias proveen signos de lo trascendente, de manera que, “la historia es pues el camino hacia lo sobre-histórico”⁴⁵⁵. Así, mientras en Arendt la grandeza en la historia es un concepto puramente mundano, para Jaspers “lo que hay de grande en la historia enlaza como objeto de veneración al

importante atender a la indicación de Hunziker acerca de la importancia de distinguir, por un lado, una “lectura pública” de Jaspers, expresada en los textos publicados de Arendt, siempre elogiosos del maestro, y por otro, las inquietudes, vacilaciones y desacuerdos que se hacen más explícitos en la correspondencia, en el *Diario Filosófico*, y en «La preocupación por la política» (el cual, si bien fue una conferencia, nunca fue publicada como ensayo). Aun cuando menos explícito, este último registro polémico es central para comprender la lectura arendtiana de Jaspers. Cf. Hunziker, «Karl Jaspers y la filosofía bajo las condiciones del diluvio: la amistad como *humanitas* en un “mundo que no es patria”», en *Filosofía, política y platonismo*, *op. cit.*, pp. 61-71.

⁴⁵¹ Lewis y Sandra Hinchmann sostienen que el propio Jaspers llega a dudar en los cincuenta sobre si la comunicación, según él la comprende, puede en efecto alcanzarse en el ámbito del espacio público político, dada las exigentes condiciones intersubjetivas que supone. Esta duda no es mencionada por Arendt. Cf. HINCHMAN Lewis P. y HINCHMAN Sandra K., «Existentialism politicized: Arendt’s debt to Jaspers», *The Review of Politics*, vol. 53, n° 3, 1991, p. 447.

⁴⁵² “...el pensamiento, tal como es entendido por los filósofos, por Jaspers lo mismo que por Heidegger, como una especie y manera de acción [...] Contra estas posiciones: pensar no es actuar; decir que pensar es también una forma de la acción, o bien tiene una acepción metafórica, o bien se entiende en el sentido de que el pensamiento, el resultado del pensar, puede emplearse en la acción, o que la acción está determinado por el pensar, por ejemplo: la idea se apodera de las masas, etc. Pero eso no significa que actuar y pensar sean lo mismo”, ARENDT, *Diario filosófico*, p. 721, XXVI fr. 57 del 10/1969 [DTB, p. 742].

⁴⁵³ Sobre la continuidad que, por esta razón, Jaspers mantiene, a pesar de todo, con la filosofía política tradicional cf. ARENDT, «La preocupación por la política...», *op. cit.*, p. 535 [EU, p. 443].

⁴⁵⁴ JASPERS, *Origen y meta de la historia* [1949], *op. cit.*, p. 348.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 352.

fundamento [*matrix*] que está sobre toda historia”⁴⁵⁶. En suma, si bien el existencialismo de Jaspers como el de Heidegger vuelve su atención a lo contingente, al igual que este, pierde de vista la dimensión puramente mundana y, por tanto, propiamente política, de la contingencia. Esta diferencia entre ambos se evidencia en uno de sus puntos de desacuerdo en relación a Lessing. En el intercambio epistolar sobre *Rahel Varnhagen*, con ocasión de su publicación en inglés, Jaspers critica el tratamiento que allí recibe el filósofo ilustrado. En particular, desacuerda con la lectura de Arendt que muestra en qué medida su concepción de la razón lessigniana se haya siempre vinculada a las historias de los pueblos. Sobre esto señala: “También en Lessing —*gracias a Dios*— el origen de la razón es supra-histórico y su pensamiento con la historia va más allá de la historia”⁴⁵⁷.

Una pregunta que permanece abierta es hasta qué punto estos cuestionamientos de Arendt ponen en entredicho también la idea de una historia filosófica. Si no hemos de confundir pensamiento filosófico con política, ¿sería posible que la filosofía provea al ámbito político de una clase de historia? Y si pudiera, ¿tendría el papel central que le confió Jaspers? Aunque Arendt no se expresa críticamente sobre esto, la no continuación de un proyecto semejante por ella misma habla de su posición al respecto. Con todo, sin el alcance sistemático que implica una “concepción total de la historia”, ordenada en torno a un tiempo axial, Arendt conserva de Jaspers la idea de que el pensamiento debe dirigirse a la historia no sólo para comprender o pensar la política, sino también para encontrar horizontes de referencia para las tareas políticas más importantes de su tiempo. Y por supuesto, conserva también la idea de que, para que esto sea posible, el pensamiento filosófico debe ser capaz de hablar en el espacio público; debe encontrar en él un lugar adecuado para su palabra.

Podemos decir que la primera mitad de la década del cincuenta finaliza para Arendt con una profundización de su polémica con la tradición filosófica en clave contemporánea. Las preguntas fundamentales del debate romántico e ilustrado con el que se enfrentó en los treinta, reemergen a partir de las nuevas perspectivas sobre lo histórico surgidas de *Los orígenes del totalitarismo*. En esta etapa de su obra, se comprende la medida en que su crítica a la incapacidad de la filosofía para comprender la política, se

⁴⁵⁶ *Ibíd.*

⁴⁵⁷ ARENDT y JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 229, carta 134 del 23/08/52, bastardillas son nuestras.

entrelaza estrechamente con su crítica a la incapacidad de la filosofía para comprender la historia. De este modo, Arendt da nuevos sentidos a, desarrolla y reafirma, una perspectiva que ya en los tempranos treinta formula de manera incipiente: el pensamiento sólo podrá ser político si se vuelve histórico en un sentido político.

Más allá de la toma de distancia en relación a Heidegger y Jaspers a partir de la dificultad de ambos para dar lugar a una perspectiva como esta, las preocupaciones que disparan su debate con ellos, como dijimos, no abandonan a la autora. Dando un salto en el tiempo, —pero, creemos, sin tergiversar su sentido—, es posible recurrir a palabras de la Arendt de los setenta para resumir la disyuntiva central que, según se evidencia en este diálogo polémico, ni Heidegger ni Jaspers, ni la propia Arendt aún, pueden resolver:

O bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Welt Gericht* [La historia del mundo es el tribunal del mundo], dejando el juicio último al éxito, o bien afirmamos, con Kant [y contra la filosofía de la historia kantiana], la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser⁴⁵⁸.

Durante estos años, la urgencia por avanzar por el segundo término de la disyuntiva, hacia lo que provisoriamente llama entonces una “filosofía de la política”⁴⁵⁹, orienta una exploración de la tradición que, sin embargo, rebalsa el registro de la filosofía y, como veremos en el próximo capítulo, se adentra en otros modos del pensamiento y otros legados de la experiencia, que parecen ofrecer una posible preservación de las promesas ilustradas.

⁴⁵⁸ ARENDT, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 235 [LM, p. 216]. Entre corchetes el agregado es nuestro. Bastardillas del original.

⁴⁵⁹ ARENDT Hannah, «Natur und Geschichte [1957]», Sonderabteilung - Zusätzliche Materialien, HA-Archiv, Oldenburg, p. 28. Como mencionamos en “Bibliografía”, «Natur und Geschichte», de 1957, de donde extraemos la expresión, fue traducido e incorporado con modificaciones al texto más extenso «The Concept of History: Ancient and Modern», aparecido en 1961 en *Between past and future*. En esta versión, la referencia a una futura “filosofía de la política acorde a nuestro tiempo y experiencias” desaparece. La esperanza en “una nueva” y “auténtica filosofía política” también está en «La preocupación por la política...», pp. 537-38 [EU, p. 445], que ella no publicó en vida. La desaparición de la expresión en «Natur und Geschichte...» puede ser indicio de una toma de posición que años más tarde la autora explicitará. En la conocida entrevista con Günter Gaus, Arendt renegará explícitamente de la expresión “filosofía política” y preferirá “teoría política”: “La expresión «filosofía política», que evito, está extraordinariamente lastrada por la tradición”, «Entrevista televisiva con Günter Gaus», *op. cit.*, p. 18 [GAUS (entrevistador), «Was bleibt?...», *op. cit.*]. Aunque la aspiración a dar lugar a una “filosofía de la política”, o una “filosofía política”, no volverá a aparecer formulada en estos términos, interesa tomar nota de esta expresión a mediados de los 50 —correspondiente a un momento de un extenso y complejo recorrido—, para no olvidar que la toma de distancia con la tradición filosófica se produce en un diálogo profundo y auténticamente filosófico con ella.

III

HISTORIA Y POLÍTICA EN CLAVE REPUBLICANA

...siento la misma necesidad por la antigüedad que los grandes revolucionarios del siglo XVIII sintieron.

Hannah Arendt⁴⁶⁰

En el período que va de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* a *Sobre la Revolución*, Arendt lee con intensidad un conjunto de pensadores vinculados a la tradición republicana. Tanto el *Diario filosófico*, como distintos manuscritos de la época⁴⁶¹, dan cuenta de su creciente interés por Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville. La particularidad de estos pensadores es, desde su perspectiva, que su pensamiento nace de un vínculo estrecho con la experiencia histórica: “escriben desde experiencias políticas y por mor de la política (*for the sake of politics*)”⁴⁶². Además, no ceden a la tentación típicamente platónica y filosófica de “escribir desde afuera” de la política, para “imponer sus estándares no-políticos a la política”⁴⁶³. Así, con sus diferencias, Arendt considera que los tres tienen en común el abocarse a cierta comprensión de lo político que, a la vez que toma distancia de la mirada típicamente filosófica sobre lo político, propone conceptos y perspectivas que nacen de la experiencia histórica vinculada a la república. Acompaña a esta reflexión una indagación también intensa de las experiencias políticas de la república romana y la *polis* griega.

⁴⁶⁰ ARENDT, «On Hannah Arendt [1972]», en Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, Nueva York, Saint Martin´s Press, 1979, p. 331.

⁴⁶¹ Cf. el índice de personas del *Diario filosófico*, entradas relativas a estos pensadores. Sobre la república romana: especialmente *ibíd.*, XVIII, fr. 22-28, 09/1953 y los fragmentos reunidos póstumamente en *¿Qué es la política?* datados entre 1956 y 1959. En 1955 dicta además un curso en la Universidad de California, titulado «History of Political Theory», la mitad de cuyas clases están dedicadas a estos autores. Aspectos importantes de su lectura de Montesquieu y la república romana se encuentran también en los manuscritos publicados póstumamente «The Great Tradition: I. Law and Power [1953]», *op. cit.*: y «The great tradition: II. Ruling and being ruled [1953]», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, nº 4, 2007, pp. 941-954.

⁴⁶² ARENDT, «From Machiavelli to Marx [1965]», *op. cit.*, f. 023453.

⁴⁶³ *Ibíd.*

Si bien estudios de Maurizio D'entreves⁴⁶⁴, Wolfgang Heuer⁴⁶⁵ y Margaret Canovan⁴⁶⁶, por mencionar los más extendidos⁴⁶⁷, han desarrollado una línea de lectura de la obra de Arendt que destaca su pertenencia o afinidad en relación a la tradición republicana, nuestro aporte se dirige a indagar en qué medida el acercamiento a esta tradición no sólo se evidencia en la concepción arendtiana de la acción y la esfera pública (como destacan estos intérpretes), sino centralmente en las reflexiones de la autora sobre el vínculo entre acción, pensamiento e historia. De este modo, no nos proponemos emprender una relectura del republicanismo arendtiano en su conjunto, sino llamar la atención sobre un aspecto de su pensamiento, vinculado a la reflexión sobre la historia, que puede leerse en clave republicana y que ha recibido menor atención por parte de los intérpretes.

La indagación toma como referencia el estudio de John Greville Agard Pocock en *El momento maquiavélico*⁴⁶⁸. Nos interesa recuperar dos sugerencias de su perspectiva. En primer lugar, que el republicanismo puede concebirse como un lenguaje político, es decir, como la articulación no sistemática de un conjunto recurrente de problemas, conceptos e interrogantes. En segundo lugar, que un tema central que anima esos problemas, conceptos e interrogantes, es la fragilidad de la república frente a una experiencia del tiempo secular. En otras palabras, recuperamos la idea pockiana de que el republicanismo moderno es un lenguaje político que se caracteriza por una toma de postura en relación a la historia, en la cual la república se afirma como una forma de problematizar y enfrentar políticamente los desafíos y amenazas que acarrea la experiencia secular del tiempo.

Teniendo en cuenta este marco de referencia, identificamos un conjunto de “motivos” de reflexión en torno a la historia que podemos considerar típicamente republicanos y que reconocemos en las reflexiones arendtianas de la década del cincuenta y tempranos sesenta. En un recorrido que va desde comienzos de los cincuenta a *Sobre la revolución*,

⁴⁶⁴ D'ENTRÈVES Maurizio Passerin, *The political philosophy of Hannah Arendt*, Taylor & Francis E-Library, 2001.

⁴⁶⁵ HEUER Wolfgang, *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln: Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlín, Akademie Verlag, 1992. Especialmente el capítulo «Die Republik der Räten», pp. 325-347.

⁴⁶⁶ CANOVAN Margaret, *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*, Cambridge - Nueva York, Cambridge University Press, 1994. Especialmente el capítulo final «A new republicanism», pp. 201-252. Entre los tres mencionados, el de Canovan es el desarrollo más sistemático en este sentido.

⁴⁶⁷ Por otra parte, un significativo grupo de monografías más breves han contribuido a elucidar distintos aspectos del republicanismo arendtiano. Para un pantallazo de este tipo de contribuciones, cf. apéndice 7.

⁴⁶⁸ POCOCK John Greville Agard, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2008.

sostenemos la hipótesis de que Arendt articula algunas de sus ideas más significativas relativas al vínculo entre historia y acción, por una parte, e historia y pensamiento por otra, con ayuda del lenguaje republicano. Sin embargo, a lo largo de esta exploración, notaremos también que la particular apropiación arendtiana de estos motivos, da lugar a perspectivas singulares que se apartan de algunas de las salidas típicas de esta tradición tal como la reconstruye Pocock. En efecto, nos interesará destacar que, en sus lecturas republicanas, Arendt encuentra al mismo tiempo: ideas estimulantes que le permiten formular perspectivas novedosas en relación a los problemas en torno a la historia que la ocupaban desde *Los orígenes del totalitarismo*; y nuevos problemas, ante los cuales ensayará respuestas singulares, que se inspiran en fuentes y perspectivas distintas del republicanismo.

En primer lugar (apartado 1), presentamos algunas consideraciones preliminares acerca del sentido y alcance del abordaje que aquí proponemos del pensamiento de Arendt a través de algunas perspectivas de Pocock en torno al republicanismo.

En segundo lugar (apartado 2), recuperamos en el corpus del período seleccionado, cuatro motivos de reflexión que recogen la preocupación sobre el vínculo entre acción y tiempo secular, que Pocock destaca como propia del republicanismo. Cada subapartado aborda uno de estos motivos: la conceptualización secular de la contingencia política (i.); la recuperación, en clave moderna, de la tradición política antigua (ii.); la problematización de la fragilidad de la república frente a peligros propios del tiempo secular (iii.); y una concepción trágica de la temporalidad política (iv). Nos interesa reconstruir cómo Arendt se apropia y problematiza estos motivos en vistas a sus propias inquietudes y orientada por algunos de los interrogantes que reconstruimos en los capítulos anteriores.

El resultado de esta indagación tiene dos caras. Por un lado, a lo largo del recorrido, constatamos que Arendt recupera creativamente del lenguaje republicano elementos para profundizar su preocupación en torno al vínculo entre acción e historia. Entre estos elementos destacamos: una idea de la contingencia que supera los límites del existencialismo (i.); un gesto no nostálgico de relectura de la antigüedad, una concepción de igualdad no iusnaturalista (ii.); la identificación de dos amenazas típicamente modernas a la república (iii.); y un principio político, *potestas in populo*, que arraiga el poder a la comunidad política (iv.). Por otro lado, al enfrentar nuevos interrogantes, veremos cómo Arendt asume posiciones que toman distancia de ciertas formulaciones

recurrentes de la tradición republicana moderna. En particular, la autora apuesta por perspectivas que permitan evadir la deriva trágica a la que usualmente conduce la experiencia republicana del tiempo, tal como la reconstruye Pocock. En este esfuerzo por evadir lo que sería una nueva derrota de la política y los actores ante las fuerzas de la historia, encontramos algunos de los momentos más singulares y fructíferos de las reflexiones arendtianas en torno al vínculo entre historia y acción.

El apartado tres se centra en *Sobre la revolución*. Nos interesa dilucidar en esta obra cómo Arendt profundiza y da nuevos sentidos al interrogante por una forma de pensamiento capaz de comprender la política con perspectiva histórica, y la historia, en clave política. En esta oportunidad, no abordamos este interrogante a través de la revisión que la autora lleva adelante de la tradición filosófica (como en el capítulo I) o a partir de la polémica con referentes filosóficos contemporáneos (capítulo II). Interesa, en cambio, el modo en que, animada por una reflexión sobre el devenir de la tradición revolucionaria, Arendt indaga una posible articulación entre pensamiento y *narración histórica*. Nuevamente, nos orienta aquí el esfuerzo arendtiano por encontrar salidas no trágicas a la fragilidad de la república en el horizonte del tiempo secular. Sostendremos que *Sobre la revolución* descansa sobre la idea de que cierta articulación entre narración histórica y pensamiento es uno de los “remedios” políticos capaces de asistir a la república en la “inseguridad” propia de su experiencia temporal. Destacamos que esta perspectiva, a la vez que nace del encuentro de Arendt con la tradición republicana, se aparta del marco trazado por Pocock, y abreva en preocupaciones sobre el vínculo entre historia y pensamiento, cuyo rastro hemos reconstruido a lo largo de esta investigación.

1. Republicanismo e historia: consideraciones preliminares sobre un acercamiento a Arendt a partir de algunas sugerencias de Pocock

La creciente atención que el republicanismo ha ganado en la teoría política en el último cuarto del siglo XX, obtuvo su primer impulso del campo historiográfico. A partir de los cincuenta de manera seminal, y más decisivamente hacia finales de los sesenta, distintos/as historiadores/as comenzaron a cuestionar la prevalencia exclusiva de Locke en los estudios consagrados a la revolución americana, y a reconstruir en el ideario que inspiró a los *founding fathers* un paradigma filosófico-político republicano que se

constituyó como alternativa a la tradición liberal⁴⁶⁹. Por la misma época, Hans Baron y Felix Gilbert, alemanes exiliados en Estados Unidos, comenzaron a explorar en el renacimiento italiano una variante republicana, de inspiración romana, que el primero popularizó con el nombre “humanismo cívico”⁴⁷⁰. *El momento maquiavélico*, de Pocock, dialoga con las hipótesis básicas de ambas líneas y marca un hito en los estudios sobre republicanismo en la modernidad. El libro comprende un recorrido de largo alcance que se propone mostrar que esta tradición tiene sus orígenes en la Florencia de finales de siglo XIV y comienzos del XV, reemerge en la guerra civil inglesa del siglo XVII, vuelve a aparecer en la retórica revolucionaria de los americanos del siglo XVIII y pervive en la cultura política del Estados Unidos contemporáneo. Si bien el estudio es de carácter historiográfico, sus aportes en la clarificación de los supuestos filosófico-políticos republicanos fueron claves para abrir una línea de investigación que conjuga la indagación historiográfica y la sistematización de perspectivas y propuestas para una posible teoría política republicana contemporánea. Philip Pettit, Quentin Skinner y Maurizio Viroli son algunos de los representantes más importantes de esta línea que se conoce como la “Escuela de Cambridge”.

De entre todas las perspectivas acerca del republicanismo desarrolladas al interior de esta Escuela, la de Pocock es el menos propositiva y prescriptiva. *El momento maquiavélico* presenta el republicanismo, no como una teoría basada en un principio normativo, ni como una doctrina sobre la mejor forma de gobierno (aunque esta sea una

⁴⁶⁹ Uno de los trabajos pioneros más importantes es el de ROBBINS Caroline, *The eighteenth-century Commonwealthman: studies in the transmission, development, and circumstance of English liberal thought from the restoration of Charles II until the war with the thirteen colonies* [1959], Indianapolis, Harvard University Press, 2013. En los sesenta, se destacan los de BAILYN Bernard, *The ideological origins of the American Revolution* [1967], Cambridge, Harvard University Press, 2017; y WOOD Gordon S., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Londres, Oxford University Press, 1969. Para una revisión de la literatura sobre el republicanismo en la revolución americana desde mediados de los cincuenta a comienzos de los setenta, cf. SHALHOPE Robert E., «Toward a republican synthesis: the emergence of an understanding of republicanism in American historiography», *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History*, vol. 29, n° 1, 1972, pp. 49-80. Este trabajo constituye, a su vez, un primer momento de síntesis conceptual de esta línea de indagación. Reconstrucciones que llegan hasta los ochenta inclusive son: RODGERS Daniel T., «Republicanism: the Career of a Concept», *The Journal of American History*, vol. 79, n° 1, 1992, pp. 11-38; y CONNELL William J., «The republican idea», en James HANKINS (ed.), *Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 14-29. En este último, se hace mayor hincapié en el protagonismo y papel de Felix Gilbert.

⁴⁷⁰ El trabajo más importante de Baron es *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican liberty in an Age of Classicism and Tyranny* [1955], Princeton, Princeton University Press, 1966. El artículo de Gilbert «The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi [1953]», *History: choice and commitment*, Cambridge, Harvard University Press, 1977, pp. 115-133, fue un paso clave en esta línea, y su obra más importante es *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

de sus preocupaciones centrales), sino como un *lenguaje* político, que se extiende sobre un campo de problemas, y en torno a un espectro de posiciones posibles frente a ellos. Los lenguajes políticos, para Pocock, pueden contener ciertos conceptos, premisas e implicaciones básicas, que pueden conducir a determinadas argumentaciones y conclusiones recurrentes. Sin embargo, no son doctrinas, pues en un mismo lenguaje “es posible argumentar en su seno desde diversas premisas y llegar a conclusiones diferentes”⁴⁷¹. Desde este punto de vista, más que como un conjunto de propuestas y conceptos bien definidos, el republicanismo se presenta a los ojos de Pocock como una forma de problematizar lo político: aparece “más definido por sus angustias que por sus prescripciones”⁴⁷², y “ofrece un diagnóstico [de lo político y sus posibilidades] más bien que un ideal”⁴⁷³.

Una de las dificultades que podría surgir en el intento de proponer una relectura de Arendt tomando como referencia perspectivas de Pocock sobre el republicanismo, radica en el desfase, en cuanto a pretensiones teóricas, de los registros en los que ambos desarrollan sus reflexiones: preponderantemente teórico-filosófico de una parte, preponderantemente historiográfico de otra. Sin embargo, es precisamente la falta de

⁴⁷¹ POCOCK John Greville Agard, «La reconstrucción del discurso: hacia una historiografía del pensamiento político [1981]», en *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, trad. Chaparro Martínez Sandra, Madrid, Akal, 2011, p. 90.

⁴⁷² JAINCHILL Andrew J. S., «The Constitution of the Year III», *Reimagining politics after the terror: The Republican origins of French liberalism*, Nueva York, Cornell University Press, 2008, p. 6.

⁴⁷³ BAKER Keith Michael, «Transformations of classical republicanism in eighteenth-century France», *The Journal of Modern History*, vol. 73, nº 1, 2001, pp. 35-36. La idea de lenguaje va cambiando a lo largo de la obra de Pocock. Desde sus inicios, el historiador se ve influenciado por el giro lingüístico en su variante anglosajona, esto es, por la teoría austiniana de los actos de habla y la noción wittgensteniana de juegos de lenguaje. A comienzos de los setenta, especialmente a partir de «Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought [1971]» (en *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 1971, pp. 3-42), incorpora perspectivas de *La estructura de las revoluciones científicas*, de Thomas Kuhn, redefine la noción de lenguaje a través de la idea de paradigma y propone entender la historia del pensamiento político como la historia de los discursos paradigmáticos. Este cambio es central para *El momento maquiavélico*, donde la tesis de la pervivencia de la tradición republicana descansa menos en influencias directas demostrables entre autores, que en continuidades estructurales de lo que puede reconocerse como un mismo lenguaje político en distintos momentos históricos (cf. CONNELL, «The republican idea», *op. cit.*, p. 23). A partir de los ochenta, el historiador matiza la impronta estructuralista de la noción de paradigma y enfatiza la dimensión retórica de su noción de lenguaje, así como su afinidad con la hibridez y el poliglotismo (sobre esto, cf. «La reconstrucción del discurso... [1981]», *op. cit.*; «El concepto de lenguaje y el métier d'historien: reflexiones en torno a su ejercicio [1987]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, pp. 101-118; «Introduction. The State of the Art», *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-34). Sobre esta evolución en el pensamiento de Pocock cf. RODGERS, «Republicanism: the Career of a Concept», *op. cit.* Aunque dirimir la adecuación de estas distintas variantes de la noción de lenguaje para dar cuenta del republicanismo, no resulta central para nuestro argumento, a los fines del análisis, preservamos una noción amplia de lenguaje como paradigma, afín a las ideas tardías del autor, aunque no incompatible con una relectura de *El momento maquiavélico*.

pretensiones propositivas en términos teórico-filosóficos que caracteriza a la perspectiva pockiana, lo que hace más fecundo tomar sus ideas como referencia para un acercamiento a Arendt. En efecto, es característico de la obra arendtiana cierta falta de sistematicidad en cuanto a la dimensión propositiva de sus desarrollos teóricos. Su estilo de pensamiento se inclina mucho más a la exploración reflexiva de un conjunto de problemas, que a la presentación estructurada de una teoría normativa (como Pettit o Viroli⁴⁷⁴) o al desarrollo de un concepto normativo central (como tiende la perspectiva de Skinner⁴⁷⁵). En este sentido, no podemos decir que Arendt defiende una teoría republicana como lo hacen estos últimos teóricos y, en este sentido preciso, no podríamos decir tampoco que haya algo así como un republicanismo arendtiano. Pero sí, en cambio, podríamos sostener, retomando la perspectiva de Pocock, que a partir del encuentro con los pensadores republicanos en los cincuenta, Arendt comienza a articular algunas de sus perspectivas en torno al vínculo entre historia y política en *un lenguaje republicano*. O, dicho de otra manera: es plausible afirmar que (en las obras que analizamos aquí) Arendt interpreta los hechos y desafíos históricos de su tiempo a partir de una perspectiva problemática de impronta republicana, al tiempo que explora ante ellos las posibilidades abiertas por un conjunto de conceptos cuya connotación remite asimismo a un horizonte discernible como republicano. La perspectiva pockiana del republicanismo como lenguaje es, entonces, lo que nos permite leer algunos pasajes de la obra de Arendt en clave republicana sin que ello acarree la necesidad de emprender una sistematización y reordenamiento general de sus ideas desde un punto de vista teórico-normativo⁴⁷⁶, esto

⁴⁷⁴ Los trabajos más importantes en este sentido son: PETTIT Philip, *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999; VIROLI Maurizio, *Repubblicanesimo*, Roma, Editori Laterza, 1999.

⁴⁷⁵ Skinner, como Pocock, está menos interesado que Pettit y Viroli en ofrecer, más allá de la perspectiva histórica, una sistematización normativa y un replanteo del republicanismo como propuesta política para el presente (cf. sus reflexiones sobre el vínculo entre historiografía de las ideas y filosofía al final de «Significado y comprensión en la historia de las ideas», *Prismas: revista de historia intelectual*, n° 4, 2000, pp. 149-191; y *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.) Sin embargo, su reconstrucción histórica hace hincapié en la delimitación de un concepto central: la idea de libertad como no dominación, delimitación que constituyó el puntapié para la reconstrucción normativa y sistemática de Pettit y Viroli. De este modo, aunque, en términos generales y más allá de sus diferencias metodológicas y teóricas, comparte la propuesta pockiana de abordar las ideas políticas en términos de lenguaje, Skinner ordena su reconstrucción histórica tomando dicho concepto de libertad como eje central y da lugar así a una representación más acotada del republicanismo como tradición política y sus posibles continuidades en el presente. Si existe algún republicanismo arendtiano, como veremos, este no se asienta en una idea semejante de libertad como no dominación. En cambio, según señalamos a continuación, el pensamiento de Arendt comparte una preocupación (y no un concepto) en torno al tiempo que es central para el republicanismo que reconstruye Pocock.

⁴⁷⁶ Esto es algo que ocurre normalmente, por ejemplo, con los intentos de contraponer Arendt a Pettit. Algunos trabajos que proponen esta contraposición: THIEL Thorsten, «Politik, Freiheit und Demokratie. Hannah Arendt und der moderne Republikanismus», en Christian VOLK, Julia SCHULZE WESSEL y Samuel

es, reconstruir sus premisas y principios implícitos, llenar sus baches deductivos y extraer consecuencias propositivas no desarrolladas. Sin desestimar el valor de esta tarea de albañilería filosófica, aquí nos proponemos continuar con el espíritu de los capítulos anteriores y nos abocamos a la tarea de reconstruir cómo Arendt problematiza filosóficamente la cuestión de la historia, con el agregado de que ahora nuestra clave hermenéutica consiste en atender a qué de esa problematización, en el período seleccionado, recorre (y se alimenta de) motivos de reflexión propios del lenguaje republicano.

En este marco, existe otra razón de peso teórico por la cual, *El momento maquiavélico* es una referencia especialmente interesante para la indagación del pensamiento de Arendt desde la escritura de *La Condición Humana* a *Sobre la revolución*. Es en esta obra donde Pocock desarrolla más claramente la tesis que, como dijimos, resulta un atractivo punto de partida: que el republicanismo nace como una problematización particular de la experiencia del tiempo secularizado. El autor sostiene que el origen del republicanismo moderno se remonta al momento en que los recursos medievales relativos a la representación del tiempo se muestran insuficientes para comprender y hacer frente al tiempo secular. Un conjunto central de preguntas, posicionamientos y conceptos básicos del republicanismo se articulan en torno a ese núcleo problemático: ¿cómo es posible la política, como empresa puramente humana, en el contexto de un devenir sin referencias trascendentes? La posibilidad por la que se interroga aquí no es una posibilidad teórica, sino fundamentalmente práctica. Podríamos formularla también de otra manera: ¿cómo puede sostenerse en un mundo radicalmente contingente —sin destino, sin más allá, sin origen sacro, ni necesidad natural o divina— una forma de vida en común basada en la libertad? De nuevo, la reconstrucción de este problema es una particularidad de la perspectiva de Pocock. Para los otros miembros de la Escuela de Cambridge la relación del republicanismo con la experiencia del tiempo secular tiene un lugar subsidiario o menor⁴⁷⁷.

SALZBORN (ed.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Springer VS, 2013, pp. 259-282; ROSTBØLL Christian F., «Statelessness, domination, and unfreedom: Arendt and Pettit in dialogue», en Christian DAHL y Tue ANDERSEN NEXO (eds.), *To be unfree: republican perspectives on political unfreedom in history, literature and philosophy*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2014, pp. 19-36; y RODRIGUES Cíntia Luzardo, *Liberdade: uma análise entre dois republicanos, Hannah Arendt e Philip Pettit*, Tesis de Maestría, Universidade Federal de Pelotas, 2010.

⁴⁷⁷ El problema de la temporalidad en el republicanismo tiene una presencia menor tanto en Skinner, como en Pettit y en Viroli. Los tres desplazan del centro de su atención el problema del tiempo secular y la experiencia de la historia, y se abocan a la noción de libertad como no dominación. Parte de la recepción

En el capítulo anterior, veíamos que la indagación de las experiencias temporales de los movimientos pre-totalitarios, tanto como las que caracterizaron la puesta en marcha del totalitarismo mismo, planteó para Arendt un interrogante afín a esta preocupación republicana reconstruida por Pocock. Ante el fenómeno de enajenación entre historia y acción, que alcanza una expresión máxima en el totalitarismo, pero que hunde sus raíces en la modernidad, la autora se interroga por la posibilidad de reinscribir la contingencia que caracteriza a la vida humana, en la esfera política. Es decir, se trata del interrogante por el tipo de entidades políticas capaces de recuperar la historia como fruto y medio de la acción humana, en un mundo en donde la contingencia se encuentra librada a sí misma, sin poder remitirse a un fundamento último. La necesidad de encontrar una perspectiva que, abandonando el punto de vista de las fuerzas históricas, permita volver a pensar la historia como “teatro de la libertad”, abre un largo recorrido teórico en los años cincuenta y tempranos sesenta. En este recorrido, la autora explora un conjunto de motivos de reflexión de cuño republicano que, con la ayuda de Pocock, nos proponemos explorar a continuación.

Para finalizar, es importante señalar que nuestra perspectiva de análisis hace a un lado las dificultades que surgen de las diferencias entre los autores en relación a sus interpretaciones historiográficas. En el caso de Arendt, estas exceden a la pregunta por el republicanismo como tradición específica, como puede advertirse en la complejidad de su pensamiento sobre lo político. Además, a este respecto vale recordar que, a pesar de que ambos se sitúen en consonancia con la mencionada línea historiográfica que revisa las fuentes teóricas de la revolución americana⁴⁷⁸, existen divergencias significativas en sus obras, que atañen no sólo al papel y relevancia de las ciudades-estados italianas en la

argentina reciente del republicanismo anglosajón en el campo de la teoría política, hereda esta misma perspectiva: ROSLER Andrés, *Razones públicas: seis conceptos básicos sobre la república*, Buenos Aires, Katz Editores, 2016; y GARGARELLA Roberto, «El republicanismo y la filosofía política contemporánea», en Atilio BORÓN (ed.), *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO, 2001. Por otra parte, estudios historiográficos de las últimas décadas, retoman la problematización republicana del tiempo secular, en la línea iniciada por Pocock y ponen en evidencia su fertilidad para el análisis histórico del republicanismo. Entre ellos podemos mencionar los trabajos de: BAKER, «Transformations of classical republicanism in eighteenth-century France», *op. cit.*, p. 42; JAINCHILL, «The Constitution of the Year III», *op. cit.*; y el de ALLEN Thomas M., *A republic in time: temporality and social imagination in nineteenth-century America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2008. Los dos primeros, presentan perspectivas que pueden ser puestas en diálogo con el análisis de Arendt de la revolución francesa.

⁴⁷⁸ Sobre el lugar de Arendt en este campo historiográfico véase: SOUROUJON Gastón, «Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana», *Fragmentos de filosofía*, n° 9, 2011, pp. 13-30.

tradición republicana⁴⁷⁹, sino también a ciertos aspectos del republicanismo americano⁴⁸⁰. Teniendo en cuenta esto, el abordaje que proponemos aquí implica seleccionar del amplio espectro de derivas que Pocock reconstruye con erudición al interior del republicanismo, algunos motivos puntuales que creemos que permiten iluminar y recorrer el pensamiento de Arendt. En esta línea, debemos notar también que, en la perspectiva de Pocock, estos motivos son parte de una constelación más amplia y en algunos respectos las perspectivas arendtianas, como veremos, no encuentran lugar en ese conjunto. Lejos de permanecer bajo el horizonte trazado por el autor, en su recorrido Arendt descubre nuevos problemas relativos a la historia que la impulsan a la vez, a lecturas singulares de la propia tradición republicana, y a recuperar de manera renovada las preocupaciones que, según vimos en los capítulos anteriores, orientan sus lecturas polémicas de la tradición filosófica⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ En *Sobre la revolución* (*op. cit.*, p. 216 [OR, p. 159]), aunque Arendt reconoce la relevancia de las ciudades-estado italianas del S. XV como precedentes de las experiencias revolucionarias modernas del S. XVIII (cf. además «History of Political Theory / Machiavelli, Niccolò [1955]», curso en University of California, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975, HA Papers, LC), también señala que ellas constituyen más bien “un final” en relación a los municipios medievales, antes que un nuevo comienzo. Al mismo tiempo, ubica decididamente en las revoluciones del XVIII “la reemergencia de la política”, que Pocock encuentra en la Florencia renacentista. De esta manera, Arendt parece negar un posible vínculo histórico-político entre la revolución americana y el renacimiento florentino que para Pocock resulta central. Por otra parte, la lectura arendtiana de Maquiavelo es ambivalente en relación a su calidad de “padre de las revoluciones modernas”, y acentúa en esta filiación rasgos distintos de los que Pocock destaca. Con todo, consideramos que estas diferencias no resultan incompatibles con una aproximación a Arendt a través de los marcos de lectura pocokianos de la temporalidad política, en clave republicana, que tomamos como referencia en el presente análisis. Para una discusión que acentúa la importancia en términos históricos, políticos y metodológicos, de la diferencias entre las valoraciones del renacimiento de Arendt y Pocock cf. TORRES Sebastián, «¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución», *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 21, n° 3, 2016, pp. 123-140.

⁴⁸⁰ Pocock destaca en los protagonistas de la revolución americana la pervivencia de un republicanismo guerrero y expansionista que une estrechamente la idea de virtud a la propiedad de tierras y la tenencia de armas por parte de los ciudadanos. Esta vertiente, que interpreta de origen maquiaveliano, y marcada por la herencia de Harrington, permite a Pocock identificar en el republicanismo americano una fuerte impronta a la vez guerrera e imperialista (es inevitable expandirse en busca de tierras para sostener la virtud) y apocalíptico-jeremiástica (la expansión y el comercio vinculado a él, siempre produce corrupción). Contra esta lectura maquiaveliana de la revolución americana, Arendt destacará la importancia de la figura de Montesquieu en las ideas de los *founding fathers*. Además, Arendt no coincide con Pocock en retomar la continuidad autodestructiva entre república e imperio como un motivo típicamente republicano. Sobre este punto nos explayaremos *infra*, nota 569. De todos modos, a pesar de estas importantes distancias, veremos que algunos motivos republicanos importantes para Pocock recorren también la lectura arendtiana de la revolución estadounidense.

⁴⁸¹ Nuestra perspectiva de análisis, por otra parte, hace también a un lado el interrogante acerca de posibles relaciones de influencia o apropiación entre los autores. En el apéndice 8, dejamos algunas indicaciones y notas útiles para esta línea de investigación.

2. Motivos republicanos I: la temporalidad de la acción

i. Hacia un concepto político de la contingencia

El momento maquiavélico reconstruye en la Florencia de finales del siglo XV un momento histórico clave de la modernidad, en el que la experiencia de la temporalidad política comienza a ser problematizada y a requerir nuevos recursos de inteligibilidad. La novedad que hace posible esta problematización es una “una estructura política perfectamente consciente de su propia fragilidad e inestabilidad”⁴⁸². La ciudad-estado florentina, no sólo supuso una ruptura con la monarquía como forma de gobierno, sino también con su concepción temporal teológica. Mientras que desde esta concepción “la sociedad política era considerada una repetición entre los hombres del orden jerárquico existente en el cielo y en la naturaleza”⁴⁸³, la república no contaba con ninguna asociación a lo intemporal; sin remisiones a un fundamento universal, se constituyó como espacio de la “pura particularidad”.

En busca de recursos que permitieran dar cuenta de esa particularidad, indica Pocock, los florentinos acuden a la antigüedad griega y un conjunto de ideas aristotélicas que se apropian para afirmar la autonomía secular del *vivere civile*. Un desplazamiento central se produce entonces en torno a la noción de virtud. En los discursos políticos de la época, señala Pocock, la idea de virtud ciudadana deja de connotar exclusivamente un atributo individual de carácter moral, según se comprendía en el cristianismo, para designar también una acción y una disposición a actuar en asociación con otros que se desenvuelve en un medio temporal incierto. Así, aunque sin suprimir del todo la asociación a cualidades individuales, la idea de virtud comienza a acentuar el hecho de que la libertad de la república requiere del concurso de la acción virtuosa de los ciudadanos. Al mismo tiempo, en el espectro de sentidos abierto por la polivalencia de este término, Pocock destaca una novedad: “la *virtú* es el vehículo a través del cual se opera la innovación y por cuya intermediación se liberan aquellas secuencias de contingencia que escapan a nuestra capacidad de predecir o controlar y que hacen de nosotros rehenes de la fortuna”⁴⁸⁴. De este modo, se consolida la idea de que la libertad que es posible con el

⁴⁸² POCOCK, *El momento maquiavélico*, op. cit., p. 136.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 256. En este pasaje, Pocock se concentra en el modo en que este sentido del término *virtú* aparece en *El Príncipe* de Maquiavelo (Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995), aunque el término no esté exento de cierta ambigüedad, y connota también “lo que hace excepcional a un individuo en el marco de la

ejercicio de la virtud, depende constitutivamente de un entramado de relaciones que forma parte de aquello que la propia acción virtuosa es incapaz de controlar. Por tanto, no sólo el sentido y efectos de la acción escapan a la voluntad de los actores, sino que, además — y este es un problema republicano central— el poder político que de ella emana se encuentra amenazado con la no continuidad de dicho entramado⁴⁸⁵.

Nos interesan dos motivos de reflexión republicanos que aparecen aquí entrelazados: por una parte, la tematización de una experiencia politizada de la contingencia que hace hincapié en la dimensión relacional, impredecible y frágil de lo político. Por otra parte, un movimiento de recuperación del mundo antiguo, en busca de referencias para dar cuenta de la singularidad de la experiencia actual.

A finales de la década del cincuenta, Arendt describe su proyecto intelectual con una fórmula sencilla: “pensar en lo que hacemos”⁴⁸⁶. La propuesta implica indagar las articulaciones históricamente cristalizadas, pero también las posibles y no realizadas, de una dimensión de la vida humana que, retomando a una antigua tradición filosófica, llama *vita activa*. Así, según hemos visto en los capítulos precedentes, a la vez que desmonta críticamente los problemas de las articulaciones entre historia, acción y pensamiento que prevalecieron a partir del siglo XVIII, la autora comienza también a sugerir algunos puntos de referencia sobre alternativas posibles a esta articulación. *La condición humana*, de 1958, es un paso decisivo en esta dirección.

Una de las novedades más significativas de este libro en relación al devenir intelectual que nos ocupa, es que allí encontramos planteado el problema de la temporalidad de la acción, en el marco de una caracterización fenomenológica de la dimensión activa de la condición humana. Nos referimos a la clásica presentación de la acción en contraste con las otras dos actividades humanas que comprenden la *vita activa*: el trabajo y la labor. Si bien Arendt recupera esta división de Aristóteles, recurre también a otras fuentes griegas que dan cuenta de la experiencia de la *polis* desde distintos puntos de vista: Pericles, Homero, Heródoto, Tucídides y los poetas trágicos⁴⁸⁷. La república romana, cuyo

innovación”, es decir, alude, al mismo tiempo, a una “cualidad interna de nuestra personalidad”, POCKOCK, *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 165.

⁴⁸⁶ ARENDT, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 18 [HC, p. 5].

⁴⁸⁷ En distintas ocasiones, Arendt señala los límites de Aristóteles a la hora de dar cuenta cabalmente de la experiencia política de la *polis*, pues la jerarquía que la perspectiva platónica supone entre contemplación y *vita activa*, está también contenida en la filosofía aristotélica. Cf. ARENDT, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, p. 76 [BPF, p. 46].

portavoz más destacado es Cicerón, también es una fuente importante. Aunque, como veremos, la autora presentará como problemáticas determinadas singularidades de ambas experiencias antiguas, cierta caracterización fenomenológica general producida a partir de estas, resulta para ella una referencia crucial para comprender la política como tal y, en particular —lo que nos interesa aquí—, algunas dimensiones básicas de su temporalidad.

En el próximo subapartado abordaremos con mayor detenimiento el alcance del gesto de rodeo por el mundo antiguo. Ahora nos interesa concentrarnos en el hecho de que en él es posible reconocer el retorno a una preocupación que a finales de los cuarenta fue a la vez sugerida e incontestada, tanto en su análisis de la temporalidad totalitaria en *Los Orígenes*, como en su diálogo con los maestros del existencialismo: la pregunta por una comprensión política de la contingencia⁴⁸⁸.

Según vimos en los capítulos precedentes, la contingencia, como temporalidad específica de los asuntos humanos, fue reconvertida en azar y divorciada de la acción por distintos fenómenos modernos, entre ellos especialmente los regímenes totalitarios. Fue también la experiencia totalitaria la que descubrió la radical potencia de transformación humana sobre lo dado, en el marco de un régimen en el que “todo es posible”. A su vez, en su diálogo polémico con Heidegger y Jaspers, Arendt consolida la idea de que un abordaje adecuado de la historicidad de la existencia humana, debe hacer un lugar al hecho de que esta existencia, no sólo no remite a ninguna trascendencia, sino que además es plural. La contingencia, desde esta perspectiva, es mucho más que la pura arbitrariedad, o el modo propio de ser de lo no determinado, y no contiene un camino hacia, o supone de algún modo lo no contingente como referencia. Es el sustrato de la acción, su condición en tanto inserta en el tiempo humano. Ahora bien, aunque la autora haya avanzado significativamente en una suerte de delimitación negativa de la idea de contingencia, señalando las articulaciones y perspectivas que la despolitizan, recién a finales de los cincuenta se adentra en un ejercicio conceptual que permite proponer una caracterización fenomenológica de esta idea, y ahondar en los problemas que conlleva su abordaje desde una perspectiva política. En vista a recuperar los contornos de este ejercicio en *La*

⁴⁸⁸ Cf. Capítulo II, apartado 2. ii. *Pensamiento e historia en el campo filosófico: debate con los maestros*.

condición humana, es necesario retomar, aunque sea brevemente, la muy visitada contraposición entre trabajo, labor y acción, centrándonos en su dimensión temporal⁴⁸⁹.

El trabajo es una actividad estructurada por la lógica medio-fin y su temporalidad es la del proyecto: comienza en un momento dado, se desarrolla de manera controlada de acuerdo a pasos, y alcanza su final en una producción durable que contribuye a la estabilidad propia de un mundo compartido. Implica el ejercicio de cierta violencia sobre la materia que toma como medio para dar lugar a un producto final. La labor es una actividad cíclica que comprende los procesos constantes, repetitivos y necesarios para la perduración de la vida biológica: reproducción, alimentación, descanso, etc. Carece de fin y comienzo definidos, y no sólo no produce nada durable, sino que requiere la existencia de bienes de consumo, los cuales son producidos, y destruidos por el propio ciclo laborante.

La temporalidad de la acción, por otra parte, se sustrae tanto a la procesualidad cíclica de la labor como a la proyectualidad del trabajo. La acción no puede proponerse objetivos, controlar medios y dar lugar a resultados calculados y durables, como lo hace el trabajo; pero tampoco discurre según la repetición inevitable del ciclo vital. Es la natalidad, esto es, la capacidad de dar lugar a nuevos comienzos, el rasgo temporal definitorio de la contingencia en que se despliega la acción⁴⁹⁰. Pero el comienzo no se produce en un espacio vacío, sino que sólo aparece en un particular medio humano que es representado a través de la metáfora de la trama o tejido⁴⁹¹. La representación gráfica de esta trama se acercaría a múltiples líneas que en algunos de sus puntos de intersección dan lugar a comienzos y producen efectos, al tiempo que en algunos de esos puntos se ubican los agentes, constituidos por este entrecruzarse y, por tanto, no concebibles de manera independiente o anterior a la trama que los atraviesa⁴⁹².

Los comienzos son la emergencia de una novedad contingente porque su puesta en marcha no está determinada causalmente por las condiciones que los precedieron, sino

⁴⁸⁹ Para una reconstrucción detallada de las tres actividades desde el punto de vista de su temporalidad, ver: RICOEUR Paul, «Action, story and history: On re-reading the human condition», *Salmagundi*, nº 60, 1983, pp. 60-72.

⁴⁹⁰ No obstante, Arendt señala que la natalidad está también presente, aunque de otro modo, en la labor y el trabajo, dado que estas actividades también implican cierta espontaneidad: *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 22-23 [HC, pp. 8-9].

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 207 [HC, p. 183].

⁴⁹² Sobre la idea arendtiana de la constitución del *quién* de los agentes a través de las miradas y, sobre todo, las narraciones en el espacio de aparición, cf. CAVARERO, *Tu che mi guardi...*, *op. cit.*

que nacen de la interacción y concertación de una multiplicidad de actores a partir de una iniciativa que podría no haberse producido. Si una mera iniciativa constituye una acción política o no, depende de su continuidad en la trama, es decir, de su repercusión en el conjunto de relaciones que conforman el espacio en el que la acción aparece. Arendt destaca esta doble cara, que combina iniciativa y continuidad, cuando identifica dos vocablos griegos para la acción: ἄρχειν, *archein*, y πράττειν, *prattein*, cuyos correlatos latinos son *agere* y *gerere*. Mientras que los primeros denotan la iniciativa, el comenzar, el poner en marcha, los segundos refieren a “la continuación duradera, sostenida, de actos pasados cuya consecuencia son las *res gestae*, los hechos y acontecimientos que llamamos históricos”⁴⁹³. Esta segunda dimensión es tan fundamental como la primera, al punto que Arendt llega a afirmar, que “por mucho que sin ella toda libertad política perdería su mejor y más profundo sentido, la libertad de la espontaneidad es todavía pre-política”⁴⁹⁴.

Como resulta evidente, en la medida en que la acción es comienzo no determinado, esta concepción de la temporalidad política excluye la noción de necesidad. A su vez — como quizás no sea tan evidente—, esta concepción tampoco se expresa bien bajo la metáfora temporal de la irrupción, es decir, como pura discontinuidad. Por el contrario, la acción implica, según su caracterización fenomenológica más básica, cierta continuidad que puede entenderse al menos en dos sentidos.

Por un lado, la acción requiere la continuidad que se expresa en la nueva configuración que a partir de ella resulta entre los elementos que componen el espacio en el que la acción aparece; es decir, la acción implica cierta reconfiguración y no sólo desgarramiento de lo dado. Pero esta clase de continuidad es problemática porque ningún actor puede determinar ni controlar los efectos que desata; estos son imprevisibles, irrevocables y dependen constitutivamente de otros⁴⁹⁵. En este sentido, la acción se caracteriza por su “inseguridad”. Si bien se trata de un rasgo intrínseco de la acción, Arendt señala que la “inseguridad” se acrecienta en la misma medida en que los seres humanos aumentan su capacidad para producir efectos y desatar procesos a su alrededor. En la modernidad, es entonces cuando este rasgo adquirió mayor relieve⁴⁹⁶.

⁴⁹³ ARENDT, «¿Qué es la libertad? [1958 alem., 1961 ingl.]», *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 261 [BPF, p. 165].

⁴⁹⁴ ARENDT, ¿*Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 78, fr. 3b [WP?, p. 51].

⁴⁹⁵ Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, p. 134 [BPF, p. 83].

⁴⁹⁶ La autora interpreta que, a partir del desarrollo de la capacidad científica para manipular procesos naturales en la modernidad, se ha comenzado a introducir elementos de la acción en la naturaleza, iniciando

Por otro lado, teniendo en cuenta que la acción sólo *es* bajo la forma de la *aparición*, su propia existencia depende de que su sentido se manifieste o sea descubierto por otros. Por ello, la acción requiere cierta continuidad a través de su preservación en alguna clase de memoria que permita descubrir a otros un sentido de lo actuado. Arendt afirma que el único producto de la acción son historias, cuya narración y significado corresponde no al actor, sino a sus espectadores desentrañar. En la medida en que la acción no tiene como resultado un objeto perdurable, como es el caso del trabajo, sino que consiste en algo que es esencialmente efímero —hechos y palabras—, esta preservación es, de nuevo, aunque esencial, problemática. Pues, ¿cómo es posible asegurar una narración capaz de preservar lo esencialmente efímero, de capturarlo en su quizás comprensible pero no explicable espontaneidad? Este segundo sentido problemático de la continuidad de la acción, es uno de sus rasgos más importantes: su “fragilidad”⁴⁹⁷.

Si bien *La condición humana* ha sido leída como la obra más propositiva de la autora, es quizás al mismo tiempo la que más a fondo indaga y expone los problemas que supone una conceptualización de la contingencia que asuma la pluralidad y el carácter puramente mundano de la política como sus postulados primordiales. El encuentro de Arendt con los escritores republicanos que se produce en los cincuenta, sin duda, está mediado por el esfuerzo en encontrar perspectivas que efectivamente asuman las consecuencias de este doble punto de partida. Con estos pensadores, y su acertado acento en la dimensión relacional y mundana de lo político, Arendt indaga los problemas de una experiencia temporal en la que la acción finalmente puede afirmarse con independencia de las fuerzas históricas, pero sobre una base frágil e insegura; poderosa en su capacidad de transformar lo dado y producir efectos, pero también pronta a ceder a la disolución.

En *Sobre la Revolución* la descripción fenomenológica de la acción que hemos reseñado en sus puntos esenciales, se retoma y complejiza con nuevas reflexiones acerca de las particulares condiciones de la acción política en la modernidad. En este marco, se profundiza también la pregunta sobre los sentidos del gesto de recuperación y apropiación del legado antiguo sobre el que descansa *La condición humana*. Interesa ahora indagar

en este ámbito cadenas de efectos cuyas consecuencias imprevisibles ponen en peligro incluso a la propia humanidad. En este sentido, afirma que en la modernidad “la inseguridad más que la fragilidad pasa a ser el carácter decisivo de los asuntos humanos”, *La condición humana, op. cit.*, p. 252 [HC, p. 232].

⁴⁹⁷ ARENDT, *La condición humana, op. cit.*, pp. 211 y ss. [HC, p. 188 y ss.].

los sentidos y alcances de este movimiento de lectura que, como dijimos, es también un motivo republicano.

ii. República y modernidad: con y más allá de la tradición antigua

Pocock no sólo reconstruye el modelo de la *polis* aristotélica como fuente del republicanismo cívico florentino, sino que, además, sostiene que el núcleo de esta inspiración griega pervive a lo largo de la tradición republicana que llega al siglo XVIII en Estados Unidos. Arendt, aunque sin pretender sistematizar las fuentes de una posible tradición oculta de las revoluciones, supone sus estudios sobre la experiencia griega en *La condición humana* como marco conceptual de referencia desde el cual en *Sobre la revolución* se aborda el sentido de la acción. Con esta operación, la autora no impone un marco interpretativo ajeno al de los propios agentes, los revolucionarios del S. XVIII. La autora sostiene que la reemergencia del interés filosófico en la política, abrió al interior de la propia tradición revolucionaria algunos caminos que transitaron un rodeo semejante por la antigüedad. Este rodeo, describe una de las dos posturas filosóficas opuestas que, según su perspectiva, nacieron frente al ascenso de lo secular:

En la restauración del pensamiento político que acompañó el nacimiento de la Edad Moderna es posible distinguir entre los pensadores que de verdad pueden llamarse padres de la «ciencia» política, porque se guiaron por los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales —su representante máximo es Hobbes— y los que, más o menos impertérritos ante estos desarrollos típicamente modernos, se volvieron hacia el pensamiento político de la Antigüedad, no por una predilección por el pasado como tal, sino sólo porque la separación entre la Iglesia y el Estado, entre religión y política, había dado lugar a un campo independiente secular y político desconocido desde la caída del Imperio Romano⁴⁹⁸.

Los protagonistas de las revoluciones del siglo XVIII pertenecen a los pensadores del segundo tipo; pues revisitan las experiencias políticas de la antigüedad en respuesta a la necesidad de elaborar una nueva comprensión de la acción bajo el horizonte secular. En particular, la autora se interesa por aquellos pasajes de la revolución americana que pueden inscribirse en esta segunda clase de “secularismo político”, cuyo “mayor representante es Montesquieu”⁴⁹⁹. Este pensador, si bien es prerrevolucionario aparece como un recurso de los revolucionarios. En relación a los a los *founding fathers* afirma:

⁴⁹⁸ ARENDT, «¿Qué es la libertad? [1958 alem., 1961 ingl.]», *op. cit.*, p. 253 [BPF, p. 160].

⁴⁹⁹ *Ibid.*[*ibíd.*].

La tradición de Montesquieu [...] podría remontarse a Maquiavelo y a Montaigne, y más. Ellos [los *founding fathers*] escrudiñaron los archivos de la antigüedad precisamente con el objetivo de obtener un nuevo tipo de hombre. Y este tipo de hombre no es el burgués, sino el ciudadano. [...] leyeron todos estos libros [de la antigüedad griega y romana] —como ellos podrían haber dicho—, para encontrar un modelo de este nuevo ámbito político que querían crear y que llamaron una república. El modelo del hombre de esta república fue, hasta cierto punto, ciudadano de la *polis* ateniense. Después de todo, las palabras se forman allí, y se hacen eco a lo largo de los siglos. Por otro lado, el modelo era la *res publica*, lo público de los romanos⁵⁰⁰.

En sintonía con Pocock en la polémica historiográfica americana que citábamos más arriba, Arendt señala que un gran “descuido” “de los historiadores de las revoluciones” consistió en no advertir la importancia que la tradición antigua tuvo para los revolucionarios⁵⁰¹. A partir de una sobrevaloración de las reivindicaciones vinculadas a la liberación, (esto es, reivindicaciones que se rebelan contra el yugo de la miseria económica y la coerción arbitraria ejercida por los gobiernos), los historiadores tradicionales han pasado por alto la importancia que tuvo en las revoluciones un concepto de libertad de cuño antiguo. Este descuido reforzó la prevalencia de una idea de la política según la cual su fin y sentido consiste en garantizar una libertad que tiene lugar en el ámbito de lo económico, académico, religioso, cultural o filosófico, es decir, más allá de la política misma. El problema, señala la autora, es que “esta concepción moderna de la política [...] se ha impuesto práctica y teóricamente sobre otras que, inspiradas en la Antigüedad [...] siempre reaparecen en todas las revoluciones de la Edad Moderna”⁵⁰². De acuerdo a esta concepción revolucionaria de inspiración antigua, la libertad es el sentido inmanente de la política, pues sólo se realiza a través de la aparición en el espacio público, donde es posible actuar y aparecer junto a otros. Si bien la no dominación es parte de esta concepción de libertad, no es su rasgo central; es apenas su dimensión negativa⁵⁰³.

⁵⁰⁰ ARENDT, «On Hannah Arendt [1972]», *op. cit.*, pp. 330-331. Segundo agregado entre corchetes es nuestro, los demás del original. La misma idea se encuentran también en *Sobre la revolución*. En esta intervención en una conferencia, igual que en *Sobre la revolución*, Arendt destaca que la fuente principal de la revolución americana es romana, mucho más que griega. Volvemos sobre este punto *infra.*, en el apartado 3. ii. *República, narración histórica y pensamiento*.

⁵⁰¹ ARENDT, *Sobre la revolución, op. cit.*, p. 42 [OR, p. 33].

⁵⁰² ARENDT, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 90, fr. 3b [WP?, pp. 67-68].

⁵⁰³ “Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto en la libertad, *comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar*, y positivamente como un espacio sólo establecible [sic] por muchos en que cada cual se mueve entre iguales”, *ibíd.*, pp. 69-70, fr. 3b [WP?, p. 39]. Bastardillas son nuestras. En la misma línea, Arendt define como puramente negativa e insuficiente la fórmula (popularizada

Ahora bien, Arendt observa, en afinidad con Pocock, que, en la modernidad, la libertad antigua y los rasgos básicos de su experiencia temporal de la acción, no se reeditan sin más, sino que reaparecen en el contexto problemático de la emergencia de una nueva consciencia histórica. A pesar de que las primeras lecturas de Arendt como neo-aristotélica en general lo pasan por alto⁵⁰⁴, la autora es enfática en este punto:

En términos políticos, dentro del campo secular mismo, la secularización significó ni más ni menos que los hombres, una vez más, se habían vuelto mortales. Si bien esto llevó a un nuevo descubrimiento de la Antigüedad, al que llamamos humanismo, en el que las fuentes griegas y romanas volvieron a hablar un idioma mucho más familiar, correspondiente a experiencias mucho más similares a las suyas propias, sin duda no permitió que los seres humanos moldearan su comportamiento de acuerdo con el ejemplo griego o romano. No se recuperó la certeza de que el mundo era más permanente [que las acciones de los hombres] y de que las estructuras políticas eran una garantía de la supervivencia terrena tras la muerte⁵⁰⁵.

En la antigüedad los individuos podían superar sus propios límites temporales alcanzando la inmortalización, esto es, la permanencia de sus hechos y palabras a través de la memoria de su grandeza revelada en el espacio público⁵⁰⁶. Pero en la modernidad, destaca Arendt, la finitud de la vida humana terrenal es experimentada sin la referencia a una temporalidad no finita, trascendente o eterna —que en el mundo griego estaba dada por un cosmos inmortal—, en relación a la cual los individuos podrían afirmar su aspiración a la inmortalidad. Esta experiencia impide que la recuperación de la libertad antigua se traduzca en una renovación de la metafísica aristotélica. Pero además, Arendt,

especialmente por Pettit) que define la libertad como “liberación de restricciones injustificadas”, ARENDT, «Revolution and Freedom [1966-1967]», *Cadernos de Filosofía Alemã*, vol. 21, nº 3, 2016, p. 170.

⁵⁰⁴ Parte de las críticas tempranas a Arendt suponen que la autora identifica los triunfos de la modernidad con aquellos momentos en los que la *polis* parece volver a la vida, o que propone una idea de lo público de acuerdo al modelo griego, sin atender los desafíos propios de la modernidad política. Esta perspectiva es más bien típica de la recepción temprana de Arendt en la teoría política anglosajona: CANOVAN Margaret, *The political thought of Hannah Arendt*, Nueva York, Hartcourt Brace and Company, 1974; y O’SULLIVAN Noel, «Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society», en A. CRESPIGNY y K. MINOGHE (ed.), *Contemporary Political Philosophers*, Londres, Methuen, 1976. En la academia alemana, Habermas realizó una lectura pionera del aristotelismo arendtiano, que también concluye con una perspectiva crítica afín a esta: HABERMAS Jürgen, «El concepto de poder en Hannah Arendt (1976)», *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1975, pp. 205-222. Si bien podemos decir que esta perspectiva general ha perdido fuerza en los estudios posteriores especializados en la autora, persiste, como veremos a continuación, en el ámbito de la literatura sobre republicanism.

⁵⁰⁵ Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, p. 120 [«Geschichte und Politik in der Neuzeit [1957]», *op. cit.*, p. 88]. Pocock también destaca la insuficiencia de la metafísica aristotélica en el marco temporal del republicanism moderno. Cf. Pocock, *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, p. 154.

⁵⁰⁶ Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, 31 [HC, pp. 18-19]; Arendt, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», *op. cit.*, pp. 76-77 [BPF, pp. 46-47].

como Pocock, destaca que, al comienzo de la modernidad, sobre el fondo de esta experiencia temporal, nace un descubrimiento inédito que concierne a la capacidad de la acción misma. Sólo en el horizonte secularizado se experimenta y concibe por primera vez que los propios cuerpos políticos pueden ser fruto de la acción; es decir, la fundación es concebida por primera vez como una empresa puramente humana. Desde la perspectiva de Arendt, esta experiencia no es reductible al *archein*, la capacidad humana para comenzar conocida por los griegos, a la vez que implica nuevos desafíos y problemas para el *prattein*, la dimensión de la acción vinculada a la continuidad del comienzo.

Así planteado, el fenómeno de la fundación carece de antecedentes. Según señala Arendt, en el mundo griego la fundación no tenía en sí misma un valor político, sino que es concebida como pre-política⁵⁰⁷. Y si bien tiene un lugar importante en la Roma antigua, Arendt subraya que allí la fundación siempre es concebida como *refundación*, es decir, se asienta en una remisión a una autoridad cuya fuente es un pasado de carácter sacro, que funciona como piedra angular⁵⁰⁸. Para la autora, es precisamente la disolución del vínculo de cimentación entre autoridad y fundación el punto de partida del siglo de las revoluciones, esto es, la modernidad política, y para Pocock, del republicanismo moderno en general. En palabras de la autora:

Asentada en la piedra angular de los cimientos del pasado, [en Roma] la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento se puede convertir en cualquier otra cosa. Pero la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas que en política se confunde con la pérdida de autoridad, no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda servirnos y continuar siendo un lugar a adecuado para que en él vivan los que vienen después de nosotros⁵⁰⁹.

Lo central en este nuevo marco es que la acción es comprendida como inserta en un flujo temporal “completamente mortal” (en términos de Arendt), completamente

⁵⁰⁷ Cf. ARENDT, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, pp. 79-80, fr. 3b [WP?, pp. 52-53]. La fundación para los griegos se identifica con la conquista violenta de nuevos estados y, por tanto, como experiencia política, está subordinada a la de la guerra. Cf. ARENDT, «¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, pp. 164-165 [BPF, pp. 104-105].

⁵⁰⁸ *Ibid.*, pp. 191-192 [BPF, pp. 120-121].

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 150-151 [BPF, p. 95].

“secular” (en términos del republicanismo que reconstruye Pocock), en el cual produce, no obstante las dificultades, una novedad irreductible al pasado: la fundación secular de la república. Algunas aristas de este nuevo problema ponen en evidencia los límites del horizonte clásico y, por tanto, los alcances del gesto de recuperación de este horizonte.

En este marco, cobra especial relevancia el interrogante por la legitimación del cuerpo político. Desde la perspectiva de Pocock, en el horizonte del tiempo secular, el republicanismo se caracteriza por una determinada respuesta al problema de la legitimidad que consiste en apelar a la idea de libertad antigua. La república moderna resuelve el interrogante acerca de su propia legitimidad a través de la idea de que sólo en el *vivere civile* —la acción y el discurso en el espacio público— los hombres realizan su humanidad. Esta tesis ha sido interpretada como el corazón del republicanismo que reconstruye Pocock en sus indagaciones historiográficas, y que se atribuye a Arendt a partir de su estudio histórico-filosófico de las revoluciones del XVIII. Ahora bien, uno de los problemas que los críticos han señalado con insistencia en relación a esta tesis, descansa en cierta interpretación del alcance de la recuperación de la antigüedad que supone. Se afirma que, al hacer de la valorización antigua de la participación política, el principio último de apelación frente al problema de la legitimidad, el republicanismo de Pocock y Arendt se convierten en “perfeccionistas”. Esto quiere decir que el compromiso con la afirmación de la participación activa en la vida pública como valor intrínseco implica asentar la organización política en un ideal determinado sobre aquello en lo cual consiste una vida humana plena. Quienes sostienen esta lectura detectan aquí el mismo rasgo anti-moderno y conservador del que adolecería el comunitarismo: se trata de la afirmación de una idea sustantiva de realización humana que atenta con la pluralidad valorativa que la modernidad liberal asume como necesario punto de partida⁵¹⁰.

En este punto, las respuestas que podemos encontrar en Pocock y Arendt divergen. Pocock está dispuesto a admitir el problema. *El momento maquiavélico* plantea la articulación entre la experiencia temporal republicana y la idea de libertad antigua, en términos de una remisión de la particularidad de una existencia finita y contingente, a un

⁵¹⁰ Para una reseña de esta argumentación contra el republicanismo que reconstruye Pocock y sostendría Arendt cf. LOVETT Frank, «Republicanism», en Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Standford, Metaphysics Research Lab, Standford University, 2018, s/p. Para evitar este problema en sus propias teorías, pensadores como Pettit, Viroli, Gargarella y Rosler, proponen que la participación política debe entenderse en el republicanismo no como un valor en sí mismo, sino como un medio para garantizar la “libertad como no dominación”, valor este sí primario de la tradición republicana. Este “giro instrumental” en el republicanismo, según lo llama Lovett, se apoya a su vez en la historia del republicanismo de Skinner.

universal —la idea de libertad— que consiste en “la totalidad de los valores que los hombres son capaces de realizar en esta vida”⁵¹¹. Partiendo de este esquema, el autor concluye su libro señalando que “en el análisis final, el ideal de virtud resulta extremadamente exigente”; “la república exigía demasiado del individuo en forma de austeridad y autonomía, de participación y virtud”⁵¹². Por otra parte, si bien Arendt no ofrece ninguna respuesta explícita a este cuestionamiento, pueden rastrearse en sus escritos algunas reflexiones significativas que la sitúan a distancia de esta perspectiva. Para esto, es necesario recuperar junto a *Sobre la revolución* otros escritos breves e intervenciones de la época, entre ellos, dos manuscritos preparados para conferencias en 1953 y publicados póstumamente con el título general de «The Great Tradition».

Retomando un motivo al que recurre en distintas ocasiones, Arendt señala en estas conferencias que Montesquieu es el filósofo que mejor logró captar el principio básico que caracteriza una república. La singularidad de su mirada está en que recupera distinciones clásicas, pero desde una perspectiva moderna sobre la política que atiende a la historia:

[Montesquieu] introdujo a la historia y el proceso histórico en unas estructuras [las formas clásicas de gobierno] que, —debiendo su existencia al pensamiento griego—, originalmente habían sido concebidas como inmóviles. O más bien, antes de Montesquieu, la única posibilidad de cambio había sido pensada como un cambio para peor, el cambio de perversión que podría transformar una aristocracia en una oligarquía, una democracia en una olocracia, o una monarquía en tiranía. [...] todas esas perversiones son de naturaleza física, casi orgánica. [...] Montesquieu, por el contrario, reconoció el movimiento como la condición misma de la historia, precisamente porque entendió que la acción es el factor esencial de toda vida política⁵¹³.

Con la incorporación de una mirada política de la historia, Montesquieu encuentra, según Arendt, la clave para reinterpretar las formas de gobierno de la tradición clásica. El pensador se centra en aquello que en cada caso orienta a los hombres a actuar, al tiempo que constituye la razón de ser del propio cuerpo político: “su principio”. La monarquía o aristocracia se basan en el principio del honor, la tiranía en el miedo, mientras que el principio de la república es la virtud. Valiéndose de esta definición de *El espíritu de las leyes*⁵¹⁴, Arendt propone una noción de la república que, si bien recupera el sentido

⁵¹¹ POCOCK, *El momento maquiavélico*, op. cit., p. 89.

⁵¹² *Ibíd.*, p. 660.

⁵¹³ ARENDT, «The great tradition: I. Law and power [1953]», op. cit., pp. 723-724.

⁵¹⁴ MONTESQUIEU Charles Louis de Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Folio, 1984.

antiguo básico de libertad, no supone una idea de virtud como conjunto de valores determinados. La autora recupera la concepción montesquevina de virtud como principio que guía la acción de acuerdo al “amor por la igualdad”⁵¹⁵, en el específico sentido de amor por la compañía de los iguales. La referencia al amor tampoco debería interpretarse como aludiendo a una disposición piadosa en los ciudadanos, sino que connota el hecho de que sus acciones, en el marco de la república, se realizan y juzgan según el grado en que se orientan por el cultivo y la defensa de la igualdad como hecho político primario a producir y proteger. Nos encontramos aquí nuevamente con un problema que hemos discutido en el capítulo anterior: la definición de igualdad en sentido político. Aunque las conferencias son desde el punto de vista argumentativo menos claras que los pasajes analizados de *Los orígenes* vinculados a esta temática, es interesante constatar que el descubrimiento de la idea de libertad de la tradición republicana, reconduce a la autora a su pregunta por la igualdad política y le permite encontrar un nuevo enfoque. En efecto, en el republicanismo encuentra una manera de articular igualdad y libertad en tanto “productos del esfuerzo humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre”⁵¹⁶.

Aunque se presenta por primera vez en Grecia⁵¹⁷, es en Roma donde para Arendt el principio de amor a la igualdad tiene un peso mayor. Aquí es importante notar que, si bien las referencias sobre la temporalidad de la acción en *La condición humana* son preponderantemente griegas, ya en este libro la autora nota de manera crítica este rasgo del mundo heleno. En la *polis* Arendt reconoce un modo de la acción de carácter agonal que establece un límite a la expansión política de la igualdad más allá de sus fronteras: “el individualismo temerario del *aristeuein* [el anhelo por mostrarse como el mejor] a cualquier precio, eventualmente llevó a la *polis* a su condena, porque hizo casi imposibles las alianzas entre las *polis*”⁵¹⁸. Se produce así un cierto aplanamiento de la idea de igualdad. Roma es en esto diferente y en cierto sentido su cultivo de la igualdad es por ello más radical:

Contra esto [el anhelo por la distinción], y no necesariamente en una forma de gobierno diferente, se encuentra el espíritu de la república (*polity*) que

⁵¹⁵ ARENDT, «The great tradition: I. Law and power [1953]», *op. cit.*, p. 725.

⁵¹⁶ ARENDT, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 39 [OR, p. 31].

⁵¹⁷ ARENDT, «The great tradition: II. Ruling and being ruled [1953]», *op.cit.*, pp. 949-950.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 952. El carácter agonal de la acción en los griegos se menciona ya en *La condición humana*, *op. cit.*, p. 217 [HC, p. 194], pero el tono crítico y sus diferencias con los romanos se aprecia mejor en *¿Qué es la política?*, p. 108 y ss., fr. 3c [WP?, p. 93 y ss.]. Para un análisis del modelo agonal, que dialoga con las distintas líneas de interpretación que lo han destacado, cf.: SÁNCHEZ MUÑOZ Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, pp. 202-231.

floreció en Roma más que en Atenas. El espíritu romano encarna y exalta — en un grado que es difícil para nosotros captar— *la enorme alegría desbordante por la compañía entre los iguales*, el tremendo alivio de no estar solo, que debe haber caracterizado por primera vez la fundación de los centros urbanos [...] ⁵¹⁹.

Lo que le interesa a la autora de las experiencias antiguas, pero con mayor énfasis de la romana, es la idea de que el amor a la igualdad constituye un núcleo de sentido irrenunciable de la república. La virtud republicana como amor por la igualdad se basa en el reconocimiento de que el encuentro entre los iguales es lo que hace posible la libertad ⁵²⁰. Ahora bien, la autora asume que, en la modernidad, con la afirmación de la autonomía de la política en relación a la religión y la moral, este núcleo de sentido se reconfigura, aunque, como veremos, sin modificarse en un punto esencial. Maquiavelo es para la autora quien expresa mejor el desplazamiento, el mismo pensador que “aunque jamás usó esta palabra, fue el primero en concebir una revolución” ⁵²¹.

Maquiavelo es el pensador que más tempranamente dio cuenta de la experiencia que para Arendt constituye el corazón de las revoluciones: la fundación en el horizonte secular. En ese horizonte, resignificó la idea de virtud antigua, despojándola de las connotaciones morales sustantivas propias de un mundo en el que la política podía asentarse en referencias sacras (como en Roma) o en una metafísica jerárquica (como en la *polis* griega ⁵²²):

La libertad como elemento inherente a la acción quizás esté mejor ilustrada por el concepto de *virtú* de Maquiavelo, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna* ⁵²³.

...la *virtú* —que según Maquiavelo es la cualidad humana específicamente política— no tiene la connotación de carácter moral que tiene la *virtus* romana, ni la de superioridad moralmente neutral que define a la *areté* griega. *Virtú* es la respuesta que logra dar el hombre al mundo, o mejor, a la constelación de fortuna en que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre,

⁵¹⁹ ARENDT, «The great tradition: II. Ruling and being ruled [1953]», *op. cit.*, p. 952.

⁵²⁰ ARENDT, «The great tradition: I. Law and power [1953]», *op. cit.*, p. 726.

⁵²¹ ARENDT, «¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, p. 217 [BPF, p. 136].

⁵²² Como hemos mencionado, la *polis* suponía una metafísica en la cual el cosmos inmortal, donde habitaban los dioses, es el punto de referencia para la inmortalización. Aristóteles, por su parte, “fue el primero que, para establecer una regla en el manejo de los asuntos humanos, apeló a la «naturaleza», el primero que «estableció la diferencia... entre el joven y el viejo, destinó a los uno a ser gobernados y a los otros a gobernar»”, *ibíd.*, p. 185 [BPF, p. 116]. La autora cita aquí a ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 1982, 1332b12, 1332b36.

⁵²³ ARENDT, «¿Qué es la libertad? [1958 alem., 1961 ingl.]», *op. cit.*, p. 241 [BPF, p. 153].

a su *virtú*. No hay *virtú* sin fortuna ni fortuna sin *virtú*; la interrelación de ambas indica una armonía entre el hombre y el mundo —uno juega con el otro y los dos triunfan juntos— que está tan lejos de la sabiduría del hombre de Estado como de la superioridad, moral o de otra clase, del individuo y de la competencia de los expertos⁵²⁴.

Según veremos luego, Arendt afirma que, en las revoluciones modernas, especialmente la francesa, cierta herencia maquiaveliana resultó problemática para el redescubrimiento de la política. Sin embargo, interesa retomar aquí de su lectura del florentino, que subraya la posibilidad de reinterpretar el núcleo de sentido de la república en sentido moderno. La república no precisa asentarse en un conjunto de valores últimos⁵²⁵, sino que consiste, de manera más fundamental, en un modo de asumir lo que —en términos del diálogo arendtiano con el existencialismo— podemos describir como la existencia mundana de los hombres en pluralidad; esto es, el hecho de que el ser-ahí del hombre siempre es un ser-con-otros. En la modernidad, la quiebra de las certezas metafísicas hace reemerger nuevamente este hecho como punto de partida para reinterpretar la antigüedad republicana. Según esta reinterpretación, la dimensión plural de la condición humana no sólo es una condición de posibilidad de la política (como reconocieron los antiguos), sino que, además, es el único punto de anclaje y legitimación posible para la fundación de lo político, en tanto tarea puramente secular. En otras palabras, en un mundo secular, la república funda su legitimidad en el principio de cultivo de, y gratitud por, el hecho básico de que los hombres no están solos, sino que son capaces de encontrar un lugar entre iguales, con quienes compartir la carga, los peligros y las posibilidades que suponen el cuidado de un mundo común. En palabras de Arendt, cuando cayeron las referencias religiosas en la modernidad, sucedió que:

la humanidad occidental volvió a la situación en la que había estado antes de ser salvada por las buenas nuevas, dado que ya no creían más en eso. Esta era la situación. Y esta situación los mandó [a los revolucionarios del siglo XVIII] de nuevo apresurados hacia la antigüedad. Y no porque, como en algunos casos, por embelesamiento con la música o literatura griegas, como podría ser mi caso. Esa no era su motivación. Esto es, ellos estaban en toda

⁵²⁴ ARENDT, «¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, p. 219 [BPF, p. 137].

⁵²⁵ Es posible interpretar que, en los pasajes en los que Arendt refiere a valores o principios normativos particulares, está explorando las consecuencias del amor a la igualdad y sus sentidos aludados. Así, por ejemplo, su análisis del coraje, como “una de las virtudes políticas cardinales”, refiere al valor de la disposición de los individuos a salir de la protección que supone la vida privada para exponerse a la luz de lo público, encontrarse los iguales, y tomar junto a ellos la carga del cuidado del mundo. Cf. ARENDT, «¿Qué es la libertad? [1958 alem., 1961 ingl.]», *op. cit.*, pp. 246-47 [BPF, p. 156].

su desnudez confrontados con el hecho de que los hombres existen en plural.
Y que ningún ser humano sabe lo que es el hombre, en singular⁵²⁶.

Desde la perspectiva arendtiana, la fundación se lleva a cabo entonces con el propósito —*for the sake of*— de crear un espacio duradero para la acción participativa, donde la pluralidad de los iguales puede encontrar a la vez refugio y posibilidades de realización, y hace posible el desarrollo de la humanidad en tanto forma de vida plural. Si bien es cierto que este principio supone una carga valorativa, dado que involucra gratitud y alegría, y no espanto y resignación, ante el hecho de la pluralidad de los iguales, la acusación de perfeccionismo o bien magnifica esa carga, o bien ignora que nace a partir del desafío de asumir un horizonte secular y pos-metafísico. En este sentido, es significativa la observación de Arendt relativa a Jefferson, de que, a pesar de que también se vio tentado a apelar a “verdades evidentes por sí mismas”, en el fondo admitió lo que ella parece considerar una premisa republicana básica en el horizonte moderno, a saber:

[que] la igualdad, para tener importancia en el campo político, no es “la verdad” sino una cuestión de opiniones. [...] Que todos los hombres hayan sido creados iguales, no es evidente por sí mismo ni se puede probar. *Lo creemos porque la libertad sólo es posible entre iguales y creemos que las alegrías y gratificaciones de la libre compañía han de preferirse a los placeres dudosos del dominio.* Esas preferencias tienen la máxima importancia política y aparte de ellas hay pocas cosas por las que los hombres se diferencien más profundamente entre sí⁵²⁷.

Así, el amor por la igualdad se trata de una preferencia, pero de una de tipo muy primario, que refiere a una toma de postura frente a la condición existencial de la pluralidad. En suma, no es un anhelo de retorno a una metafísica premoderna, sino las posibilidades inéditas para la acción que abre el tiempo secular, lo que acompaña a Arendt en la exploración de los sentidos posibles de la acción participativa en la tradición republicana antigua.

Consideramos que una lectura republicana de *Sobre la revolución*, debe tener presente estas reflexiones acerca de la igualdad política. Aunque recorren la obra arendtiana de los cincuenta de manera dispersa, y deben ser buscadas en ensayos y otros escritos más breves que, por decirlo así, rodean las grandes obras del período, estas reflexiones dan continuidad a preocupaciones que, según vimos en los capítulos precedentes, son

⁵²⁶ ARENDT, «On Hannah Arendt [1972]», *op. cit.*, p. 313.

⁵²⁷ ARENDT, «Verdad y política [1964 alem., 1967 ingl.]», en *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, pp. 377-378 [BPF(2ª ed.), p. 246]. Bastardillas son nuestras.

centrales en el pensamiento de la autora y alimentan sus sugerencias y apuestas teóricas más importantes. Según nuestro análisis de *Los Orígenes*, precisamente la falta de un concepto político de igualdad adecuado para reinterpretar la humanidad como tarea, fue para Arendt la falla crucial de la tradición filosófica en el pre-totalitarismo y lo que dejó a esta tradición inerte frente al doble desafío de una espacialidad reducida, y una temporalidad desencajada de los marcos tradicionales. Teniendo en cuenta esta preocupación, se comprende también en qué sentido la pensadora da cuenta de su propio movimiento de relectura de la antigüedad en continuidad con el gesto de los revolucionarios del siglo XVIII:

No creo que algo muy tangible salga de algo que la gente como yo [teóricos políticos] está haciendo, pero lo que me interesa no es pensar en estas cosas solo en el ámbito de la antigüedad, sino que *siento la misma necesidad por la antigüedad que los grandes revolucionarios del siglo XVIII sintieron*⁵²⁸.

Esta necesidad no es otra que “pensar en lo que hacemos”.

iii. La república en la historia: los desafíos del tiempo secular

En *El momento maquiavélico* Pocock ubica en el lenguaje republicano algunos de los fenómenos que en *Sobre la Revolución* Arendt reconoce como rasgos centrales de las experiencias de los revolucionarios del siglo XVIII y su modo particular de experimentar la temporalidad. En efecto, ambos coinciden en destacar dos núcleos problemáticos que podemos interpretar como motivos republicanos. En primer lugar, tanto Arendt como Pocock señalan que los fundadores republicanos modernos debieron asumir el desafío de no sucumbir a formas de legitimación absolutas que reponen la lógica de la legitimación divina. En segundo lugar, ambos notan que estos fundadores debieron afrontar el problema de proteger la durabilidad del nuevo orden político, centrado en la participación, de las distintas amenazas de corrupción que pesan sobre él, especialmente, las vinculadas a la modernidad económica y, en términos arendtianos, al “auge de lo social”. Podríamos decir que parte de la experiencia republicana del tiempo se configura a través de las tensiones que producen estos dos desafíos. A continuación, nos detenemos a considerar como Arendt tematiza cada uno de ellos.

⁵²⁸ ARENDT, «On Hannah Arendt [1972]», *op. cit.*, p. 331. Bastardillas son nuestras.

En *Sobre la revolución*, Arendt llama la atención sobre algunos momentos de las experiencias revolucionarias en los que la apelación a la propia experiencia de libertad, (esto es, en los términos del subapartado anterior: la organización de lo político en torno a la pluralidad de los iguales), como sola base del nuevo orden se presenta a los actores como insuficiente. Como consecuencia, se produce una inclinación a apelar a fundamentos extrapolíticos, más sólidos y definitivos “como salvaguarda del nuevo orden político secular”⁵²⁹. La autora se refiere tanto al recurso, de reminiscencia platónica, a una justicia en el más allá, que disuade a los ciudadanos de la desobediencia, como a apelaciones a un “legislador divino” y “verdades autoevidentes” que dan un respaldo último a las leyes y constituciones revolucionarias⁵³⁰. Fue en la revolución francesa, según la autora, donde este desplazamiento tomó un especial protagonismo⁵³¹.

Si bien *Sobre la revolución* presenta una perspectiva muy crítica de los resultados de la revolución francesa, también reconoce en su interior, especialmente en sus comienzos, una veta republicana que la emparenta estrechamente con la revolución americana. La revolución francesa se inauguró con una experiencia auténtica de libertad pública cuya expresión más importante fueron las “sociedades populares”. Su fracaso comenzó a gestarse a partir del ascenso del jacobinismo⁵³². En lugar de adoptar —como los americanos— el principio montesquívino de la división de poderes, los revolucionarios franceses se orientaron por una concepción del poder cuyo origen en términos de experiencias históricas se remonta al absolutismo, y en términos teóricos a Rousseau⁵³³. Según esta concepción, el poder es indivisible y por tanto debe identificarse con una voluntad única. La voluntad una del pueblo, según Arendt, identificada con la masa pobre, emergió como el sustituto de la voluntad del monarca absolutista y fue erigida a principio último de legitimación de la naciente república. La voluntad del pueblo apareció entonces con el carácter de fundamento divino que se encuentra “más allá y por encima de todos los gobiernos y todas las leyes”⁵³⁴. Esto tuvo como consecuencia, continúa la autora, que las instituciones revolucionarias se vieran violentamente perturbadas por los sucesivos

⁵²⁹ La idea se desarrolla también en «¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, pp. 214-215 [BPF, p. 134]. Incluso Maquiavelo se ve tentado a apelar un absoluto. Cf. ARENDT, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 51 [OR, p. 39].

⁵³⁰ ARENDT, «¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, p. 213 y ss. [OR, p. 157 y ss.].

⁵³¹ Aunque también fueron tentados por la apelación al absoluto, el problema central de la revolución americana fue diferente, según veremos a continuación.

⁵³² Cf. ARENDT, *Sobre la revolución*, p. 332 y ss. [OR, p. 240 y ss.].

⁵³³ Cf. *Ibíd.*, p. 103 y ss. [OR, p. 77 y ss.].

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 221 [OR, p. 163].

cambios de esa “voluntad general” que las diversas facciones alegaban encarnar. El problema, desde esta perspectiva, no radicaba en la labilidad e insaciabilidad de los pobres que componen la masa, sino en su ingreso a lo político como fundamento último bajo la forma de una voluntad *una*.

A partir de este movimiento, Arendt identifica al interior de la revolución francesa, un doble desplazamiento de la acción por la labor y el trabajo. Por una parte, la libertad pública es desplazada como sentido de la gesta revolucionaria por la liberación de la miseria, es decir, el resguardo del proceso vital del pueblo⁵³⁵. Por otra parte, la empresa de la fundación es representada, retomando una concepción maquiaveliana, bajo la idea de fabricación; consiste en emplear los medios necesarios para el fin consistente en la realización de la voluntad general⁵³⁶. El ingreso de la lógica procesual de la labor y la lógica instrumental y violenta del trabajo —sobre los que volveremos—, dieron al “proceso” revolucionario la apariencia de responder a una fuerza arrolladora e irresistible que se despliega con independencia del accionar de los individuos. Nacieron así un conjunto de metáforas para interpretar el devenir histórico en el que la agencia quedaba anulada: “lava de la revolución”, “la tempestad revolucionaria”, “la revolución que se devora a sus hijos”⁵³⁷. Esta es, según Arendt, la experiencia histórica que está a la base de las filosofías de la historia del siglo XIX, cuyo representante más destacado es Hegel⁵³⁸.

La revolución francesa queda fuera de consideración en *El momento maquiavélico* porque Pocock no encuentra en ella la tradición republicana que se propone reconstruir. Sin embargo, encontramos un tratamiento del mismo problema, la huida del tiempo secular hacia un absoluto, en su análisis del milenarismo y las profecías apocalípticas. El milenarismo es coetáneo con el republicanismo y nace, según Pocock, como una manera particular de revindicar la dignidad temporal de la política mundana encarnada en la república. La reivindicación parte de cuestionar la insignificancia a la que la concepción cristiana de la historia, centrada en la salvación individual, relega a las historias de las

⁵³⁵ *Ibíd.*, pp. 79, 84 [OR, pp. 59, 64].

⁵³⁶ *Ibíd.*, p. 287 [OR, p. 208].

⁵³⁷ *Ibíd.*, p. 65 [OR, p. 49].

⁵³⁸ En el capítulo anterior, citábamos de *Los orígenes*: “la Revolución francesa, con su concepción del hombre como elaborador de leyes y como *citoyen*, casi llegó a evitar que la burguesía desarrollara su noción de la Historia como un progreso necesario”, ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 290 [OT, p. 144]. Evidentemente, Arendt está pensando aquí en el elemento propiamente republicano de la revolución francesa, en aquella veta que no engendró la idea de fuerza histórica necesaria, sino que intrínsecamente se oponía a, y fue destruida por ella.

ciudades-estado. Sin embargo, esta reivindicación de la política produce no la emergencia de una nueva dignidad de la historia secular, sino la incorporación de la historia sagrada a la profana. La nueva dignidad de la historia profana se logra identificando el cumplimiento escatológico de la redención, el tiempo sagrado, con acontecimientos vinculados a la vida política de las ciudades. Así, para afirmar su autonomía frente a la temporalidad religiosa, las repúblicas afirman en distintas ocasiones su propio carácter redentor; pretenden hacer coincidir su tiempo glorioso o derrota con el del milenio o fin del mundo⁵³⁹. De nuevo, la necesidad de escapar a la fragilidad de un fundamento puramente secular, que en otro contexto diferente llama la atención de Arendt, explica para Pocock la recurrencia del milenarismo y de la retórica apocalíptica en distintos episodios de la tradición republicana (incluyendo a Estados Unidos).

Así, aunque a través de análisis históricos distintos, tanto Arendt como Pocock observan que la legitimación de la república en el tiempo secular está asediada por el peligro de recaer en una apelación a un nuevo absoluto, que restituya el lugar que en el cristianismo ocupaba Dios, y que en la tradición antigua ocupaba el cosmos inmortal o la fundación mítica. Podríamos agregar, sin embargo, que la perspectiva de Arendt complejiza este cuadro con una consideración más. Aunque entre la experiencia de la revolución francesa del “torrente de la historia” y la temporalidad totalitaria, no exista una línea directa de continuidad, sí existe cierta afiliación, que permite comprender el gesto de restitución del absoluto en su singularidad moderna. Según hemos analizado en el capítulo anterior, *Los Orígenes* muestra que la creencia en ciertas fuerzas de la historia que determinan el curso de los asuntos humanos tiene como resultado en la modernidad, no la restauración de una metafísica clásica, una metafísica con un fundamento firme, sino que decanta, por el contrario, en el triunfo del “azar necesario”, esto es, una forma radicalmente despolitizada de la contingencia. Por tanto, la restitución del absoluto no devuelve a la república a la estabilidad de un cosmos ordenado, sino que la empuja a una aceleración destructiva del tiempo. Su resultado es el imperio destructivo de la “ley” del movimiento⁵⁴⁰.

Con todo, interesa destacar que Arendt advierte con preocupación un problema que Pocock recupera como típico del republicanismo: que la república siempre puede ceder

⁵³⁹ Cf. POCOCK, *El momento maquiavélico*, op. cit., pp. 127-129.

⁵⁴⁰ En el apartado 1. del capítulo anterior (“La temporalidad de lo político en *Los orígenes del totalitarismo*”) hemos analizado qué significan el azar como experiencia de la contingencia escindida de la capacidad de acción, y la temporalidad totalitaria basada en la ley del movimiento.

ante respuestas evasivas frente a la problemática experiencia de la temporalidad secular. La idea de la necesidad histórica, según Arendt, y el milenarismo, según Pocock, se comprenden políticamente no como frutos de un fallo de la razón especulativa, sino como estrategias prácticas de huida frente a las dificultades que supone afirmar una política mundana. De ahí que, a la vez que el tiempo secular es la condición necesaria para la revalorización de la *vita activa*, también es el principal desafío que la asedia y del cual en ocasiones se ve tentada a huir. Estas reflexiones iluminan también el hecho de que los episodios históricos en los que se hizo explícito este desafío, aun cuando dieron lugar a respuestas insuficientes, constituyen momentos hermenéuticamente privilegiados para el pensador histórico y político, dado que permiten analizar las concepciones modernas de la historia a la luz de las experiencias históricas problemáticas en las que se originaron.

Veamos ahora el segundo núcleo problemático que mencionábamos más arriba: el problema de proteger la durabilidad del cuerpo político de las distintas amenazas que pesan sobre él.

Arendt coincide con Pocock en que la gran preocupación de la modernidad política es “el problema de la estabilidad y durabilidad en una esfera puramente secular y mundana” y la razón por la cual los revolucionarios se interesaron por la forma de gobierno republicana era que “prometía gran durabilidad”⁵⁴¹. Sin embargo, como sugerimos más arriba, también acuerda con Pocock en que en el horizonte republicano la propia acción es percibida como constitutivamente frágil. En el vocabulario que reconstruye el historiador, esta fragilidad se expresa en la relación intrínseca entre virtud y fortuna. La fortuna, figura de la incerteza y el movimiento, representa para la virtud tanto oportunidades como múltiples fuerzas hostiles que la amenazan y frente a las cuales, sin embargo, la virtud se afirma como tal. Formulada en este grado de abstracción, la idea resuena también en las reflexiones de Arendt. La misma recursividad conceptual entre virtud y fortuna puede ser advertida en la concepción arendtiana de la relación entre acción y trama. Según señalamos ya, la acción es constitutivamente frágil porque depende de una trama de intersecciones, encuentros y efectos, que ella misma no puede determinar pero que precisa para aparecer como tal. En el vocabulario republicano, esto se traduce

⁵⁴¹ ARENDT, *Sobre la revolución, op. cit.*, p. 309 [OR, p. 224].

en el hecho de que la república siempre teme por las distintas formas de su “corrupción”⁵⁴².

Bajo este marco general, aquí nos interesa el análisis que los autores proponen de aquello que, en la experiencia republicana, aparece como una de esas fuentes de corrupción específica y moderna por excelencia. En el caso de Arendt, esta fuente puede apreciarse especialmente en el fracaso de la revolución francesa, aunque también está presente en el devenir contemporáneo de la revolución americana⁵⁴³. Se trata del ascenso político del *homo faber* o del *animal laborans*. Pocock recupera la lectura de Arendt en torno a ambas figuras con el término *homo economicus* y reconoce explícitamente su deuda a la obra arendtiana en este sentido. En el “Poscriptum” a la edición española de 2003 de *El momento maquiavélico*, afirma:

Desde que como historiador me hallo preocupado por el diálogo entre libertad antigua y moderna, nada puede tener de sorprendente que la filósofa política reciente cuyo trabajo tenga para mí mayor resonancia sea la última Hannah Arendt. Ciertamente he venido narrando la historia de un fenómeno que ella conoció: en el siglo dieciocho lo social se alzó contra lo político y la imagen de la acción humana fue constituida por la conducta humana⁵⁴⁴.

Como señalamos en el capítulo anterior, la tensión producida por la expansión del mundo privado hacia la esfera de lo político había sido ya sugerida implícitamente en *Los orígenes*. Allí Arendt señala que durante el imperialismo el afán empresarial de acumulación de riquezas fue elevado a “norma y principio para la gestión de los asuntos públicos”⁵⁴⁵. *La Condición Humana* retoma y da precisión a esta idea, distinguiendo dos etapas distintas en el desarrollo de la modernidad económica. En la primera etapa, propia

⁵⁴² En algunas páginas de *Sobre la revolución* Arendt utiliza este término en su sentido republicano: pp. 347-48 [OR, pp. 252-253].

⁵⁴³ Si bien según Arendt en la revolución americana no se produjo el desplazamiento de la libertad política por el cuidado del “proceso vital” que mencionamos en la revolución francesa, el decurso posterior de la república estadounidense enfrenta una progresiva preocupación por el bienestar individual, en desmedro de la felicidad y libertad públicas. Cf. *ibíd.*, p. 180 [OR, p. 135].

⁵⁴⁴ POCOCK, *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, pp. 682-683. La idea de lo social también es recuperada en POCOCK, «Virtues, rights, and manners...», *op. cit.*, p. 360; y en POCOCK, «Quentin Skinner: la historia de la política... [2004]», *op. cit.*, p. 147.

⁵⁴⁵ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 281 [EUTH, p. 317]. En el capítulo II, apartado 1, hemos resaltado la importancia y significado del fenómeno de “acumulación de poder” que acompaña a la acumulación de riqueza. Por otra parte, es importante notar que existe un desplazamiento importante entre esta obra y *Sobre la revolución* en relación a este tópico. Mientras que en *Los orígenes* la tensión entre lo social y lo político se cifra implícitamente en la depredación de la república francesa por el imperialismo decimonónico, amenaza que parece avenir a la república “desde fuera”, en *Sobre la revolución* el ascenso de lo social emerge en el interior de propio proceso revolucionario y en sus recursos teóricos y prácticos puestos en juego a la hora de afirmar la fundación.

de la “sociedad comercial”, la vida activa se organizó a partir de la preeminencia de la lógica del trabajo; es el imperio del *homo faber*. En la segunda, la vida activa se configuró bajo la primacía de la lógica de la labor; es la sociedad del *animal laborans*. En esta segunda etapa, que llega hasta el presente, lo político se aboca a una suerte “administración doméstica colectiva”⁵⁴⁶ destinada al cuidado “del proceso vital de la especie humana”⁵⁴⁷. La autora describe este fenómeno como la consumación del “ascenso de lo social”; esto, es “el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública”⁵⁴⁸. Es importante notar que, en ambos casos, el problema no se encuentra ni en la actividad de la labor, ni en la del trabajo, sino en el hecho de que se “generalice su experiencia” y “se establezca como modelo para la vida y el mundo de los hombres”⁵⁴⁹.

Generalmente la atención crítica de los intérpretes se ha volcado al alcance y los límites de la tensión entre lo social y lo político. La tensión ha sido atribuida a cierto purismo o “concretismo”⁵⁵⁰ relativo al contenido de lo político, que excluiría de sus tópicos relevantes los vinculados a la inequidad de ingresos, la justicia social, la ecología u otros problemas que se manifiestan como típicos del ámbito privado. Por lo general esta crítica señala también que el marco teórico que sostiene la distinción implica una reactualización acrítica de categorías aristotélicas y una idealización de la *polis* griega⁵⁵¹. No obstante, bajo la perspectiva de un republicanismo moderno, y siguiendo una lectura de Arendt a través de Pocock, podría sugerirse otro sentido posible de esta distinción que, efectivamente, en Arendt es de difícil interpretación. Sin pretender agotar de esta manera el análisis en relación a este punto, y retomando la sugerencia de otros/as intérpretes, partimos de que el nudo de la tensión entre lo político y lo social, se puede localizar en el hecho de que ambos términos representan dos formas alternativas de situar la vida activa frente a la historia⁵⁵². Desde este marco, y a la luz de la tradición que reconstruye Pocock,

⁵⁴⁶ ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 42 [HC, pp. 28-29].

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 345 [HC, p. 321].

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 48 [HC, p. 38].

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 175 [HC, p. 157].

⁵⁵⁰ El término es de WELLMER Albrecht, «Hannah Arendt y la revolución», *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, p. 59.

⁵⁵¹ La crítica clásica en este sentido es la de PITKIN Hanna Fenichel, «Justice: On relating private and public», *Political theory*, vol. 9, n° 3, 1981, pp. 327-352.

⁵⁵² Para evitar el problema del “concretismo” en la perspectiva de Arendt, Wellmer propone esta reinterpretación de la distinción que seguimos aquí: “la autonomía de lo político no consistiría en que la política se ubica en un más allá de aquellas esfera de vida [como la ecología, la economía, la administración o dimensiones tradicionalmente consideradas del ámbito privado], sino en que el discurso político tematiza

sugerimos que la distinción arendtiana entre lo político y lo social suscribe, reinterpreta y reactualiza la polémica republicana que opone las experiencias políticas ligadas a la fundación, por un lado, y paradigmas emergentes del desarrollo capitalista, por otro. A los ojos de la autora, se trata de dos paradigmas que configuran maneras incompatibles de la vida activa y su inserción en el tiempo y la historia. No es posible ni interesa realizar aquí una reseña del conjunto de efectos que, según el análisis de la autora, tuvo el ascenso del *homo faber* y el *animal laborans* en la vida activa. Pero sí podemos señalar algunos aspectos especialmente relevantes de su tensión con la temporalidad de lo político-republicano.

Un primer aspecto de esta tensión, nace del carácter procesual de la labor. Bajo esta lógica “la conservación, no la destrucción, significa ruina, debido a que la misma duración de los objetos conservados es el mayor impedimento para el proceso de renovación [que precisa el consumo], cuyo constante aumento de velocidad es lo único que deja en todo lugar del que se apodera”⁵⁵³. Con el “asenso de lo social”, esta aceleración del movimiento consumidor no se restringe a la esfera de la producción y el consumo económicos, sino que invade todos los ámbitos de la vida en común, de manera que en todos termina por prevalecer no sólo la aceleración destructiva y consumidora, sino también “la experiencia somática de laborar juntos, donde el ritmo biológico de la labor une al grupo de laborantes hasta el punto de que cada uno puede sentir que ya no es un individuo, sino realmente uno con todos los otros”⁵⁵⁴. Así, el ritmo repetitivo y constantemente acelerado de la labor normaliza los modos de actuar hasta convertirlos en

estas esferas de acuerdo con criterios que no son los del empresario, del consumidor particular, del científico o del experto en administración, sino los de los ciudadanos que deciden cómo desean vivir y esto significa: los que ellos tematizan como asuntos comunes”, WELLMER, «Hannah Arendt y la revolución», *op. cit.*, pp. 58-59. Aunque se propone crítica en relación a los textos de Arendt, esta interpretación retoma una sugerencia que la propia autora realiza a Wellmer en «On Hannah Arendt [1972]», *op. cit.*, p. 318. También Claudia Lenz ha propuesto una lectura de las categorías de labor, trabajo y acción, según la cual estas no aluden a ámbitos estancos, sino más bien a “formas y maneras en que se despliega y realiza la existencia activa (*Tätigkeit*). El beneficio de tal consideración”, continúa la intérprete, “consiste en el descubrimiento de que una actividad que parece exhibirse con toda claridad, puede ser algo totalmente distinto por medio de la forma y la manera en cómo se ejecuta y el significado que posee para el actor”, LENZ Claudia, «¿El fin o la apotesosis de la labor? La vida buena y la labor en la modernidad tardía», *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UNAM, pp. 48-49. Por último, una interpretación interesante en esta misma dirección es la de JAEGGI Rahel, *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, Hamburgo, Hamburger Edition, 2016, pp. 13-18. La intérprete sugiere que de la distinción arendtiana entre lo social y lo político debe extraerse una propuesta de politización de los asuntos y discursos que han sido coaptados por la lógica de lo social.

⁵⁵³ ARENDT, *La condición humana*, *op. cit.*, pp. 281-282 [HC, p. 253].

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 236 [HC, p. 214]. Cf. también: *ibid.*, p. 57 [HC, pp. 46-47].

“conducta”⁵⁵⁵. En contraposición a esto, el paradigma republicano supone, como dijimos, la construcción de un espacio que permita dar a la acción cierta duración. La hipostatación de la lógica de la labor, entonces, es una amenaza no sólo para la espontaneidad de la acción (la conducta por definición es predecible) sino también para su capacidad de sostener sus efectos en la trama (porque desata procesos que transforman todo destructivamente a su paso). En otras palabras, la sociedad laborante no sólo amenaza el *archein*, sino también el *prattein* y, con ello, también toda empresa de fundación. A esto puede agregarse que mientras la temporalidad procesual de la sociedad laborante se traduce en la experiencia del tiempo como un constante y acelerado progreso lineal, la república requiere consciencia de la fragilidad de lo político y una permanente atención a su siempre posible corrupción y decadencia.

En segundo lugar, mientras que la modernidad económica produce alienación del mundo, y un repliegue de los individuos al propio yo, la política, para Arendt, como el republicanismo para Pocock, precisa de anudamientos múltiples en una trama de mutuos reconocimientos y efectos. Arendt dedica varias páginas en *La condición humana* a rastrear los orígenes de este repliegue y alienación, pero ya no en la subjetividad romántica (como veíamos en el capítulo I), sino en un conjunto de fenómenos asociados, tanto a la sociedad trabajadora como, más especialmente, a la laborante. La sociedad del *homo faber* reúne a las personas principalmente en la tarea de intercambio de los productos, pero en esa reunión no hay aparición, en sentido arendtiano: pues “excluye a los hombres *qua* hombres y exige, en sorprendente contradicción con la antigua relación entre lo público y lo privado, que los hombres se muestren sólo en lo privado de sus familias o en intimidad con sus amigos”⁵⁵⁶. En la sociedad laborante, donde lo central no es la producción de objetos sino el cuidado de la vida, “el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo. No cabe duda de que también vive en presencia de y junto a otros, pero esta contigüidad carece de los rasgos distintivos de la verdadera pluralidad”⁵⁵⁷. Se trata de una contigüidad que homogeneiza, porque los individuos “laboran juntos como si fueran uno”. En ambos casos, aunque de manera más acentuado en el segundo, se produce un

⁵⁵⁵ La normalización de la conducta de los individuos es el fenómeno por el cual, a través de distintos dispositivos, como las ciencias del comportamiento, la sociedad laborante “apunta a reducir al hombre en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada”, *ibíd.*, pp. 55 [HC, p. 45].

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 232 [HC, p. 210].

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 235 [HC, p. 212].

retiro del espacio de aparición en plural. Replegados sobre sí, los individuos no producen trama en sentido político y tampoco son capaces de ocuparse de algo exterior a ellos mismos: el cuidado del mundo. Así, en la medida en que avanza la lógica laborante, las diferencias y lazos políticamente significativos se debilitan y el interés por el mundo común es desplazado en favor de la administración de los procesos vitales de la sociedad⁵⁵⁸.

Por último, Arendt observa, retomando una tesis de Rosa de Luxemburgo⁵⁵⁹, que el capitalismo reactualiza la acumulación originaria de manera constante, poniendo en marcha procesos de expropiación que implican “la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida”⁵⁶⁰. Esto supone la destrucción de una “condición política elemental para la mundaneidad del hombre” y también, para la vida política, a saber: el refugio y estabilidad que brinda a cada ser humano una porción privadamente poseída del mundo⁵⁶¹. De este modo, la autora recupera una preocupación típicamente republicana por la propiedad, aunque le da una forma singular⁵⁶². Desde la perspectiva de Arendt, la estabilidad de la república y la preservación de su libertad, exigen proteger cierta porción mínima de la propiedad privada de los ciudadanos de los efectos expoliantes y destructivos del proceso económico. De este modo, algunas de sus tomas de postura sobre la cuestión social, recuperan la conciencia republicana moderna de la amenaza potencial que representan las relaciones económicas para la ciudadanía en cuanto se convierten en formas de sujeción:

Todas nuestras experiencias —a diferencia de las teorías y de las ideologías— nos dicen que el proceso de expropiación, que comenzó con la aparición del capitalismo, no se detiene en la expropiación de los medios de producción; sólo las instituciones legales y políticas que sean independientes de las fuerzas económicas y de su automatismo pueden controlar y refrenar

⁵⁵⁸ El último capítulo de *La condición humana* inserta la alienación del mundo en una constelación más amplia de fenómenos, entre los que se destaca el desarrollo de la ciencia moderna, enmarcada, para la autora, en una perspectiva cartesiana.

⁵⁵⁹ Hauke Brunkhorst ha destacado la importancia de esta lectura de Luxemburgo *Hannah Arendt*, Munich, Beck, 1999, pp. 54-55. La obra de referencia es LUXEMBURG Rosa, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Münster, Jazzybee, 2012.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 283 [HC, p. 254-255].

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 282 [HC, p. 253].

⁵⁶² Según la reconstrucción de Pocock, la idea de que la independencia económica es una condición para la virtud de la ciudadanía republicana, aparece ya en la Florencia del S. XV. Maquiavelo llega a sostener que para evitar la corrupción es necesario que se proporcionen a los ciudadanos, no sólo las armas, sino también “un hogar y una ocupación fuera del campo de batalla”, POCOCK, *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, p. 297. Esta idea fue retomada por cierto republicanismo agrario que reinterpreta este vínculo en términos elitistas, de manera que sólo los propietarios de tierras, contra los comerciantes, especuladores y desposeídos, pueden ser ciudadanos.

las monstruosas potencialidades inherentes a este proceso. [...] Lo que protege a la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico, o, por decirlo en lenguaje de Marx, el hecho de que el Estado y su constitución no sean superestructuras⁵⁶³.

En síntesis, en sintonía con la reconstrucción histórica del republicanismo que propone *El momento maquiavélico*, la experiencia republicana moderna para Arendt se constituye en oposición a la corrupción que produce la temporalidad despolitizante (por procesual, acelerada, alienante, progresiva y expoliadora) de la organización social de la modernidad económica. Tanto la prevalencia del *homo faber* como del *animal laborans* producen formas de vínculo con el mundo, con el propio yo y la vida en pluralidad, que impiden u obstaculizan el hecho de que los asuntos humanos sean asumidos a través de la lógica de la acción y el principio del amor a la igualdad. En este marco, el republicanismo ofrece herramientas críticas para pensar la destructividad de estos procesos modernos que, en términos arendtianos, están ligado al auge de lo social. Así, con su preocupación por lo social, Arendt identifica y reactualiza una preocupación republicana central que Pocock destaca a lo largo de su reconstrucción historiográfica: la preocupación por cómo evitar la expansión de esos paradigmas rivales de la vida activa y el socavamiento de lo político-republicano. Esta dificultad junto con aquella de la auto-legitimación de la libertad sin recurrir a absolutos, constituyen singularidades y desafíos de la fundación política moderna, que no sólo no debió enfrentar la *polis* griega, sino que, además, permiten incorporar al legado republicano inflexiones modernas características.

Sin embargo, es importante notar que, si bien la conciencia de la enorme dificultad de los desafíos modernos que debe asumir la república, inclina a Arendt recuperar perspectivas y preocupaciones en torno al vínculo entre política e historia propias de la tradición republicana, existe una deriva en particular, típica de esta tradición, en relación a la cual Arendt tomará decididamente distancia. Se trata de la perspectiva que inclina a los pensadores republicanos a asumir una perspectiva trágica de la temporalidad.

iv. República y tragedia

El par conceptual virtud/fortuna que, aunque con variantes estructura la experiencia temporal del republicanismo, presenta, de acuerdo al análisis de Pocock, un carácter

⁵⁶³ ARENDT, «Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario [1970]», *Crisis de la república*, op. cit., p. 161 [CR, p. 173].

dilemático irremediable. Al fin de cuentas, la corrupción para el republicanismo no es una amenaza que pese a la virtud “desde fuera”, sino que, según el autor, se origina en los efectos a los que la acción virtuosa da lugar. La acción supone la fortuna, pero la fortuna termina por actualizar la posibilidad siempre latente de la corrupción. Maquiavelo, según Pocock, asumía con un pesimismo trágico que la expansión militar era, a la vez, la única forma de sostener la virtud republicana y, por otra parte, el camino inevitable al imperio y, por tanto, el fin de la república⁵⁶⁴. Del mismo modo, *El momento maquiavélico* muestra cómo, más tarde, el comercio se presentó a los republicanos a la vez como la corrupción de la república y como condición de su prosperidad material⁵⁶⁵. Según el historiador, esta perspectiva que, partiendo de una gran confianza en la capacidad de la acción, termina por sucumbir frente a una imagen pesimista de la historia, recorre la tradición republicana hasta la revolución americana. A ella se debe el recurrente tono jeremiástico que caracteriza los escritos republicanos de las distintas épocas, incluyendo al presente estadounidense⁵⁶⁶. Pues, cuando la salida milenarista del tiempo secular se ve obturada, la historia no puede dejar de presentarse como “un movimiento de alejamiento de las normas que definen esa estabilidad [republicana], lo que supone concebir la historia como un movimiento no creativo y entrópico”⁵⁶⁷. En definitiva, Pocock no encuentra dentro de la propia tradición republicana elementos que permitan producir una experiencia de la historia que escape a la deriva trágica de la acción virtuosa.

Partiendo de las características de la temporalidad de la acción que propone *La condición humana* (finitud, natalidad, imprevisibilidad, irreversibilidad y carácter efímero de lo actuado), algunos intérpretes han señalado que la fragilidad de la acción está inscrita en su propia estructura temporal, por lo que aseguran que Arendt ofrece una visión trágica de lo político. En esta línea, Margaret Canovan advierte que es su afiliación al republicanismo lo que explica que Arendt, a pesar de su entusiasmo por las posibilidades de la acción, nunca abandone una “visión esencialmente trágica de la situación humana”⁵⁶⁸. Etienne Tassin, por su parte, centra su lectura del elemento trágico

⁵⁶⁴ POCOCK, *El momento maquiavélico*, op. cit., p. 304.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, pp. 607-609.

⁵⁶⁶ Sobre la presencia del tono jeremiástico republicano en el Estados Unidos de los años 60, cf.: POCOCK John Greville Agard, «Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 3, nº 1, 1972, p. 134.

⁵⁶⁷ POCOCK, *El momento maquiavélico*, op. cit., p. 659.

⁵⁶⁸ CANOVAN, *Hannah Arendt: A reinterpretation...*, op. cit., p. 251. Aunque destaca una impronta trágica en la concepción arendtiana de la política, la intérprete no absolutiza esta perspectiva, sino que reconoce en el pensamiento de Arendt su interés por identificar aquellos artificios que hagan posible enfrentar la

arendtiano en *Sobre la revolución*, aunque no se detiene en los temas trágicos típicos del republicanismo pockiano, tales como la continuidad autodestructiva entre república y expansión imperialista⁵⁶⁹. Recupera, en cambio, la dificultad de los revolucionarios para articular en el tiempo el momento de la acción fundadora, por un lado, y la preservación posterior del espacio para la libertad al que esta fundación dio lugar, por otro⁵⁷⁰. El autor subraya que, desde la perspectiva de Arendt, incluso la revolución americana, la revolución presuntamente exitosa, se vio traicionada por el artificio que ella engendró como respuesta al desafío de la propia duración: la constitución⁵⁷¹. La constitución representa la cristalización institucional de la acción y, al mismo tiempo, y por eso mismo, su ocaso. Desde esta perspectiva, la tensión que presenta *Sobre la revolución* entre institución y acción resulta trágicamente irresoluble. Por último, el pesimismo y preocupación de Arendt en torno a la decadencia de la república americana, que comienzan a hacerse cada vez más pronunciados en los últimos años de su vida⁵⁷²,

condición frágil de la acción. Cf. CANOVAN Margaret, «Hannah Arendt como pensadora conservadora», en Fina BIRULÉS (ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 51-76. También Siegelberg asocia la perspectiva trágica de Arendt a su inscripción en la tradición republicana: SIEGELBERG, «Things Fall Apart», *op. cit.*, pp. 123-24.

⁵⁶⁹ Intérpretes como SIEGELBERG, «Things Fall Apart», *op. cit.*; y BATES David W., «Enemies and friends: Arendt on the imperial republic at war», *History of European ideas*, vol. 36, nº 1, 2010, pp. 112-124, sostienen que, en línea con la tradición republicana, Arendt también consideró que existía una continuidad paradójica y autodestructiva entre república e imperialismo, algo con lo que no concordamos. Si bien reconoce la presencia problemática del expansionismo imperial (sobre todo en Roma) y del espíritu guerrero (sobre todo en Grecia) en la tradición republicana, la autora parece considerar que ambos elementos son contingentes y no intrínsecos al corazón que le interesa rescatar de esta tradición en la modernidad. Por otra parte, en su tratamiento del imperialismo decimonónico, este es presentado en clara oposición al republicanismo, pero de ninguna manera en continuidad con él. Cf. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol I, *op. cit.*, p. 281 [EUTH, p. 317]. Esto se aplica incluso a su análisis del imperialismo estadounidense del siglo XX, que es, por supuesto, de distinto tipo. Aunque la autora es vacilante a la hora de calificar la política exterior norteamericana de la posguerra como imperialista, cuando lo hace, no deja de subrayar la medida en que este viraje se encuentra en oposición (y *no* en paradójica continuidad) a la fundación republicana y su espíritu (para ella todavía vivo en el país). Refiriendo centralmente a Vietnam, Arendt señala y lamenta la existencia de un imperialismo americano anti-republicano en textos de fines de los sesenta: como el prólogo de 1967 a la segunda parte de *Los orígenes* (*ibíd.*, p. 40 [OT, p. xxi]); ARENDT Hannah «La ausencia de ley es inherente en los desarraigados [1968]», *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, trad. Fernando Haro, vol. 186, nº 742, 2010, p. 195; y ARENDT Hannah y BENEDICT Hans Jürgen, «Revolution, violence, and power: A correspondence [1967]», *Constellations*, vol. 16, nº 2, 2009, pp. 302-306. Por otra parte, aunque el tono fuertemente crítico no merma, Arendt se muestra reticente en catalogar la guerra de Vietnam en particular, y la política exterior estadounidense de la posguerra en general, como imperialista en textos de los setenta: «A casa a dormir [1975]», en *Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, p. 242 [RJ, p. 263]; «La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono [1971]», en *Crisis de la República*, *op. cit.*, pp. 27-28, 50-41 [CR, pp. 27-28, 45-46]. Por último, sobre la medida en que para Arendt, la expansión en Roma atentó contra ella misma: cf. *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 127, fr. 3c [WP?, p. 120].

⁵⁷⁰ ARENDT, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, pp. 320-21 [OR, pp. 232-233].

⁵⁷¹ TASSIN Étienne, «Caton y les invictorieux. La cause vaincue des révolutions», *Le maléfice de la vie à plusieurs: la politique est-elle vouée à l'échec?*, Monterouge, Bayard, 2012, pp. 133-156.

⁵⁷² Sobre esto volvemos en el apartado 3. ii. de este capítulo: *República, narración histórica y pensamiento*.

también han llevado a algunos intérpretes a la conclusión que la autora comparte el tono jeremiástico y el “pesimismo esencial de la conciencia histórica”⁵⁷³ propios del republicanismo⁵⁷⁴.

Si bien no son del todo erradas, creemos que estas lecturas deben ser matizada a la luz del esfuerzo de la autora por conectar la idea de contingencia con una concepción política de la historia. En el capítulo anterior recuperamos su crítica al modo en que los padres del existencialismo alemán han abordado el concepto de contingencia. Decíamos que para la autora el problema está en que, mientras que Heidegger desatiende las historias humanas concretas como la “espuma de la historia del ser”, Jaspers —aunque más acertado en distintos sentidos—, termina por remitirse a lo supra-histórico⁵⁷⁵. En definitiva, estos abordajes son insuficientes desde el punto de vista de una preocupación arendtiana central: dar cuenta de las historias humanas concretas desde una perspectiva política. Teniendo en cuenta esto, consideramos que sería inadecuado afirmar que Arendt postula una ontología trágica, a partir de la cual explicaría los fracasos que se producen en las historias humanas concretas⁵⁷⁶. Para decirlo en términos existencialistas, a los ojos de Arendt no es la tragicidad del *ser* lo que se expresa en la experiencia trágica del ser-ahí del hombre. Por el contrario, si hay tragedia en la acción ésta sólo adquiere su sentido en el mundo histórico concreto y se encuentra vinculada a un conjunto de configuraciones históricas y contingentes⁵⁷⁷. En este sentido apunta el hecho de que Arendt reconoce y describe expresiones históricamente situadas y distintivas de la estructura temporal general de la acción. Así, las características que mencionamos —finitud, natalidad, imprevisibilidad, irreversibilidad— alcanzan una configuración particular con el advenimiento de fenómenos modernos tales como la secularización, la elevación del “proceso” a categoría temporal de la política, el acelerado ritmo y expansión del crecimiento económico capitalista, entre otros. Ahora bien, aun cuando aclaramos que la tragicidad de la acción no puede situarse en un nivel ontológico, y nos remitimos al

⁵⁷³ Tomamos esta expresión de Baker, «Transformations of classical republicanism in eighteenth-century France», *op. cit.*, p. 44.

⁵⁷⁴ Esta es la interpretación de Siegelberg, «Things Fall Apart», *op. cit.*

⁵⁷⁵ Cf. apartado 2. ii. del capítulo anterior: *Pensamiento e historia en el campo filosófico: debate con los maestros*.

⁵⁷⁶ Consideramos que el mayor problema de la lectura de lo trágico en Arendt que propone Étienne Tassin, radica precisamente en no reparar en esto. Entendemos que la identificación implícita de la tragicidad con cierta ontología política es lo que lo lleva a afirmar que “el tesoro de las revoluciones no puede sino estar perdido. Es a ese precio que es un tesoro”, TASSIN, «Caton y les invictorieux», *op. cit.*, p. 155.

⁵⁷⁷ En el apéndice 9, mostramos cómo Arendt se distancia del vínculo entre historia, tragedia y filosofía que proponen Heidegger y Jaspers.

espacio de lo histórico, podemos volver a preguntarnos si la fenomenología arendtiana de la temporalidad de la acción, tal como esta se presenta en la experiencia histórica, no nos conduce de cualquier manera a una perspectiva trágica. En este punto, una observación resulta necesaria para evitar cierta confusión que podría derivarse de la usual identificación entre acción y política.

Arendt señala que la acción, si bien está amenazada por rasgos de su propia estructura temporal, cuenta con algunos “remedios” que surgen de “potencialidades” que ella misma contiene⁵⁷⁸. En *La condición humana*, la autora identifica dos remedios de este tipo. El perdón es el remedio contra el carácter irreversible de los hechos, y se basa en el respeto⁵⁷⁹; la promesa es el remedio para la imprevisibilidad de los efectos de la acción, y se basa en la capacidad para establecer acuerdos que permitan actuar sobre las posibilidades abiertas del futuro. En palabras de Arendt, la promesa “sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres”⁵⁸⁰.

Mientras que la figura del perdón no es retomada para pensar los avatares de la república, la promesa cumple un rol importante en *Sobre la revolución*. Por empezar, porque de entre todas las acciones, aquellas que aspiran a la fundación de un cuerpo político, son las que con mayor urgencia precisan de medios que garanticen cierto control sobre el futuro. Pero en esta obra, Arendt no sólo destaca el poder de la promesa en relación a asegurar continuidad, sino también en relación al problema de enfrentar el abismo que supone la falta de un absoluto en el tiempo secular. Parte del éxito de la revolución americana radica en este descubrimiento, que fue posible por la experiencia de los colonos ingleses. Las promesas mutuas entre quienes llegaban al nuevo mundo, cuya mayor expresión es el pacto de Mcflay, hicieron posible crear una forma de vida política que no está asegurada por ningún poder externo a la reciprocidad de los involucrados. Así, la promesa permitió reconocer que la fuente del poder radica en la propia acción concertada y que lo que la república necesita para garantizar su durabilidad son artificios que permitan a la vez preservar las alianzas en el tiempo, y crear espacios que multipliquen las relaciones de reciprocidad en donde las promesas pueden volver a

⁵⁷⁸ ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 256 [HC, p. 236].

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 262 [HC, p. 243]. El respeto es una suerte de amistad política, que permite considerar las personas por encima de sus actos.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 256 [HC, p. 237].

realizarse⁵⁸¹. Esta fue la solución de los revolucionarios americanos al problema de la tentación de apelar a un absoluto.

Así, Arendt admira en la revolución americana aquellos artificios políticos en los que esta concepción del poder como acción concertada de los iguales, pudo ser captada y preservada, y lamenta los aspectos de la estructura institucional americana en los que esta concepción se ve menoscabada. Su análisis de dispositivos como la división de poderes, el senado, la constitución, la corte suprema y los consejos, se orienta por esta preocupación. Su mirada se dirige a indagar la medida en que estos sostienen o no un “sistema de poder enteramente nuevo”⁵⁸², en el que la acción logra crear las condiciones de su propia duración, multiplicación y potencia. En otras palabras, a la autora le interesa discernir cómo la acción abre caminos por los cuales puede escapar al destino trágico de sucumbir a su propia fragilidad.

De este modo, Arendt vuelve sobre un interrogante que *Los orígenes del totalitarismo* había dejado planteado e irresuelto y que también estaba envuelto por cierto halo de tragedia: cómo evitar que el poder se independice del propio cuerpo político del que emergió⁵⁸³. El análisis de la revolución americana, con la ayuda de Montesquieu, descubre una concepción del poder que pone en evidencia su arraigo en el espacio mundano que hay entre los hombres. La clave para evitar la autonomización del poder consiste entonces en aquellos artificios que permiten remitir el poder a ese espacio que constituye su fuente, pero no con el fin de limitarlo, como propondría una perspectiva liberal, sino para multiplicarlo conservando su arraigo. Se crea así un sistema en el que “debe oponerse el poder al poder, la fuerza a la fuerza [...] para engendrar más poder, más fuerza, [...] no para abolirlos”⁵⁸⁴; pues de lo que se trata es de “crear más poder a fin

⁵⁸¹ Cf. ARENDT, *Sobre la revolución*, op. cit., pp. 224-245 [OR, p. 165-178].

⁵⁸² *Ibid.*, p. 198 [OR, p. 147].

⁵⁸³ Hemos tratado este interrogante en el capítulo II, apartado 1. “La temporalidad de lo político en *Los orígenes del totalitarismo*”.

⁵⁸⁴ ARENDT, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 206 [OR, p. 152]. La concepción del poder de Montesquieu cumple un papel central en la revolución americana. Ya desde comienzos de los cincuenta, Arendt indaga con mucho interés este aspecto del pensamiento del filósofo. Cf. *Diario filosófico*, op. cit., pp. 175-176, VIII fr. 7, 02/1952 [DTB, pp. 184-185]; «The great tradition: I. Law and power [1953]», op. cit., pp. 724-726; «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión [1953]», *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 404 y ss. [EU, pp. 335-336]; «History of Political Theory / Montesquieu, Charles de Secondat [1955]», curso en University of California, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975. Sobre la importancia del concepto de poder, libertad y ley de Montesquieu, cf. SIRCZUK Matías, «Mirar la política con ojos no enturbiados por la filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu», en Matías SIRCZUK y A. Lorena FUSTER (eds.), *Hannah Arendt. El arte de leer*, Madrid - Buenos Aires, Katz, 2017, pp. 37-62.

de establecer y constituir debidamente *un centro de poder completamente nuevo*⁵⁸⁵. La respuesta republicana a la enorme destrucción que, según muestra *Los orígenes*, la propia iniciativa humana es capaz de desatar trágicamente, consiste en un principio republicano de origen romano: *potestas in populo*, el cual remite el poder a ese “nuevo centro”⁵⁸⁶. En esta fórmula el *populos* no coincide con la concepción del pueblo rousseauiano que Arendt encuentra operando en la revolución francesa y que resulta problemática porque supone una unidad homogénea y soberana. Se trata de una concepción plural del pueblo que, aunque la autora no define sistemáticamente, está supuesta en repetidas referencias al “pueblo” en general, y al “pueblo americano” en particular a lo largo de *Sobre la revolución*. La distinción se precisa en este pasaje:

Quienes recibieron el poder [en la revolución americana] para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo y *cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una función y de un principio absoluto* (la nación por encima de toda autoridad y todas las leyes) *sino de una realidad viva, la multitud organizada* cuyo poder se ejercía de acuerdo con leyes y era limitado por ellas⁵⁸⁷.

En suma, podemos decir que Arendt encuentra en la política, en tanto conjunto de artificios destinados a recrear la acción preservándola de su propia fragilidad e inseguridad, una respuesta mundana a la tragedia históricamente configurada. Si es posible decir que Arendt sostiene una concepción trágica de la acción, no puede asegurarse lo mismo de su concepción de la política. La política es a la tragedia el modo en que hacerle frente, no su consumación ni su expresión más elevada⁵⁸⁸. En otras palabras, Arendt no adopta una perspectiva que afirme la temporalidad decadente y entrópica del republicanismo según lo reconstruye Pocock. La teoría arendtiana, si bien acentúa las contradicciones que surcan las condiciones de la acción, especialmente en el horizonte moderno, contiene una reflexión acerca de caminos no dilemáticos que permitirían una elaboración política de estas tensiones. Aunque los más importantes y revisitados de esos caminos se encuentran al interior del campo político, pues nacen de la

⁵⁸⁵ ARENDT, *Sobre la revolución, op. cit.*, p. 208 [OR, p. 154].

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pp. 233, 245 [OR, pp. 170-171, 178].

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 226 [OR, p. 166]. Bastardillas son nuestras.

⁵⁸⁸ Esto permitiría poner algunos reparos al modo en que podría afirmarse que Arendt propone una “política de la tragedia” (PIRRO Robert Carl, *Hannah Arendt and the politics of tragedy*, Illinois, Northern Illinois University Press, 2001) o una “política de lo trágico” (TASSIN, «Caton y les invincibles», *op. cit.*).

capacidad humana para la promesa y las alianzas, algunos de esos caminos también se abren en el ámbito del pensamiento, según veremos en el siguiente y último apartado de esta investigación.

3. Motivos republicanos II: el pensamiento ante la historia

Si bien las obras más importantes del período se centran en el campo de la acción, las reflexiones sobre la temporalidad de la vida activa que se despliegan en el arco que va de *La Condición Humana* a *Sobre la Revolución* acompañan una meditación, menos protagónica pero también intensa, sobre el pensamiento. En estos años, antes de abocarse a lo que será a su proyecto de investigación más importante sobre “la vida del espíritu”, en los sesenta y primeros setenta⁵⁸⁹, un viejo interrogante persiste y se articula con los motivos republicanos que hemos analizado: ¿en qué consiste un pensamiento que se ocupe de la historia sin perder una perspectiva política sobre ella?

El interrogante es en esencia el mismo que abordamos al finalizar los capítulos precedentes. La diferencia está en que ahora nos detendremos en una línea de indagación que no se aboca a las paradojas que aquejan al pensamiento en sentido filosófico, ni se despliega a partir de polémicas explícitas con las corrientes filosóficas de la época. Impulsada por una reflexión sobre la tradición de pensamiento revolucionario y sobre su propio ejercicio narrativo en torno a las revoluciones, Arendt indaga una posible articulación entre pensamiento y la práctica de la narración histórica. Es importante notar también que, si bien es posible reconocer aquí perspectivas e interrogantes que nacieron de los desafíos que implicó la escritura de *Los orígenes*⁵⁹⁰, nos interesa identificar algunos nuevos sentidos relativos a esta articulación que allí no estaban todavía sugeridos.

Según señalamos en el capítulo anterior, ya en torno a la escritura de *Los orígenes*, Arendt se pregunta qué clase de narraciones hacen justicia a, y por tanto permiten pensar, el mundo de la acción en su historicidad política. Profundizando esta misma línea, las ideas acerca de la temporalidad que se desarrollan en *La Condición Humana*, acentúan una toma de distancia, que Arendt comparte con Pocock, en relación a la “historia

⁵⁸⁹ Como se sabe, este proyecto, interrumpido abruptamente por su muerte en 1975, da como resultado la obra inacabada y editada póstumamente *La vida del espíritu*.

⁵⁹⁰ Hemos abordado estos interrogantes y perspectivas en el capítulo II, apartado 2. i. *Los desafíos de la comprensión histórica al pensamiento*.

científica”⁵⁹¹ y su artillería conceptual y argumentativa. Para la autora, el problema de esta perspectiva es que oculta los rasgos básicos del objeto que se intenta comprender: la historia en tanto escenario de lo político. En efecto, la historia científica ignora u oculta precisamente los elementos que permiten comprender la historia desde esta perspectiva: la novedad y espontaneidad de los nuevos comienzos, la trama intersubjetiva en la que las acciones se sostienen, nacen y perecen, su imprevisibilidad, sus aporías. Frente a esto, el pensamiento de Arendt propone un gesto de politización de la historia basado en una reflexión sobre su calidad narrativa. Esto es, la autora se esfuerza por establecer los marcos de interpretación histórica bajo los cuales la historia pueda ser narrada como “teatro de la libertad”, como espacio en el que se despliega la frágil, pero siempre capaz de recomenzar, acción humana.

Este gesto de politización de la historia que nace en *Los orígenes*⁵⁹², y cristaliza en una teoría de la temporalidad política en *La condición humana*, se profundiza significativamente y encuentra nuevos sentidos en *Sobre la revolución*. En la obra del ‘63 el gesto de politización no sólo involucra la narración histórica *per se* (lo cual podría rastrearse en aspectos estructurales o metodológicos de la narración, en los que no ahondaremos), sino que implica también, y más explícitamente, una politización de la *práctica* de narración histórica, que guarda estrecha relación con algunos de los motivos republicanos que reseñamos en el apartado anterior. Sostendremos que esta politización parte de la asunción de que, para alcanzar una perspectiva política, la narración histórica debe establecer un nuevo vínculo, no sólo con la acción pasada, que es su objeto, sino también con el campo contemporáneo de la praxis y su temporalidad, que es su propio espacio de aparición. Así, teniendo como referencia su encuentro con el lenguaje republicano, Arendt propone la perspectiva de que la temporalidad problemática de la república en el tiempo secular, vuelve necesario al narrador histórico para el desarrollo de un pensamiento apropiable por el propio campo de la *praxis*. Este “pensamiento” que nace de la narración histórica, entonces, no es un asunto puramente teórico, sino que asiste a la república a la hora de enfrentar secularmente los dilemas de su existencia temporal siempre amenazada.

⁵⁹¹ Sobre este término cf. STONE Lawrence, «The revival of narrative: reflections on a new old history», *Past & Present*, nº 85, 1979, p. 5. A finales de los setenta, Stone refiere con él a un conjunto amplio de distintos paradigmas historiográficos de la posguerra que comprenden desde el marxismo a las ciencias sociales cuantitativas behavioristas, y comparten la aspiración de fundar una disciplina histórica capaz de formular leyes generales que permitan explicar el cambio social.

⁵⁹² Cf. capítulo II, apartado 2. i. *Los desafíos de la comprensión histórica al pensamiento*.

En este apartado abandonamos a Pocock como referencia de lectura, dado que la autora continúa en una dirección que se aleja del marco que el historiador propone para comprender el republicanismo. La reflexión arendtiana acerca del pensamiento que nos interesa recuperar aquí, nace de los problemas que la autora encuentra en la tematización republicana de la temporalidad secular, pero profundiza la búsqueda de remedios políticos que permitan a la república escapar a su deriva trágica. Mientras que Pocock, como dijimos, cree que el republicanismo permanece atrapado en esta deriva, Arendt recupera en un movimiento de lectura singular, una forma de pensamiento político que funciona como reaseguro anti-trágico. Nos interesa notar también que el movimiento que le permite a la autora afirmar esta perspectiva, descansa en una particular reapropiación de cierto motivo republicano que Pocock deja de lado. Sin embargo, hacia el final, destacaremos también la medida en que este movimiento se nutre de perspectivas que nacen del diálogo que (tal como reconstruimos en los capítulos precedentes) la autora sostiene con Lessing, un Kant político, y Jaspers.

i. República, narración histórica y pensamiento

Más arriba destacábamos el interés de Arendt por encontrar en las experiencias revolucionarias, ciertos artificios (“remedios” en los términos de *La Condición Humana*) que la acción es capaz de poner en marcha para hacer el tiempo histórico habitable por la propia acción. En este marco, Arendt destaca los aciertos de los revolucionarios americanos; entre ellos, especialmente, una concepción del poder y un principio político, *potestas in populo*, a partir del cual crearon algunas de sus instituciones. Sin embargo, como mencionamos, la autora no deja de advertir también las dificultades que se hicieron manifiestas especialmente en el decurso posterior de la república americana. Una de las más relevantes es la dificultad para institucionalizar, en la república naciente, espacios de participación que brinden a la ciudadanía en general la oportunidad sostenida de ejercer la libertad pública. Ahora bien, Arendt destaca que los estadounidenses fueron incapaces de superar otra dificultad no menor que aquella, y que concierne al pensamiento. Nos interesa detenernos aquí. Esta dificultad, paradójicamente, se encuentra estrechamente relacionada con el “gran acierto” de los americanos: la constitución.

El principio de autoridad que, en el caso de la Revolución Francesa, fue depositado en la voluntad una del pueblo, en el caso de la revolución americana descansaba en la

constitución, documento que condensa el acto fundador que dio origen a la república⁵⁹³. Esto implicó que el principio de la autoridad permaneciera en un espacio inmanente al propio campo de la política y en ese sentido “el buen éxito que los fundadores americanos pudieron anotarse... fue decidido en el preciso instante en que comenzó a «darse culto» a la Constitución”⁵⁹⁴. En la medida en que los americanos continuaron reverenciando la constitución, reafirmaron un principio de autoridad inmanente y ello tuvo —y todavía conserva— un efecto estabilizador para la república:

Uno está tentado a concluir que la conmemoración del propio acontecimiento —la fundación deliberada por el pueblo de un cuerpo político— ha continuado sumiendo el resultado de este acto, al propio documento, en una atmósfera de temor reverente que ha protegido al acontecimiento y al documento contra las embestidas del tiempo y la alternación de las circunstancias. Se podría incluso predecir que la autoridad de la república estará a salvo y se conservará intacta mientras que el acto, el origen en cuanto tal, se sigan conmemorando, cada vez que se plantean problemas constitucionales, en el sentido estrecho⁵⁹⁵.

Si bien en líneas como estas, Arendt parece ver con buenos ojos este vínculo de los americanos con su pasado político fundacional, expresado a través del “culto” a la constitución, la autora también encuentra en este vínculo algunas aristas problemáticas. Los pasajes sobre este punto no son de interpretación sencilla, y es necesario recorrer varias páginas de *Sobre la revolución*, para alcanzar el punto en el que el filón crítico se hace explícito. El núcleo quizás se encuentre en el siguiente fragmento. Lo transcribimos con cierta extensión por su complejidad:

A muchos historiadores, especialmente del presente siglo, les ha parecido desconcertante que la constitución [...] se convirtiese, de la noche a la mañana, en el objeto de “un culto indiscriminado y prácticamente ciego”, como dijo una vez Woodrow Wilson⁵⁹⁶. [...] Ahora bien, la fuerza con que el pueblo americano se adhirió a su constitución no fue la fe cristiana en un Dios revelado, ni la obediencia hebrea al Creador [...]. Si su actitud frente a

⁵⁹³ Arendt concibe la constitución no como un mero instrumento legal, sino como una especie de núcleo institucional que constituye el corazón del orden político. Se trata de una creación del poder revolucionario para trascenderse a sí mismo en el tiempo. Fue el artificio que permitió a los americanos plasmar en un objeto durable aquel “origen” revolucionario y legarlo a las siguientes generaciones. La autora se interesa también por otras instituciones de la revolución americana, como la Corte Suprema, el senado, y la división de poderes en sí misma. En particular la Corte Suprema es destacada por la autora como depositaria del principio de autoridad, pero esto en la medida en que su función es la de ser una intérprete máxima de la constitución. Cf. ARENDT, *Sobre la revolución, op. cit.*, p. 275 [OR, p. 200]. Sobre el senado: *ibíd.*, 312 y ss. [OR, p. 226 y ss.].

⁵⁹⁴ *Ibíd.*, 273 [OR, p. 198].

⁵⁹⁵ *Ibíd.*, 280 [OR, p. 204].

⁵⁹⁶ Presidente de los Estados Unidos entre 1913 y 1921.

la Revolución y la Constitución ha de llamarse religiosa, entonces la palabra “religión” debe ser entendida en su sentido original romano, en cuyo caso su piedad consistiría en *religare*, en religarse a un origen, del mismo modo que la *pietas* romana consistía en sentirse religado al origen de la historia romana, la fundación de la ciudad eterna. [...] desde un punto de vista político, habían acertado cuando hicieron derivar la autoridad y estabilidad de un cuerpo político de su origen; el inconveniente había sido que sólo pudieron concebir el origen como algo que había ocurrido en el pasado remoto. Woodrow Wilson, aun sin saberlo, llamó al culto americano de la Constitución ciego e indiscriminado debido a que sus orígenes no estaban ocultos por el halo del tiempo; quizás el genio político del pueblo americano, o para decirlo de otra forma, la buena fortuna que sonrió a la república americana, consistió precisamente en esta ceguera, o si queremos expresarlo con otras palabras, en la capacidad extraordinaria para contemplar el pasado con vista de futuro [*look upon yesterday with the eyes of centuries to come*]⁵⁹⁷.

Por una parte, la autora repite aquí algo que en lo que insiste bastante a lo largo de su análisis: que la perspectiva con la que los americanos encararon la tarea de la fundación, fue centralmente romana⁵⁹⁸. Su culto a la constitución es una especie de retorno permanente y reverencial en relación al origen fundacional. Al igual que en la república romana, cada enmienda constitucional se considera como un aumento del acto de los padres fundadores representado por el documento constitucional, el “pilar” de la república⁵⁹⁹. Pero, por otra parte, como adelantamos ya⁶⁰⁰, Arendt señala también que en la modernidad el vínculo con el pasado ya no puede descansar en el *religare* romano, en donde el pasado fundacional conservaba un vínculo intrínseco con la religión y la autoridad política⁶⁰¹. Ya no es posible la actitud romana hacia la historia, que consideraba “como modelo al pasado por el mero hecho de serlo”, y tomaba “a los antepasados en todos los casos, como ejemplos inspiradores de sus descendientes”⁶⁰². El pasado en el que la fundación romana se basaba era un origen sacro y estaba en realidad fuera de la historia; siempre “había sido objeto de las leyendas fundaciones en las que la imaginación trataba de penetrar en un pasado y llegar hasta un acontecimiento al que la memoria no alcanzaba”⁶⁰³. Pero en el caso de la república naciente del norte, esto era diferente. La fundación que antes había sido sólo legendaria, que había estado “cubierta por el misterio

⁵⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 272-273 [OR, p. 198].

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, p. 278 [OR, p. 202].

⁵⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 276-278 [OR, pp. 201-202].

⁶⁰⁰ Cf. en este capítulo, el apartado 2. *ii. República y modernidad: con y más allá de la tradición antigua.*

⁶⁰¹ Sobre la concepción romana del vínculo entre religión, fundación y autoridad cf. ARENDT, «¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, p. 192 [BPF, p. 121].

⁶⁰² ARENDT, «La crisis en la educación [1958]», *Entre el pasado y el futuro*, *op. cit.*, p. 297 [BPF, p. 193].

⁶⁰³ ARENDT, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 281 [OR, p. 204].

y ha sido objeto de especulación”, “ahora, por primera vez, se había producido a la luz del día” y de ella “podían dar testimonio todos los que se hallaban presentes”⁶⁰⁴. En otras palabras, el horizonte secular impedía relegar la fundación a un pasado mítico, no histórico. En este sentido, los estadounidenses aun creyendo estar repitiendo a los romanos, dieron lugar a una forma de vínculo del cuerpo político con su propia fundación y su historia que era completamente novedosa. La “ceguera” americana consistió en no comprender su propia novedad —de “la cual quizás fueron débilmente conscientes”⁶⁰⁵— porque “fueron atrapados inevitablemente por algo para lo que ni la verdad histórica ni legendaria de su tradición podía ofrecer ninguna ayuda ni precedente”⁶⁰⁶.

¿Pero en qué sentido esta ceguera fue “la buena fortuna” de la revolución? La ceguera o inconsciencia de su propia novedad permitió a los padres fundadores encontrar una tradición —la romana— en la cual inscribirse, y a las generaciones posteriores, un marco tradicional a partir del cual pudieron asentar la relación con su propio pasado fundacional. Gracias a ese vínculo la república conquistó cierta continuidad y no sucumbió al peligro del absoluto. Sin embargo, para Arendt esta ceguera tuvo también un enorme costo: que la novedad americana nunca llegara “expresarse en un pensamiento conceptual”⁶⁰⁷. Si la experiencia de los americanos fue de una enorme originalidad, señala la autora, “no se puede decir lo mismo de su razón o, mejor dicho, de su raciocinio”, pues,

su razón, tanto en estilo como en contenido, había sido configurada por la época de la Ilustración, conforme se había propagado a ambos lados del Atlántico; razonaban de igual modo que sus colegas franceses o ingleses y hasta sus desacuerdos fueron, en términos generales, discutidos dentro de un esquema de referencia y conceptos comunes. [...] Esta falta de claridad y precisión conceptuales respecto de las experiencias y realidades del mundo ha sido el azote de la historia occidental desde que, en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y, especialmente, de la realidad y experiencias políticas. La gran esperanza de los tiempos y de las revoluciones modernas ha sido, desde su comienzo, que pudiera salvarse este abismo; una de las razones por las que no se ha realizado, hasta ahora, esta esperanza, por la que, en palabras de Tocqueville,

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 281 [*ibid.*].

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 293 [OR, p. 212]. Traducción corregida por el original. Esta consciencia tenue tiene algunas manifestaciones concretas, aunque no alcanza densidad conceptual: “Cuando los americanos decidieron alterar el verso de Virgilio de *magnus ordo saeculorum* a *novus ordo saeculorum*, habían admitido que ya no se trataba de fundar «Roma de nuevo», sino de fundar «una nueva Roma», que el hilo de continuidad que religaba la política occidental a la fundación de la Ciudad Eterna y ésta, a su vez, a los recuerdos prehistóricos de Grecia y Troya, había sido roto y no podía ser restaurado”, *ibid.*, p. 292 [OR, p. 208].

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 293 [OR, p. 212].

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 280 [OR, p. 204].

ni siquiera el Nuevo Mundo fue capaz de crear una nueva ciencia política, consiste en la enorme fortaleza y elasticidad de nuestra tradición de pensamiento⁶⁰⁸.

Arendt encuentra aquí una paradoja: junto a la memoria reverencial de la constitución crece cierto “fallo [*failure*] americano para recordar”⁶⁰⁹. El problema está en que la rememoración reverencial que se expresa en el culto a la constitución, fue incapaz de incorporar polémicamente los aspectos más valiosos del legado de la revolución americana a la tradición política ilustrada de la cual esta abreva. Mientras que la revolución francesa ha marcado a fondo la tradición revolucionaria que llega hasta el siglo XX⁶¹⁰, los sentidos y singularidades más importantes de la experiencia americana han caído en el olvido y no encontraron un marco conceptual que los preservase. Podríamos decir que, para Arendt, el culto a la constitución es una memoria no pensante y por ello, en sentido político, es una desmemoria. Pues: “si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización”⁶¹¹. Dicho de otra manera, si bien, “lo que salva a los asuntos del hombre moral de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos”, esta rememoración a su vez, “sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la conmemoración futura”⁶¹². La relación de los revolucionarios estadounidenses con la historia, entonces, se volvió problemática precisamente porque falló en este punto. No fue capaz de actualizar un pensamiento capaz de “condensar” y legar una memoria reflexiva de las novedades y hallazgos de su propia experiencia. Tampoco las generaciones subsiguientes lograron afrontar este problema y por ello la narrativa histórica no pensante que prevaleció desde entonces, tiene importantes consecuencias que llegan al presente.

Para empezar, la autora cree que esta “falta de memoria y, con ella, falta de comprensión”⁶¹³ en relación a la historia revolucionaria americana es la razón por la cual la gesta de los *founding fathers* fue interpretada luego en los términos contractualitas

⁶⁰⁸ *Ibíd.*, p. 243 [OR, p. 177]. La idea se vuelve a expresar en: *ibíd.*, pp. 268-69, 174 [OR, pp. 195-196, 131].

⁶⁰⁹ *Ibíd.*, p. 303 [OR, p. 220].

⁶¹⁰ *Ibíd.*, pp. 74, 360-361 [OR, pp. 56, 260].

⁶¹¹ *Ibíd.*, p. 303 [OR, p. 220].

⁶¹² *Ibíd.*, pp. 303-304 [OR, pp. 220-221].

⁶¹³ *Ibíd.*, p. 298 [OR, p. 217].

liberales clásicos⁶¹⁴. Desde esta perspectiva, la horizontalidad de las promesas mutuas, que incrementa el poder de cada uno y hace posible la fundación de un nuevo cuerpo político, fue interpretada como un pacto vertical, por medio del cual los individuos consintieron en renunciar a parte de su poder, para obtener protección de una instancia superior, representada en un nuevo gobierno. Así, la debilidad para romper el esquema conceptual de la tradición, cedió el terreno a la historiografía y la tradición de pensamiento liberales⁶¹⁵.

Es cierto que la autora señala que esta dependencia en relación a la tradición, no determinó “el destino real de la república americana en la misma medida en que dominó las mentes” de los revolucionarios. Si tal hubiera sido el caso, apunta Arendt, la república “se hubiera desmoronado ante la arremetida de la modernidad [...] al igual que las demás revoluciones”⁶¹⁶. Esto no sucedió porque la originalidad de los americanos en el cultivo de un nuevo espíritu público, superó su falta de originalidad en términos de pensamiento. Con todo, el problema no es nada menor. Algunos pasajes acentúan la gravedad del caso, señalando que no se trata sólo un problema del pensamiento, sino también político y práctico. En efecto, la confusión sobre lo que los propios fundadores habían logrado, sobre la clase de fundación y república a la que dieron lugar, se hizo sentir en el devenir posterior de la república, al punto que la autora llega incluso a afirmar que “es evidente que lo que se perdió, como consecuencia de esta incapacidad para el pensamiento y el recuerdo, fue el espíritu público identificado con los principios llamados: libertad pública, felicidad pública, espíritu público”⁶¹⁷. Así, la interpretación contractualista de la experiencia americana se vio acompañada por un progresivo desplazamiento hacia la valoración de la felicidad privada como fin de la política, en detrimento de la afirmación de la felicidad pública que había inspirado a los colonos primero y a los padres fundadores después. Formulado en los términos que hemos planteado más arriba⁶¹⁸: la falta de una

⁶¹⁴ Como dijimos, este es un error que Pocock enfatiza con igual énfasis: *El momento maquiavélico*, op. cit., p. 655. Sin embargo, es importante notar que para Arendt este no es el único problema de la historiografía sobre la revolución americana. También considera críticamente las interpretaciones que resaltan la importancia de corrientes religiosas como el puritanismo o de los padres peregrinos en la gestación de la república americana (cf. *Sobre la revolución*, p. 303, en nota al pie [OR, p. 319]), o aquellas que enfatizan el papel que jugó en la revolución el desarrollo económico y social de Estados Unidos (cf. *ibíd.*, p. 31 [OR, p. 25]). En todos estos casos, creemos que Arendt advierte una disolución del componente político de esa historia.

⁶¹⁵ *Ibíd.*, pp. 242-243 [OR, pp. 176-177].

⁶¹⁶ *Ibíd.*, p. 269 [OR, pp. 196-197].

⁶¹⁷ *Ibíd.*, p. 304 [OR, p. 221].

⁶¹⁸ Cf. en este mismo capítulo: 2. iii. *La república en la historia: los desafíos del tiempo secular*.

memoria pensante acerca de la historia americana, dejó a la república indefensa frente al ascenso de lo social:

Lo que quedó de ellos [los principios revolucionarios] en América, una vez que había sido olvidado el espíritu revolucionario, fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública...⁶¹⁹.

Arendt piensa aquí ya no en términos puramente históricos, sino que dirige su mirada, con perspectiva histórica, a problemas de su propio presente. Aunque advierte que la pérdida del espíritu público nunca fue total (“las ideas revolucionarias de felicidad *pública* y de libertad *política* no han desaparecido nunca por completo de la escena americana”⁶²⁰), su preocupación por el deterioro de la cultura política en Estados Unidos se acentúa en distintos escritos de finales de los sesenta y comienzo de los setenta⁶²¹. La retórica anticomunista, que ya se había hecho sentir durante el macartismo, y la agresividad de la gran potencia con los movimientos revolucionarios nacientes, especialmente en el continente, se alimentaban, a los ojos de Arendt, de perspectivas claramente anti-republicanas, ancladas en la defensa de valores de la vida privada y/o el mundo del capital. En esta línea, con un entusiasmo de fondo sobre las primeras noticias de la revolución cubana⁶²², la autora señala:

En los últimos tiempos, cuando la revolución se ha convertido en uno de los fenómenos más corrientes de la vida política de casi todos los países y continentes, el hecho de no haber sabido incorporar la Revolución americana a la tradición revolucionaria se ha vuelto como un bumerán contra la política exterior de los Estados Unidos, que comienzan a pagar de este modo un precio exorbitante por la ignorancia de los demás y su propio olvido. [...] Esta falta de memoria es, en buena medida, la causa del extraordinario temor que suscita en Estados Unidos la revolución [...]. El miedo a la revolución

⁶¹⁹ ARENDT, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 305 [OR, p. 221]. Sobre este desplazamiento que, aunque mucho más tarde y por un camino que no involucra el terror, termina por acercar a la revolución americana a la francesa, cf. *ibíd.*, pp. 168, 179-82 [OR, pp. 127-128, 134-136].

⁶²⁰ *Ibíd.*, p. 184 [OR, p. 138]. Bastardillas en el original. Sobre la pervivencia del republicanismo en el Estados Unidos contemporáneo, cf. también ARENDT, «Conferencia en la Rand School [1948]», en *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 276 [EU, p. 225].

⁶²¹ El pesimismo de Arendt sobre la política norteamericana se acentúa a partir del asesinato de Kennedy y no deja de profundizarse con el correr de la guerra de Vietnam. Cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, op. cit., pp. 477-84. Sus escritos más críticos sobre la política exterior estadounidense son: ARENDT y BENEDICT, «Revolution, violence, and power: A correspondence [1967]», op. cit.; ARENDT, «Revolution and Freedom [1966-1967]», op. cit.; ARENDT, «Thoughts on politics and revolution [1970]», op. cit.; y ARENDT, «A casa a dormir [1975]», op. cit.

⁶²² Sobre el entusiasmo de Arendt en este sentido, cf. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: una biografía*, op. cit. p. 484. Rafael Rojas ha sugerido que es posible que Arendt asistiera a una conferencia de Fidel Castro en la Universidad de Princeton el 20 de abril de 1959. Cf. «La noche que Hannah Arendt escuchó a Fidel Castro», *El País*, 05/07/2014. La hipótesis es ampliada en: ROJAS Rafael, *Traductores de la utopía: La Revolución cubana y la nueva izquierda de Nueva York*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

ha constituido el *leitmotiv* oculto que ha guiado a la política exterior americana después de la guerra en su intento desesperado por estabilizar el *status quo*, con el resultado de que usase y abusase del poder y prestigio americanos para apoyar regímenes políticos anticuados y corrompidos que se habían traído, desde hacía mucho tiempo, el odio y el desprecio de sus propios ciudadanos⁶²³.

Llegados a este punto se comprende el sentido de una frase que, desde la perspectiva del recorrido trazado, podemos interpretar como una definición programática acerca de la escritura de *Sobre la revolución*: “En nuestro caso tal olvido no sería puramente académico, pues significaría literalmente el fin de la República americana”⁶²⁴. El libro entonces, no se limita a constatar el olvido, sino que se propone como ejercicio activo de una memoria pensante; pretende producir una narración que logre recoger de las experiencias los conceptos que sean capaces de pensarlas. En este sentido, la autora se sitúa, como decíamos antes, en continuidad con quienes hicieron las revoluciones, para retomar una tarea en el orden del pensamiento que dejaron sin completar.

En suma, al tiempo que una constitución, la división de poderes, cierta forma de la legalidad, o la institucionalización de espacios descentralizados y federales de participación, son necesarios, ninguno de estos artificios garantiza, por sí mismo, la preservación del “espíritu de la libertad”. Junto a estos artificios, es fundamental que la república pueda sostener cierto vínculo con su propia historia. Aunque Arendt no es explícita en relación a este punto, podemos sugerir que apunta a narraciones que se despliegan bajo la forma de la reinterpretación, la interrogación y la imaginación, entendida en el sentido arendtiano de hacer presente lo ausente. Y aunque en este retorno la fundación aparece como un momento central, la complejidad del devenir histórico que la autora presenta, permite imaginar un retorno a *los* comienzos, concebidos en plural, que constituyeron a la comunidad política como un espacio posible para la libertad⁶²⁵. Es

⁶²³ ARENDT, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 298 [OR, pp. 216-217].

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 31 [OR, p. 25].

⁶²⁵ La idea de la pluralidad de los comienzos en la gestación de la república es sugerida por Arendt de manera lateral en su crítica a Maquiavelo. En *Entre el pasado y el futuro* la autora señala que, si bien Maquiavelo es el primero que saca a la luz un problema teórico central de la modernidad política, la fundación, la concibe con medios tradicionales e inadecuados. Como señalamos ya, el florentino imagina la fundación como una fabricación violenta y por ello debe entenderse a Robespierre como su legítimo sucesor y a ambos como inscriptos en una tradición platónica (cf. ARENDT, «¿Qué es la autoridad? [1958]», *op. cit.*, p. 222 [BPF, p. 139]). Pero desde esta perspectiva, la interpretación de Maquiavelo indirectamente sugiere y no responde una pregunta: ¿cómo es posible una fundación plural, no realizada por uno como una obra, sino iniciada por alguno/s, pero sostenida y llevada a su fin por otros en una acción en concierto? En las notas de Arendt sobre Maquiavelo vemos que la inquietud aparece de nuevo solapadamente, en su tratamiento de lo que sería en el pensamiento del florentino la “virtud del pueblo”. Esta virtud no consiste en el salir a la luz que emprende el príncipe o *condotiero*, sino que descansa en la propia pertenencia de los

notable la afinidad de esta idea de retorno con el imperativo republicano de retorno a los “principios”, en la doble connotación que tiene esta palabra, en el sentido montesquievino, y como origen o momento fundacional⁶²⁶. Según Felix Gilbert, a quien Arendt sigue en varios puntos en su lectura de Maquiavelo⁶²⁷, este había elaborado una intuición clave a este respecto. Para el florentino,

volver a los comienzos era un proceso continuo. Significaba mantener vivo el espíritu que se encuentra detrás de las instituciones de una sociedad. En un mundo rápidamente cambiante era necesario sujetar las instituciones a una examinación frecuente para testificar la eficacia de su sentido original: el desarrollo de la *virtù*⁶²⁸.

En sus apuntes para el curso «History of Political Theory», Arendt recupera precisamente una cita que refiere a este aspecto de la filosofía de Maquiavelo, y la acompaña con transcripciones de pasajes similares de representantes del republicanismo de otras épocas. Estos republicanos modernos recuperan el gesto romano de retorno. Las anotaciones sugieren que a ella le interesa reinterpretar, y reapropiarse de este movimiento republicano bajo un horizonte secular:

Montesquieu: Esp. Des Lois, viii, 12: “Cuando una república está corrompida, no podemos remediar ninguno de los males que nacen sino quitando la corrupción y recordando los principios” / Machiavelli, Disc. III, “1: Es claro como la luz que estos cuerpos políticos no duran a menos que sean renovados. El modo de la renovación es... traerlos de nuevo a sus principios” / Bolingbroke, *The Craftsman*, 170: “Estos (gobiernos) son los

muchos a una ciudad, (cf. ARENDT, «History of Political Theory / Machiavelli, Niccolò [1955]», *op. cit.*, f. 024019). Así, queda abierta la pregunta por la pluralidad en el comienzo y, eventualmente, la de los comienzos plurales, que los muchos sostendrían con su virtud a lo largo de la existencia del cuerpo político.

⁶²⁶ Sobre este doble significado de principio, cf. *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 293 [OR, p. 212].

⁶²⁷ Hemos presentado una indagación sobre el alcance y los límites de la recepción de Felix Gilbert en la lectura arendtiana de Maquiavelo en: ARESE Laura, «Indagaciones documentales en torno a algunas reflexiones arendtianas sobre la historia. Arendt lectora de Felix Gilbert», ponencia en las *VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La Condición Humana*, Centro de Posgrado de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 22-24/08/2018. Allí presentamos algunas hipótesis, teniendo en cuenta la lectura que hemos podido constatar en relación a este autor. En «From Machiavelli to Marx [1965]», manuscrito para curso dictado en Cornell University (EEUU, serie: Subject File, 1949-1975, HA Papers, LC), Arendt recomienda como bibliografía obligatoria la obra de GILBERT *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence...*, *op. cit.* En las notas manuscritas «Machiavelli, Niccolò [1955]», *op. cit.*, encontramos referencias a tres artículos del autor, también dedicados a la figura del florentino: «The humanist concept of the prince and *The Prince* of Machiavelli», *The Journal of Modern History*, vol. 11, n° 4, 1939, pp. 449-483; «On Machiavelli's Idea of virtù», *Renaissance News*, vol. 4, n° 4, 1951, pp. 53-55; y «The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince», *Studies in the Renaissance*, vol. 1, 1954, pp. 38-48.

⁶²⁸ GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini*, *op. cit.*, p. 185. Gilbert refiere aquí a MAQUIAVELO Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000, libro III.

mejores que, por el efecto natural de su propia constitución, son frecuentemente renovados o remontados a sus primeros principios”⁶²⁹.

Nuevamente, algunas inquietudes de *Los Orígenes* se dejan vislumbrar detrás de estas reflexiones. Ante la destrucción de los artificios por los cuales tradicionalmente las comunidades políticas habían encontrado un modo de alojarse en la historia⁶³⁰, y ante el avance de la temporalidad imperialista primero y la totalitaria después, Arendt se preguntaba en esa obra, cómo es posible una experiencia del tiempo político en la que la historia no se aliene de la acción y, al mismo tiempo, le dé la profundidad temporal desde la cual esta puede emerger como novedad. La idea de que las repúblicas deben contar con el ejercicio de una memoria pensante de sus propias experiencias, es una de las intuiciones a las que llega conducida por este interrogante. Sin duda, esta intuición no constituye una respuesta suficiente y no agota la complejidad del problema. Sin embargo, reafirma nuevamente la perspectiva de que, si bien el tiempo secular expone a la fundación a una contingencia radical y a unos peligros específicos que desafían permanentemente su duración, la república y sus artificios no se encuentran, por decirlo así, completamente inermes ante esta adversidad⁶³¹.

Por otra parte, esta perspectiva implícitamente retoma, desde un nuevo punto de vista, reflexiones sobre la temporalidad de *La condición humana*, donde la fenomenología de la acción, como señalamos, toma como referencia una apropiación de la experiencia

⁶²⁹ ARENDT, «History of Political Theory / Montesquieu, Charles de Secondat [1955]», *op. cit.*, f. 024194. Las comillas, numeraciones y barra son del original. La continuidad que observa Arendt entre Maquiavelo y Montesquieu en relación a la historia, quizás puede vincularse a su lectura de un maestro de Gilbert: Meinecke. A pesar de las críticas que la autora tiene para su interpretación de Maquiavelo, hay algunos aspectos de su interpretación de Montesquieu con los que parece simpatizar, en particular los vinculados a la historia. En su carpeta de notas «History», Arendt ficha *El historicismo y sus genesis* (México, Fondo de Cultura Económica, 1943) de Meinecke, y resalta precisamente la sintonía entre Maquiavelo y Montesquieu que señala el libro. Lo que a Arendt parece interesarle es, por un lado, que Montesquieu puede considerarse un sucesor de Maquiavelo en lo que refiere en su actitud hacia la historia, en la medida en que lo que le interesa ofrecer es, más que una teoría del estado, un estudio del arte del estado, entendido como estudio *de la propia praxis, en cuanto esta se observa en la experiencia histórica*. Por otra parte, le interesa la interpretación maquiaveliana-montesquevina del modo en que lo político se sitúa en relación a la temporalidad: la idea de que para Montesquieu uno de los desafíos generales de lo político es “se «maintenir» the «mantenere» Machiavellis!”, ARENDT Hannah, «History», fragmentos y notas sin fecha, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC, carpeta 2, f. 025661.

⁶³⁰ Según analizamos en el apartado 1 del capítulo II estos serían: algunos aspectos de la institucionalidad estatal y las formas específicas de la cultura y la territorialidad propios del Estado Nación.

⁶³¹ El abordaje que propone Pocock del problema de la articulación entre pensamiento político y narración histórica, presenta algunos interesantes puntos de contacto con esta perspectiva. Sin embargo, las diferencias más significativas entre los pensadores se derivan del hecho de que Pocock inscribe su posición en relación a este tópico en una matriz liberal. En el apéndice 10 ahondamos en esta particularidad del pensamiento de Pocock, lo cual puede contribuir a dar relieve a la singularidad de la perspectiva arendtiana. Allí el pensador interesa, ya no en tanto historiador del republicanismo, sino como teórico de la práctica historiográfica.

griega. En particular, a la luz de *Sobre la revolución*, es posible reinterpretar el sentido del desencuentro entre narradores de historias y actores políticos en la *polis* ateniense, que resalta la obra del '58. El episodio al que la autora refiere se localiza en *El Discurso Fúnebre de Pericles*, de Tucídides:

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 necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras; sin ayuda de otros, quienes actuaran podrían sentar el imperecedero recuerdo de sus buenas o malas acciones, inspirar admiración en el presente y en futuro⁶³².

La *polis* dio lugar a narraciones como las de Homero o Tucídides, quienes hicieron posible una mirada “imparcial” sobre los hechos humanos, esto es, para Arendt, una mirada capaz de comprender los hechos humanos desde un punto de vista múltiple, acorde a la pluralidad⁶³³. También fueron estos narradores los primeros en descubrir el carácter comprensivo de la narración⁶³⁴. Pero al mismo tiempo, Arendt detecta en el mundo griego, y de manera asociada al modelo agonal de la acción⁶³⁵, cierta prescindencia de parte de la política en relación a estas miradas sobre el pasado. La tensión no se resuelve, y conserva para la autora una importancia hermenéutica en sus reflexiones posteriores en relación al vínculo entre historia y pensamiento. El análisis que propone de las revoluciones modernas vuelve sobre esta vieja cuestión, para confirmar la perspectiva de que la pretensión de autosuficiencia de la acción en relación a la narración histórica es peligrosa o conduce al fracaso. En el análisis se hace claro que, para que el espacio de aparición sea en sí mismo una suerte de “recuerdo organizado”⁶³⁶, como pretendía ser la *polis* de Pericles, es imprescindible su articulación con cierto ejercicio de la narración histórica. Teniendo en cuenta esto, es posible asociar el divorcio entre Pericles y Homero en *La oración fúnebre*, al momento en que, según *Sobre la revolución*, “en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento

⁶³² ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 220 [HC, p. 197]. Arendt cita a Tucídides.

⁶³³ Arendt se refiere aquí a una “imparcialidad homérica”, muy diferente a la idea moderna y científica de objetividad. Se trata de una mirada sobre los acontecimientos pasados que se nutre y nace de la experiencia dialógica de la *polis*, y adopta como principio el valor de la pluralidad de perspectivas, lo cual se expresa en la capacidad de “cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles”, ARENDT, «El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ing.]», op. cit., p. 83-84, [BPF, pp. 51-52].

⁶³⁴ Cf. *ibíd.*, pp. 73-73 [BPF, p. 45].

⁶³⁵ Aludimos a este modelo *supra*, p. 171.

⁶³⁶ ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 209 [HC, p. 198].

se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y, especialmente, de la realidad y experiencias políticas”⁶³⁷.

La narración que le interesa a Arendt en *Sobre la revolución*, no se confunde con la propia acción, aunque tampoco es idéntica al pensamiento sin más. Es una forma particular del pensamiento que, aunque se dirige a, y ocupa de lo político, no se despliega bajo la lógica de la *praxis*. De este modo, la narración histórica aparece más bien como un tercer término articulador de los esos dos ámbitos, y en este sentido, es una forma de contrarrestar aquella separación “entre los hombres de acción y los hombres de pensamiento”. La temporalidad problemática de la república, convoca al narrador histórico para hacer posible un pensamiento que no sólo ilumine la *praxis* sino también que sea apropiable por ella. La narración histórica no aparece aquí como un juicio político, pero sí como aquello que lo hace posible⁶³⁸. Así, el narrador de la historia reformula el sentido de su tarea al verse atravesado por el problema de la temporalidad política en el horizonte secular. Desde esta perspectiva, la narración histórica no sólo funciona como un destabilizador al socavar de los fundamentos normativos tradicionales; además es lo que acompaña la posibilidad de encontrar un sostén no absoluto para lo político y su frágil e insegura duración en el tiempo.

Al comenzar decíamos que distintos intérpretes observan que Arendt ve reflejado el espíritu de su proyecto intelectual en los llamados “escritores políticos” del republicanismo. Esperamos que la presente exposición haya contribuido a precisar un sentido concreto en el que este reconocimiento, que es también una reapropiación creativa, se lleva a cabo. En nuestro análisis, buscamos acentuar la importancia que tiene para la autora la dimensión narrativa e histórica de la escritura política como tal.

Para concluir, es importante notar también que el movimiento de lectura que nos hemos propuesto recuperar en este apartado, descansa sobre preguntas y preocupaciones que la autora construyó a lo largo de su confrontación con la tradición filosófica. En

⁶³⁷ ARENDT, *Sobre la revolución*, *op. cit.*, p. 243 [OR, p. 177]. El pasaje fue citado con mayor extensión *supra*, en p. 197. En este pasaje, Arendt se refiere también a la desvinculación entre filósofos y la *polis*, pero nos interesa incluir en esa separación el lugar de los narradores de historias.

⁶³⁸ Sobre la exterioridad en relación a lo político, que con todo, permanece en la cercanía, del narrador de historias, cf. ARENDT, *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 114 fr. 3c [WP?, p. 101]; y «Verdad y política [1964 alem., 1967 ingl.]», *op. cit.*, p. 397 y ss. [BPF(2ª ed.), p. 260 y ss.]. En este último escrito, Arendt destaca que los historiadores, como los poetas, los periodistas y quienes imparten justicia, en la medida en que cumplen sus funciones correctamente, no proveen a los actores políticos de juicios, pero sí del marco en el cual la facultad de juzgar puede desplegarse con veracidad. No ahondamos aquí en la idea de juicio, que alcanzará su mayor desarrollo en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *op. cit.*

particular, aquí es visible el legado de Jaspers. En *Sobre la revolución*, Arendt recupera de una forma novedosa algunas ideas que, según señalamos al finalizar el capítulo anterior, se afianzaron en su diálogo con el maestro. En esta obra, la autora profundiza la idea jaspersiana de que el pensamiento debe dirigirse a la historia no sólo para comprender a la política, sino también para proveer al propio presente de una perspectiva histórica sobre sí mismo. En este sentido, destacábamos que la politización de la narración histórica, supone, para Arendt, que esta debe establecer, no sólo un nuevo vínculo con el pasado, sino también con el espacio político contemporáneo al que esta narración se dirige. Persiste y crece aquí, la sugerencia jaspersiana de que un pensamiento sobre lo histórico debe encontrar en el espacio público un lugar de escucha e interlocución.

Al finalizar el capítulo II dijimos que a partir de los años cincuenta, Arendt inicia una exploración que, rebalsando el registro de la filosofía, se adentra en tradiciones y formas de pensamiento que permitan vislumbrar salidas a las aporías en las que la Ilustración había quedado atrapada con su concepción del vínculo entre razón, historia y política. En este capítulo nos propusimos recuperar uno de los recorridos que nacen desde este punto de partida. El registro no filosófico que Arendt indaga es la narración histórica y su recorrido recupera las acciones, obras y palabras de republicanos de distintas épocas, como así también las huellas y posibilidades del legado republicano en el presente político contemporáneo. Pero, ¿qué preserva este republicanismismo de las promesas ilustradas que, decíamos al comienzo de nuestra investigación, Arendt se resiste a abandonar?

Podemos decir que Arendt encuentra en el lenguaje republicano elementos que le permiten afirmar la posibilidad de la autonomía que alguna vez Lessing, Kant (el Kant político) y Jaspers (aun con sus dificultades), reivindicaron en relación a la historia. Se trata de una autonomía que se despliega en dos sentidos.

En el apartado 2 vimos que, en una reapropiación singular de ciertos motivos republicanos, Arendt descubre elementos que le permiten enriquecer su reflexión sobre los desafíos modernos de la inserción del cuerpo político en la historia. Entre ellos destacamos: una idea de la contingencia que supera los límites del existencialismo (i.); un gesto no nostálgico de relectura de la antigüedad, una concepción de igualdad no iusnaturalista (ii.); la identificación de dos amenazas típicamente modernas que pesan sobre la república (iii.); y un principio político, *potestas in populo*, que arraiga el poder a

la comunidad política y funciona como reaseguro contra su deriva trágica (iv.). Con estos elementos, la autora compone un marco novedoso para pensar las posibilidades de la acción en el tiempo secular. Observamos que, no obstante sus novedades, es posible divisar en este rodeo por el lenguaje republicano, la vieja preocupación arendtiana por la autonomía de los actores en relación a las fuerzas históricas. Pues Arendt se aparta de la tradición republicana, precisamente en el punto en el que este peligro parece volver a emerger: en la representación de que la acción, al final de cuentas, resulta impotente frente a la inestabilidad e inseguridad radicales de una historia secular; en la idea de que la virtud es aporética y conduce a su propia ruina. Frente a este peligro, la autora afirma, una vez más, “la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser”⁶³⁹.

En el tercer apartado, advertimos que, a partir de su encuentro con la tradición republicana, pero sobre el telón de fondo de su larga confrontación con la tradición filosófica, Arendt formula una manera de articular narración histórica y pensamiento, que brinda al actor y espectador de lo político posibilidades de comprensión, juicio y, por consiguiente, autonomía frente a lo sucedido. Nos encontramos aquí de nuevo con la idea de autonomía, tal como Arendt la encuentra en Lessing. Se trata de una autonomía que no distancia del mundo de los asuntos humanos, sino que reconduce a él, al reconciliarnos con su “carácter eternamente inacabado y fragmentario”⁶⁴⁰. Podríamos agregar aquí: nos reconcilia también con su carácter, frágil e inseguro, pero nunca irremediabilmente trágico.

⁶³⁹ ARENDT, *La vida del espíritu*, *op. cit.*, p. 235 [LM, p. 216]. Citado con mayor extensión *supra*, p. 148. Recordemos que aquí Arendt reivindica y opone a Kant contra Hegel.

⁶⁴⁰ ARENDT, «La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *op. cit.*, p. 83 [«Aufklärung und Judenfrage», *op. cit.*, p. 68].

CONCLUSIÓN

En un apunte de 1955 preparado para inaugurar su curso «Historia del pensamiento político», Arendt anota: “La teoría política entre la filosofía y la historia: todas sus experiencias son históricas, pero todos sus términos alguna vez han sido acuñados por la filosofía”⁶⁴¹. A pesar de que no sólo los términos, sino también las fuentes, referencias y problemas del pensamiento de Arendt, provengan en gran parte de la “filosofía”, en distintas ocasiones ella protesta contra esa etiqueta como descripción de su quehacer intelectual. A esta opondría y prefiere la fórmula “teoría política”. En esas ocasiones “filosofía” connota la tradición filosófica y su dificultad para comprender la política. En esta breve anotación de 1955, filosofía y teoría política no se encuentran enfrentadas de esa manera, pero sí son ubicadas a cierta distancia. De este modo, Arendt indica aquí que la teoría política que le interesa, se nutre de la tradición filosófica, pero conquista su diferencia en relación a ella al reconocer a la historia como espacio vital del que nace y en donde se proyecta. En otras palabras, la anotación pone de relieve que la historia no es para Arendt un tópico de indagación más, sino un problema clave, o una clave que abre distintos problemas, y que concierne al corazón de su proyecto intelectual.

Podríamos decir que el resultado general de la presente investigación consiste en una contribución a hacer visibles los contornos de este lugar nodal que ocupa la historia, como clave y como problema, en el pensamiento de Arendt. A modo de cierre, recuperamos las conclusiones intermedias de cada capítulo, en una recapitulación que busca integrar su sentido desde la perspectiva general alcanzada a lo largo del recorrido. Luego, indicamos algunas direcciones posibles en las que podría continuarse la investigación.

1. Recapitulación de los resultados de la investigación

Al comenzar la investigación, señalamos que nuestro objetivo consistía en identificar y esclarecer en las reflexiones arendtianas en torno a la historia del período 1932-1963, algunos nudos problemáticos ordenados a partir de dos ejes de análisis: uno relativo al

⁶⁴¹ ARENDT Hannah, «History of Political Theory: Introduction [1955]», curso en University of California, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975, HA Papers, LC, f. 023943.

campo de la acción, el otro a las perplejidades y desafíos que rodean al pensamiento. Ambos ejes nos han permitido atravesar tres momentos de la obra Arendt, y reconocer en ellos configuraciones teóricas distintas, aunque con continuidades. En su conjunto, el recorrido hizo posible reconstruir el largo devenir de dos preocupaciones arendtianas centrales en torno a la historia.

1.

La primera de estas preocupaciones es la que se interroga por las condiciones que hacen posible a los actores políticos experimentar la historia como un espacio para la acción e inscribirse en ella como agentes. La encontramos por primera vez en el capítulo I, durante los años treinta y cuarenta, cuando Arendt analiza las dificultades ligadas a la disposición frente a la historia de los judíos europeos en la modernidad. Seguimos aquí a la autora en la indagación de las complejas raíces de esta disposición problemática. Recorrimos entonces los peligros de una subjetividad romántica fundada en un *Selbstdenken* de origen ilustrado, y las deficiencias de proyectos político-culturales asimilacionistas y sionistas que, por distintos caminos, según la autora, terminaron por conducir a resultados igualmente “des-historizantes”. Pero, por otra parte, reuniendo reflexiones dispersas en distintos escritos de la época, pudimos encontrar también algunas primeras respuestas de la autora en torno a este problema. A través de la reconstrucción de su polémica con distintas voces, especialmente de la intelectualidad y política judías, perfilamos una idea arendtiana de cultura abierta y no esencialista que haría posible una relación juzgante y no autoritativa con el pasado. A partir de esta sugerencia, nos detuvimos en los supuestos político-filosóficos del llamado que la autora hace para la creación de una “atmósfera cultural judía”. Sostuvimos que la importancia de esta “atmósfera” se deriva para Arendt no sólo de la relación secular que habilitaría con el pasado, sino también de su calidad de espacio mundano particular, a partir del cual sería posible para los miembros de una comunidad política, su inserción como agentes en el tiempo histórico. Aquí la cultura no se identifica con el espacio político, pero lo alimenta; es un espacio que rodea de algún modo a lo político y sostiene a los actores en su aparición en él. La cultura aparece como un espacio importante, aunque no suficiente, para que la política recupere una relación con su propia condición histórica.

En el capítulo II, volvimos a encontrar esta misma preocupación, aunque en un contexto problemático diferente. El interrogante que en los treinta y cuarenta Arendt dirige al pueblo judío, amplía ahora su foco y se dirige a la modernidad. En efecto, la

autora se propone rastrear los orígenes de una experiencia de la historia típicamente moderna, que asume el devenir de los asuntos humanos como el resultado de fuerzas supra-humanas. Nos concentramos, entonces, en su análisis de la transformación de la historia en movimiento permanente que produjeron el imperialismo europeo en el siglo XIX, y el totalitarismo en el XX. Acompañamos aquí a la autora en la formulación de la tesis de que ambos movimientos se caracterizaron por alienar el poder político de la capacidad de acción de los individuos. Según vimos, esto se encuentra estrechamente vinculado a la destrucción que ambos llevaron a cabo de los artificios que tradicionalmente habían sostenido la relación entre política e historia en los Estado Nación: la cultura, las fronteras espaciales y ciertos rasgos de la institucionalidad estatal. Sobre estas ruinas, especialmente con el totalitarismo, se creó una experiencia temporal que articula azar y necesidad histórica, de manera tal que la acción no se ve inhibida, o reducida a la impotencia, sino que tiende a la extinción.

En este segundo momento de la obra arendtiana, las sugerencias de los años treinta en torno a un vínculo posible entre política y cultura no desaparecen, pero pierden intensidad ante una reformulación y complejización de su trasfondo problemático. La pregunta por las condiciones que hacen posible a los actores políticos comprender la historia como un espacio para la acción, se transforma ahora en un interrogante por las estructuras de poder, las formas de vida común y los artificios mundanos que harían esas condiciones posibles. Cerramos este capítulo con lo que interpretamos como una exhortación a encontrar respuestas prácticas y teóricas a ese interrogante: el llamado arendtiano a crear un “nuevo principio político”, que permita enraizar el poder en los límites mundanos de la vida en común y haga del tiempo histórico habitable por los pueblos, como actores (aunque nunca soberanos) de la historia.

En el capítulo III, sostuvimos que desde comienzos de los cincuenta hasta *Sobre la revolución* Arendt acude al lenguaje republicano para profundizar y a la vez sugerir algunas respuestas a este interrogante. Tomando como referencia *El momento maquiavélico*, de John Greville Agard Pocock, recorrimos un conjunto de motivos republicanos a través de los cuales Arendt avanza sobre una idea de la experiencia histórica que no disuelve a la acción, y en donde el poder creado por los actores no se autonomiza como una fuerza supra-humana y destructiva. El resultado de esta indagación es la reconstrucción de un diálogo con el republicanismo a partir del cual la autora: a. compone una idea política de la contingencia, b. profundiza en un principio de igualdad

humana no iusnaturalista, c. problematiza los peligros que amenazan la continuidad de la república en el tiempo secular, y, d. reivindica un principio, *potestas in populo*, que arraiga el poder a la comunidad política. No pretendimos aquí reconstruir un sistema o una teoría acabada acerca del republicanismo. Nuestra intención fue explorar un espacio de reflexión en la obra de Arendt, de donde nacen posibles caminos para una rearticulación entre acción e historia que escape a las perplejidades propias de este vínculo en la modernidad. En este encuentro con el republicanismo, señalamos no sólo afinidades sino también divergencias, reapropiaciones creativas y enlaces significativos con las inquietudes e interrogantes que reconstruimos en los capítulos anteriores.

2.

Para Arendt, las perplejidades que encontramos en el campo de la acción no tienen su origen en, ni se derivan de la esfera de las ideas filosóficas. Sin embargo, en el campo del pensamiento la autora cree posible encontrar configuraciones teóricas que refuerzan, legitiman o profundizan esas perplejidades. Teniendo en cuenta esto, en cada uno de los tres momentos que componen nuestro recorrido, hemos analizado cómo la autora, partiendo de los problemas detectados en el vínculo entre historia y acción, emprende una revisión crítica de la tradición filosófica, en busca de lo que allí contribuyó a refrendar y malcomprender esos problemas. La autora se interroga entonces por las dificultades que existen en el campo del pensamiento, especialmente el filosófico, para dar cuenta de la historia en su dimensión política. Esta es la segunda preocupación que hemos reconstruido a lo largo de nuestra investigación.

En el capítulo I, encontramos esta preocupación por primera vez. Allí nos propusimos reconstruir cómo el problema de la disposición de los judíos europeos frente a la historia, cuyo hito central fue el proyecto de emancipación, conduce a Arendt a una crítica a las dos vertientes filosóficas que otorgaron arquitectura filosófica a ese proyecto: el romanticismo y la Ilustración, con sus respectivas filosofías de la historia. Acompañamos a Arendt en su análisis de la tensión entre razón e historia desde Lessing a Herder, y sostuvimos que, como balance de este recorrido, la autora concluye que la Ilustración adolece de un problema que el romanticismo profundiza: una incapacidad para articular su concepto de razón con una comprensión política de la historia. En efecto, Arendt muestra cómo, aunque con matices y diferencias entre sí, para ilustrados y románticos la historia carece de valor político, en tanto no es concebida como la profundidad a partir de la cual los actores pueden aparecer como tales. Para los judíos esto significó que podían

ser admitidos como miembros iguales de la humanidad en tanto ser seres dotados de razón, pero no *en tanto judíos*. Desde esa perspectiva, la particularidad que se manifiesta en la historia colectiva de ese pueblo, quedó escindida de la admisión de los judíos como individuos racionales en el ámbito político; fue condenada así a la negación o al olvido. Sin embargo, también señalamos que Arendt marca diferencias entre Ilustración y romanticismo y recupera un legado de la Ilustración representada por Lessing. El legado consiste en la inquietud por ciertas promesas o aspiraciones truncadas: la promesa ilustrada de autonomía frente a la historia y, asociada a esta, la aspiración a una idea política de humanidad que afirme la igualdad de todos los pueblos. Arendt encuentra valiosas ambas ideas, aunque deja sin contestar el interrogante por los nuevos sentidos y bases filosóficos que permitirían apropiárnoslas y hacerlas de nuevo efectivas.

En el capítulo II, abordamos la crítica arendtiana a la filosofía, a la luz de las novedades teóricas que trajo *Los orígenes del totalitarismo*. La tesis de que en la modernidad emergieron experiencias del tiempo histórico profundamente despolitizantes, es complementada aquí con la tesis de que la modernidad se caracteriza, además, por una sustitución de la filosofía política por la filosofía de la historia⁶⁴². Señalamos que, si bien esta sustitución se produce en el siglo XIX, Arendt cree que las filosofías contemporáneas permanecen de algún modo bajo su sombra, pues continúan sin alcanzar una mirada política sobre la historia. La autora emprende entonces un movimiento de revisión crítica hacia la filosofía contemporánea, y repite un gesto que observábamos en los años 30. De nuevo aquí recupera de la tradición ilustrada un legado valioso que funciona como punto de referencia para la crítica. Según nuestra reconstrucción, en este caso, no sólo Lessing, sino también y ante todo un Kant “político”, es el representante del legado ilustrado a la luz del cual la autora dialoga críticamente con sus maestros: Heidegger y Jaspers.

Analizamos entonces el interés de Arendt por el modo en que tanto Heidegger como Jaspers introducen al campo filosófico la cuestión de la historia desde una perspectiva novedosa, en la cual la contingencia aparece como dimensión temporal constitutiva de la condición humana. Sin embargo, Arendt concluye que este nuevo abordaje no logra restituir a lo histórico su dimensión específicamente política. Pero a pesar de este desacuerdo final, al que arriba en cada caso por distintas vías, en el diálogo con Jaspers

⁶⁴² Como se recordará, esto quiere decir que en la modernidad la filosofía renunció a pensar los asuntos humanos en sus propios términos y bajo un horizonte secular, para pensarlos, en cambio, a partir de especulaciones sobre ciertas fuerzas históricas.

nos interesó destacar sugerentes puntos de encuentro. Sostuvimos que Arendt toma algunas perspectivas de un Jaspers que lee en continuidad con Lessing y Kant. En efecto, el maestro de Heidelberg la acompaña en identificar los peligros de una comunidad internacional fundada sobre principios abstractos y ahistóricos. Junto a él, y desde el punto de vista de los desafíos de un presente pos-totalitario, Arendt indaga la posibilidad de un marco donde los pasados de comunidades diversas puedan ser recuperados de manera no dogmática, para encontrarse en y nutrir un espacio político-cultural de diálogo, sostenido sobre una idea política de humanidad como tarea. Finalmente, también con Jaspers, Arendt visualiza la importancia de un pensar que tome la palabra pública y, con cuidado del mundo común y las tareas políticas del tiempo, se ocupe filosóficamente de la historia.

Para finalizar, en el capítulo III, la huella de esta preocupación arendtiana por el vínculo entre pensamiento e historia, nos condujo más allá de las corrientes principales de la tradición filosófica. Con la ayuda de ciertos “escritores políticos” que cabalgan entre la historia y la filosofía, la autora se desplaza del campo de la filosofía al de la narración histórica, a la vez que se hace más evidente su exploración de la tradición republicana. De nuevo nos interesó detectar cómo, en su relectura del republicanismo, que alcanza su expresión más importante en *Sobre la revolución*, Arendt encuentra elementos que le permiten sugerir algunas respuestas a sus preguntas.

En este punto de la tesis, es donde más claramente las dos grandes líneas que orientaron nuestra investigación se cruzan. Pues, según nuestra reconstrucción, impulsada por la exploración en clave republicana de las condiciones que hacen posible a los seres humanos experimentar y sostener la historia como un espacio para la acción, Arendt concibe que una de esas condiciones está dada por cierta forma de pensamiento particular que se expresa en la narración histórica. Es decir, afirmamos que Arendt sostiene, centralmente en *Sobre la revolución*, que cierto ejercicio de la narración histórica es necesario para proveer al campo de la praxis de una mirada histórico-política sobre sí mismo. Y que esta mirada pensante y política sobre su propia historia, es necesaria porque asiste a la república en la ardua tarea de preservarse como espacio de libertad en el horizonte del tiempo secular. Aquí no pretendimos identificar la narración histórica con el pensamiento, ni fusionarla con la propia acción. Afirmamos, en cambio, que Arendt concibe a esta narración como una forma particular de pensamiento que, similar a su idea de cultura en los años treinta y cuarenta, rodea el campo de la praxis. Y en la medida en

que —como quería Jaspers—, se dirige públicamente a este mundo común, para cuidar de él, puede entenderse como una forma de “pensamiento político”.

Finalizamos este capítulo y con él nuestra investigación, señalando que, a través de esta relectura de la tradición republicana, Arendt vuelve a aquellas intuiciones ilustradas que nunca abandonó. Pues su particular apropiación del republicanismo le permitió repensar la “autonomía” ilustrada frente a la historia en un doble sentido. Por una parte, autonomía (aunque no soberanía) de los actores frente a las fuerzas históricas; por otra parte, autonomía (siempre involucrada) de los pensadores frente a las adversidades de la historia. Ambos tipos de autonomía se entrelazan. Pues la autonomía del pensamiento para dar cuenta de lo histórico en su singularidad y politicidad, ofrece al actor posibilidades de comprensión, juicio y, por tanto, posibilidades de acción frente a lo sucedido.

En su conjunto, el doble recorrido propuesto nos permitió establecer relaciones conceptuales entre tres momentos muy diferentes de la obra de Arendt, que otorgan mayor inteligibilidad y complejidad a los problemas planteados en cada uno de ellos. Las relaciones que nos interesó establecer no son derivativas, dialécticas o lineales. Lejos de nuestra intención está afirmar que ciertas ideas de *Sobre la revolución* estaban ya *in nuce* contenidas en los primeros escritos de intervención por la causa judía en los treinta. Por el contrario, nuestro recorrido se propuso recuperar un camino sinuoso, con múltiples rodeos y algunas vías olvidadas que guarda no sólo hacia el final, sino también en sus derivas intermedias, interrogantes y perspectivas de gran interés filosófico.

2. Dos direcciones posibles para proseguir la investigación

1.

Las perspectivas desarrolladas en el capítulo III constituyen un interesante punto de partida para recuperar a Arendt en el debate sobre republicanismo de la teoría política contemporánea. En efecto, intuimos que algunos de los aportes significativos que la autora puede ofrecer allí, se derivan de su original modo de incorporar a la reflexión sobre ciertos motivos republicanos una perspectiva política sobre la historia.

En nuestra indagación hemos referido brevemente algunos tópicos que pueden ser desarrollados para explorar esta intuición. Uno de ellos es la disputa que la república libra

contra las formas de sujeción que nacen del campo de las relaciones económicas. Desde el punto de vista del republicanismo que defienden autores como Pettit y Viroli, esta disputa se basa en el hecho de que la economía es un ámbito en el que se producen formas de dominación que requieren del poder político para ser evitadas. El análisis arendtiano abre una perspectiva de mayor complejidad sobre este punto. Como señalamos, el problema para ella no se reduce a la existencia de relaciones de dominación, sino que, según se evidencia en su abordaje del ascenso de “lo social”, atañe también a ciertos modos inserción en lo histórico que implican vínculos con el mundo común y, lo que en un lenguaje no arendtiano podríamos denominar, formas de subjetivación, que son potencialmente disolventes de lo público republicano. En los años sesenta y setenta encontramos algunas líneas de reflexión en la obra de Arendt que pueden ser releídas en continuidad con esta perspectiva. Se trata de reflexiones que advierten el peligro que representa la lógica publicitaria y de producción de imágenes para la política, en escritos como *Verdad y política* [1964 alem., 1967 ingl.], y *La mentira en política* [1971], los cuales en parte retoman ideas de *La crisis de la cultura* [1958] acerca del consumo. Bajo esta perspectiva, sería posible encontrar en Arendt elementos para formular con mayor complejidad una crítica republicana a los peligros del capitalismo, incluyendo allí no sólo problemas relativos a las relaciones de dominación económicas, sino también otros fenómenos más amplios asociados a la cultura y a la experiencia histórica⁶⁴³.

En segundo lugar, podrían examinarse en una futura investigación los aportes arendtianos en relación un posible republicanismo “popular”. Según señalamos, a partir de sus reflexiones sobre la temporalidad política en el horizonte secular, Arendt llega en *Sobre la revolución* a una concepción del poder que se articula con el *dictum* ciceroniano *potestas in populo*. Por otra parte, algunas líneas dentro del debate contemporáneo se han interesado por la articulación u oposición del republicanismo con un espectro de problemas y posiciones que se engloban bajo la polivalente rúbrica de “populismo”. Mientras que para algunos el populismo es lo otro del republicanismo, su amenaza cesarista⁶⁴⁴, otros autores abogan por una redefinición de ambos términos que enfatiza la

⁶⁴³ En una línea similar, algunas perspectivas recientes recuperan los escritos mencionados para reflexionar sobre lo que ha venido a llamarse “pos-verdad” y su disolución de verdades históricas o “de hecho”. Cf. por ejemplo, la Conferencia “Post-Truth and Politics Departing from the Thought of Hannah Arendt” organizada por el Institute for Cultural Inquiry, 29/04/2017, Berlín, <<https://www.ici-berlin.org/events/post-truth-politics/>> (accedido el 20/04/2020).

⁶⁴⁴ Cf. PETTIT Philip, *Republicanism...*, *op. cit.*, pp. 25-29; ROSLER Andrés, *Razones públicas...*, *op. cit.*, 2016, pp. 207-212. Aunque Rosler (*ibíd.*, p. 212) recupera de Arendt su idea de pueblo en *Sobre la revolución*, su perspectiva se distancia de las nociones arendtianas de poder y libertad.

riqueza de su articulación⁶⁴⁵. La idea republicana de poder en Arendt podría abonar esta última perspectiva, en una investigación que explore el potencial en su pensamiento de cierta impronta que Pettit reconoce (y al hacerlo rechaza) como “populista”⁶⁴⁶.

Un tercer tema pendiente que podemos mencionar en esta línea, se vincula con dos rasgos de la concepción arendtiana de la historia que hemos identificado en los treinta y cuatro y que, en una indagación más detenida, podrían ser puestos en relación con el lenguaje republicano que podemos reconocer en la Arendt madura. En el capítulo I señalábamos, por una parte, que para Arendt alcanzar una perspectiva política sobre la historia es una condición *sine qua non* para un *realismo* político. Se trata aquí de un realismo afín al que Felix Gilbert (como dijimos, una de las lecturas de Arendt sobre humanismo cívico) atribuye a Maquiavelo. Este realismo no se basa en la postulación de una naturaleza humana egoísta, sino que consiste en asumir que la historia, entendida a la vez como pasado y como flujo hostil de acontecimientos presentes, no sólo no puede ser decodificada por las filosofías y metafísicas tradicionales⁶⁴⁷, sino que además debe ser comprendida por el actor político, como condición para su acción libre. Este realismo se encuentra también estrechamente vinculado a un rasgo que, para Arendt, califica como política la mirada sobre la historia y la cultura: su carácter polémico. Como dijimos, para la autora, “la propia historia solamente se puede constituir como historia política en la lucha contra... y nunca en un vacío”⁶⁴⁸.

Creemos que en algunas recuperaciones contemporáneas de una Arendt republicana, estos dos rasgos asociados a su concepción de la historia —realismo y carácter polémico— quedan desdibujados. En consecuencia, se tiende a recuperar un republicanismo arendtiano “poco realista”, centrado en un consenso alcanzado bajo

⁶⁴⁵ Aquí se destacan los trabajos de RINESI Eduardo, «Una defensa del republicanismo popular», *Maíz*, n° 6, 2016, pp. 12-15; RINESI Eduardo, «Populismo y republicanismo», *Revista Ensamble*, vol. 2, n° 3, 2015, pp. 84-94; RINESI Eduardo y MURACA Matías, «Populismo y república. Algunos apuntes sobre un debate actual», en Eduardo RINESI, Gabriel VOMMARO y Matías MURACA (eds.), *Si éste no es pueblo. Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, pp. 59-74.

⁶⁴⁶ PETTIT Philip, *Republicanism...*, *op. cit.*, p. 26. Pettit se apoya en la lectura que Viroli hace del republicanismo arendtiano en *From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 285-288, donde asocia a la autora a vertientes comunitaristas del republicanismo contemporáneo.

⁶⁴⁷ Esta idea puede encontrarse en el artículo temprano de Gilbert, del que Arendt elabora una ficha: GILBERT, «The humanist concept of the prince and *The Prince* of Machiavelli», *op. cit.*; y vuelve a aparecer en GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, *op. cit.* La ficha de Arendt se encuentra en ARENDT, «Machiavelli, Niccolò [1955]», *op. cit.*, f. 026184.

⁶⁴⁸ ARENDT, «La cuestión judía [1937 o 1938]», *op. cit.*, p. 119.

condiciones concebidas en términos ideales, y en donde la distinción entre poder y violencia es introducida de una manera rígida, que no permite visualizar el lugar de las disputas al interior de la república⁶⁴⁹. Desde esta perspectiva, la narración histórica parece cumplir un papel afirmativo en relación a la legitimidad de la comunidad política, o reducirse a ser proveedora de narraciones edificantes para la acción, de manera que se oscurece su carácter conflictivo⁶⁵⁰. Si se pudiera rastrear aquella impronta realista y polémica de la concepción temprana de la historia en el decurso de la obra madura, estas perspectivas podrían ser discutidas y podría propiciarse una recepción del pensamiento de Arendt en una clave distinta y más compleja.

2.

Como hemos señalado en la Introducción, hemos excluido de nuestro *corpus* el período que se inicia en los años sesenta con posterioridad a *Sobre la revolución*⁶⁵¹. Sin embargo, consideramos que los resultados alcanzados abren interrogantes fructíferos para indagar esta nueva etapa y brindan un marco de referencia para abordar desde nuevas perspectivas algunos de los problemas que han ocupado a los estudiosos de la Arendt tardía.

Algunos intérpretes coinciden en identificar en los setenta un giro importante en la concepción arendtiana del vínculo entre pensamiento y acción⁶⁵². Según esta perspectiva, mientras que en los cincuenta, Arendt consideró que era posible encontrar una forma del pensamiento capaz de articularse de manera productiva con la acción a través de una noción de “juicio” entendida como facultad de los actores políticos; hacia el final de su vida⁶⁵³ se inclina por la idea de que el juicio, al igual que el pensamiento sin más —del cual lo distingue con más precisión—, es una facultad de la vida del espíritu que se ejerce a distancia respecto del campo de la praxis. En esta nueva etapa, el juicio, por una parte, se identifica con la reflexión moral individual que se desarrolla a través del diálogo del yo consigo mismo y que, en situaciones extremas, impediría al individuo realizar o ser

⁶⁴⁹ La crítica al republicanismo arendtiano de Viroli referida en nota 646, por ejemplo, va en esa dirección.

⁶⁵⁰ Cf. SHKLAR, «Rethinking the past», *op. cit.* Los estudios más significativos en torno al papel de la narración histórica en Arendt no aluden a este rasgo polémico: Cf. BENHABIB, «Hannah Arendt and the redemptive power of narrative», *op. cit.*; YOUNG-BRUEHL, «Hannah Arendt's storytelling», *op. cit.*

⁶⁵¹ Hemos excluido también a *Eichmann en Jerusalén*, publicado en el mismo año.

⁶⁵² Para una extensa revisión bibliográfica de quienes sostienen esta posición cf. FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, *op. cit.*, p. 420.

⁶⁵³ En general los intérpretes ubican el punto de cambio luego del juicio de Eichmann, en distintos ensayos de los sesenta, y señalan *La vida del espíritu* como la obra en el que el cambio se encuentra consumado.

cómplice del mal. Por otra parte, el juicio pierde su referencia original al presente y el futuro, para hacerse retrospectivo; se identifica con la mirada del espectador imparcial de eventos pasados, cuyo ejercicio de “justicia” y “autonomía” respecto de lo sucedido sólo levanta vuelo al atardecer. Desde esta mirada, en su obra tardía Arendt daría un giro hacia la *vita contemplativa* como consecuencia de su fracaso en dar con una forma de pensamiento capaz de permanecer vinculada a la acción⁶⁵⁴.

Ahora bien, en nuestra indagación encontramos que el vínculo entre pensamiento e historia y la idea de que en él es necesario conquistar cierta “autonomía”, inquieta a Arendt ya en las formulaciones más tempranas de su crítica a la tradición filosófica⁶⁵⁵. Esta idea entonces no es una novedad de la obra tardía, como implícitamente sugieren algunos intérpretes, sino que aparece en formulaciones previas, en las que se halla estrechamente conectada a la preocupación por las posibilidades con las que los actores cuentan para asumir su condición histórica de agentes. Teniendo en cuenta esto, es posible abordar con otra perspectiva *La vida del espíritu*, de manera que, sin opacar sus novedades, se atienda a su inserción en un recorrido previo, en donde podemos encontrar algunas claves que oponen objeciones a la idea de que en esta obra se produce un giro radical en lo que concierne al vínculo entre acción y pensamiento.

En una línea similar, algunas perspectivas sostenidas en esta tesis, podrían ser continuadas para enriquecer el análisis que se inicia luego de *Eichmann en Jerusalén*, sobre el concepto de “juicio” en el marco de la reflexión moral. La asistencia al juicio a Eichmann es para Arendt un punto de partida para profundizar algunas intuiciones que, según hemos señalado, emergen ya en *Los orígenes* en torno a las conformaciones subjetivas que hacen posible para los individuos dejar de auto percibirse como agentes. Teniendo en cuenta la importancia que presenta en *Los orígenes* el modo en que los individuos desagenciados (si se nos permite el neologismo) se insertan en la historia, en las reflexiones que se inician luego del '63, resultaría importante también atender al papel de la historia y la memoria en la relación del yo con el yo que constituye, según Arendt, la base del discernimiento moral.

⁶⁵⁴ Entre quienes han formulado con mayor contundencia esta tesis se encuentra BEINER Richard, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit., pp. 157-270.

⁶⁵⁵ Incluso hemos detectado en los años treinta una idea incipiente de juicio no contemplativo en relación a la historia, que esta línea interpretativa señala como más propia de la última Arendt. Cf. parte 2, del Capítulo I: 2. “Cultura e historia”.

A grandes trazos hemos referido dos direcciones posibles en las que la presente investigación podría ser continuada. Una de ellas nos proyecta fuera de los estudios especializados en Arendt, a una zona de la teoría política que ha ganado protagonismo en la academia anglosajona, pero también, aunque de manera un poco más incipiente, en el ámbito local. Esta línea vuelve a poner en evidencia la riqueza del pensamiento de Arendt más allá de las fronteras de los estudios especializados, y su capacidad para continuar nutriendo perspectivas en torno a los grandes problemas de la política contemporánea. La segunda línea nos conduce nuevamente a Arendt, a la parte de su obra que suscita entre los estudiosos quizás los mayores problemas y debates de interpretación. También aquí, en la medida en que se resiste a un abordaje explicativo esquemático, en la medida en que exige lecturas complejas y sutiles que atiendan tanto a su contexto de producción, como a las sinuosas líneas de argumentación sobre las que se desliza, la obra de Arendt pone de manifiesto una fertilidad que sólo precisa de una interrogación vital para continuar siendo explorada.

APÉNDICES

Capítulo I

1. Intercambio de Jaspers y Arendt sobre Rahel Varnhagen (remitido desde notas 33, 56)

Arendt utiliza estas expresiones (*Erleben*, vivencia, *Erfahrung*, experiencia y *geschichtliches Lebenszusammenhang*, un contexto de vida histórico —expresión de difícil traducción—) en 1930, en el primer intercambio epistolar con Jaspers sobre el proyecto de *Rahel Varnhagen*, para responder a la observación crítica de su maestro de que el tratamiento de la vida de Rahel que ella propone parece objetivar “existencial-filosóficamente” la *jüdische Existenz*. Para Jaspers (quien, según se colige de la carta, habría leído una ponencia no identificada que Arendt le había enviado sobre Rahel), esto implica una especie de ontologización de la existencia judía. Es decir, para Jaspers el libro opera una conversión del ser-judío en una suerte de destino (*Schicksal*), y así le sustrae a la historia de Rahel su condición existencial, esto es, la apertura a la trascendencia y la experiencia de la libertad, que comparte con todos: “[En *Rahel Varnhagen*] Lo judío es una forma de decir o una forma de aparición de un ser sí-mismo, originariamente de disposición negativa, que no se justifica desde la situación histórica, sino que es un destino, al que no se le concede la salida del castillo encantado” (ARENDRY JASPERS, *Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 46-47, carta 14 de Jaspers a Arendt del 30/03/30). Arendt replica que lo que se presenta en su libro como el “estar arrojado a un destino” (*Schicksalhaftigkeit*) no se basa en un destino del ser-judío (*Judeseins*) como tal. Por el contrario, según ella, el libro trata de presentar un “contexto de vida histórico” (*geschichtliches Lebenszusammenshang*), en el cual la experiencia del “estar arrojado a un destino” (*Schicksalhaftigkeit*), es una “posibilidad” que se asienta en el ser judío, pero que crece “justamente en el desprendimiento [o desapego] del judaísmo (*Judenteum*)” (ARENDRY JASPERS, *ibíd.*, pp. 47-48, carta 15 del 24/03/30). Con esto la autora pretende señalar que es precisamente en el desarraigo propio del judaísmo de la época, provocado por la negación de la condición histórica de ser judíos, donde radica la experiencia de impotencia y falta de libertad que ambos filósofos resumen con el término *Schicksalhaftigkeit*. El intercambio sobre Rahel se renueva en 1952, en ocasión de los preparativos para la publicación inglesa del libro. Jaspers insiste en que Arendt no ha hecho suficiente justicia a Rahel al absolutizar su condición judía, la cual, a su modo de ver, “si bien juega un papel, de ninguna manera es el

único” (*ibíd.*, p. 229, carta 134 del 23/08/52). Para el filósofo, frente a lo esencial que Arendt logra revelar de la vida de Rahel el ser judío es “sólo un vestido y una ocasión” (*ibíd.*, p. 230, misma carta. “Lo esencial” para él es: “la cualidad de su efecto personal, la totalidad de su modo de ver, el saber sobre las cosas en lo oculto y sobre lo atemporal en lo temporal”). Así, le aconseja a su discípula, (quien había supeditado la publicación del libro al juicio de su maestro): “Hoy podría usted, creo yo, hacer a un lado por un momento el ser-judía de Rahel y dejar que lo general [*das Übergreifende*] de su alma [de Rahel] gane preeminencia en el retrato de su ser” (*ibíd.*, p. 231). Arendt responde que, si bien muchas cosas del libro le resultan ya ajenas, no es el caso de la *jüdische Erfahrung* allí tratada (nótese que esta vez ya no utiliza la palabra *Erleben*, *ibíd.*, p. 233, carta 135 del 7/09/1952). Importa este intercambio porque evidencia el giro que Arendt opera en *Rahel* respecto de la perspectiva filosófica-existencial en la que había sido formada con Jaspers y Heidegger. Este giro es consecuencia de la necesidad de comprender algo que esta perspectiva parecía no estar preparada para enfocar: una experiencia histórica singular, en este caso, la de la judería alemana.

2. Rahel y Goethe (remitido desde notas 82, 192)

En los años cercanos a *Rahel Varnhagen*, Arendt le dedica algunas páginas a la relación entre Rahel y Goethe en dos artículos: el breve apartado IV de «La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen [1932]» [«Originale Assimilation...», *op. cit.*, también publicado como «Rahel Varnhagen: Zum 100 Todesjahr» en *Kölnische Zeitung*, n° 131, 7/03/1933], y «Rahel et Goethe [1934]», *op. cit.*, ambos en su gran parte incorporados a, o extraídos del libro sobre Rahel. Sin embargo, la valoración del vínculo entre ambos personajes que se encuentra en estos artículos breves, puede resultar ambigua sino se tiene en cuenta el cuadro general retratado en *Rahel Varnhagen*. Tanto en «La asimilación original...» como, de manera más pronunciada, en «Rahel et Goethe», la consideración del modo en que Rahel se apropia de la poesía goethiana parece ser más preponderantemente positiva, pues ambos textos subrayan los sentidos en que Goethe proporcionó a Rahel los medios para comprender de manera más profunda su propia vida y escapar del reitamiento romántico a la interioridad. En estos pasajes Arendt señala que, gracias a Goethe, Rahel:

aprende que la vida exclusivamente interior que dice «llevar un mundo dentro» perece, porque ese mundo nunca está en condiciones de reemplazar lo que solo puede ser un don hecho al hombre. Ella aprende a despreciar el orgullo que se retira en sí mismo y declara su capacidad de renunciar; porque este orgullo es hueco o falso, o una hipertrofia total que desea subsistir en lo indefinido, “permanecer en una prisión en la única compañía de nuestro mundo interior”,

imaginando el exterior de uno desde dentro («Rahel et Goethe [1934]», *op. cit.*, p. 189, Arendt cita sin referencias bibliográficas).

Sin embargo, *Rahel Varnhagen* permite matizar esta impresión, señalando los límites que este tipo de interpretación poética de la vida tienen para Rahel. En particular, es importante notar que la novela que más impresionó a Rahel es *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, un *Bildungsroman* sobre un burgués que emprende un camino de cultivo de sí a través de la educación aristocrática. Al respecto señala la autora: “Es divertido comprobar cuán estrechamente siguió la asimilación de los judíos en la sociedad los preceptos de Goethe había propuesto para la educación de su *Wilhelm Meister*” (*Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, *op. cit.*, p. 158 [OT, p. 59]). Esta obra de Goethe retrata el afán por asegurarse aceptación social a través de la *Bildung*, camino que, según hemos señalado en este capítulo, según Arendt, produce desastrosas consecuencias alienantes en relación al pasado, la identidad y la cultura. Por otra parte, recordemos que la autora introduce la importancia de la influencia de esta novela en la vida de Rahel cuando ella se ve obligada a cambiar su estrategia de asimilación ante la decadencia de su salón. Es entonces cuando decide “normalizarse” (*Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 162 [RV, p. 117]) y dejar de ser una “judía de excepción”: se casa con un conde, cambia su nombre y se bautiza. Es en este contexto que *Wilhelm Meister* le permite ver la peligrosidad y futilidad de la vida replegada hacia la interioridad que hasta entonces había llevado. Pero al mismo tiempo, el abandono del retraimiento que encuentra en Goethe no implica una afirmación de sí, en el sentido de una afirmación del singular lugar que ocupa en el mundo, sino un volcarse a una exterioridad superflua. Lo que *Wilhelm Meister* enseña a Rahel, entonces, es que la aceptación social depende de lograr aprender con éxito a “representar un papel”. Así, de *Wilhelm Meister* “Rahel aprende el arte de representar su propia vida hasta dominarlo con maestría: no a decir la verdad y sólo la verdad, sino a exhibirse...” (*ibíd.*, p. 160, bastardillas de la autora [RV, p. 117]). Inspirada en *Wilhelm Meister*, “[l]lena de ilusiones sobre las posibilidades del mundo exterior, [Rahel] atribuye a los disfraces, al camuflaje, a los cambios de nombre, un increíble poder de transformación” (*ibíd.*, p. 163 [RV, p. 120]). En suma, el lenguaje poético de Goethe no le devuelve propiamente el mundo sino que, en consonancia con la mirada romántica, “el mundo se convierte en literatura” («Rahel et Goethe [1934]», *op. cit.*, p. 188) .

Por último, la afinidad entre Rahel y *Wilhelm Meister*, además, da cuenta de la importancia que, según Arendt, tuvo la concepción alemana de la *Bildung* no sólo para los judíos sino para todos aquellos que no contaban con una tradición que legitimara su posición social: la burguesía y la intelectualidad en general. De este modo, permite conectar la crítica arendtiana

al judaísmo asimilacionista con una crítica más amplia a la noción de cultura que primó en la intelectualidad alemana.

3. Arendt como pensadora judía crítica de la Ilustración (remitido desde notas 239, 411)

Siguiendo el marco de lectura propuesto por Reyes Mate, Ricardo Forster se ha interesado en «La Ilustración y la Cuestión Judía» porque encuentra allí una temprana crítica a la racionalidad universal de la Ilustración desde el punto de vista de la marginalidad que representa la condición judía (FORSTER, «El último movimiento mesiánico», *op. cit.*, p. 371 y ss.; MATE, *Memoria de Occidente*, *op. cit.*). Debemos señalar que, si bien el escrito arendtiano presenta una crítica a la Ilustración a la luz de su fracaso en relación a la cuestión judía, no debiera pasarse por alto los sentidos en que se distingue de otras críticas contemporáneas con las cuales estos intérpretes, especialmente Forster, lo asocia.

La forma paradigmática de la línea en la que Forster inscribe a Arendt se encuentra en Franz Rosenzweig y sus continuadores más relevantes son Walter Benjamin y Emmanuel Levinas, aunque también sugiere que *La Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor Adorno y Max Horkheimer la representan. El núcleo de esta perspectiva consiste en el señalamiento de que “El mecanismo de construcción de la universalidad —ese proceso histórico que gira alrededor de la filosofía de la Ilustración y que se vale de una radical abstracción para generar las condiciones de un nuevo postulado de lo humano— tiene su presupuesto, su punto de partida y su proyección en la lógica de la exclusión” (*ibíd.*, p. 360). Según el autor, la marginalidad de lo judío es el más vivo testimonio de este movimiento de exclusión. Lo que la óptica del pensador judío viene entonces a revelar desde su marginalidad es el carácter excluyente, negador de la particularidad y la diferencia en tanto otredad, intrínseco a la universalidad abstracta de la razón Ilustrada.

Sin embargo, el abordaje arendtiano de la relación entre Ilustración y cuestión judía no puede interpretarse estrictamente en esta clave. Para Arendt lo que la marginalidad del judío revela no es el carácter intrínsecamente excluyente de la razón ilustrada, sino su imposibilidad de pensar la historia como tal, esto es, para la autora, la historia en su particularidad y contingencia, en su calidad de producto de la acción y desde el punto de vista de los actores-espectadores que se sitúan en un presente particular. Esta diferencia no es menor. En los escritos judíos de la autora no encontramos un rescate de una racionalidad judía no abstracta o de los sentidos que el judaísmo es capaz de afirmar frente a la negación ilustrada de la diferencia. Encontramos, en cambio, una recuperación y un llamado a recuperar ejercicios de comprensión histórica que abrevan en fuentes diversas. Esto implica que Arendt no afirma la singularidad de la historia judía como tal o la sabiduría sedimentada en sus particulares

experiencias, sino que reclama el derecho y la responsabilidad de los judíos a pensar(se) históricamente, responsabilidad que, por otra parte, es común a todos los pueblos, en tanto llevan una existencia política. Esto no quiere decir que Arendt no encuentre en la tradición judía perspectivas y horizontes para una crítica de la realidad política y la filosofía política, tal como lo sugiere «La Tradición Oculta» ([1944], *op. cit.* [JP, pp. 67-90]; se podría investigar en esta línea, por ejemplo: ¿es la existencia diaspórica una fuente de su crítica al Estado-Nación tal como ha sugerido Sznajder en *La memoria judía y el orden cosmopolita*, *op. cit.*?). Pero se trata menos de hacer del judaísmo la prueba de un fatal “defecto de origen” de la Ilustración (como afirma MATE en *Memoria de Occidente*, *op. cit.*, p. 16, a quien Forster sigue en su interpretación) y la fuente positiva para su superación, que, como veremos, de recuperar la Ilustración contra sí misma a la luz del fracaso de sus propias pretensiones. Por otra parte, en relación a la memoria de los vencidos que, según Foster, tanto Arendt como Benjamin y Rosenzweig parecen afirmar, en una especie de común “crítica anamnética” de la Ilustración, también existen diferencias significativas. En particular, encontramos ausente en Arendt, el rasgo “salvífico” y utópico propio de la cariz mesiánica, que tanto Forster como Reyes Mate atribuyen a esta presuntamente común “razón anamnética” (*ibíd.*, p. 24).

Capítulo II

4. Sobre la lectura arendtiana del concepto heideggeriano de historicidad (remitido desde notas 390 y 391)

Margaret Canovan («Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, vol. 57, n° 1, 1990, pp. 135-165) sostiene una lectura diferente en relación al modo en que se relacionan entre sí las críticas a Heidegger expuestas en «¿Qué es la filosofía de la existencia?», por un lado, y «La preocupación por la política...», por otro. La intérprete subraya los cambios de tono entre ambos textos y considera que la perspectiva más duramente crítica del texto del '46 se matizaría con perspectivas más positivas sobre el maestro en el '54. Aquí consideramos que, al menos en lo que concierne al problema que nos ocupa, ambos textos proponen líneas argumentales complementarias y abonan una misma fuerte toma de distancia en relación a la concepción heideggeriana de historicidad. En favor de esta continuidad habla el hecho de que en *La vida del espíritu* (pp. 405-428, [LM, vol. II, pp. 172-194]), puesta una vez más a la tarea de evaluar la filosofía heideggeriana, Arendt retoma el argumento central de «¿Qué es la filosofía de la existencia?» que señala las aporías del “sí mismo”. La diferencia está en que la autora ahora complejiza el cuadro, considerando los desplazamientos ocurridos en el pensamiento de su maestro a partir de la *Kehre*, entre otros, aquellos vinculados a la noción de “sí mismo” y de “Historia del Ser”. De cualquier

modo (y sin considerar la exégesis tentativa del ensayo heideggeriano sobre Anaximandro que, en un movimiento de lectura usual en Arendt, sugiere una suerte de alternativa no desarrollada al interior del propio pensamiento de Heidegger) el resultado no es muy distinto que en el 46 y el 54. Nuevamente, Arendt denuncia en Heidegger la misma huida de la historia en sentido político: “El giro [la *Kehre*] significa que el Sí mismo ya no actúa sobre sí [...] sino que, obediente al Ser, realiza [*enacts*] por el solo pensamiento la contracorriente del Ser que subyace a la espuma de los seres, las meras apariencias...” (*ibíd.*, p. 420 [LM, p. 187]). Arendt se refiere a que luego de la *Kehre*, lo central no es el *Dasein* que se proyecta a su muerte para alcanzar su sí-mismo en su nihilidad, sino el pensador que responde a la demanda del Ser permaneciendo pacientemente a su escucha. Pero de este modo, el hombre se transforma en “una *función* del Ser”, cuyo “único hacer auténtico” es pensar (*ibíd.*, p. 408 [LM, pp. 174-175], bastardillas son nuestras). Nótese que esta expresión evoca la acusación de “funcionalismo” dirigida a Heidegger en «¿Qué es la filosofía de la existencia?». La referencia aquí es *Carta sobre el Humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2006). Heidegger desestima así toda acción que no sea el propio pensamiento y la historia queda reducida a una historia del Ser que “trasciende todos los actos meramente humanos y es superior a ellos” (*La vida del espíritu*, p. 408 [LM, p. 175]). La conclusión es que Heidegger permanece en la senda trazada por la concepción de historia del siglo XIX, más precisamente, por el idealismo alemán:

«La Historia del Ser» inspira y guía secretamente lo que sucede en la superficie, en tanto que los pensadores, ocultos por y protegidos de el «ellos», responden y actualizan el Ser. Se ha encarnado aquí plenamente el concepto personificado cuya fantasmagórica existencia originó el último gran despertar de la filosofía en el idealismo alemán; hay un Alguien [el pensador] que traduce en acciones el sentido oculto del Ser y así provee al desastroso curso de los acontecimientos de una contracorriente de salud (*ibíd.*, p. 420 [LM, pp. 186-187]).

Esta crítica a la identificación entre pensamiento y acción está ya en el *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 721, XXVI fr. 57, 10/1969 [DTB, p. 742] y, como veremos en el próximo subapartado de este capítulo (2.ii.b), aunque de otro modo, también se dirige a Jaspers.

Otro texto importante para analizar la lectura crítica de la Arendt madura en relación a Heidegger es: ARENDT Hannah, «Martin Heidegger ist achtzig Jahre Alt [1969]», *Merkur*, n° 10, pp. 893-902. Para apreciar el modo en que este texto, de tono elogioso, se inscribe, no obstante, en esta línea crítica, Anabella Di Pego muestra la importancia de prestar atención a la “sutil ironía” que lo atraviesa (*Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt...*, *op. cit.*, p. 116 y ss.). La intérprete propone además un abordaje pormenorizado de la crítica arendtiana a la idea heideggeriana de historicidad (*ibíd.* especialmente el capítulo

4). Su perspectiva, también acentúa las continuidades (aunque sin dejar de detectar desplazamientos y novedades) entre «¿Qué es la filosofía de la existencia?», y «La preocupación por la política...», e inserta este análisis en un complejo y amplio recorrido que va desde *El concepto de amor en San Agustín*, a los textos más tardíos (excluidos de nuestro *corpus*), en donde encuentra nuevos elementos críticos, que no hemos mencionado aquí.

5. Sobre algunos pasajes de la versión alemana de *Los Orígenes del Totalitarismo* relativos al problema de la humanidad (remitido desde notas 407-409, 411, 421)

La edición alemana de *Los Orígenes del Totalitarismo, Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft* apareció tres años después de la inglesa, en 1955. En su prólogo, Arendt señala que algunos capítulos habían sido escritos primero en alemán y luego traducidos al inglés, por lo que en esos casos se publican las versiones originales; y que, en los demás casos, “no se trata de una traducción del inglés fiel palabra por palabra”, sino que introdujo modificaciones, eliminaciones, y añadiduras donde lo consideró necesario (EUTH, p. 15). En términos generales, los cambios se dirigen a aclarar y no a modificar las ideas de la versión inglesa, aunque, como carecemos de una edición crítica comparada, es difícil apreciar las diferencias en conjunto. Sin embargo, hemos detectado algunos pasajes en el capítulo VIII cuya formulación alemana contiene añadiduras significativas que resultan esclarecedoras para uno de los tópicos indagados en el presente capítulo: el declive de la idea de humanidad como horizonte político en el contexto del ascenso de los imperialismos. Dado que la versión alemana del texto es de difícil acceso en Argentina, y que no conocemos comentarios de los intérpretes sobre las diferencias entre ambas versiones en estos pasajes, consideramos oportuno poner a disposición del/a lector/a los párrafos en cuestión junto a la versión inglesa y una traducción propia de la versión alemana. Luego, comentamos brevemente los aspectos más relevantes de las modificaciones observadas. La intención es reforzar de este modo la apoyatura textual de la argumentación en el apartado 2. ii. b. de este capítulo, relativa a estos pasajes (especialmente en el subapartado sobre Jaspers, p. 129 y ss.). En la transcripción destacamos con negrita las modificaciones a las que nos referimos en los comentarios.

<i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft</i>	Traducción española propia	<i>The Origins of Totalitarianism</i>
<p>§ 1.</p> <p>[Der völkische Nationalismus] behauptet stets, daß das eigene Volk einzigartig und seine Existenz mit der gleichberechtigten Existenz anderer Völker unvereinbar sei: lange bevor das völkische Bewußtsein dazu</p>	<p>[...] El nacionalismo tribal afirma siempre que el propio pueblo es único y que su existencia es incompatible con la existencia de otros pueblos de igual derecho, mucho antes de que la</p>	<p>[Tribal nationalism] claims its people to be unique, individual, incompatible with all others, and denies theoretically the very</p>

<p>gebraucht und in gewissem Sinne auch mißbraucht wurde, das Wesen des Menschen zu vernichten, hat es theoretisch und in der Gesinnung die Möglichkeit der Menschheit als seine regulative Idee aller Politik gezeugnet. (Pp. 482-483).</p>	<p>conciencia tribal fuera usada y en algún sentido abusada para destruir la esencia del hombre, ya había negado teóricamente y en su convicción la posibilidad de la humanidad como idea regulativa de toda política.</p>	<p>possibility of a common mankind long before it is used to destroy the humanity of man. (P. 227).</p>
<p>§ 2.</p> <p>Mißt man die Pseudotheologien mit den Maßstäben abendländischer Tradition, so ist ihr häretischer Charakter offenkundig, und zwar unabhängig davon, ob sie, wie im Falle des Panslawismus, sich der christlichen Sprache bemächtigen oder, wie im Falle des Pangermanismus, offen antichristlich sind. Aber die Frage, ob Gott den Menschen oder die Völker schuf, ist in der Tat von grundsätzlicher Bedeutung für jede politische Philosophie. In der durch die Bibel gestifteten Tradition schuf Gott “den Menschen”, aber so, daß es doch wieder den Menschen nicht gibt, den er “schuf sie einen Mann und ein Weib” (Genesis 1, 27). Die Menschen aber schuf er ganz und gar nicht, den sie erzeugen sich selbst wie alles Lebendige, und Völker gar sind offenkundig das Resultat menschlicher Organisation, auch wenn nuns das Alte Testament die Geschichte eines solchen Volkes, das einen besonderen Bund mit seinem Gott schloß, ausführlich erzählt. Unser Begriff von der Gleichheit aller Menschen stammt zwar nicht direkt aus dieser jüdisch-christlichen Tradition, sondern ist wesentlich neueren Datums, hat sich aber in diese Tradition eingefügt. Ihm zufolge sind Menschen ungleich, was ihren menschlich-natürlichen Ursprung angeht, so wie Völker sich wesentlich voneinander durch verschiedene Organisationenen und geschichtliche Schicksale unterscheiden. Ihre Gleichheit ist nur eine Gleichberechtigung, und diese kann sich nur dort verwirklichen, wo Menschen sich so miteinander verständigen und einrichten, daß sie sich solche Gleichberechtigung gegenseitig garantieren. Hinter dieser Gleichberechtigung liegt immer noch die Gleichheitsvorstellung aus der Schöpfungsgeschichte, welche einen gemeinsamen Ursprung setzt, der jenseits menschlicher Geschichte, menschlicher Wesen und menschlicher Ziele liegt, und die ihren durch Jahrtausende maßgebenden Ausdruck in dem historisch unidentifizierbaren Menschenpaar, von dem alle anderen abstammen, gefunden hat.</p>	<p>Si se miden las pseudo-teologías con las varas de la tradición occidental, entonces es evidente su carácter herético, independientemente de si, como en el caso del pan-eslavismo, se apoderan del lenguaje cristiano o, como en el caso del pan-germanismo, son abiertamente anticristianas. Pero la pregunta de si Dios creó a los hombres o a los pueblos es en efecto de importancia fundamental para toda filosofía política. En la tradición fundada por la Biblia el hombre creó “el hombre”, aunque en realidad no hay “el hombre”, ya que “los creó un Hombre y una Mujer” (Genesis 1, 27). Sin embargo, no creó “los hombres” en absoluto, dado que estos se desarrollan por sí solos, como todo lo vivo, y los pueblos son evidentemente el resultado de la organización humana, aun cuando el viejo testamento nos cuente con detalle la historia de uno de estos pueblos, el que realizó una alianza especial con Dios. Nuestro concepto de la igualdad de todos los hombres, si bien no viene directamente de esta tradición judeo-cristiana, sino que es de fecha considerablemente más reciente, se incorporó a esta tradición. De acuerdo a este concepto todos los hombres son desiguales en lo que concierne a su origen humano-natural, de igual manera que los pueblos se distinguen unos de los otros básicamente por sus distintas organizaciones y destinos históricos. Su igualdad es sólo la de la igualdad de derechos, y esta sólo puede realizarse allí donde los hombres se ponen de acuerdo y se organizan de manera tal que pueden garantizarse esta igualdad de derechos recíprocamente. Detrás de esta igualdad de derechos se encuentra siempre la representación de la igualdad de la historia de la creación, la cual establece un origen común más allá de la historia humana, los seres y los objetivos humanos, y que ha encontrado su expresión decisiva a través de los milenios en una pareja de seres humanos históricamente inidentificables, de la cual</p>	<p>The untruth of this theory is as conspicuous as its political usefulness. God created neither men —whose origin is procreation— nor peoples — who came into being as the result of human organization. Men are unequal according to their natural origin, their different organization, and fate in history. Their equality is an equality of rights only, that is, an equality of human purpose; yet behind this equality of human purpose lies, according to Jewish-Christian tradition, another equality, expressed in the concept of one common origin beyond human history, human nature, and human purpose —the common origin in the mythical, unidentifiable Man who alone is God's creation. This divine origin is the metaphysical concept⁶⁵⁷ on which the political equality of purpose may be based, the purpose of establishing mankind on earth. [el párrafo continua con lo que sigue]</p>

⁶⁵⁷ Aquí la traducción española de Silvia Catalá y Javier Lorente presenta un error: dice “concepto metafórico”, en vez de “metafísico”, ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, *op. cit.*, p. 28.

<p>Auf diesen göttlichen Ursprung konnte sich die Gleichberechtigung stützen, und ihm würde dann die politische Vorstellung entsprechen, daß einmal, und keineswegs notwendigerweise am Ende der Zeiten aus dem Menschengeschlecht eine irdisch etablierte und politisch organisierte Menschheit erwächst. Erst im positivistischen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts wurden diese Vorstellungen dahin pervertiert, daß man zu beweisen unternahm, was unbeweisbar ist, nämlich, daß alle Menschen von Natur gleichartig und nur durch geschichtliche und gesellschaftliche Umstände voneinander geschieden seien. Im Sinne dieser Vorstellung wäre es allerdings möglich, wie wieder zu gleichartigen zu machen, und zwar nicht durch Gleichberechtigung, sondern durch Änderung und Uniformierung der Umstände und gehörige Erziehung. (Pp. 497-498).</p>	<p>descienden todos los demás. La igualdad de derechos pudo apoyarse en este origen divino, y a él le correspondería la representación política, de que alguna vez, pero de ninguna manera necesariamente al final de los tiempos, surge del género humano una humanidad establecida terrenalmente y organizada políticamente. Recién en la creencia en el progreso positivista del siglo XIX se pervirtieron estas representaciones en la medida en que se intentó probar lo que no es comprobable, esto es, que todos los hombres son por naturaleza iguales y que sólo se han separado entre sí por circunstancias históricas y sociales. De acuerdo a esta representación sería desde luego posible volver a hacerlos iguales, pero no a través de la igualdad de derechos, sino a través de la transformación y uniformización de las condiciones y la debida educación⁶⁵⁶.</p>	<p>Nineteenth-century positivism and progressivism perverted this purpose of human equality when they set out to demonstrate what cannot be demonstrated, namely, that men are equal by nature and different only by history and circumstances, so that they can be equalized not by rights, but by circumstances and education. (P. 234).</p>
<p>§ 3.</p> <p>Gleichzeitig mit dieser positivistischen Entartung der Gleichberechtigung läuft die nationalistische Pervertierung der Idee der Menschheit als seiner Nationen Familie durch die Vorstellung von der «nationalen Mission», in welcher jedem Volk innerhalb einer hierarchisch vorgestellten Pluralität von Völkern eine ihm von «Natur» angeborene Besonderheit zugesprochen wird. Schließlich leugneten die Rassenideologen überhaupt den gemeinsamen Ursprung des einen Menschengeschlechts und eine allen gemeinsame Aufgabe, nämlich aus dem Geschlecht der Menschen die Menschheit zu gewinnen. [...] p. 498.</p>	<p>De manera simultánea a esta degeneración positivista de la igualdad de derechos, corre la perversión nacionalista de la idea de la humanidad como familia de naciones a través de la representación de “la misión nacional”, en la cual a cada pueblo se le atribuye una singularidad innata por «naturaleza», en el marco de una pluralidad de pueblos jerárquicamente representada. Después de todo, los ideólogos de la raza rechazaron de tajo el origen común de un género humano y la tarea común a todos, esto es, desarrollar del género de los hombres⁶⁵⁸ una humanidad. [...]</p>	
<p>§ 4.</p> <p>Es steht außer Frage, daß die Anziehungskraft der Panbewegungen auf ihrer offen ausgesprochenen Verachtung für die sogenannte liberale Weltanschauung und das liberale Vokabular beruhte, das sowohl die Menschheitsidee wie den Begriff der Menschenwürde sentimental-schwärmerisch⁶⁵⁹ bestimmt und in</p>	<p>Está fuera de duda que la fuerza de atracción de los pan-movimientos se basaba en un su franco desprecio por las así llamadas cosmovisiones liberales y el vocabulario liberal que había caracterizado tanto la idea de humanidad, como el concepto de dignidad humana de manera sentimental e ilusoria y disuelto a</p>	<p>The tribalism of the pan-movements with its concept of the "divine origin" of one people owed part of its great appeal to its contempt for liberal individualism, the ideal of mankind and the dignity of man. No human dignity is left if the individual owes his value</p>

⁶⁵⁶ Sobre el acceso a la igualdad humana a través de la educación, cf. el análisis de Herder que presentamos en el capítulo I, hacia el final del apartado 3.i.

⁶⁵⁸ Aquí Arendt utiliza el término “Geschlecht der Menschen” en vez del más común “Menschengeschlecht”. Mientras que “Menschengeschlecht” se traduce por “género humano”, “Geschlecht der Menschen”, interpretamos, busca destacar el genitivo plural: *de los* humanos.

⁶⁵⁹ *Schwärmerisch* es un adjetivo asociado a los sustantivos *der Schwarm*, ideal, sueño dorado, pasión; *das Schwärmen*, fantasía o fantaseo, delirio, desvarío; y al verbo *schwärmen*, entusiasmarse, fantasear,

<p>individualistische Vorstellungen aufgelöst hatte. Völkische Vorstellungen waren so willkommen, gerade weil sie der Natur ihrer Sache nach so etwas wie Menschenwürde ausschlossen; den schlechterdings welche Würde soll wohl ein Mensch als Mensch sein eigen nennen, dessen gesamtes Sein davon abhängt, daß er als Deutscher oder als Russe, als Germane oder als Slawe geboren ist? An die Stelle der individualistisch bestanden Menschenwürde trat im völkischen Denken die Vorstellung, daß alle, die in dasselbe Volk geboren sind, auf eine naturhafte Weise miteinander verbunden sind und ähnlich wie die Mitglieder der gleichen Familie, aufeinander sich verlassen können. Und die mit solchen Vorstellungen Und die mit solchen Vorstellungen verbundenen Wärme und Sicherheit war in der Tat sehr geeignet, die berechtigten Ängste moderner Menschen in dem Dschungel einer atomisierten Gesellschaft zu beschwichtigen. Daß eine Bewegung gerade durch Uniformierung und massenhafte Zusammenfassung von Menschen eine Art Ersatz für gesellschaftliche Heimat und Sicherheitsgefühl zu geben vermag, haben die totalitären Bewegungen bei den Panbewegungen bequem lernen können. Dies aber spielte in dem hier behandelten Zeitraum noch keine so große Rolle wie nach dem Ersten Weltkrieg. Wichtiger war, daß in dem geographischen Raum der "gemischten Bevölkerungen" sich bereits Erfahrungen anmelden konnten die wenige Jahrzehnten später durch die schrumpfende Oberfläche der Erde in das Bewusstsein aller Völker, gerade weil auf diesem Gürtel die verschiedenen Völker bereits so nahe aneinandersaßen und nicht durch die, inzwischen von den modernen Verkehrsmitteln überholten, nationalen Grenzen voreinander geschützt waren. Hier entpuppt sich das schwärmerische Element, das den liberalhumanistischen Menschenheitsvorstellungen innewohnte, sehr viel schneller und gründlicher; den diese Schwärmerei hat sich nur leichtfertig die nationale Frage übersehen, die überall, wo nationale Emanzipation nicht gelungen war, auf der Tagesordnung stand; sie hat, was ungleich schwerwiegender war, niemals den Ernst und den Schrecken erfaßt, die der Idee der Menschheit und dem jüdisch-christlichen Glauben an einem einheitlichen Ursprung des</p>	<p>ambos en representaciones individualistas. Las representaciones tribales fueron tan bienvenidas, justamente porque por principio excluían algo así como la dignidad humana, pues ¿qué dignidad podría reclamar un hombre como hombre, cuyo completo ser depende de si ha nacido alemán o ruso, germano o eslavo? En el lugar de la comprensión individualista de la dignidad humana apareció en el pensamiento tribal la representación de que todos los que nacieron en el mismo pueblo, están vinculados de una manera natural y, de modo similar que los miembros de la misma familia, pueden apoyarse los unos a los otros. La calidez y seguridad que están vinculadas a estas representaciones eran muy adecuadas para calmar los justificados miedos de los hombres modernos en la selva de una sociedad atomizada. Los movimientos totalitarios pudieron aprender cómodamente de los pan-movimientos que un movimiento puede otorgar una especie de sustituto del hogar social y del sentimiento de seguridad a través de la uniformización y unión en masas de los hombres. Pero esto no jugó un rol tan importante en el tiempo que estamos considerando aquí, como luego de la primera guerra mundial. Más importante fue el hecho de que en el espacio geográfico de las "poblaciones mezcladas" ya aparecieron las experiencias que pocas décadas después, con la reducción de la superficie de la tierra, ingresarían a la conciencia de todos los pueblos, justamente porque en esa franja los distintos pueblos estaban asentados tan cerca sin estar protegidos los unos de los otros por las fronteras nacionales, las cuales entretanto habían sido superadas por los modernos medios de transporte. Aquí se descubrió más rápida y profundamente el elemento ilusorio/idealista inherente a la representación liberal-humanista de la humanidad. Pues esta Ilusión no sólo había pasado por alto irreflexivamente la cuestión nacional, que estaba al orden del día en todas partes donde la emancipación nacional no había resultado; lo que es más grave aún, esta ilusión nunca comprendió la seriedad y horror que le adviene a la idea de humanidad y a la creencia judeo-cristiana en un origen común del género humano, tan pronto como realmente</p>	<p>only to the fact that he happens to be born a German or a Russian; but there is, in its stead, a new coherence, a sense of mutual reliability among all members of the people which indeed was very apt to assuage the rightful apprehensions of modern men as to what might happen to them if, isolated individuals in an atomized society, they were not protected by sheer numbers and enforced uniform coherence. Similarly, the "belt of mixed populations," more exposed than other sections of Europe to the storms of history and less rooted in Western tradition, <i>felt earlier than other European peoples</i> the terror of the ideal of humanity and of the Judaeo-Christian faith in the common origin of man. They did not harbor any illusions about the "noble savage," because they knew something of the potentialities of evil without research into the habits of cannibals. The more peoples know about one another, the less they want to recognize other peoples as their equals, the more they recoil from the ideal of humanity. (P. 235)</p>
---	---	--

dejar correr la imaginación, enamorarse o ser gran admirador de, andar loco por. Cf. SLABY Rudolf J., GROSSMANN Rudolf y ILLIG Carlos, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, 5ª ed., Wiesbaden, Oscar Brandstetter Verlag, 1999, vol. II/II, pp. 1002-1003.

<p>Menschengeschlechts zukommen, sobald nun wirklich alle Völker auf engstem Raum mit allen anderen konfrontiert sind. Auf dem dicht bevölkerten Gürtel von der Ostsee bis zur Adria stellte es sich heraus, daß es des Schreckens vor menschlich erscheinenden primitive Stämmen, der die europäischen Völker in Afrika überfallen hatte, gar nicht bedurfte. Man brauchte nicht zu entdecken, daß die “edlen Wilden” Kannibalen waren, um zu ahnen, was Menschen verschiedener Abstammungen einander zuzufügen imstande waren. Je besser die Völker einander kennenlernen, desto mehr scheuen sie begreiflicherweise vor der Idee der Menschheit zurück, weil sie spüren, daß in der Idee der Menschheit, gleich ob sie religiöser oder humanistischer oder schwärmerisch kosmopolitischer Form auftritt, eine Verpflichtung zu einer Gesamtverantwortlichkeit mitenthalten ist, die sie nicht zu übernehmen wünschen. (...) Denn die Idee der Menschheit, gereinigt von aller Sentimentalität, hat politisch die Konsequenz, daß wir in dieser oder jener Weise die Verantwortung für alle von Menschen begangenen Untaten die Verantwortung werden auf sich nehmen müssen. Gerade diese Einsicht war in dem Durch-einander von Unterdrückung und Ausbeutung einer Nationalität durch die andere in den Nationalitätenstaaten Österreich-Ungarns und des zaristischen Rußland sehr leicht zu gewinnen. (Pp. 499-501).</p>	<p>todos los pueblos se encuentran confrontados con todos los demás en un espacio de lo más pequeño. Sobre esta franja densamente poblada del mar báltico hasta el adriático se comprobó que no era necesario aquel horror frente a la aparición de las ramas humanas primitivas que había asaltado a los pueblos europeos en África. No era necesario descubrir que los “nobles salvajes” eran caníbales para vislumbrar lo que eran capaces de hacerse los unos a los otros hombres de distintas ascendencias. Mientras más se conocen los pueblos los unos a los otros, más se acobardan, comprensiblemente, ante la idea de la humanidad porque presienten que, lo mismo da que esta aparezca bajo la forma humanista, o ilusoria-cosmopolita, conlleva una obligación a la corresponsabilidad, que no desean asumir. (...) Pues la idea de la humanidad, purgada de toda sentimentalidad, tiene políticamente la consecuencia de que, de una u otra manera debemos asumir la responsabilidad por todos los crímenes cometidos por los hombres, que todos los pueblos deberán asumir como propias la responsabilidad por todos los crímenes cometidos por los demás pueblos. Justamente esta perspectiva era muy fácil de obtener en el caos de opresión y explotación de una nacionalidad por parte de la otra en los estados de nacionalidades de Austro-Hungría y la rusa zarista.</p>	<p>The appeal of tribal isolation and master race ambitions was partly due to an instinctive feeling that mankind, whether a religious or humanistic ideal, implies a common sharing of responsibility. (...) Even insistence on the sinfulness of all men, of course absent from the phraseology of the liberal protagonists of "mankind," by no means suffices for an understanding of the fact — which the people understood only too well— that the idea of humanity, purged of all sentimentality, has the very serious consequence that in one form or another men must assume responsibility for all crimes committed by men, and that eventually all nations will be forced to answer for the evil committed by all others. (Pp. 235-236)</p>
--	--	---

El § 1 se encuentra al final de la introducción del capítulo, donde se han introducido las diferencias entre imperialismo continental y ultramarino, así como la distinción entre nacionalismo tribal (asociado al primero) y nacionalismo clásico. El párrafo sirve de pasaje a la sección 1 «El nacionalismo tribal», en donde se encuentran el resto de los párrafos traducidos. Sobre este párrafo podemos observar:

- 1) La expresión *regulative Idee aller Politik* remite, especialmente a los lectores de habla alemana, directamente al pensamiento de Kant. De manera que el pasaje expresa que lo que el nacionalismo tribal destruye no es cualquier idea de humanidad sino la idea de humanidad como tarea entendida en el sentido kantiano. Como especificamos en el apartado 2. ii. b., esta idea postula la tarea de realizar mediante la organización política la igual dignidad de los hombres en base a la atribución mutua de derechos. 2) A esta concepción remite también el adjetivo *gleichberechtigt*.

Los párrafos dos, tres y cuatro se ubican en la mitad de la sección 1 y son casi consecutivos (media uno entre el tres y el cuatro que no hemos traducido porque no presenta diferencias significativas). En los pasajes inmediatamente anteriores, Arendt sostiene que el nacionalismo tribal afirma el carácter divinamente elegido del pueblo que pretende representar. En los párrafos transcritos se explora sobre las consecuencias de esta concepción para la idea de humanidad. Sobre estos párrafos podemos señalar, según orden de aparición:

1) § 2. La frase introductoria de la versión alemana deja más claro que la autora está pensando en un contraste amplio entre la idea del carácter elegido del imperialismo tribal y la “tradición occidental”, y no sólo la judeo-cristiana. Esto permite a su vez luego, diferenciar mejor distintas líneas al interior de la tradición occidental con las que el nacionalismo tribal se traba en conflicto, líneas que en la versión inglesa son menos claramente discernibles. De acuerdo a nuestra interpretación, Arendt alude a tres líneas distintas en estos pasajes: la judeo-cristiana; una tradición ilustrada no naturalista, de raíz kantiana; y una burguesa-liberal ligada a la creencia positivista en el progreso.

2) § 2. La versión alemana añade la aclaración de que la cuestión de las representaciones de la creación (si esta fue del hombre, de los hombres, o de un pueblo), es abordada de acuerdo a la importancia que tiene para la filosofía política. Esto permite encuadrar mejor la perspectiva desde la cual se formula el análisis; lo que importa de estas representaciones no es su estatus teológico, pero tampoco su valor moral, ni sus consecuencias ideológicas, sino sus implicancias y supuestos político-filosóficos. Aquí es importante recordar que Arendt distingue dos interpretaciones distintas de la creación: la de San Pablo, según la cual Dios creó *al* hombre (I Cor. XI), y la de Jesús, tal como aparece en los evangelios (Mt., XIX, 4), y de acuerdo a la cual la creación fue plural, del hombre y la mujer (sobre esto ver nota 420). En este caso, Arendt refiere a la segunda interpretación.

3) § 2 y § 3. En la versión alemana aparece además una aclaración significativa: que el concepto de igualdad cristiano no es el mismo que “el nuestro”, de fecha más reciente, pero que se ha articulado significativamente con aquél. Por la frase siguiente del § 2, se entiende además que “nuestro” concepto concibe a la igualdad como una igualdad de derechos, los cuales, se aclara también, no son naturales, sino garantizados mutuamente a través de la organización política. “Nuestro concepto” sería entonces un concepto moderno de origen ilustrado, pero no naturalista. Por consiguiente, no hay una identificación entre esta idea ilustrada con la idea judeocristiana de igualdad, sino una exposición de la medida en que la idea ilustrada como “igualdad de derechos” (y no igualdad de naturaleza o de las criaturas

ante el Creador) se apoya (*sich stützt*) en la representación judeocristiana de un origen común y plural (y no de un origen natural). Por consiguiente, cuando el nacionalismo tribal concibió a los pueblos como natural y jerárquicamente diferenciados, atacó el corazón de esta representación política, una idea regulativa, y no sólo la creencia religiosa en la creación. Ahora bien, el antecedente de este ataque fue la perversión que sufrió la idea ilustrada de igualdad de derechos a manos de las ideologías del progreso del S. XIX. Antes de que el nacionalismo tribal declarara naturalmente diferenciados a los pueblos, el positivismo progresista había convertido la idea de igualdad en una idea acerca de lo que los hombres son por naturaleza, y así preparó su destrucción. Entonces, en el marco de la “tradición occidental” a la que se aludía al principio, el positivismo progresista funcionó como puente que abrió camino al nacionalismo tribal. Esto es reforzado en el § 3.

4) § 4. La formulación alemana de este párrafo aborda de manera más clara y contundente algo a lo que la versión inglesa alude más vagamente: la distorsión específicamente liberal de la idea de humanidad. Desde la primera frase se aclara que de lo que se trata es de las debilidades del liberalismo para preservar el sentido de la humanidad como tarea frente al nacionalismo tribal. Así, se sugiere que aquella preparación de la destrucción de la idea ilustrada de humanidad que llevó adelante el positivismo progresista fue completada o complementada por una tradición hermana, la liberal burguesa. Como se puede observar, las referencias a esta tradición son reforzadas a lo largo del párrafo y apuntan a la misma dirección.

5) § 4. Por último, en este párrafo queda más claro algo que en la versión inglesa es sugerido, pero de manera más vaga: que la experiencia de la humanidad como hecho, que tuvieron por primera vez las poblaciones mixtas en la época en que nació el nacionalismo tribal, es el antecedente de una experiencia central que más tarde vivirían todos los pueblos de Europa. De esta manera, es posible conectar más fácilmente estas reflexiones de *Los Orígenes* con escritos posteriores sobre la realidad contemporánea en donde Arendt aborda el tópico de la humanidad («Concern with politics...», *op. cit.*, «Culpa organizada y responsabilidad universal», *op. cit.*, «Karl Jaspers ¿Ciudadano del mundo?», *op. cit.*), tal como proponemos en el subapartado sobre Jaspers, en 2. ii. *Pensamiento e historia en el campo filosófico*.

Para finalizar, podemos señalar que el abordaje histórico de la idea de humanidad que se desarrolla en estas páginas, remite a un párrafo crucial del prefacio de la versión inglesa (citado en este capítulo, p. 108), en donde Arendt expresa la necesidad de articular una idea de dignidad humana y humanidad con “un nuevo principio político” —sugerencia que, como señalamos, tiene sus antecedentes en algunos escritos judíos de los treinta y cuarenta, (cf.

supra, pp. 78-79, notas 238 y 438)—. Podríamos decir que *Los Orígenes*, si bien no desarrolla una indagación propositiva en torno a cuál sería ese principio, sí muestra el “negativo” de esa reflexión, esto es, el diálogo que Arendt entabla con distintas vertientes de la tradición que de uno u otro modo abordaron la cuestión de la humanidad, atendiendo a sus límites, fracasos y aspiraciones. En este contexto, los pasajes de la versión alemana presentados pueden contribuir a esclarecer los contornos de este complejo diálogo, y a discernir las distintas líneas que convoca. Una primera aproximación permite reconocer con mayor claridad la importancia que tiene para la autora la noción kantiana de humanidad, idea cuyo derrumbe permanece como problema irresuelto. Al mismo tiempo, pone en evidencia la distancia de esta concepción con lo que para ella representa su perversión liberal o liberalhumanista, sin diluir tampoco el singular papel que jugó la representación judeo-cristiana.

Como señalamos en nota 411, creemos que la confusión o equiparación entre la crítica de Arendt a tradición ilustrada de raíz kantiana, y su crítica a la vertiente liberal, conduce a interpretaciones sesgadas, que encuentran en Arendt una crítica radical a la Ilustración, que no recupera ningún legado de esta tradición. Un ejemplo de ello es *Hannah Arendt and the Jewish Question, op. cit.*, de R. Bernstein, el cual, significativamente, tampoco reconoce la importancia de la lectura arendtiana de la Ilustración representada por Lessing en los tempranos '30.

6. Kant y la crítica arendtiana al discurso de los derechos humanos (remite desde nota 419)

Muchos intérpretes han destacado la crítica arendtiana a las aporías del discurso de los derechos humanos que se desarrolla en el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*. La recuperación que proponemos aquí de la importancia de la idea kantiana de la humanidad como ideal político en el capítulo VIII, podría ser una contribución para complejizar esta crítica, cuyo resultado, creemos, no es la demolición de la idea de derechos humanos sin más. En «The rights of man», Arendt hace explícito una toma de postura que el capítulo IX presupone: “el concepto de derechos humanos puede volverse significativo nuevamente si es redefinido a la luz de las experiencias y circunstancias presentes”, («The rights of man [1949]», *Modern Review*, vol. 3, n° 1, 1949, p. 34). Según nuestra reconstrucción, el acento en la idea kantiana de humanidad aparece en contrapunto con lo que, en el capítulo IX para Arendt es el problema central de la noción de derechos humanos que en el siglo XX evidenció su debilidad: el marco categorial del siglo XVIII, apoyado a la vez en la cuestión nacional, y en la retórica del derecho natural que postula una naturaleza humana. De este modo, podría pensarse que la insistencia de Arendt en los problemas derivados del derrumbe de la idea

kantiana de humanidad se vincula con su sugerencia, formulada de manera tentativa y problematizadora hacia el final del capítulo IX, acerca de que el derecho humano básico, “el derecho a tener derechos”, sólo puede ser garantizado por la “humanidad misma”, (*Los orígenes del totalitarismo*, vol. II, p. 131 [OT, p. 298]). Desde esta perspectiva, lo central de la idea kantiana de humanidad, a pesar de que se define como “igualdad de derechos”, no es para Arendt su dimensión jurídica, por lo que su realización no se reduce a —aunque incluye— la consolidación de un sistema legal supranacional. En efecto, Arendt objetará a Kant precisamente su excesiva confianza en la ley, que en su filosofía política “se convierte en el criterio de todo el ámbito de lo político en detrimento de otras experiencias y posibilidades políticas” («The great tradition: I. Law and power [1953]», *op. cit.*, p. 721). En este sentido, entendemos que Arendt rescata especialmente de la idea kantiana de humanidad, no su traducción legal, sino su postulación implícita de que “podemos producir la igualdad a través de la organización [política]” (*Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, vol. II, p. 135 [OT, p. 301]). El acento cae entonces sobre aquello que subyace a la dimensión jurídica del reconocimiento de derechos y permite sostenerla: la responsabilidad política mutua por un mundo común, cuya condición básica es la igualdad, “porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo junto con sus iguales y solo con sus iguales” (*ibíd.* [*ibíd.*]). Como veremos en el próximo capítulo, Arendt profundizará esta línea de reflexión reinterpretando la idea de igualdad, a través de Montesquieu, en términos no jurídicos como el corazón del principio político republicano, dado que la virtud republicana es “el amor por la igualdad” (Cf. «The great tradition: I. Law and power [1953]», *op. cit.*, pp. 724-26; «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión [1953]», *op. cit.* [EU, pp. 335-336]). Para un análisis más extendido de la idea de “derecho a tener derechos” en una línea afín a esta, cf.: BIRMINGHAM Peg, *Hannah Arendt y los derechos humanos. El dilema de la responsabilidad común*, trad. Luciano Banchio, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017.

Capítulo III

7. Contribuciones para una lectura republicana de Arendt (remitido desde nota 467)

Podemos reseñar un conjunto de trabajos breves que se proponen elucidar distintos aspectos del republicanismo en Arendt. Se debe tener en cuenta que, mientras que algunos de estos aspectos son abordados de manera crítica por los intérpretes (cierta impronta elitista o aristócrata, por ejemplo) otros son recuperados para una teoría política democrática del presente (es el caso de distintas dimensiones de su concepción participativa del espacio público y las instituciones).

Los trabajos más tempranos provienen de la recepción alemana y resaltan la impronta clásica del republicanismo arendtiano: VOLLRATH Ernst «Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft», *op. cit.*; y STERNBERGER Dolf, «Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik», «Metamorphosen der Bürgerschaft», en *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Viena, Europa Verlag, 1979, pp. 109-122 y pp. 123-136. Lecturas más recientes de la academia alemana proponen recuperar aportes de una Arendt republicana para la Teoría Crítica: BRUNKHORST Hauke, «El republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt», *Sociológica*, vol. 16, nº 47, 2001, pp. 45-64; y FORST Rainer, «Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts», en Heinrich BÖLL STIFTUNG (ed.), *Verbogene Tradition. Unzeitgemäße Aktualität. Hannah Arendt 1906-2006*, Berlín, Akademie Verlag, 2008, pp. 229-239. También en lengua alemana, otro grupo indaga aproximaciones entre Arendt y la Escuela de Cambridge o el humanismo cívico. Respectivamente: THIEL, «Politik, Freiheit und Demokratie. Hannah Arendt und der moderne Republikanismus», *op. cit.*; y ROMBERG Regine, «Hannah Arendt und die politischen Städte», en Karl-Heinz BREIER y Alexander GANTSCHOW (eds.), *Politische Existenz und republikanische Ordnung*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 137-160. En el ámbito regional, encontramos un creciente interés por el valor de un republicanismo arendtiano para la teoría política contemporánea, en los trabajos de: SMOLA Julia, «Hannah Arendt, une lecture républicaine», en *Why Arendt matters / Pourquoi Arendt importe*, actas de las Journées d'étude internationales en Paris Diderot, Paris 7, 2017; KOHN Carlos, «Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana», *Filosofía Unisinos*, vol. 6, nº 2, 2005, pp. 138-148; ADVERSE Helton, «Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo», *Filosofía Unisinos*, vol. 13, nº 1, 2012, pp. 39-56. Finalmente, en la academia anglófona encontramos monografías que proponen un acercamiento entre Arendt y el republicanismo desde distintas perspectivas: VETLESEN Arne Johan, «Hannah Arendt, Habermas and the republican tradition», *Philosophy & social criticism*, vol. 21, nº 1, 1995, pp. 1-16; BERNAL Angelika, «A Revolution in Law's Republic: Arendt and Michelman in Dialogue», *HannahArendt.net*, vol. 5, nº 1, 2009; y las monografías de SPRINGBORG Patricia, «Arendt, republicanism and patriarchalism», *History of Political Thought*, vol. 10, nº 3, 1989, pp. 499-523; y «Hannah Arendt and the classical republican tradition», en Gisela T. KAPLAN y Clive KESSLER (eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Unwin Hyman, 1989, pp. 9-17.

Para una revisión general de las distintas recepciones del pensamiento arendtiano en clave republicana, cf.: STRAßENBERGER Grit, «Republikanismus», en Wolfgang HEUER, Bernd HEITER y Stefanie ROSENMÜLLER (eds.), *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart

- Weimer, J. B. Metzler, 2011, pp. 378-379. Aunque el esquema que propone Straßberger no alcanza a comprender las distintas líneas que mencionamos recién, algunas muy recientes, es útil como primer mapa de análisis. El autor propone diferenciar entre tres recepciones distintas: 1. Una primera lectura desde de impronta comunitarista que destaca críticamente elementos neo-aristotélicos y rescata aportes para una teoría participativa de la sociedad civil (aquí se encontrarían pensadores como Michel Walzer, Charles Taylor, Benjamin Baber y Alasdair Mcyntire). 2. Una recepción liberal-moderna, que se interesa por la compatibilidad de los elementos republicanos del pensamiento arendtiano con las ganancias de la modernidad política liberal (el autor ubica aquí a Hauke Brunkhorst, Ersnt Vollraht y Dolf Sternberger). 3. Y finalmente, una recepción que, sin pretender elaborar una interpretación de la obra de Arendt, toma elementos de su perspectiva para dar cuenta de problemáticas de la sociedad civil luego de las revoluciones de 1989, en clave republicana (Dick Howard y Claude Lefort se situarían en este grupo).

8. Arendt y Pocock: notas sobre posibles vínculos de influencia o apropiación mutua (remitido desde nota 481)

A favor de que Pocock se apropia de ideas de Arendt para desarrollar sus hipótesis en torno al republicanismo, hablan los varios pasajes en donde el historiador reconoce a la filósofa cierta deuda intelectual. Además del citado en página 181, el más significativo se encuentra hacia el final de *El momento maquiavélico*, donde se recapitula todo lo hecho con estas palabras:

En términos prestados o sugeridos por el lenguaje propio de Hannah Arendt(*), este libro se ha ocupado de narrar una parte de la historia del resurgimiento en el occidente moderno temprano del ideal antiguo de aquel homo politicus (el zoon politikon de Aristóteles) [...] (Pocock J. G. A., *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, 2009, p. 550; hacemos una traducción propia, dado que en la de Eloy García y Marta Vázquez-Pimentel la importancia de Arendt se diluye por un error de traducción. Cf. *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, p. 658).

En nota al pie (*), Pocock remite al ensayo «Hannah Arendt's Conception of Political Community», de Peter Fuss, un colega filósofo de origen alemán, emigrado en 1939 a Estados Unidos. Fuss admiraba la obra de Arendt y mantuvo con ella correspondencia desde 1964 hasta 1975, enviándole incluso este ensayo, sobre el cual no registramos si hubo respuesta. Por ello, Siegelberg ha sugerido que Fuss es un factor importante a considerar en la recepción que Pocock realiza de las ideas arendtianas (cf. ARENDT Hannah y FUSS Peter, intercambio epistolar del 19/11/1973, serie: Correspondence File, 1938-1976, HA Papers, LC, f. 006268 y ss.; SIEGELBERG Mira L., «Things Fall Apart...», *op. cit.*). En el «Postscriptum» a la segunda

edición la obra, de 2003, esta deuda intelectual con la filósofa es nuevamente subrayada (POCOCK, *El momento maquiavélico*, *op. cit.*, p. 682). Otras referencias a Arendt se encuentran en: *ibíd.*, p. 622; «Virtues, rights, and manners...», *op. cit.*, p. 360; «Quentin Skinner: la historia de la política y la política de la historia [2004]», *op. cit.*, p. 147; «Foundations and moments», en Annabel BRETT y James TULLY (ed.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge - Nueva York, University of Cambridge Press, 2006, p. 49; y «Civic humanism and its role in Anglo-American thought», *Il Pensiero Politico*, vol. 1, n° 2, 1968, p. 172. Aunque este reconocimiento no ha sido pasado por alto por los/as lectores/as de Pocock, existen pocos estudios que aborden con profundidad los aspectos de su perspectiva que siguen sugerencias de Arendt. Para una revisión de esta bibliografía cf. SIEGELBERG Mira L., «Things Fall Apart...», *op. cit.*

Por otra parte, sería posible investigar la hipótesis, menos explorada pero que tampoco puede descartarse, de que existió un interés y recepción de parte de Arendt en relación a ciertas ideas del historiador neozelandés. En relación a esto, contamos con poco más que algunos indicios sugerentes. Sabemos que Arendt conocía y tenía en estima el trabajo de Pocock anterior *El momento maquiavélico*, quien emigró a Estados Unidos en 1966. La autora incluye dos artículos del autor como bibliografía para su curso «Introducción a la Política» de 1963 (mismo año de *Sobre la revolución*) en la Universidad de Chicago (cf. «Introduction Into Politics [1963]», manuscrito para curso en University of Chicago, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975, HA Papers, LC, f. 023838). Como bibliografía obligatoria figura «The History of Political Thought» (en español: «La historia del pensamiento político: un estudio metodológico [1962]», *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, pp. 19-34.) y como bibliografía recomendada, «The Origins of The Past» («Los orígenes de los estudios sobre el pasado: un enfoque comparado [1962]», *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, pp. 157-198). De este último texto la autora elabora además una ficha para estudio personal («Introduction Into Politics [1963]», *op. cit.*, f. 023869). En su biblioteca encontramos además el libro de KING Preston y PAREKH Bhikhu C. (eds.), *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of His Retirement* (Londres, Cambridge University Press, 1968), en el que se encuentra el ensayo de Pocock: «Time, institutions and action: an essay on traditions and their understanding» (en español, «Tiempo, instituciones y acción... [1968]», *op. cit.*, pp. 199-228, consultado en *The Hannah Arendt Collection*, Universidad Bard College, Nueva York, <https://blogs.bard.edu/arendtcollection/>). Por último, Arendt menciona a Pocock en una carta de 1973 dirigida a Fuss, en donde le agradece por una *lecture* de Pocock que aparentemente Fuss le habría enviado, y que no nos ha sido posible identificar (ARENDRY y FUSS, «Correspondence: Fuss, Peter, 1964-1975», *op.*

cit., f. 006226). Arendt dice de este texto que “es realmente excelente” y afirma que conocía algo de este autor, de quién sabía además que era considerado uno de los mejores historiadores de su generación.

Entre los intérpretes más importantes de la obra de Arendt que señalaron, aunque de manera muy breve, el vínculo entre Pocock y Arendt encontramos a D'ENTRÈVES, *The political philosophy of Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. vii; FORTI, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, *op. cit.*, p. 31; y CANOVAN, *Hannah Arendt: A reinterpretation...*, *op. cit.*, p. 2. Sin embargo, existen escasos trabajos en el campo de los estudios arendtianos dedicados con profundidad a este vínculo. Podemos mencionar, además del artículo referido de Siegelberg: RIGSBY Ellen M., «The Failure of Success: Arendt and Pocock on the Fall of American Republicanism», *Theory & Event*, vol. 6, n° 1, 2002; y TORRES Sebastián, «¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución», *op. cit.*

9. Arendt, Jaspers y Heidegger ante lo trágico (remitido desde nota 577)⁶⁶⁰

Según señala David Nichols es posible identificar dos modos de interpretación de lo trágico en Heidegger (NICHOLS David, «Heidegger and Jaspers on the Tragic», *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, vol. 4, 2009, s/p). A comienzo de los años treinta, desde la *Rektoratsrede* («The Self-Assertion of the German University», *Philosophical and Political Writings*, trad. Karsten Harries, vol. 38, n° 3, 1985, pp. 470-502) a su análisis de los poemas «Germanien» y «Der Rhein» de Hölderlin (*Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, trad. Ana Carolina M. Riofrío, Buenos Aires, Biblios, 2010), la tragedia se cifra en la lucha heroica del *Dasein* contra de los sentidos históricamente dados. Esta lucha consiste en una autoafirmación del *Dasein* que desafía la configuración ordinaria de los saberes, esto es, aquello que oculta el Ser cuya revelación el *Dasein* anhela. Desde esta perspectiva, se comprende la interpretación heideggeriana en *Introducción a la Metafísica* del primer coro de Antígona. Allí, según Heidegger, se describe al hombre en lucha permanente contra el medio al que llega y en el que es un extraño (*unheimlich*), para crear un camino que le permita un acceso al Ser del que se encuentra apartado (*Introduction to Metaphysics*, trad. Gregory Fried y trad. Richard Polt, New Haven/Londres, Yale University Press, 2000, p. 161). En la modernidad, las fuerzas que determinan este ocultamiento y olvido del Ser tienen características específicas. Heidegger las visualiza en la técnica y en el modo instrumental de relación con el mundo que ésta configura. Sin embargo, interesa que el núcleo trágico de la historicidad del *Dasein* pertenece

⁶⁶⁰ El presente apéndice ha sido ampliado y publicado en forma de artículo en: ARESE, «Tragedia y comprensión histórica en Hannah Arendt...», *op. cit.*

al nivel de la ontología y no resulta históricamente determinado, es decir, en sí mismo contingente, pues consiste en que “a pesar de todos sus esfuerzos creativos, [el *Dasein*] permanece desamparado, extrañado del corazón del Ser” (NICHOLS, *op. cit.*, s/p).

La segunda interpretación de lo trágico aparece, según Nichols, en los años cuarenta, básicamente, en el curso sobre el poema “Der Ister”, de 1942 (HEIDEGGER Martin, *Hölderlin's Hymn “The Ister”*, trad. William McNeill y trad. Julia Davis, Bloomington/Indianápolis, Indiana University Press, 1996). Allí lo trágico se asocia ya no con una lucha, cuyo sujeto el Heidegger de la *Rektoratsrede* encontró encarnado en el pueblo alemán, sino con una espera que habita el ámbito del lenguaje, especialmente la poesía. Desde esa perspectiva, en relación al esfuerzo por superar el extrañamiento del ser, “el poeta juega un papel fundamental [...] no forzando violentamente un nuevo comienzo, sino con su paciente acogida de un nuevo arribo del Ser a través del lenguaje” (Nichols, *op. cit.*, s/p). Sin embargo, este desplazamiento de la “lucha” a la “espera” no varía un aspecto fundamental de la concepción heideggeriana: el núcleo trágico continúa vinculado a la condición constitutivamente extrañada y desamparada del *Dasein*, cuya apertura, sea heroica o paciente, al Ser nunca alcanza una satisfacción plena.

Si bien Jaspers acude como Heidegger al lenguaje trágico para dar cuenta de la inserción humana en el transcurso histórico, su interpretación implica compromisos ontológicos diversos. Para Jaspers, lo trágico se expresa en las experiencias límites en el que los hombres experimentan su finitud: la muerte, los límites de la razón, la culpa metafísica. La experiencia trágica permite un abrirse a la verdad contenida en estas experiencias en un sentido no contemplativo: “la catarsis... es una especie de franquearse de abrirse al ser, que no resulta de la vivencia de la mera contemplación sino de un ser afectado por algo” (JASPERS Karl, *Esencia y formas de lo trágico*, trad. N. Silveti Paz, Buenos Aires, Sur, 1960, p. 110.). En efecto, Jaspers advierte sobre los peligros de una concepción estetizante de la tragedia como “mero espectáculo” (algo que Arendt retoma, por ejemplo en su crítica a Gentz que hemos analizado en el capítulo I) y señala que lo trágico supone un espectador no desinteresado, sino existencialmente preocupado por aquello que la tragedia expone, a través de las experiencias límite (*ibíd.*, p. 101).

Sin embargo, esta tragicidad que se manifiesta en el ámbito fenoménico, remite a una dimensión no mundana en la que la tragedia puede verse superada. Jaspers rechaza explícitamente —quizás pensando en Heidegger, aunque no aluda directamente a él—, las perspectivas que ubican a lo trágico “en el *ser* como tal” y según las cuales, en consecuencia, “la tragedia del mundo es una consecuencia de la tragedia en el fundamento”, esto es, la

consecuencia de un ser “quebradizo” o fisurado (*ibíd.*, p. 110). En contraposición, para Jaspers “lo trágico no está en la trascendencia, no en el fundamento del ser, sino en el aspecto de su aparición en el tiempo” (*ibíd.*). Ahora bien, el ámbito fenoménico en donde se expresa lo trágico, remite a un ámbito de trascendencia, vinculado a lo divino, en donde el ser humano es capaz vislumbrar una experiencia de conciliación no trágica con lo que es. Es esta dimensión de trascendencia lo que permite, en palabras de Jaspers, no “absolutizar” lo trágico como tal, lo cual llevaría a perspectivas nihilistas y estetizantes. Por tanto, el verdadero valor de lo trágico para Jaspers reside, en última instancia, en esa remisión más allá de sí mismo: “a través de la tragedia habla una cosa que ha dejado de ser trágica” (*ibíd.*).

En este marco, la tarea de la filosofía en relación a lo trágico cambia sustancialmente. No consiste ya en brindar esclarecimiento a la lucha por la autoafirmación del *Dasein* (como pensaba el Heidegger del '33), ni tampoco se agota en la escucha paciente del Ser que despunta a través del “pensamiento poético” (como para el Heidegger de *Introducción a la Metafísica*). Por el contrario, consiste en iniciar un movimiento de interrogación frente a la experiencia trágica, a través del cual se alcanza la esfera de trascendencia a la que las situaciones límites expresadas en la tragedia apuntan. De este modo, la interrogación filosófica se constituye, a través de la experiencia trágica, en un medio mundano para vislumbrar lo extra mundano. La filosofía es una propedéutica que conduce más allá de la tragedia.

A la luz de las consideraciones heideggerianas de lo trágico, se hace más claro en qué sentido decíamos (*supra*, p. 188) que la singularidad de la concepción arendtiana es que no implica un compromiso con una ontología trágica. Pero otra parte, al tiempo que, como Jaspers, y en contraposición a Heidegger, Arendt no absolutiza lo trágico al nivel de la ontología, tampoco vincula la superación de la tragedia con el acceso a un ámbito supra-histórico. Así como no hay una ontología constitutivamente trágica, a lo Heidegger, tampoco hay recursos trascendentes de superación de la tragedia, como en Jaspers. Si para Arendt existen modos de confrontar lo trágico, esto es, hacerlo humanamente tolerable sin excluirlo como dimensión constitutiva del mundo común, estos son un conjunto de artificios mundanos. Y lo que es más significativo aún, entre estos artificios, la filosofía no ocupa un lugar especial. A diferencia de sus maestros, Arendt no confía a la filosofía la fundamental tarea de disponerse a la escucha de lo trágico, ya sea este expresado en el mito, la poesía, la historia o la experiencia existencial. Por el contrario, su apuesta prioriza como respuesta a la tragedia, a la propia política, el arte, y a una narración histórica con perspectiva política (la cual analizaremos en el apartado 3.i. del presente capítulo).

10. Pocock y el historiador como pensador político (remitido desde nota 631)

Pocock sostiene que la actividad del historiador es heredera del sofista o el *rétor* mucho más que del filósofo («Historiography as a form of political thought [2010]», *History of European Ideas*, vol. 37, nº 1, 2011, p. 2). Tal como lo ve él, incluso en el marco de la especialización moderna, que ha llevado paulatinamente al historiador a un espacio apartado de la *polis* —la academia—, sigue siendo cierto que “su propósito no es convertirse en filósofo-rey, sino participar en diálogos inteligentes que pueden tener lugar en el interior de la caverna” («El historiador como actor político en el seno de la comunidad, la sociedad y la academia [1996]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, pp. 247-48). En afinidad con Arendt, y su reivindicación de “los escritores políticos”, el historiador destaca su interés por una forma de pensamiento histórico que se pronuncia y tiene efectos —tan imprevisibles como los de la acción («El historiador como actor político... [1996]», *op. cit.*, p. 248)— en el propio espacio de lo político, aun cuando no diluya sus fronteras con él.

La remisión de Pocock a Grecia tiene resonancias arendtianas. El historiador rastrea los orígenes de este papel del historiador en las ciudades estado griegas, y encuentra en ellas cierto desdoblamiento que resulta significativo en la actualidad:

El «historiador» había dejado de ser un servidor público exponente de los valores hegemónicos para adoptar el papel del sofista o el *rétor* que sabía que las acciones siempre se podían describir de diversas formas y se les podía atribuir distinto valor. La historia era una crítica a los valores agonales, pero formaba parte del *agon*. No es que hubiera historiadores que estuvieran al servicio del gobierno y otros que fueran críticos; la *polis* no se dividía entre conservadores y subversores del orden vigente. El historiador era un ciudadano, un actor en el seno del sistema y un comentarista de ese sistema cuya historia narraba. En ese momento de la historia antigua, los historiadores tomaron un rumbo y los filósofos otro. Platón no menciona a Tucídides, ni Tucídides a Sócrates (*Ibid.*, p. 230.).

En ocasiones, Pocock vuelve al divorcio entre Tucídides y Sócrates para abogar por articulaciones distintas entre filosofía política e historia, en las que la primera “aprenda a pensar históricamente”, para poder pensar mejor, tanto la política misma, como su propia historicidad política en tanto forma de pensamiento (POCOCK, «Las ideas políticas como sucesos históricos: los filósofos políticos en tanto que agentes históricos [1980]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, pp. 78-80). Pero, más allá de esta recomendación a los filósofos, sus esfuerzos teóricos se centran mayormente en el vínculo entre el historiador como pensador y la política. En este marco, podríamos decir que Pocock inscribe su propia práctica en la tradición del “historiador ciudadano” que tiene sus lejanas raíces en Atenas, aunque adquiere una configuración y fuerza particulares en la modernidad.

En *Pensamiento Político e Historia*, Pocock analiza desde distintas aristas la hipótesis central de que la historiografía es un modo de ejercicio del pensamiento político en la caverna. En «Tiempo, instituciones y acción», de 1968, la tesis es sostenida en confrontación polémica con Oakeshott, quien postula una historiografía neutral. La objeción de Pocock al filósofo británico no es epistemológica, sino que se deriva de una concepción sobre el modo en que el propio mundo de la praxis se relaciona con su temporalidad. Pocock sostiene que la narración de historias es requerida como forma de pensamiento político en un horizonte secular, donde una comunidad política no tiene asegurada su estabilidad. Este fenómeno despunta, para Pocock, en la modernidad temprana, durante el florecimiento de las ciudades-estado renacentistas, cuando la historia perdió su carácter autoritativo y se volvió “litigiosa” (POCOCK, «Historiography as a form of political thought», *op. cit.*, pp. 4-5.):

Sólo se puede llevar a cabo una historiografía desinteresada en el seno de sociedades estables cuyo presente se encuentre fortificado por medios distintos que la escritura de historias. El modelo conservador insiste en que la historia ha de estudiarse por sí misma. En un famoso pasaje, Oakeshott comparaba al historiador impuro, que espera que el pasado le enseñe algo, con ese historiador puro que considera que el pasado está muerto, que era una amante muy querida, pero de la que no cabe esperar ya que diga cosas significativas. [...] En sociedades menos estables, el historiador de Oakeshott simplemente no podría existir. [...] Lo fundamental en el caso de la amante es que no estamos obligados a vivir con ella, el historiador y su pasado viven en habitaciones separadas. Pero si decimos que la conciencia que la sociedad tiene de su estructura, no es más que conciencia de su continuidad, esto es, de las complejas relaciones que ha establecido con su pasado, la amante ocasional empieza a convertirse en algo más serio, terrible y con connotaciones morales. [...] En ese diálogo el pasado es al presente más bien una esposa: ese otro yo, perpetuamente explorado (POCOCK, «Tiempo, instituciones y acción: un ensayo sobre las tradiciones y su comprensión [1968]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, p. 228. Traducción corregida).

Dejando a un lado las connotaciones misóginas del pasaje, interesa aquí la idea pocockiana de que en el horizonte de las sociedades seculares es necesario un diálogo permanente y abierto con el pasado. Este diálogo no supone que la historia provea a la política del discurso legitimatorio firme y definitivo acerca de sí misma que había perdido, precisamente porque la propia historia se ha vuelto disputable en un doble sentido. Por un lado, porque se trata de “una narración que presupone una contienda en la cual es posible —aun cuando somos reacios a pensarlo de ese modo— que lo que sucedió puede haber sucedido de otra manera” (POCOCK, «La política de la historiografía [2005]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, p. 272). Por otro lado, porque la propia práctica narrativa nace de reconocer que “más de una narración sobre una secuencia dada de eventos es posible” (POCOCK, «Historiography as a form of political thought [2010]», *op. cit.*, p. 2.). Aunque no todas tengan igual valor ni veracidad, nunca es posible encontrar una narración definitiva. Así, en lugar de “reparar” la

inseguridad propia de una política que se reconoce contingente, lo que la historia hace es reconducir la política a esa contingencia y, podríamos decir, acompañar su tarea de habitarla. A diferencia de otras perspectivas, de cuño narrativista, en Pocock la razón de esta disputabilidad constitutiva descansa no en una epistemología relativista, sino en lo que él llama una “política de la historiografía”. La narración histórica aloja la contingencia porque es un discurso no sólo sobre lo político, sino también proyectado a lo político. Pues no deja de pronunciarse como habla pública y de proveer a los ciudadanos de pasados que, aun cuando disputables, abiertos, revisables (y en diálogo o tensión con narraciones históricas no profesionales) constituyen el marco de la propia acción presente (cf. *ibíd.*, pp. 278-79.).

Ahora bien, es importante notar que Pocock no asocia esta toma de postura a la tradición republicana moderna. A pesar de que nace de una toma de conciencia de la contingencia política en el horizonte secular, para el autor, como ya señalamos, el republicanismo no encuentra modos de aproximarse a la propia historia que le permitan escapar de los dilemas trágicos frente a la contingencia y su fragilidad. Por otra parte, Pocock señala que su perspectiva tiene una impronta “liberal y conservadora” (cf. «La verbalización de un acto político: hacia una política del discurso [1973]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, p. 57; «Las ideas políticas como sucesos históricos... [1980]», *op. cit.*, p. 79; «La reconstrucción del discurso... [1981]», *op. cit.*, p. 93; «La política de la historia: lo subalterno y lo subversivo [1998]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, p. 259; «Quentin Skinner: la historia de la política... [2004]», *op. cit.*, p. 153; «La política de la historiografía [2005]», *op. cit.*, p. 277; «Prefacio [2006]», en *Pensamiento político e historia...*, *op. cit.*, pp. 11-12). Esta definición tiene un sentido no sólo teórico, sino también político, que requiere ser interpretado contextualmente.

Con esta autodefinition Pocock señala que el vínculo entre contingencia política y narración histórica que propone, está lejos de servir a los nuevos comienzos revolucionarios que despuntaban o intentaban despuntar en la segunda mitad del siglo XX y busca, en cambio, afirmar las posibilidades de preservación de una comunidad política multicultural y abierta a la autorevisión. En su veta liberal, la “teoría política de la historiografía” pockiana pone bajo foco la pregunta por el papel político de los historiadores en una sociedad donde “todas las instituciones son criticables, contextualizables e interpretables en más de un sentido” (POCOCK, «El historiador como actor político... [1996]», *op. cit.*, p. 237.). En ese horizonte, la historia sólo puede jugar su papel político, si es capaz de alojar la contienda y la pluralidad, en el marco de ciertas estructuras políticas de reciprocidad (basadas en una teoría del lenguaje), que garanticen igualdad en la capacidad para narrar la historia a través del habla pública (POCOCK, «La política de la historiografía [2005]», *op. cit.*, p. 271). En su veta

conservadora, por otra parte, la concepción pockiana se opone a cierta *hybris* adánica de los discursos revolucionarios de su época, y les recuerda a sus portavoces que todo cambio político no sólo producirá consecuencias inesperadas para sus propulsores, sino que, además, para no ser meramente destructivo, debe desplegarse dentro de los límites trazados por aquellas estructuras de reciprocidad que preservan la pluralidad. Pocock desconfía de un discurso revolucionario contemporáneo que, a sus ojos, es poco amigable con esas estructuras, y centra su interés político en los conflictos y desafíos propios de democracias multiculturales, en donde el poder de narrar historias está desigualmente repartido. Así, cierto liberalismo multicultural y pluralista, que en su contexto era percibido como conservador, y no el republicanismo preocupado —para Pocock con pretensiones demasiado exigentes, según vimos— por la participación ciudadana, parece ser la tradición política que le ofrece los recursos para formular su perspectiva.

La inquietud de Arendt sobre la narración histórica en *Sobre la revolución*, navega lejos del andarivel liberal conservador. Si bien comparte con Pocock su recelo por las concepciones de la historia del marxismo contemporáneo, su entusiasmo por la Revolución Húngara (cf. ARENDT Hannah, «Totalitarian imperialism: Reflections on the Hungarian revolution [1958]», *The journal of politics*, vol. 20, n° 1, 1958, pp. 5–43), por ejemplo, evidencia otra toma de postura frente a las aspiraciones contemporáneas a generar comienzos y nuevas fundaciones. Pero lo que más nos interesa aquí es que su reflexión sobre el vínculo entre narración histórica y pensamiento en estos años no parece deberle nada al liberalismo. Aunque comparte la idea de que la narración histórica es necesaria como forma de pensamiento que “no abandona la caverna”, Arendt da una forma singular a esta idea, que descansa en una apropiación de cierto motivo republicano que Pocock desestima. Desde esta perspectiva, la idea de que las narraciones históricas son una forma de pensamiento político, se articula con el compromiso arendtiano de la libertad como participación en los asuntos públicos, según intentamos mostrar en este apartado (apartado 3.i del capítulo III).

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes

Se detallan en orden cronológico las fuentes referidas en la tesis, indicando, luego de la traducción castellana, la edición en idioma original consultada. En los casos de artículos que hemos consultado en compilaciones póstumas, indicamos además la aparición original.

Todos los artículos de *Aufbau*, fueron consultados en: <<https://archive.org/details/aufbau>>.

I. i. Libros y compilaciones

El concepto de amor en San Agustín [1929], trad. Agustín Serrano De Haro, Madrid, Encuentro Ediciones, 2001.

Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophiscen Interpretation, Berlín, Julius Springer, 1929.

Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt, trad. Agustín Serrano De Haro, Madrid, Caparrós Editores, 2005.

Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism, Jerome KOHN (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2005.

Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía [1933-1938, pub. ingl. 1958, alem. 1959], trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000. Arendt consideraba el libro concluido en 1933, pero durante su exilio en París, decide agregarle los dos últimos capítulos, que concluye en 1938.

Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess Woman, Nueva York - Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1957.

Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Munich, Piper & Co., 1959.

Los orígenes del totalitarismo [1949, pub. ingl. 1951, alem. 1955], trad. Silvia Catalá y F. Javier Lorente, 1ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 2010, 2 vols.

The Origins of Totalitarianism, San Diego - Nueva York - Londres, Harcourt Brace & Co., 1979.

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, Munich - Zurich, Piper, 2003.

Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental [tempranos cincuenta, pub. ingl. 2002], trad. Agustín Serrano De Haro, Madrid, Encuentro, 2007.

«Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 69, n° 2, 2002, pp. 273-319. Editado por Jerome Kohn, a partir de una serie manuscritos con el mismo nombre en HA Papers, LC.

¿Qué es la política? [1956*-1959, pub. alem. 1993], trad. Rosa Sala Carbó, Buenos Aires - Barcelona - México, Paidós, 2007. Reúne fragmentos relativos al proyecto de escritura de *Introducción a la política*, libro finalmente no publicado. *El primer fragmento de este libro

data de 1950, sin embargo, la editora ubica el desarrollo del proyecto y la mayoría de los textos entre 1956 y 1959.

Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, Ursula LUDZ (ed.), Piper, Munich, 1993.

La condición humana [1958], trad. Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós, 2009.

The Human Condition, 2ª ed., Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 1998.

Entre el Pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión filosófica [1ª ed. 1961, 2ª ed. 1968], trad. Ana Pljak, Barcelona, Península, 2003.

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought, Nueva York, The Viking Press, 1961. Segunda edición ampliada: Londres, Penguin books, 1977.

Eichmann en Jerusalén [1963], trad. Carlos Ribalta, 5ª ed., Barcelona, Debolsillo, 2010.

Eichmann in Jerusalem, Nueva York, The Viking Press, 1963.

Sobre la revolución [1963], trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 2009.

On Revolution, Londres, Penguin, 1990.

Hombres en tiempos de oscuridad [1968], trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2001.

Men in Dark Times, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968.

Conferencias sobre la filosofía política de Kant [1970, pub. 1982], Ronald BEINER (ed.), trad. Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Lectures on Kant's Political Philosophy, Ronald BEINER (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1982.

Crisis de la república [1972], trad. Guillermo Solana Alonso, Madrid, Trotta, 2015.

Crises of the Republic, San Diego - Nueva York - Londres, Harcourt Brace & Co., 1972.

La vida del espíritu [1970-1975, pub. ingl. 1978], trad. Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós, 2010. Arendt escribe entre 1970 y 1975 los materiales de los que luego se compondrá el libro, interrumpido por su muerte y publicado póstumamente bajo el cuidado de Mary Mccarthy.

The Life of the Mind, Mary MCCARTHY (ed.), San Diego - Nueva York - Londres, Harvest Book, 1978.

Escritos judíos [1978], Jerome KOHN y Ron H. FELDMAN (eds.), trad. Miguel Cancel, R. S. Carbó, Vicente Gómez Ibáñez y Eduardo Cañas, Paidós, Barcelona, 2009. Esta obra es una traducción de *The Jewish Writings*, Jerome KOHN y Ron H. FELDMAN (eds.), Nueva York, Schocken Books, 2007. Sin embargo, en esta tesis consultamos: *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Ron H. FELDMAN (ed.), Nueva York, Grove Press, 1978. *The Jewish Writings* es una versión ampliada de *The Jew as a Pariah*, e incorpora traducciones de textos en su mayor parte originalmente escritos en alemán, los cuales consultamos en sus versiones originales como artículos o manuscritos (ver *infra*).

Diario filosófico, 1950-1973, Ursula LUDZ e Ingeborg NORDMANN (eds.), trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2006.

Denktagebuch: 1950 bis 1973, Ursula LUDZ e Ingeborg NORDMANN (eds.), Munich - Zurich, Piper, 2002, 2 vol.

Responsabilidad y juicio [2003], trad. Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona - Buenos Aires - México, Paidós, 2007.

Responsibility and Judgment, Jerome KOHN (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2003.

La promesa de la política [2005], trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós, 2015.

The Promise of Politics, Jerome KOHN (ed.), Nueva York, Schocken Books, 2005.

Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura [2014], trad. Ernesto Rubio García, Madrid, Trotta, 2014. Compilación aparecida sólo en castellano. Se han consultado los originales de los artículos aquí publicados en sus distintas ediciones (ver *infra*.)

I. ii. Artículos y capítulos de libros (incluye manuscritos editados y publicados póstumamente)

«Agustín de Hipona y el protestantismo [1930]», *Ensayos de comprensión*, pp. 41-44.

«Augustin und der Protestantismus», *Frankfurter Zeitung*, vol. 75, n° 902, 4/12/1930, p. 1. Transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg.

«La aparición del principio alemán de Bildung de Hans Weil [1931]», *Más allá de la filosofía*, pp. 198-205.

«Hans Weil: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 66, n° 1, 1931, pp. 200-205. Transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg.

«La Ilustración y la cuestión judía [1932]», *Escritos judíos*, pp. 79-96.

«Aufklärung und Judenfrage», *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, vol. 4, n° 2-3, 1932, pp. 65-77. Transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg.

«Friedrich von Gentz. En ocasión del centenario de su muerte, 9 de junio de 1932 [1932]», *Ensayos de comprensión*, pp. 69-75.

«Friedrich von Gentz: zu seinem 100. Todestag am 9. Juni», *Kölnische Zeitung*, n° 308, 08/06/1932, s/p. Facsímil consultado en HA-Archiv Oldenburg.

«Salón berlinés [1932]», *Ensayos de comprensión*, pp. 77-85.

No fue posible acceder al original: «Berliner Salon», *Deutscher Almanach für das Jahr 1932*, Leipzig, Reclam, 1932, pp. 173-184. Consultamos la traducción inglesa de Rita y Robert Kimber: «Berlin Salon», *Essays in Understanding*, pp. 57-65.

«Adam Müller ¿Renacimiento? [1932]», *Más allá de la filosofía*, pp. 189-197. No fue posible acceder al original: «Adam Müller-Renaissance?», *Kölnische Zeitung: Unterhaltungsblatt*, 13/09/1932 y 17/09/1932, n° 502 y 510.

«Contra los círculos privados [1933]», *Escritos judíos*, pp. 94-96.

«Gegen Privatzirkel», *Jüdische Rundschau*, vol. 35, 03/05/1933, p. 174. Transcripción consultada en HA-Archiv, Oldenburg.

«La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen [1933]», *Escritos judíos*, pp. 79-96.

«Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagens 100. Todestag», *Jüdische Rundschau*, vol. 38, n° 28-29, 07/04/1933. Transcripción consultada en HA-Archiv Oldenburg.

«Rahel et Goethe [1934]», *Cahiers du Juifs*, nº 11-12, 1934, pp. 186-190. Transcripción consultada en HA-Archiv Oldenburg.

«Rahel Varnhagen and Goethe», *Critical Inquiry*, trad. Haun Saussy, vol. 40, nº 1, 2013, pp. 15-24.

«Algunos jóvenes se van a casa [1935]», *Escritos judíos*, pp. 110-113. No fue posible acceder al original: «Des Jeunes s'en vont chez eux», *Le Journal Juif*, vol. 12, nº 26, 28/06/1935. Consultamos la trad. de Catherine Temerson: «Some young people are going home» en *The Jewish Writings*.

«La cuestión judía [1937 o 1938]», *Escritos judíos*, pp. 118-121.

«Die Judenfrage», manuscrito para conferencia, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC. No publicado en vida por la autora.

«Antisemitismo [1938-1939 aprox.]», *Escritos judíos*, pp. 122-195.

«Antisemitismus», ensayo sin fecha, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC, 2 carpetas. No publicado en vida por la autora.

«La cuestión de las minorías [1940]», *Escritos judíos*, pp. 199-207. No fue posible acceder al original en alemán. Consultamos la traducción de John E. Woods: «The Minority Question», *The Jewish Writings*, pp. 125-133. Se trata de un extracto de una carta a Erich Cohn-Bendit. No publicado en vida por la autora.

«From the Dreyfus Affair to France Today [1942]», *Jewish Social Studies*, nº 4, 1942, pp. 195-240.

«Una palabra cristiana sobre la cuestión judía [1942]», *Escritos judíos*, pp. 238-240.

«This Means You: Ein christliches Wort zur Judenfrage», *Aufbau*, vol. 8, nº 23, 5/06/1942, p. 19.

En coautoría con MAIER Josef, «Jungjüdische Gruppe lädt zu ihrem ersten Treffen [1942]», *Aufbau*, vol. 8, nº 9, 27/02/1942, p. 17.

En coautoría con MAIER Josef, «Jungjüdische Gruppe in New York Club [1942]», *Aufbau*, vol. 8, nº 8, 20/02/1942, p. 23.

«Moisés o Washington [1942]», *Escritos judíos*, pp. 225-226.

«This Means You: Moses oder Washington», *Aufbau*, vol. 8, nº 13, 27/03/1942, p. 16.

«La retórica del diablo [1942]», *Escritos judíos*, pp. 233-234.

«This Means You: Der Teufels Redekunst», *Aufbau*, vol. 8, nº 19, 08/05/1942, p. 20.

«Pro Paul Tillich [1942]», *Escritos judíos*, pp. 246-248.

«Pro Paul Tillich», *Aufbau*, vol. 8, nº 31, 31/07/1942, p. 6.

«El regreso de los judíos rusos [1942]», *Escritos judíos*, pp. 251-255.

«Die Rückkehr des russischen Judentums», *Aufbau*, vol. 8, nº 35, 28/08/1942, p. 18.

«Nosotros, los refugiados [1943]», *Escritos judíos*, pp. 353-365.

«We, refugees», *Menorah Journal*, vol. 31, 01/1943, pp. 69-77. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 55-66.

- «La literatura (política) en el exilio [1943]», *Más allá de la filosofía*, pp. 151-156.
 «Französische politische Literatur im Exil», *Aufbau*, vol. 9, n° 13, 26/03/1943, p. 8.
- «Los judíos en el mundo de ayer [1943]», *Escritos judíos*, pp. 409-420.
 «Portrait of a Period», *Menorah Journal*, vol. 31, otoño de 1943, pp. 307-314. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 112-124.
- «La tradición oculta [1944]», *Escritos judíos*, pp. 366-398.
 «The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition», *Jewish Social Studies*, vol. 6, n° 2, 02/1944, pp. 99-122. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 67-90.
- «Franz Kafka: una reevaluación [1944]», *Ensayos de comprensión*, pp. 91-104.
 «Franz Kafka: A reevaluation», *Partisan Review*, vol. 11, n° 4, otoño de 1944. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 69-80.
- «Race-Thinking before Racism [1944]», *Review of Politics*, vol. 6, n° 1, 1944, pp. 36-73.
- «Imperialism, Nationalism, Chauvinism [1945]», *Review of Politics*, vol. 12, n° 3, 1945, pp. 404-406.
- «The Stateless People [1945]», *Contemporary Jewish Record*, vol. 8, n° 2, 1945, pp. 137-153.
- «Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]», *Ensayos de comprensión*, pp. 153-166.
 «Organized Guilt and Universal Responsibility», *Jewish Frontier*, 01/1945, pp. 19-23. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 121-132.
- «Aproximaciones al “problema alemán” [1945]», *Ensayos de comprensión*, pp. 135-154.
 «Approaches to the “German Problem”», *Partisan Review*, vol. 12, n° 1, invierno 1945, pp. 93-106. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 106-120.
- «El sionismo: una retrospectiva [1945]», *Escritos judíos*, pp. 435-470.
 «Zionism Reconsidered», *Memorah Journal*, n° 33, 08/1945, pp. 162-196. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 131-165.
- «Expansion and the Philosophy of Power [1946]», *Sewanee Review*, vol. 54, 1946, pp. 601-616.
- «El Estado judío: cincuenta años después. ¿A dónde ha llevado la política de Herzl? [1946]», *Escritos judíos*, pp. 470-483.
 «The Jew State: Fifty Years After. Where Have Herzl’s Politics Led?», *Commentary*, n° 1, 05/1946. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 164-177.
- «Las enseñanzas de la historia [1946]», *Escritos judíos*, pp. 404-408.
 «The Moral of History», *The Jew as a Pariah*, pp. 106-111. Es un extracto del siguiente ítem.
- «Privileged Jews [1946]», *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 1, 01/1946, pp. 3-30.
- «La Nación [1946]», *Ensayos de comprensión*, pp. 255-260.
 «The Nation», *Review of politics*, vol. 8, n° 1, 01/1946. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 206-211.

- «La imagen del infierno [1946]», *Ensayos de comprensión*, pp. 245-254.
«The Image of Hell», *Commentary*, vol. 2, n° 3, 1946, pp. 291-285. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 197-205.
- «¿Qué es la filosofía de la existencia [1946]?», *Ensayos de comprensión*, pp. 203-231.
«What is Existenz Philosophy?», *Partisan Review*, vol. 8, n° 1, 1946, pp. 34-56. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 163-188.
- «La creación de una atmósfera cultural [1947]», *Escritos judíos*, pp. 79-96.
«Creating a Culture Atmosphere», *Commentary*, n° 4, 11/1947, pp. 424-226. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 91-95.
- «The Hole of Oblivion [1947]», *Jewish Frontier*, vol. 14/07/1947, pp. 23-26.
- «Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]», *Ensayos de comprensión*, pp. 261-265. No fue posible acceder al original: «Zueignung an Karl Jaspers», Heidelberg, L. Schneider, 1948. Consultamos la traducción inglesa de Robert y Rita Kimber: «Dedication to Karl Jaspers», *Essays in Understanding*, pp. 212-216.
- «Conferencia en la Rand School [1948]», *Ensayos de comprensión*, pp. 267-278.
«Rand School Lecture», manuscrito para conferencia en la Rand School of Social Science, EEUU, serie: speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC. Consultamos su versión editada en *Essays in Understanding*, pp. 217-227. No publicado en vida por la autora.
- «Una revisión de la historia judía [1948]», *Escritos judíos*, pp. 394-403.
«Jew History, Revised», *Jewish Frontier*, 03/1948, pp. 34-38. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 96-105.
- «Salvar la patria judía. Todavía se está a tiempo [1948]», *Escritos judíos*, pp. 484-499.
«To Save Jewish Homeland», *Commentary*, n° 5, 05/1948, pp. 398-406. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 178-192.
- «The rights of man [1949]», *Modern Review*, vol. 3, n° 1, 1949, pp. 24-37.
- «¿Paz o armisticio en Oriente Próximo [1950]?», *Escritos judíos*, pp. 523-553.
«Peace or Armistice in the Near East?», *Review of politics*, vol. 12, n° 1, 01/1950, pp. 56-82. Consultado en *The Jew as a Pariah*, pp. 193-224.
- «Las secuelas del régimen nazi: informe desde Alemania [1950]», *Ensayos de comprensión*, pp. 301-326.
«The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany», *Commentary*, n° 10, 10/1950, pp. 342-353. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 248-269.
- «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración [1950]», *Ensayos de comprensión*, pp. 283-299.
«Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps», *Jewish Social Studies*, vol. 12, n° 1, 1950, pp. 49-64. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 232-247.
- «La tradición del pensamiento político [1950-1955 aprox.]», *La promesa de la política*, pp. 77-98.
«The Tradition of Political Thought», *The Promise of Politics*, pp. 40-62. Escrito editado por Jerome Kohn, a partir de manuscritos de HA Papers, LC. No publicado en vida por la autora.

«Ideology and Terror: A Novel Form of Government [1953]», *The Review of Politics*, n° 15, 1953, pp. 303-327.

«The Great Tradition: I. Law and Power [1953]», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 3, 2007, pp. 713-726. Manuscrito para conferencia dictada en 1953, en University of Princeton, editado por Jerome Kohn y publicado de manera póstuma.

«The Great Tradition: II. Ruling and Being Ruled [1953]», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 4, 2007, pp. 941-954. Manuscrito para conferencia dictada en 1953, en University of Princeton, editado por Jerome Kohn y publicado de manera póstuma.

«Religión y política [1953]», *Ensayos de comprensión*, pp. 443-469.

«Religion and Politics», *Confluence*, vol. 2, n° 3, 09/1953, pp. 105-126. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 368-390.

«Comprensión y política (las dificultades de la comprensión) [1953]», *Ensayos de comprensión*, pp. 371-394.

«Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)», *Essays in Understanding*, pp. 307- 327. Esta es una versión ampliada por Jerome Kohn del original «Understanding and Politics», *Partisan Review*, vol. 20, n° 4, pp. 377-392. La ampliación incorpora el manuscrito «The Difficulties of Understanding», serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC.

«De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión [1953]», *Ensayos de comprensión*, pp. 255-260.

«On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding», *Essays in Understanding*, pp. 328-360. Editado por Jerome Kohn en base a un manuscrito de igual nombre en serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC.

«Comprender el comunismo [1953]», *Ensayos de comprensión*, pp. 437-441.

«Understanding Communism», *Partisan Review*, vol. 20, n° 5, 09-10/1953. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 363-367.

«Los hombres y el terror [1953]», *Ensayos de comprensión*, pp. 359-370.

«Die Menschen und der Terror», manuscrito preparado para alocución emitida por Rias Radio-Universidad el 23/03/1953, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC. Este manuscrito fue editado y traducido al inglés como «Mankind and Terror» *Essays in Understanding*, pp. 397-306. Consultamos el original alemán.

«Una réplica a Eric Voegelin [1953]», *Ensayos de comprensión*, pp. 483-492.

«A Replay to Eric Voegelin», *The Review of Politics*, vol. 15, n° 1, 1953, pp. 76-84. Consultado en *Essays in Understanding*, pp. 401-408.

«La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo [1954]», *Ensayos de comprensión*, pp. 515-538.

Originalmente fue un manuscrito preparado para una conferencia en la American Political Science Association. Puede consultarse, en sus distintas versiones, en: serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC, 2 carpetas. Este manuscrito fue editado y publicado póstumamente como «Concern with Politics in Recent European Political Thought», en *Essays in Understanding*, pp. 428-447.

«Sócrates [1954]», *La promesa de la política*, pp. 43-76.
«Socrates», *The Promise of Politics*, pp. 5-49. Texto editado por Jerome Kohn a partir de manuscritos los «Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution», preparados para conferencias en University of Notre Dame, Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC.

«La tradición y la época moderna [1954]», *Entre el Pasado y el futuro*, pp. 33-66.
«Tradition and the Modern Age», *Between Past and Future*, pp. 17-40.

«¿Qué es la autoridad? [1958]», *Entre el Pasado y el futuro*, pp. 145-226.
«What is Authority?», *Between Past and Future*, pp. 145-226. Una primera versión de este escrito es el manuscrito de 1956 «Authority in the Twentieth Century», preparado para conferencia en Congress for Cultural Freedom, Milán, Italia, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC.

«El concepto de historia: antiguo y moderno [1957 pub. alem., 1961 pub. ingl.]», *Entre el pasado y el futuro*, pp. 67-144.

«The Concept of History: Ancient And Modern», *Between Past and Future*, pp. 67-144. Este texto fue elaborado a partir de dos textos originalmente aparecidos en alemán: «Natur und Geschichte» y «Geschichte und Politik in der Neuzeit», en *Fragwürdige Traditionsbestände in politischen Denken der Gegenwart: vier Essays*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1957. Hemos accedido a una versión mecanografiada de «Natur und Geschichte [1957]», en la sección Sonderabteilung - Zusätzliche Materialien, del HA-Archiv, Oldenburg, pero desconocemos si se trata de la versión definitiva aparecida en el libro, o de una versión preliminar. De «Geschichte und Politik in der Neuzeit [1957]» consultamos una transcripción desde *Fragwürdige Traditionsbestände...* comentada por Hans Gellhardt y disponible en <shorturl.at/uvFOY> (accedido el 20/12/2019).

«Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]», *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 67-80.
«Karl Jaspers: Citizen of the World?», *Men in Dark Times*, pp. 81-94.

«Totalitarian imperialism: Reflections on the Hungarian revolution [1958]», *The journal of politics*, vol. 20, nº 1, 1958, pp. 5-43. Traducción española en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, *op. cit.*

«La crisis en la educación [1958]», *Entre el Pasado y el futuro*, pp. 269-302.
«The Crisis in Education», *Between Past and Future*, pp. 269-302.

«Laudatio. Humanitas [1958]», Frankfurt am Mein, Börsenvereine des Deutschen Buchhandels, colección *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, 1958. Trad. de Clara y Richard Winstoft corregida por Arendt en *Men in Dark Times*, pp. 71-80.

«Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]», *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 13-41.

Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing, Munich, Piper & Co., 1960. Trad. inglesa de Clara y Richard Winstoft supervisada por Arendt en *Men in Dark Times*, pp. 3-32.

«¿Qué es la libertad? [1958 alem., 1961 ingl.]», *Entre el Pasado y el futuro*, pp. 227-268.
«Freiheit und Politik: Ein Vortrag», *Die neue Rundschau*, vol. 69, nº 4, pp. 670-694, 1958.
«What is Freedom?», *Between Past and Future*, pp. 227-268.

«Verdad y política [1964 alem., 1967 ingl.]», *Entre el Pasado y el futuro*, pp. 347-402.
«Wahrheit und Politik», en Johann SCHLEMMER (ed.), *Die politische Verantwortung der Nichtpolitiker*, Munich, Piper, 1964, pp. 161-176.
«Truth and Politics», *Between Past and Future*, 2ª ed., pp. 227-264.

«Algunas cuestiones de filosofía moral [1965-1966]», *Responsabilidad y juicio*, pp. 75-150.
«Some Questions of Moral Philosophy», *Responsibility and Judgment*, pp. 49-146. Texto editado por Jerome Kohn a partir de un manuscrito con igual nombre para un curso en la New School for Social Research, EEUU, serie Subject File, 1949-1975, HA Papers, LC.

«Foreword [1967]», *The Future of Germany*, trad. E. B. Ashton, Chicago - Londres, Univeristy of Chicago Press, 1967, pp. v-xi.

«Revolution and Freedom [1966-1967 aprox.]», *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 21, nº 3, 2016, pp. 165-186. Editado por Adriano Correa a partir del manuscrito preparado para conferencia “Revolution and Freedom”, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC.

«La ausencia de ley es inherente en los desarraigados [1968]», *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, trad. Fernando Haro, vol. 186, nº 742, 2010, pp. 195-197. No fue posible acceder al original: «Lawlessness Is Inherent In the Uprooted», *The New York Times*, 28/04/1968.

«Karl Jaspers zum 85. Geburtstag [1968]», H. SANER (ed.), *Erinnerung an Karl Jaspers*, Munich, Piper, 1974, pp. 311-315. Consultamos el manuscrito no editado, con igual nombre, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975, HA Papers, LC.

«Isak Dinesen 1885-1963 [1968]», *Hombres en tiempos de oscuridad*, pp. 81-95.
«Isak Dinesen 1885-1963», *Men in Dark Times*, pp. 95-110.

«Martin Heidegger ist achtzig Jahre Alt [1969]», *Merkur*, nº 10, pp. 893-902.

«Ansprache von Hannah Arendt anlässlich der öffentlichen Gedenkfeier der Universität Basel am 4. März 1969 [1969]», en *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel*, pp. 719-720.

«La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono [1971]», *Crisis de la República*, pp. 11-41.
«Lying in politics. Reflections on the Pentagon Papers», *Crises of the Republic*, pp. 3-47.

«A casa a dormir [1975]», *Responsabilidad y juicio*, pp. 237-252.
«Home to Roost», *Nueva York Review of Books*, 26/06/1975, pp. 3-6. Consultado en *Responsibility and Judgment*, pp. 257-276.

I. iii. Epistolarios

The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem, Marie Luise KNOTT (ed.), trad. David Anthony, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 2017. No fue posible acceder al original: *Hannah Arendt / Gershom Scholem. Der Briefwechsel*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlín, 2011.

Hannah Arendt/Martin Heidegger: Correspondencia 1925-1975, trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000. No fue posible acceder al original: *Hannah Arendt/Martin*

Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 und Andere Zeugnisse, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1999.

Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969, Munich - Zürich, Piper, 1993.

Hannah Arendt/Heinrich Blücher Briefe 1936-1968, Munich - Zürich, Piper, 1996.

Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld, Carteggio 1933-1963, trad. Stefano Ragno y Francesca Consolaro, Verona, Ombre Corte, 2015. No fue posible acceder al original: "...in keinem Besitz verwurzelt": die Korrespondenz Hannah Arendt / Kurt Blumenfeld, Ingeborg NORDMANN y Iris PILLING (eds.), Rotbuch Verlag, Hamburgo, 1995.

Breve intercambio epistolar con Benedict Hans Jürgen, «Revolution, Violence, and Power: A Correspondence [1967]», trad. Robert Zwarg y Rafael Khatchaturian, *Constellations*, vol. 16, n° 2, 2009, pp. 302-306. No fue posible acceder al original comentado por Wolfgang Kraushaar publicado en *Mittelweg* 36, n° 1, 02-03/2008, pp. 2-13.

I. iv. Manuscritos no publicados consultados en HA Papers, LC

«History of Political Theory / Montesquieu, Charles de Secondat [1955]», curso en University of California, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975.

«History of Political Theory: Introduction [1955]», curso en University of California, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975.

«History of Political Theory / Machiavelli, Niccolò [1955]», curso en University of California, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975.

«Introduction Into Politics [1963]», manuscrito para curso en University of Chicago, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975.

«Correspondence: Fuss, Peter, 1964-1975», intercambio epistolar, serie: Correspondence File, 1938-1976.

«From Machiavelli to Marx [1965]», manuscrito para curso dictado en Cornell University, EEUU, serie: Subject File, 1949-1975.

«Machiavelli, Niccolò», fragmentos y notas sin fecha, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975.

«History», fragmentos y notas sin fecha, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975.

«Jewish History. The Death End of German History», ensayo sin fecha, serie: Speeches and Writings File, 1923-1975.

I. v. Entrevistas e intercambios en conferencias

«Discussion [1953]», en Carl Joachim FRIEDRICH (ed.), *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences. March 1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1954. Los registros de discusiones en las que participa Arendt se encuentran en las pp.: 74-84, 129-137, 222-223, 333-341.

«Entrevista televisiva con Günter Gaus [1964]», *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*, trad. Agustín Serrano De Haro, Madrid, Trotta, 2010, pp. 42-65.

«Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache», entrevista televisada con Günter Gaus disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>> (accedido en marzo de 2020).

«Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario [1970]», Adelbert Reif (entrevistador), *Crisis de la república*, pp. 153-178.

«Thoughts on Politics and Revolution. A Comentary», *Crises of the Republic*, pp. 199-234.

«On Hannah Arendt [1972]», en Melvyn A. HILL (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1979, pp. 301-340. Corresponde a un intercambio oral entre Arendt y colegas en una conferencia organizada por la Toronto Society for the Study of Social and Political Thought en 1972.

II. Bibliografía secundaria

ADORNO Theodor y HORKHEIMER Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

ADVERSE Helton, «Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo», *Filosofia Unisinos*, vol. 13, n° 1, 2012, pp. 39-56.

ALLEN Thomas M., *A Republic in Time: Temporality and Social Imagination in Nineteenth-century America*, Chapell Hill, University of North Carolina Press, 2008.

ALTHAUS Claudia, *Erfahrung denken: Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

ARESE Laura, «Tragedia y comprensión histórica en Hannah Arendt. Sobre la lectura arendtiana de la 'Poética' de Aristóteles», *HYBRIS, Revista de Filosofía*, vol. 10, n° 1, 2019, pp. 13-42.

-----, *Historia, política y tragedia en Hannah Arendt*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2015.

-----, «Indagaciones documentales en torno a algunas reflexiones arendtianas sobre la historia. Arendt lectora de Felix Gilbert», ponencia en las *VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La Condición Humana*, Centro de Posgrado de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 22-24/08/2018.

ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 1982.

BAEHR Peter, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, California, Stanford University Press, 2010.

BAILYN Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

BAKER Keith Michael, «Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-century France», *The Journal of Modern History*, vol. 73, n° 1, 2001, pp. 32-53.

BARASH Jeffrey Andrew, «Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance», *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, n° 2, 2002, pp. 171-182.

BARNOUW Dagmar, *Visible Spaces Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

BARON Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princenton, Princeton University Press, 1966.

BARON Salo W., «Introductory Statement of the Tentative List of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries», *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 1, 1946, pp. 5-9.

-----, «Foreword of the Tentative List of Jewish Educational Institutions in Axis-Occupied Countries», *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 3, 1946, pp. 5-8.

-----, «Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View? [1928]», en L. W. SCHWARZ (ed.), *The Menorah Treasury*, Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1968, pp. 50-63.

-----, *A Social and Religious History of the Jews*, Filadelfia - Londres - Nueva York, Columbia University Press - The Jewish Publication Society of America, 1952.

- , «Emphases in Jewish History», *Jewish Social Studies*, vol. 1, n° 1, 1939, pp. 15-38.
- BATES David W., «Enemies and Friends: Arendt on the Imperial Republic at War», *History of European Ideas*, vol. 36, n° 1, 2010, pp. 112-124.
- BEIN Alexander y ZADOFF Noam, «Blumenfeld, Kurt Yehudah», en Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, vol. 4, p. 11.
- BEINER Ronald, «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 157-270.
- , «Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue», *Political Theory*, vol. 18, n° 2, 1990, pp. 238-254.
- BENHABIB Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham - Boulder - Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- , «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», *Social Research*, vol. 57, n° 1, 1990, pp. 167-196.
- BENJAMIN Walter, «Tesis de Filosofía de la Historia [1940]», *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pp. 59-72.
- , *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Ediciones Akal, 2005.
- BERNAL Angelika, «A Revolution in Law's Republic: Arendt and Michelman in Dialogue», *HannahArendt.net*, vol. 5, n° 1, 2009.
- BERNSTEIN Richard J., «Provocation and appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger», *Constellations*, vol. 4, n° 2, 1997, pp. 153-171.
- , *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Mit Press, 1996.
- BIGER Anat, «Cultural Life», en Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 10, pp. 682-683.
- BIRMINGHAM Peg, *Hannah Arendt y los derechos humanos. El dilema de la responsabilidad común*, trad. Luciano Banchio, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017.
- BIRULÉS Fina, «Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt», en Daniel BRAUER y Manuel CRUZ (eds.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 145-159.
- BOELLA Laura, «Introduzione», en Ingeborg NORDMANN, Iris PILLING y Sara RAPA (eds.), *Hannah Arendt e Kurt Blumenfeld. Carteggio 1933-1963*, Verona, Ombre Corte, 2015, pp. 7-23.
- BRIENT Elizabeth, «Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Worldliness" of the Modern Age», *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, n° 3, 2000, pp. 513-530.
- BRUNKHORST Hauke, «El republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt», *Sociológica*, vol. 16, n° 47, 2001, pp. 45-64.
- , *Hannah Arendt*, Munich, Beck, 1999.
- CANOVAN Margaret, «Hannah Arendt como pensadora conservadora», en Fina BIRULÉS (ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 51-76.
- , *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge - Nueva York, Cambridge University Press, 1994.
- , «Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics», *Social Research*, vol. 57, n° 1, 1990, pp. 135-165.
- , *The political thought of Hannah Arendt*, Nueva York, Hartcourt Brace and Company, 1974.
- CASSIN Barbara, «Greeks and Romans: Paradigms of the past in Arendt and Heidegger», *Comparative Civilizations Review*, vol. 22, n° 22, 1990, pp. 164-188.
- CAVARERO Adriana, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*, Milán, Feltrinelli, 1997.
- CHIPMAN Jonathan y DEROVAN David, «Ba'alei teshuvah», en Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 3, pp. 6-7.

- CONNELL William J., «The republican idea», en James HANKINS (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 14-29.
- CRICK Bernard, «On Rereading “The Origins of Totalitarianism”», *Social Research*, vol. 44, nº 1, 1977, pp. 106-126.
- DANOFF Brian, «Arendt, Kafka, and the nature of totalitarianism», *Perspectives on Political Science*, vol. 29, nº 4, 2000, pp. 211-218.
- DELLA BIANCHINA Agnese, «Kultur versus Bildung: amicizia e resistenza in Hannah Arendt», *Studi sulla Formazione/Open Journal of Education*, vol. 19, nº 1, 2016, pp. 143-153.
- D'ENTRÈVES Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Taylor & Francis E-Library, 2001.
- DI PEGO Anabella, *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013.
- DIDI-HUBERMAN Georges, *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid, Abada Editores, 2012.
- DISCH Lisa J., «More truth than fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt», *Political Theory*, vol. 21, nº 4, 1993, pp. 665-694.
- DOHM Christian Wilhelm von, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Göttingen, Wallstein, 2015.
- EVERS Kai, «The Holes of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction», *Telos*, vol. 2005, nº 132, 2005, pp. 109-120.
- FIRST Rainer, «Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts», en Heinrich BÖLL STIFTUNG (ed.), *Verbogene Tradition. Unzeitgemäße Aktualität. Hannah Arendt 1906-2006*, Berlín, Akademie Verlag, 2008, pp. 229-239.
- FORSTER Ricardo, «El último movimiento mesiánico», *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Buenos Aires, Altamira, 2005, pp. 337-510.
- FORTI Simona, *Hannah Arendt tra filosofía e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- FRIEDLÄNDER David, *Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter*, Nürnberg, Rawschen Buchhandlung, 1800.
- FREIMAN MORRIS Sarah, «Stefan Zweig's “Untergang eines Herzens” as a Version of Tolstoy's “The Death of Ivan Illych”», en Gelber MARK H. (ed.), *Stefan Zweig Reconsidered: New Perspectives on his Literary and Biographical Writings*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2007.
- GADAMER Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, trad. Agustín Domingo Mortalla, Madrid, Tecnos, 2011.
- GALLAS Elisabeth, «Locating the Jewish Future: The Restoration of Looted Cultural Property in Early Postwar Europe», *Naharaim*, vol. 9, nº 1-2, 2015, pp. 25-47.
- GARGARELLA Roberto, «El republicanismo y la filosofía política contemporánea», en Atilio BORÓN (ed.), *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, pp. 23-43.
- GAUS Günter (entrevistador), *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, video en <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>, accedido en 21/05/2020.
- GENTILE Emilio, «Political Religion: a Concept and its Critics - a Critical Survey», *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, nº 6, 2005, pp. 19-32.
- GILBERT Felix, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- , «On Machiavelli's Idea of virtù», *Renaissance News*, vol. 4, nº 4, 1951, pp. 53-55.
- , «The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli», *The Journal of Modern History*, vol. 11, nº 4, 1939, pp. 449-483.

- , «The Composition and Structure of Machiavelli's Discorsi», *History: choice and commitment*, Cambridge, Harvard University Press, 1977, pp. 115-133.
- , «The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince», *Studies in the Renaissance*, vol. 1, 1954, pp. 38-48.
- GORDON Peter Eli, «The concept of the apolitical: German Jewish thought and Weimar Political Theology», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 3, 2007, pp. 855-878.
- HABERMAS Jürgen, «El concepto de poder en Hannah Arendt (1976)», *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1975, pp. 205-222
- HEIDEGGER Martin, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, trad. Ana Carolina M. Riofrío, Buenos Aires, Biblios, 2010.
- , *Carta sobre el Humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2006.
- , *Introduction to Metaphysics*, trad. Gregory Fried y Richard Polt, New Haven - Londres, Yale University Press, 2000.
- , *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trad. William Mcneill y Julia Davis, Bloomington - Indianápolis, Indiana University Press, 1996.
- , «The Self-Assertion of the German University», *Philosophical and Political Writings*, trad. Karsten Harries, vol. 38, n° 3, 1985, pp. 470-502.
- , *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- y JASPERS Karl, *Correspondencia (1920-1963)*, trad. Juan José García Norrio, Madrid, Síntesis, 2003.
- HERDER Johann Gottfried, *Ensayo sobre el origen del lenguaje. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad (selec.). Una metacrítica de la Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid, 2015.
- , *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959.
- , «Erläuterung zum Neuen Testament», *Sämmtliche Werke*, Gotta'schen Buchhandlung, Stuttgart – Tübingen, 1829, vol. XI.
- HERZOG Annabel, «Illuminating inheritance: Benjamin's influence on Arendt's political storytelling», *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n° 5, 2000, pp. 1-27.
- HEUER Wolfgang, *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln: Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlín, Akademie Verlag, 1992.
- HINCHMAN Lewis P. y HINCHMAN Sandra K., «Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers», *The Review of Politics*, vol. 53, n° 3, 1991, pp. 435-468.
- HOBBSAWM Eric J., «Hannah Arendt "On revolution"», *History and Theory*, vol. 3, n° 2, 1965, pp. 252-258.
- HOFFMANN Stefan-Ludwig, «Koselleck, Arendt, and the anthropology of historical experience», *History and Theory*, vol. 49, n° 2, 2010, pp. 212-236.
- HONOHAN Iseult, «Arendt and Benjamin on the Promise of History: A Network of Possibilities or One Apocalyptic Moment?», *Clio*, vol. 19, n° 4, 1990, pp. 311-330.
- HUMBOLDT Wilhelm von, *Wilhelm von Humboldt und Karoline von Humboldt in ihren Briefen*, Anna von Sydow (ed.), Berlín, 1900, vol. V.
- HUNZIKER Paula, *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018.
- JAEGGI Rahel, *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, Hamburgo, Hamburger Edition, 2016.
- JAINCHILL Andrew J. S., «The Constitution of the Year III», *Reimagining politics after the terror: The Republican origins of French liberalism*, Nueva York, Cornell University Press, 2008, pp. 26-61.
- JASPERS Karl, *Origen y meta de la historia*, trad. Fernando Vela, Barcelona, Altaya, 1998.

- , *Esencia y formas de lo trágico*, trad. N. Silveti Paz, Buenos Aires, Sur, 1960.
- , *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Munich, Piper, 1951. Ejemplar subrayado por Arendt, consultado en: *The Hannah Arendt Collection*, de “The Hannah Arendt Center for Politics and Humanities”, Universidad Bard College, Nueva York, <<http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Jaspers-RechenschaftAusblick.pdf>> (accedido el 18/12/2019).
- , *The Future of Germany*, trad. E. B. Ashton, Chicago - Londres, University of Chicago Press, 1967.
- , *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. Mariano Marin Casero, Madrid, Gredos, 1967.
- KANT Immanuel, «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita», *Filosofía de la historia*, trad. Clara Inchauspe De Sanz, Buenos Aires, Agebe, 2012, pp. 5-22.
- , «Hacia la paz perpetua: un proyecto filosófico», Buenos Aires, Prometeo - Universidad Nacional de Quilmes, 2007.
- KAPLAN Dana Evan, «Reform Judaism», en Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 17, pp. 165-183.
- KEEDUS Liisi, *The Crisis of German Historicism: The Early Political Thought of Hannah Arendt und Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- , «Thinking beyond philosophy: Hannah Arendt and the Weimar Hermeneutic connections», *Trames*, vol. 18, no 4, 2014, pp. 307-325.
- KIESLICH Ingo, *Walter Benjamin, Hannah Arendt: Storytelling in and as Theoretical Writing*, Tesis de Doctorado, Vanderbilt University, Tennessee, 2013.
- KING Preston y PAREKH Bhikhu C., *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakshott on the Occasion of His Retirement*, Londres, Cambridge University Press, 1968.
- KING Richard H., «On Race and Culture. Hannah Arendt and her contemporaries», en Seyla BENHABIB (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 113-134.
- KING Richard H. y STONE Dan, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, Nueva York - Oxford, Berghahn Books, 2007.
- KNOTT Marie Luise, «Why Have We Been Spared?», *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, trad. David Anthony, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 2017, pp. vii-xxvi.
- KOHN Carlos, «Teoría y práctica del republicanismo cívico: la perspectiva arendtiana», *Filosofía Unisinos*, vol. 6, n° 2, 2005, pp. 138-148.
- KOHN Jerome y FELDMAN Ron H., «Una observación sobre el texto», *Escritos judíos*, Madrid, Paidós, 2009, pp. 35-37.
- KOSELLECK Reinhart, «“Espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, dos categorías históricas», *Futuro pasado*, Barcelona - Buenos Aires - México, Paidós, 1993, pp. 333-358.
- KRISTEVA Julia, *El genio femenino: Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- LEE Christopher J., «Locating Hannah Arendt within postcolonial thought: A prospectus», *College Literature*, vol. 38, n° 1, 2011, pp. 95-114.
- LEIBOVICI Martine, «Arendt’s Rahel Varnhagen: a New Kind of Narration in the Impasses of German-Jewish Assimilation and Existenzphilosophie», *Social Research: An International Quarterly*, vol. 74, n° 3, 2007, pp. 903-922.
- , *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, trad. Esther Cohen y Silvana Rabinovich, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

- LENZ Claudia, «¿El fin o la apotesosis de la labor? La vida buena y la labor en la modernidad tardía», *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UNAM, pp. 39-64.
- LEPENIES Wolf, *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Ediciones Akal, 2008.
- LESSING Gotthold Ephraim, “Eine Duplik”, “Anti-Goeze”, “Über den Beweis des Geistes und der Kraft”, “Die Erziehung des Menschengeschlechtes”, en Karl LACHMANN (ed.), *Sämtliche Schriften. Neue rechtmäßige Ausgabe*, Berlin, Voß'schen Buchhandlung, 1839, vol. X.
- , *Fragmente eines Ungenanten*, Hamburgo, Gernot Fligge, s/f. <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Reimarus/rei_fr00.html> (accedido el 20/06/2020).
- , *La educación del género humano*, Barcelona, Azul, 2008.
- LEVITATS Isaac, «Conference on Jewish Social Studies», en Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007, vol. 5, pp. 145-147.
- LOVETT Frank, «Republicanism», en Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Standford, Metaphysics Research Lab, Standford University, 2018, <<https://plato.stanford.edu/entries/republicanism/>> accedido el 20/03/2020.
- LUXEMBURG Rosa, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Münster, Jazzybee, 2012.
- MARITAIN Jacques, *Ransoming the Time*, Nueva York, Scribner's, 1941.
- MAQUIAVELO Nicolás, *El Príncipe de Maquiavelo*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995.
- , *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.
- MATE Reyes, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Antrophos, 1997.
- MEINECKE Friedrich, *El historicismo y sus genesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- MENDELSSOHN Moses, “Jerusalem, oder über Religiöse Macht und Judentum”; “Vorrede” a “Rettung der Jude” de Manasseh ben Israels; y “Briefwechsel mit Bonnet”, *Gesammte Schriften*, Leipzig, Brodhaus, 1845, vols. I y III.
- MILLIN Gertrude, *Rhodes*, Londres, Chatto & Windus, 1933.
- MOMMSEN Hans, «Hannah Arendt und der Prozess gegen Adolf Eichmann», *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Munich, Piper, 1986, pp. 9-48.
- MONTESQUIEU Charles Louis de Secondat, *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Folio, 1984.
- MUHLMANN Géraldine, «Les controverses historiographiques autour de l'oeuvre de Hannah Arendt: de l'élaboration du concept de totalitarisme à la thèse de la “banalité du mal”», *Bulletin du Centre Pierre Léon*, vol. 1, 1994, pp. 43-54.
- NICHOLS David, «Heidegger and Jaspers on the Tragic», *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, vol. 4, 2009, <<https://existenz.us/volumes/Vol.4-2Nichols.html>> (accedido el 20/03/2020).
- NOOR Ashraf, «Consideration and Reclamation: Arendt and Ricoeur on Judgment», *Naharaim-Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte*, vol. 2, n° 1, 2008, pp. 1-26.
- NOVÁK Jakub, «Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics», *Meta: Research in Hermeneutics*, vol. 2, n° 2, 2010, pp. 481-504.
- O'SULLIVAN Noel, «Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society», en A. CRESPIGNY y K. MINOGHE (eds.), *Contemporary Political Philosophers*, Londres, Methuen, 1976.
- PASCAL Blaise, *Pensamientos*, Barcelona, Ediciones Brontes, 2019.
- PETTIT Philip, *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.
- PIRRO Robert Carl, *Hannah Arendt and the politics of tragedy*, Illinois, Northern Illinois University Press, 2001.

- PITKIN Hanna Fenichel, «Justice: On relating private and public», *Political theory*, vol. 9, nº 3, 1981, pp. 327-352.
- POCOCK John Greville Agard, «Foundations and moments [2006]», en Annabel BRETT y James TULLY (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge - Nueva York, University of Cambridge Press, 2006, pp. 37-49.
- , *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, trad. Chaparro Martínez Sandra, Madrid, Akal, 2011. En este volumen consultamos: «Prefacio [2006]», pp. 5-14; «La historia del pensamiento político: un estudio metodológico [1962]», pp. 19-34; «Los orígenes de los estudios sobre el pasado: un enfoque comparado [1962]», pp. 157-198; «La reconstrucción del discurso: hacia una historiografía del pensamiento político [1981]», pp. 81-100; «El concepto de lenguaje y el métier d'historien: reflexiones en torno a su ejercicio [1987]», pp. 101-118; «Quentin Skinner: la historia de la política y la política de la historia [2004]», pp. 135-154; «Tiempo, instituciones y acción: un ensayo sobre las tradiciones y su comprensión [1968]», pp. 199-228; «El historiador como actor político en el seno de la comunidad, la sociedad y la academia [1996]» pp. 229-250; «Las ideas políticas como sucesos históricos: los filósofos políticos entanto que agentes históricos[1980]», pp. 67-81; «La política de la historiografía [2005]», pp. 251-267; «La verbalización de un acto político: hacia una política del discurso [1973]», pp. 49-65; «La política de la historia: lo subalterno y lo subversivo [1998]», pp. 251-267; «Ideas en el tiempo [1971]», pp. 35-48. Para las mejores relativas a la traducción, consultamos el original: *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- , «Historiography as a form of political thought [2010]», *History of European Ideas*, vol. 37, nº 1, 2011, pp. 1-6.
- , *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, 2009.
- , *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. Marta Vázquez-Pimentel y trad. Eloy GARCÍA, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2008.
- , «Introduction. The State of the Art», *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-34.
- , «Virtues, rights, and manners: a model for historians of political thought», *Political Theory*, vol. 9, nº 3, 1981, pp. 353-368.
- , «Virtue and Commerce in the Eighteenth Century», *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 3, nº 1, 1972, pp. 119-134.
- , «Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought [1971]», *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 1971, pp. 3-42.
- , «Civic Humanism and its Role in Anglo-American Thought», *Il Pensiero Politico*, vol. 1, nº 2, 1968, p. 172.
- PUCCI Edi, «History and the question of identity: Kant, Arendt, Ricoeur», *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, nº 5-6, 1995, pp. 125-136.
- RICOEUR Paul, «Action, story and history: On re-reading the human condition», *Salmagundi*, nº 60, 1983, pp. 60-72.
- RIGSBY Ellen M., «The Failure of Success: Arendt and Pocock on the Fall of American Republicanism», *Theory & Event*, vol. 6, nº 1, 2002.
- RINESI Eduardo, «Una defensa del republicanismo popular», *Maíz*, nº 6, 2016, pp. 12-15.
- , «Populismo y republicanismo», *Revista Ensamblés*, vol. 2, nº 3, 2015, pp. 84-94.
- y MURACA Matías, «Populismo y república. Algunos apuntes sobre un debate actual», en Eduardo RINESI, Gabriel VOMMARO y Matías MURACA (eds.), *Si éste no es pueblo*.

- Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010, pp. 59-74.
- ROBBINS Caroline, *The eighteenth-century Commonwealthman: studies in the transmission, development, and circumstance of English liberal thought from the restoration of Charles II until the war with the thirteen colonies*, Indianapolis, Harvard University Press, 2013.
- ROBINSON Jacob, *And the Crooked Shall be made straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, Nueva York, MacMillan, 1965.
- RODGERS Daniel T., «Republicanism: the Career of a Concept», *The Journal of American History*, vol. 79, n° 1, 1992, pp. 11-38.
- RODRIGUES Cíntia Luzardo, *Liberdade: uma análise entre dois republicanos, Hannah Arendt e Philip Pettit*, Tesis de Maestría, Universidade Federal de Pelotas, 2010.
- ROJAS Rafael, «La noche que Hannah Arendt escuchó a Fidel Castro», *El País*, 05/07/2014. -----, *Traductores de la utopía: La Revolución cubana y la nueva izquierda de Nueva York*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- ROMBERG Regine, «Hannah Arendt und die politischen Städte», en Karl-Heinz BREIER y Alexander GANTSCHOW (eds.), *Politische Existenz und republikanische Ordnung*, Baden-Baden, Nomos, 2012, pp. 137-160.
- ROSENZWEIG Franz, *Der Stern der Erlösung*, trad. Reinhold Mayer, Heidelberg, L. Schneider, 1954.
- ROSLER Andrés, *Razones públicas: seis conceptos básicos sobre la república*, Buenos Aires, Katz Editores, 2016.
- ROSTBØLL Christian F., «Statelessness, domination, and unfreedom: Arendt and Pettit in dialogue», en Christian DAHL y Tue ANDERSEN NEXO (eds.), *To be unfree: republican perspectives on political unfreedom in history, literature and philosophy*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2014, pp. 19-36.
- RUBIN Gil, «Salo Baron and Hannah Arendt - An Intellectual Friendship», *Naharaim*, vol. 9, n° 1-2, 2015, pp. 73-81.
- FREIMAN MORRIS Sarah, «Stefan Zweig's "Untergang eines Herzens" as a Version of Tolstoy's "The Death of Ivan Illych"», en Gelber MARK H. (ed.), *Stefan Zweig Reconsidered: New Perspectives on his Literary and Biographical Writings*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2007.
- , «From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism», *Contemporary European History*, vol. 24, n° 3, 2015, pp. 393-414.
- SÁNCHEZ MUÑOZ Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003
- SCHIDORSKY Dov, «Hannah Arendt's Dedication to Salvaging Jewish Culture», *The Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 59, n° 1, 2014, pp. 181-195.
- SCHOLEM Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books, 1961.
- SHALHOPE Robert E., «Toward a republican synthesis: the emergence of an understanding of republicanism in American historiography», *The William and Mary Quarterly: A Magazine of Early American History*, vol. 29, n° 1, 1972, pp. 49-80.
- SHKLAR Judith N., «Rethinking the past», *Social Research*, vol. 44, n° 1, 1977, pp. 80-90.
- SIEGELBERG Mira L., «Things Fall Apart: J. G. A. Pocock, Hannah Arendt, and the Politics of Time», *Modern Intellectual History*, vol. 10, n° 1, 2013, pp. 109-134.
- SIRCZUK Matías, «Mirar la política con ojos no enturbiados por la filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu», en Matías SIRCZUK y A. Lorena FUSTER (eds.), *Hannah Arendt. El arte de leer*, Madrid - Buenos Aires, Katz, 2017, pp. 37-62.
- SKINNER Quentin, «Significado y comprensión en la historia de las ideas», *Prismas: revista de historia intelectual*, n° 4, 2000, pp. 149-191.
- , *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

- SLABY Rudolf J., GROSSMANN Rudolf y ILLIG Carlos, *Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache*, 5ª ed., Wiesbaden, Oscar Brandstetter Verlag, 1999, 2 vol.
- SMOLA Julia, «Hannah Arendt, une lecture républicaine», Paris Diderot, Paris 7, 2017.
- SÖLLNER Alfons, «Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism in its original context», *European Journal of Political Theory*, vol. 3, n° 2, 2004, pp. 219-238.
- SOUROUJON Gastón, «Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana», *Fragmentos de filosofía*, n° 9, 2011, pp. 13-30.
- SPRINGBORG Patricia, «Arendt, republicanism and patriarchalism», *History of Political Thought*, vol. 10, n° 3, 1989, pp. 499-523.
- , «Hannah Arendt and the classical republican tradition», en Gisela T. KAPLAN y Clive KESSLER (eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Unwin Hyman, 1989, pp. 9-17.
- STERNBERGER Dolf, «Die versunkene Stadt - Über Hannah Arendts Idee der Politik», en Adelbert REIF (ed.), *Hannah Arendt-Materialien zu ihrem Werk*, Viena, Europa Verlag, 1979, pp. 109-122.
- , «Metamorphosen der Bürgerschaft», en Adelbert REIF (ed.), *Hannah Arendt-Materialien zu ihrem Werk*, Viena, Europa Verlag, 1979, pp. 123-136.
- STONE Lawrence, «The revival of narrative: reflections on a new old history», *Past & Present*, n° 85, 1979, pp. 3-24.
- STRÄßENBERGER Grit, «Republikanismus», en Wolfgang HEUER, Bernd HEITER y Stefanie ROSENMÜLLER (eds.), *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart - Weimer, J. B. Metzler, 2011, pp. 378-379.
- SZNAIDER Natan, *La memoria judía y el orden cosmopolita*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012.
- TAMINIAUX Jacques, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany, Suny Press, 1997.
- , «Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt», en Claudia HILB (ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, pp. 125-144.
- TASSIN Étienne, «Caton y les invictorieux. La cause vaincue des révolutions», *Le maléfice de la vie à plusieurs: la politique est-elle vouée à l'échec?*, Monterouge, Bayard, 2012, pp. 133-156.
- y GÉRARD Valérie, «La acción política», *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, vol. 5, 2008, pp. 141-157.
- THIEL Thorsten, «Politik, Freiheit und Demokratie. Hannah Arendt und der moderne Republikanismus», en Christian VOLK, Julia SCHULZE WESSEL y Samuel SALZBORN (eds.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Springer VS, 2013, pp. 259-282.
- TORRES Sebastián, «¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución», *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 21, n° 3, 2016, pp. 123-140.
- TRAVERSO Enzo, «Entre dos épocas: judeidad y política en Hannah Arendt», en *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 109-146.
- VETLESEN Arne Johan, «Hannah Arendt, Habermas and the Republican Tradition», *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, n° 1, 1995, pp. 1-16.
- VILLA Dana, *Arendt and Heidegger: The fate of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- VIROLI Maurizio, *Repubblicanesimo*, Roma, Editori Laterza, 1999.
- , *From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- VOEGELIN Eric, «The Political Religions [1938]», en Manfred HENNINGSSEN (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity without Restraint*, Columbia - Londres, University of Missouri Press, 2000, vol. 5, pp. 19-74.
- , «Science, Politics and Gnosticism [1959]», en Manfred HENNINGSSEN (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity without Restraint*, Columbia - Londres, University of Missouri Press, 2000, vol. 5, pp. 243-314.
- VOLK Christian, «Staat und Staatskritik im Denken Hannah Arendts», en Christian VOLK, Julia SCHULZE WESSEL y Samuel SALZBORN (eds.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Springer VS, 2013, pp. 121-156.
- VOLLRATH Ernst, «Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft», en Adelbert REIF (ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, Europa Verlag, 1979, pp. 85-107.
- , «Hannah Arendt and the method of political thinking», *Social Research*, trad. Hans Fantel, vol. 44, n° 1, 1977, pp. 160-182.
- VOWINCKEL Annette, *Geschichtsbegriff und historisches Denken bei Hannah Arendt*, Colonia - Weimar, Böhlau Verlag, 2001.
- WELLMER Albrecht, «Hannah Arendt y la revolución», *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 33-68.
- WEIL Hans, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzip, Schriften zur Philosophie und Soziologie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1930.
- WOOD Gordon S., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Londres, Oxford University Press, 1969.
- YAQOUB Waseem, «Philosophical History in Hannah Arendt's Political Thought», ponencia presentada en Political Thought and Intellectual History Research Seminar 2013-14, University of Cambridge, 2014.
- , «Reconciliation and violence: Hannah Arendt on historical understanding», *Modern Intellectual History*, vol. 11, n° 2, 2014, pp. 385-416.
- YODER Joshua Luke, *The Case of Human Plurality: Hannah Arendt's Critique of Individualism in Enlightenment and Romantic Thinking*, Tesis de Maestría, Louisiana State University, EEUU, 2008.
- YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.
- , «Hannah Arendt's storytelling», *Social Research*, vol. 44, n° 1, 1977, pp. 183-190.
- «Lebensraum», *Holocaust Encyclopedia*, Washington, United States Holocaust Memorial Museum, <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/lebensraum>> (accedido el 08/08/2019).