

INTRODUCCIÓN

¿POR QUÉ DEBE HABER ALGUIEN Y NO NADIE?

Las huellas no son sólo lo que queda cuando algo ha desaparecido, sino que también pueden ser las marcas de un proyecto, de algo que va a revelarse.

JOHN BERGER

1. Tras las huellas de los conceptos políticos

Entre 1956 y 1959, Hannah Arendt trabajaba en el proyecto de una obra con el título de *Introducción a la política*¹ y que debía publicarse en la editorial Piper.² Como es sabido, Arendt jamás escribió este libro, sin embargo, recientemente Piper lograba concretar por fin su antiguo proyecto editorial al alentar a la socióloga alemana Ursula Ludz a que compilase los materiales que Hannah Arendt había escrito en relación con el libro a lo largo de tres años. Ludz realizó un minucioso trabajo de reconstrucción, ordenación y presentación de los diversos fragmentos (conservados sin fecha alguna) que vieron la luz en 1993 con el título de *Was ist Politik?*

La publicación de este texto abre un espacio privilegiado para conocer el pensamiento de esta teórica de la política. Y ello, entre otras razones, porque, en primer lugar, nos obliga a tratar de contestar a la pregunta, que de inmediato nos asalta, ¿por qué Arendt abandonó

1. Al parecer el éxito de la *Introducción a la filosofía* de K. Jaspers, publicada en 1950, llevó a Klaus Piper a proponer a Arendt, en 1955, una *Introducción a la política*. E. Young-Bruehl sugiere en su biografía —*Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven & Londres, 1982 (trad. cast. en Edicions Alfons El Magnànim-IVEI, Valencia 1993)— que, en la medida en que Arendt se refirió a este libro a veces como *Einleitung in die Politik* y a veces como *Einführung in die Politik*, podía haberlo pensado como una réplica a Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*.

2. En 1956 firmó el contrato con Piper Verlag y con Harcourt, Brace & Co., para la edición americana.

este proyecto? y, en segundo lugar, porque el mismo carácter fragmentario e inacabado del texto que tenemos entre las manos parece ofrecernos la posibilidad de adentrarnos en lo que cabe considerar como el taller en el que se fraguaban los materiales, las redes conceptuales, de los que se nutría su pensar.

Ludz³ atribuye el abandono del proyecto a los muchos compromisos que Arendt tenía en este período. Efectivamente, en 1957 estaba preparando la publicación de las «Walgreen Lectures»⁴ y de un volumen de ensayos en alemán,⁵ además simultáneamente escribía también el texto sobre la revolución húngara.⁶ Al parecer en 1958 creyó disponer del tiempo necesario para retomar el libro, pero nuevos compromisos lo impidieron: dos viajes a Europa, el segundo por haber sido elegida para pronunciar el discurso conmemorativo de la entrega a Jaspers del premio de la paz. De regreso a América, estuvo ocupada en las lecciones que impartió en diciembre sobre «El papel de la violencia en la política» en la Universidad de Notre Dame y en las que «Sobre la revolución» pronunció en Princeton, ya en la primavera de 1959. El trabajo en torno a estos temas supuso un giro en el proyecto de *Introducción a la política* (véase fr.3a-3d *infra*). En diciembre de 1959, Arendt, que ya ha informado a la editorial Piper del cambio de programa de la obra, ha tenido que preparar el discurso de agradecimiento del premio Lessing, que le había concedido en septiembre la ciudad de Hamburgo⁷ y está elaborando una compilación de ensayos americanos. Está convencida de que necesita un largo período para trabajar en el texto y pide

3. La edición alemana incluye un comentario de U. Ludz donde justifica el orden en que han sido publicados los diversos fragmentos.

4. Seis lecciones con el título de «The Labour of Man's Body and the Work of His Hands» (abril 1956, Universidad de Chicago) que constituyeron la base de su *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958 (trad. cast. Paidós, Barcelona 1993).

5. *Fragwürdige Traditionenbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt 1957 (traducido posteriormente en *Between Past and Future*; véase *infra* nota 11).

6. *Totalitarian Imperialism: «Reflections on the Hungarian Revolution»*, en *Journal of Politics*, XX, 1, 1958. Actualmente en el epílogo de la 2^a edición ampliada de *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovenovich, Inc., Nueva York, 1958. Véase *infra* nota 26.

7. «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing» en *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovenovich, Inc., Nueva York 1968 [trad. cast. en Gedisa, Barcelona 1990].

una subvención a la Fundación Rockefeller para disponer de dos años sin docencia (véase *infra* doc 3 del apéndice). La subvención le es denegada y Arendt renuncia finalmente a escribir el libro.⁸

Si bien es comprensible que Arendt renunciara al proyecto concreto que Klaus Piper le había propuesto, dada su trepidante actividad en ese período, también se puede afirmar que acaso buena parte de su obra pueda entenderse como expresión de las sucesivas tentativas de dar respuesta a la vieja pregunta «¿Qué es la política?», con la que finalmente han sido publicados los materiales para este volumen. A ella le gustaba decir⁹ que su obra de la década de los cincuenta brotó de su mano convirtiéndose en tres libros —*La condición humana*, *Sobre la revolución* y *Entre pasado y futuro*— pero el fruto final necesitaría veinte años de maduración.

* * *

Como afirma Arendt, preguntas tan elementales y directas como «¿Qué es la política?» pueden surgir sólo si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Y hay que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX, en que han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y estándares de juicio moral y en que el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas¹⁰ a la nueva situación, convirtiendo la dificultad en inofensiva.

Efectivamente, los «ejercicios de pensamiento político»¹¹ de

8. El último episodio de este proyecto es la anulación de mutuo acuerdo en octubre de 1960 del contrato con la editorial americana.

9. Young-Bruehl, E., ob. cit., 415.

10. Con estas palabras se refiere Arendt a los neotomistas en su conferencia pronunciada en la American Political Science Association en 1954 («Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought», ARENDT, H., *Essays in Understanding 1930-1954*, KOHM, J. (comp.), Harcourt, Brace & Co, Nueva York 1994, pág. 436).

11. Así denomina Arendt los trabajos contenidos en su *Between Past and Future*, Viking Penguin, Nueva York 1961 [trad. cast. Península, Barcelona 1996]. «...éstos son ejercicios de pensamiento político [...] estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, contienen tanto crítica como experimento, pero los experimentos no tratan de diseñar alguna suerte de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no pretende "demoler" [...] Su unidad no es la unidad de un todo sino la de una secuencia de movimientos que, como en una suite musical, están escritas en la misma

Arendt, se caracterizan por volver a las preguntas, a los conceptos, por un despliegue de definiciones. Así, por ejemplo, Mary McCarthy comentaba en 1972: «En su obra Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a una área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones... Este hábito de establecer distinciones no es popular en el mundo moderno, en el que la mayoría de discursos están rodeados por una suerte de contorno verbal borroso». ¹² El empleo correcto de las palabras no será sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que una «cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden». ¹³ Para Arendt, en el lenguaje hay «pensamiento congelado» que el pensar debe descongelar cuando quiere averiguar el sentido original. ¹⁴ Así, trabaja aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos, de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado: se traduce, pues, en recuerdo. Se trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos, hasta llegar a las experiencias concretas y en general también políticas que les dieron vida. En este sentido y con razón, se ha hablado de esta teórica de la política como si se tratara de una suerte de fenomenóloga. ¹⁵ «Ella ad-

tonalidad o en tonalidades afines», afirma en el prólogo, «La brecha entre el pasado y el futuro» (este texto está también traducido en la compilación, Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pág. 87).

12. «On Hannah Arendt» en Hill, M. A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York 1979. Se trata de la transcripción de algunas de las respuestas e intervenciones de Arendt en un congreso que tuvo lugar en noviembre de 1972 sobre «La obra de Hannah Arendt». Existe trad. cast. de las respuestas en Arendt, H. *De la historia a la acción*, págs. 139 y ss. Véase también *Between Friends. Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975* (Brightman, Carol comp.) Secker & Warburg, Londres 1995.

13. Véase *On Violence*, Harcourt, Brace and World, Nueva York 1969; actualmente en Arendt, Hannah, *Crisis de la república*, Taurus, Madrid 1973, págs. 145-146.

14. Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt, Brace Jovanovich, Nueva York 1977 [trad. cast. en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984, pág. 202].

15. «Arendt es el primer gran pensador político en el mundo anglosajón en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política», Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press, Londres 1981, págs. X, véase también 68 y sig.; «Soy una especie de fenomenóloga, pero ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl», Young-Bruehl, Elisabeth, ob. cit., págs. 514 y 406 y sig.

mite que las estructuras de la experiencia humana no son fácilmente identificables y que requieren investigaciones pacientes y sensibles, pero «contra Kant» está convencida de que las estructuras se hallan incrustadas en la experiencia y no son impuestas por el filósofo.» ¹⁶

Se diría, pues, que en la medida en que formamos parte del mundo, la experiencia nos concede un acceso directo al mismo. De modo que, cuando Hannah Arendt afirma en las primeras páginas de la *La condición humana* ¹⁷ que lo que se propone es «nada más que pensar en lo que hacemos», está sugiriendo que no se trata de investigar la naturaleza humana sino las actividades humanas en términos de la experiencia de éstas, en términos de nuestros más recientes temores y experiencias. En relación con este punto, Parekh ¹⁸ ha hablado de *realismo* para enfatizar una cierta actitud respetuosa para con la realidad que supone —como se puede constatar en su voluntad de alejamiento de la tradición filosófica o en su crítica a la perspectiva de las ciencias sociales— el rechazo de la violencia que se puede ejercer sobre aquélla por medio de la teoría, ¹⁹ puesto que, para Arendt, la realidad no es un objeto del pensamiento, sino precisamente aquello que lo activa. Basta recordar sus palabras en el prefacio a *Entre pasado y futuro*, «el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse». ²⁰

Si bien, como se ha indicado, Arendt rastrea las huellas de los conceptos para destilar un sentido que se ha evaporado, hay que decir que su pensar no va en busca de un acontecimiento originario, que fuera el primero en el orden cronológico y al tiempo diera la clave de toda la historia, sino que en todo caso se trata de una suerte de inicio

16. Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Macmillan Press, Londres 1981, pág. 69.

17. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, pág. 18.

18. Parekh, Bhikhu ob. cit., 68.

19. Véase también Galli, Carlo, «Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità» en Esposito, Roberto (comp.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Nápoles 1987, pág. 25.

20. Arendt, H., *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, pág. 14 (trad. cast. Península, Barcelona 1996, pág. 20). Existe también una traducción de este prefacio, «La brecha entre el pasado y el futuro», en Arendt, H. *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pág. 87).

an-archico.²¹ No hay ningún *arché*, puesto que lo que es originario, como se verá, es la *pluralidad*.²² Esto queda claro en su decidida actitud en contra de cualquier afirmación relativa a alguna suerte de manifestación de esencias intemporales en la historia. Hacia aquí apunta el hecho de que Arendt no entienda el totalitarismo en términos de resultado necesario de una dialéctica de la ilustración, de simple manifestación de lo que, desde Odiseo, ya estaba implícito en la racionalidad instrumental de la cultura occidental. Así como tampoco considera apropiada la vía señalada por Popper que, desde Platón pasando por Hegel y Marx, conduciría a una clausura total de la sociedad.²³ Arendt afirma la terrible novedad del totalitarismo y ataca cualquier intento de reducir a través de la teoría lo nuevo a lo viejo, lo cual no constituye obstáculo alguno para que se formule preguntas —posiblemente no ajena a su insistencia en que no es filósofa—²⁴ como la que expresa en una carta a Jaspers (4.III.51): «sospecho que la filosofía no es totalmente inocente en este lío. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga alguna cosa que ver con Platón. Más bien diría en el sentido de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, y no podía tener uno, ya que, por necesidad, ha hablado *del hombre* y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad. Pero no debería haber escrito todo esto, se trata de ideas todavía sin madurar».²⁵

21. Véanse para esta cuestión Esposito, Roberto, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, págs. 35 y sig. y la importante y bien documentada monografía de Forti, Simona, *Vita della mente e tempo de la polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milán 1996, especialmente págs. 83 y sig.

22. En éste y en otros puntos puede establecerse un interesante paralelismo entre el pensamiento de Arendt y el de Jacques Derrida (véanse, entre otros, a este respecto: Fistetti, F., «Metafísica e política» en el número que la revista *Dedalo* publicó con el título de *Idoli del Politico*, Dedalo, Bari 1990; Honig, B. «Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic» en *American Political Science Review*, vol. 85, n. 1, marzo 1990; FORTI, S., ob. cit.).

23. Véase Forti, Simona, ob. cit., pág. 96.

24. Entrevista en televisión realizada por Günther Gaus (28.X.1964) en Gaus, G., *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*, Feder Verlag, Munich 1964. Posteriormente en Reif, A. (comp.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, Munich 1976 y en Arendt, H. *Essays in Understanding 1930-1954*.

25. *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969* (Kohler, L. & Saner, H. eds.), Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1992, pág. 166 (publicada originalmente en Piper, Munich 1985).

2. La política como espacio de relación

Parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado.²⁶

Dos acontecimientos en los años veinte marcaron profundamente el pensamiento político de Hannah Arendt. Al primero de ellos, según Jerome Kohm,²⁷ lo denominó el «shock filosófico» —la filosofía de la existencia de Jaspers²⁸ y de Heidegger²⁹— y, al segundo, el «shock de la realidad» —la consolidación del movimiento nacionalsocialista en Alemania, el surgimiento del totalitarismo—. Ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento, de ocuparse de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real. Una necesidad de comprender que, en sus escritos, se traduce en un intento incesante por traducir en el lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos.³⁰

En este sentido, la acción queda situada en el centro de su reflexión, en la medida en que atender a ella permite que afloren los pro-

26. Arendt, H., *The Origins of Totalitarism*, Harcourt, Brace Jovanovich, Nueva York 1951 [trad. cast. Alianza Ed. Madrid, vol. III, pág. 706].

27. «Introduction» a Arendt, H. *Essays in Understanding...*, pág. XI.

28. Arendt, H., «What is Existenzphilosophy?» *Partisan Review*, XIII, 1946 (incluido en Arendt, H. *Essays in Understanding*). Véase «Zueignung au Karl Jaspers» en *Six Essays*, Heidelberg 1948 (incluido en Arendt, H. *Essays in Understanding*) así como también la correspondencia citada en la nota.

29. Taminiaux, Jacques, «Arendt, disciple de Heidegger» en *Études Phénoménologiques*, n. 2, monográfico *Hannah Arendt*, 1985. Véase también de este mismo autor, *Le fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, París 1992; Benhabib, Seyla, *El reluctante modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, Episteme—Eutopías, Valencia 1996; Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Piper, Múnich/Zurich, 1995 [trad. cast.: Tusquets, Barcelona, 1996]; Arendt, H. «Heidegger the Fox» en *Essays in Understanding, 1930-1954*; «Martin Heidegger ist achtzig Jahre Alt», *Merkur*, 10, 1969 [trad. cast. en *Revista de Occidente*, n.º 84 y Archipiélago, n. 9, 1992].

30. Boella, Laura, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milán 1995, págs. 111 y sig.

blemas no resueltos de la edad y del mundo³¹ modernos, sus amenazas y sus peligros.

Para dar cuenta de la acción, Arendt establece un contraste entre ésta y las otras dimensiones de la condición humana, la labor y el trabajo. En relación con estas últimas remite al hecho de que «todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrir*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*».³² A partir de ello, distingue la acción de estas otras dimensiones de la condición humana.

Veamos cómo las caracteriza, para retornar posteriormente a la acción. Arendt entiende la labor como la dimensión ligada a la necesidad, al ciclo de repetición de la naturaleza, esto es, la labor produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie. Se caracteriza por no dejar nada tras de sí: sus productos están destinados a ser *consumidos* y desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido. De este modo, laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre repetitivo ciclo de la «vida» biológica —*zoê*—. A ello se refería Marx al hablar del metabolismo entre el hombre y la naturaleza. Dado el carácter devorador de la vida biológica no cabe suponer que una mayor abundancia de productos de la labor implique su mayor durabilidad o que el recurso a útiles o a instrumentos más sofisticados, sirva para cambiar o hacer desaparecer la necesidad, en todo caso y como ocurre en nuestro mundo moderno, simplemente la ocultan.

Pertenece asimismo a la labor su no visibilidad y su carácter repetitivo y fuertemente apolítico. Dicho con mayor claridad, a diferencia de lo que sucede en el ámbito del trabajo y de la acción, el *animal laborans* puede laborar en grupo pero ello nunca se traduce en el establecimiento de una reconocible e identificable realidad para cada

31. En el prólogo a la *La condición humana* afirma «...la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas» (pág. 18).

32. Véase su conferencia «Labor, trabajo y acción» en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pág. 93.

miembro del mismo, puesto que laboran como si fueran uno y no muchos.³³ En esta dimensión de la actividad humana, la identidad se confunde con la uniformidad.³⁴

A diferencia de la labor, el trabajo es productivo:³⁵ sus resultados están destinados no tanto a ser consumidos como a ser *usados*: tienen un cierto carácter duradero. Frente a la característica repetición del laborar, el trabajo, la fabricación multiplica, amplía algo que ya posee una existencia relativamente estable. El trabajo constituye la dimensión por medio de la cual producimos la pura variedad inagotable de cosas que constituyen el mundo en que vivimos, el artificio humano.

Esta misma estabilidad, durabilidad de los productos del trabajo es lo que posibilita la objetividad. Sólo por haber erigido un mundo relativamente independiente de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da, y por haber construido este ambiente artificial podemos considerar la naturaleza como algo objetivo. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, sólo habría movimiento eterno, pero nunca objetividad. El *homo faber* consigue esta durabilidad y objetividad al precio de ejercer una cierta violencia para con la naturaleza, convirtiéndose así en amo de ella y capaz de destruir incluso lo producido por las propias manos humanas.

El proceso de fabricación está enteramente determinado por las categorías de medio y fin.³⁶ La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina en ella y de que sólo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la rutinaria actividad de la labor, donde laborar y consumir son sólo dos etapas de un idéntico proceso, la fabricación y el uso son dos procesos absolutamente distintos. El tener un comienzo definido y un fin determinado predecible son rasgos propios del trabajo.³⁷

33. Arendt coincidiría aquí con Simone Weil —a quien cita en *La condición humana*, pág. 155, nota 83— en considerar que «la labor es el opio del pueblo que Marx creyó que era la religión».

34. Para un análisis de la fenomenología arendtiana de la acción, véase Enegrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, P.U.F, París 1984.

35. A este respecto, Arendt cita en numerosas ocasiones a Locke, «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos».

36. *La condición humana*, pág. 190.

37. Para una crítica de la noción arendtiana de trabajo, véase Illuminati, A. *Quattro sguardi su Hannah Arendt Esercizi politici*, manifestolibri, Roma 1994.

Frente a la procesualidad de la labor y a la proyectabilidad del trabajo, la acción se distingue por su constitutiva libertad, por su impredecibilidad. A pesar de tener un comienzo definido, nunca tiene un fin predecible y ello porque este mundo de las cosas fabricado por el hombre sólo deviene un hogar, cuya estabilidad perdure y sobreviva al siempre cambiante movimiento de las vidas humanas, en tanto que se «trascienda la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso». Es gracias a la acción y a la palabra que el mundo se revela como un espacio habitable, un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biológico (*bios*).

Con la acción nos insertamos en un mundo donde ya están presentes otros. De ahí que Arendt recurra a la categoría de *natalidad* para dar cuenta de esta dimensión. Frente a la creación —la *techne* y la *poiesis*—, propia del trabajo, la acción como natalidad apunta exclusivamente al hecho del inicio. De todo recién nacido se espera lo inesperado. Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, nacer es *aparecer*, hacerse visible, por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte de un mundo común. Estar vivo, en este sentido, significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. El *parecer* algo se corresponde con el hecho de que cada apariencia es percibida por una pluralidad de espectadores: «no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él».³⁸ Y ello a raíz de que, en tanto que agentes, somos al mismo tiempo sujetos perceptores y objetos percibidos, formamos parte de un *contexto*. Lo cual significa que debemos pensarnos como actores o actrices procediendo a una autoexhibición en un escenario. («Estar vivo significa vivir en un mundo que ya existía antes, es la intersubjetividad del mundo lo que nos asegura el pertenecer a la misma especie.»)

La acción, sin embargo, sólo es política si va acompañada de la palabra (*lexis*), del discurso. Y ello porque, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, sólo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones,

38. *La vida del espíritu*, pág. 35. En este punto Arendt apela a la «*fe perceptiva*» de Merleau-Ponty.

cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está *entre* nosotros, lo que nos separa y nos une.

En este punto cobra sentido la afirmación arendtiana señalada más arriba de que la acción tiene un comienzo definido pero un final impredecible. Toda acción cae en una red de relaciones y referencias ya existentes, de modo que siempre alcanza más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que el agente podía prever. Así, la acción se caracterizará por ser impredecible en sus consecuencias, ilimitada en sus resultados y, también a diferencia de los productos del trabajo, irreversible. La acción no puede tener lugar, pues, en el aislamiento, ya que quien empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros «le ayuden». Siempre actuamos en un mundo que ya estaba antes y continuará después. Oigamos a Arendt: «A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena». Y aquí, nuevamente la atención al lenguaje ofrece pistas sobre los rasgos propios del actuar: tanto la lengua griega como la latina disponen de verbos que permiten articular la experiencia de la acción en tanto que inicio, a cargo de un individuo (*archein, agere*) como para su realización, en la que intervienen muchos (*prattein, gerere*). La acción humana es *inicio* de una cadena de acontecimientos; los humanos tenemos el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos, puesto que la acción hace aparecer lo inédito. Arendt maneja, pues, una imagen no utilitarista de acción —que lee libremente en san Agustín³⁹ y en Kant—, de modo que la acción, a diferencia de la conducta, no se mediría por su éxito histórico, sino por este gesto de inicio, de innovación. La *natalidad*⁴⁰ es, pues, matriz de todas las acciones, acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nue-

39. «Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit», *La Ciudad de Dios*, XII, 20. Mary McCarthy se refiere a Hannah Arendt como una «entusiasta del reciclaje» («Pour dire au revoir à Hannah (1907-1975)» en *Cahiers du Grif*, n.º 33, «Hannah Arendt», 1986, pág. 11 —aparecido en *New York Review of Books*, 1976). Arendt se doctoró con una tesis acerca del concepto de amor en san Agustín y se publicó con el título de *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, J. F. Springer, Berlin 1929.

40. *La condición humana*, cap. V.

vo en el *continuum temporal* de la naturaleza, en la vida cotidiana. Decíamos que actuar es inaugurar, hacer aparecer por primera vez en público,⁴¹ añadir algo *propio* al mundo. De este modo, el mundo humano es este espacio *entre*, cuya ley sería la pluralidad.⁴² En este sentido, la acción así descrita no es la que ha triunfado en la modernidad y a la que convencionalmente se le ha atribuido la libertad de la voluntad y la realización de un fin. La acción arendtiana concede durabilidad y sentido al mundo, y, en esta medida, es política, pero al mismo tiempo se caracteriza por su fragilidad. Como ha afirmado Laura Boella: «sólo acentuando la incontrolabilidad y la precariedad de la acción y sustrayéndola al reino de la voluntad, de sus motivos, de sus objetivos, Hannah Arendt consigue hacer de ella un principio de libertad y no de necesidad, un principio político y no un asunto privado».⁴³

La libertad tiene que ver, pues, con pluralidad, la cual es entendida como elemento constitutivo de la condición humana. Pero para Arendt pluralidad no es idéntica a simple alteridad (*otherness*); pluralidad tiene que ver con distinción, tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y del discurso. Con las cosas compartimos la alteridad —la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es—, pero la distinción es propia de la acción humana. En la medida que pluralidad significa distinción, es posible la revelación —en el medio público— de la individualidad de cada uno, de la identidad (*whoness*). La acción como *initium* no es el comienzo de *algo*, sino de *alguien*: con las palabras y la acción nos insertamos en el mundo humano. Desde esta perspectiva, la política introduciría una ruptura en relación con cualquier modalidad simplemente social de vida: la pluralidad de los seres humanos, en un mundo que

41. Los filósofos, los hombres de pensamiento, han tomado la experiencia de la mortalidad como experiencia radical de la finitud humana, pero como señala F. Colin («Du privé et du public», *Les Cahiers du Grif*, n.º 33, 1986, pág. 59) morir significa separarse de la comunidad, aislarse. En cambio la referencia a la natalidad hace aparecer al hombre en su condición plural, en su condición de agente. Quizás ahí radica una de las diferencias importantes entre el pensamiento de Heidegger y el de Arendt (sobre este tema vid. Taminiaux, J., «Arendt, disciple de Heidegger?» en *Études Phénoménologiques*, n.º 2, 1985).

42. Para un análisis de esta noción, véase Bernstein, R. «Rethinking the Social and the Political» en *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge 1986, págs. 238 sig.

43. Boella, L. ob. cit., pág. 123.

constituyen en común, no es asimilable a la unidad homogénea del género humano. Así, refiriéndose a la polis griega como posible paradigma de espacio público, Arendt afirma que se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente *quiénes eran*.⁴⁴

El hecho de que cada hombre sea capaz de acción significa, como he apuntado más arriba, que debe esperarse de él o de ella lo inesperado. Ahora bien, acción y discurso se hallan estrechamente relacionados debido a que la acción humana debe contener al mismo tiempo la respuesta planteada a todo recién llegado: «¿quién eres tú?». Al tomar la iniciativa, quien actúa no sólo cambia el mundo puesto que se halla siempre entre otros, comparte con ellos el mundo, sino que se cambia también a sí mismo, al revelar más acerca de lo que antes de actuar sabía de su propia identidad.

La pluralidad no es, pues, simple alteridad, pero tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas: la función del ámbito público es, en Arendt, iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción *quiénes son*. Para ellos la apariencia constituye la realidad, cuya posibilidad depende de una esfera pública en que las cosas salgan de la oscura y cobijada existencia.⁴⁵ Lo público indica, al mismo tiempo, *mundo común*, entendido como comunidad de cosas, que nos une, agrupa y separa, a través de relaciones que no supongan la fusión. De ahí que Arendt arremeta contra cualquier intento de construcción de los cuerpos políticos sobre el modelo del parentesco o de la familia,⁴⁶ se aleje de las proximidades y fraternidades, porque en ellas los diversos se convierten en uno (de modo que no es posible que se den *alguienes* diversos). La condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos *al-*

44. Ob. cit. en la nota 4, pág. 158 (subrayado F.B.).

45. Sin embargo, hay cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública, afirma Arendt en ob. cit. en pág. 4, cap. II, 7., refiriéndose por ejemplo a la subjetividad del dolor.

46. Para un interesante análisis del carácter a-político de «fraternidad» o «compasión», véanse *Sobre la revolución* y «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing» en *Hombres en tiempos de oscuridad*.

guien y no *algo*. Todo ello explicaría los comentarios críticos de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, en las que la distinción y la diferencia han pasado a ser asunto privado de los individuos, de modo que la conducta ha venido el substituto de la acción. Desde este punto de vista, nunca actividades privadas manifestadas abiertamente constituyen una esfera pública.

* * *

La esfera pública, siempre indesligable de los conceptos de libertad y de distinción, se caracteriza por la igualdad:⁴⁷ por naturaleza los hombres no son iguales, necesitan de una institución política para llegar a serlo: las leyes. Sólo el acto político puede generar igualdad, sin embargo las leyes no cumplen aquí la función de reducir lo diverso a lo idéntico e invariable, sino que autorizan la posibilidad de las palabras y las acciones. Como afirma Enegrén: «Solamente en el intervalo entre la indiferencia de la unanimidad y las disparidades de la desigualdad puede surgir una dimensión de pertenencia y de comunidad».⁴⁸ En este sentido podemos señalar, con Margaret Canovan,⁴⁹ otro aspecto de la esfera pública, además de su cualidad espacial: el carácter artificial de la política.

* * *

El descubrimiento del «*quién*», en contraposición al «*qué*»⁵⁰ es *alguien*, está implícito en todo lo que este *alguien* dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo,

47. «Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad», *Infra*, fr. 3b.

48. Enegren, pág. 47.

49. Canovan, M. «Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm», *History of Political Thought*, vol. 6, n. 3/invierno 1985; actualmente en Hinchman, L. P. & Hinchman, S.K. (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*. SUNY, Nueva York 1994, pág. 179-205. Véase también, Passerin d'Entrèves, Maurizio, *Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Londres 1994 (especialmente el cap. 4).

50. «sus cualidades, dotes, talentos y defectos que exhibe u oculta», *La condición humana*, pág. 203.

de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría el sujeto mediante el relato de las propias acciones. En la medida que el yo no es substancia, no puede ser definido, pero sí relatado y relatar es dar sentido a lo heterogéneo pero sin unificar. Como ha comentado F. Collin,⁵¹ «alguien no es algo, no es un *id*. Ni el *id* de la naturalidad ni, por otra parte, el *id* de la identidad representable... En cierto sentido alguien no sabe lo que hace; él, ella es siempre una relación con lo desconocido». Esto es, Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re-apropiaciones por medio del relato. Quizás a la pregunta «¿quién eres?» habría que «responderle en la forma clásica y contar una historia».⁵² Y ello porque, como ya hemos visto, los seres humanos⁵³ interactúan en una trama de relaciones, donde toda acción se convierte en una reacción en cadena.

De este modo, el(os) sentido(s) de la acción sólo se revelaría a los demás o siempre retrospectivamente. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio agente, al menos mientras éste realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él o para ella la significación de su acto no está en la historia que sigue. Todos somos agentes, actores, pero no dueñosautores de los virtuales sentidos de nuestras acciones. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el agente, sino el narrador, el espectador, quien capta y relata la historia. Como dice F. Collin: «la obra se representa entre actores sin Autor».

* * *

En este punto resultaría plausible afirmar —como por ejemplo ha hecho, entre otros, Seyla Benhabib— que Arendt está defendiendo, de hecho, un modelo «agonista» de la política. A partir de lo dicho hasta aquí, cabría entender que el espacio público se basa

51. Collin, Françoise, «Hannah Arendt: la acción y lo dado» en VV.AA. *Filosofía y género*, Pamela, Pamplona 1992, pág. 26.

52. «Isak Dinesen. 1885-1962» en *Hombres en tiempos de oscuridad*, pág. 90.

53. A lo largo de su obra, Hannah Arendt no tematiza en absoluto el problema de la sexuación del pensamiento y nunca cuestiona su propia utilización del «neutro» masculino *hombres* para referirse a todos los seres humanos.

en la competencia más que en la colaboración y que, en él, se singulariza a aquellos que en él participan, separándolos de los demás.⁵⁴ Pero, si bien esto parece ser cierto si sólo nos atenemos a *La condición humana* —una de sus obras más leídas—, resulta más difícil de sostener si tomamos en consideración los textos que se conservan de la *Introducción a la política* (y en obras del mismo período como *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*,⁵⁵ *Entre pasado y futuro, Sobre la revolución*⁵⁶). En ellos hallamos fragmentos suficientes como para apercibirnos de que para Arendt no todo espacio público es inmediatamente un espacio político,⁵⁷ lo cual indica la complejidad y la seriedad de su acercamiento reflexivo a la acción.⁵⁸ Así, se puede decir que Arendt hace diversas tentativas de dar con modelos de espacio público en los que haya sido posible la experiencia de la acción en tanto que inicio. En este sentido, en diversas ocasiones, busca un paradigma de acción en la an-

54. Benhabib, Seyla, «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt» en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 2, noviembre 1993, págs. 21-36. Véase también de esta misma autora *Situating the Self*, Polity Press, Cambridge 1992, especialmente págs. 89-144. Según Benhabib el modelo agonista arendtiano contrastaría con un «modelo asociativo», desarrollado por Arendt en sus últimos escritos y que estaría vinculado a la idea de que el espacio público emerge siempre y en todo lugar en que «los hombres actúan en concierto».

55. Arendt, H. «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», editado por primera vez por Simona Forti, en la revista *Micromega*, n. 5, 1995, págs. 35108. Se trata de algunos materiales para un libro sobre Marx y el marxismo que Arendt tenía en mente poco después de haber publicado *Los orígenes del totalitarismo*. El libro jamás vio la luz, pero parte de sus contenidos fueron utilizados en *La Condición humana*, en *Entre pasado y futuro* y el capítulo final, con el título «Ideología y Terror» se convirtió en el epílogo de la edición de 1958 de *Los orígenes ...* La parte central fue presentada en una serie de conferencias en la Universidad de Princeton en otoño de 1953 con motivo del «Christian Gauss Seminar on Criticism». Está prevista la edición inglesa por Jerome Kohm en Harcourt Brace de Nueva York.

56. *On Revolution*, The Viking Press, Nueva York 1963 (trad. cast. en Alianza Ed., Madrid 1988). Una de las fuentes de los materiales de este libro fue un seminario que impartió en la Universidad de Princeton en 1959.

57. Véase *Infra*, fr. 36, pág. 74.

58. Véase a este respecto Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Glasgow 1992, especialmente las págs. 136-154.

tigua Grecia; se dirige a las gestas heroicas del espacio público homérico, rememoradas por el poeta con el fin de liberarlas de la futuridad característica de la acción humana para distinguirlas del discurso y de la palabra, propios del espacio político ateniense. Pero, contemporáneamente —en 1954— Arendt no deja de constatar que en la polis ateniense «la vida consistía en una ininterrumpida e intensa contienda de todos contra todos» y afirma que fue este individualismo excesivo el que eventualmente llevó a la polis a su fin, reñiéndose al hecho de que «este espíritu agonal [...] envenenó con odio y envidia la vida de los ciudadanos».⁵⁹ De ahí que se pueda inferir que el espacio político no es una mera localización física de un ámbito en que las acciones sean visibles sino algo vinculado a la necesidad de límites, delimitado por leyes. El *nomos* limita y, en el mismo gesto, permitiría la multiplicación de ocasiones para la acción y el discurso.

A diferencia de lo que ocurre en *La condición humana*, en los textos mencionados, Arendt investiga también otros modelos de libertad política. En Roma, por ejemplo, ser libre y comenzar están conectados de una forma distinta: la libertad es un legado de los fundadores de los *maiores* de la ciudad heredado por el pueblo que lo tiene que aumentar⁶⁰ y preservar. Este legado (la tradición) permite al pueblo encontrar el vínculo con un pasado —el suyo— y reconocer la autoridad, obedecer, sin que por ello desaparezca el espacio de la libertad. Más bien son la tradición y la autoridad⁶¹ las que hacen posible el mantenimiento de este espacio plural no sólo de hombres, sino, en este modelo, también de generaciones. «El compromiso político significaba ante todo preservar la fundación de la ciudad de Roma.»⁶²

59. Arendt, H., «Philosophy and Politics», *Social Research*, n. 82, 1990.

60. «Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad», *Infra*, fr. 3b.

61. Arendt destaca que el sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, «aumentar». Lo que se aumenta constantemente es el inicio, la fundación. Por otra parte, subraya la diferencia entre *auctor* y *artifex*: «el autor no es el constructor sino el que inspiró toda la empresa [...] a diferencia del *artifex*, que sólo lo ha hecho, el *auctor* es el verdadero “autor” del edificio, o sea su fundador; con esta construcción se convierte en un “aumentador” de la ciudad», «Was ist Autorität?», *Der Monat*, VIII, n. 89, 1956 (incluido en *Entre pasado y futuro*, pág. 133).

62. Ibíd., pág. 131.

Junto a la experiencia de la fundación de un cuerpo político, que examinará con apasionado interés también en el caso de las revoluciones modernas,⁶³ Arendt halla otra vía a través de la cual pensar la acción en tanto que inicio: la experiencia cristiana del perdón, como medio, tan imprevisible como la misma acción, de liberar a los individuos del peso del pasado concediéndoles, así, la posibilidad de un nuevo inicio en las relaciones entre sí, a pesar de las tendencias anti-políticas del cristianismo.

* * *

De este modo, y a pesar de la complejidad de la cuestión que indican las diversas tentativas arendtianas de dar cuenta de la dimensión humana de la acción, cabe afirmar que la libertad es entendida, por esta pensadora, como característica de la existencia humana en el mundo. La acción no es, pues, privilegio del agente político, concierne al estar entre los otros (*inter-esse*). De forma que, detrás de la preocupación por la política, vertebradora de las reflexiones de Arendt, lo que hay es una decidida *revaloración del mundo*, claramente manifiesta en afirmaciones como las relativas al hecho de que los humanos sólo son libres mientras actúan, nunca antes ni después, porque ser libre y actuar es una y la misma cosa.⁶⁴ Así, pues, en política lo que está en juego no es la vida sino el mundo, como espacio de aparición. De ahí que no quepa considerar a quien actúa como alguien preeexistente, aislado, soberano y autónomo, puesto que lo que aquí está sobre el tapete es precisamente la libertad como realidad política, un tipo de libertad que jamás ha sido contemplada, dada su fragilidad y su modo contingente de ser por la tradición filosófica:⁶⁵ «En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa».⁶⁶

63. Véase su acercamiento a los consejos en *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Piper, Munich 1958 (incluido en la edición de 1958 de *The Origins of totalitarianism*) o *Sobre la revolución*.

64. *Entre pasado y futuro*, pág. 165.

65. Véase *infra*, fr. 1.

66. Arendt, H, *Sobre la revolución*, pág. 99. Como ha señalado Cavarero, «Contrariamente a una tradición bimilenaria, que ha separado el ser del aparecer fundando

Frente a la tentación de disolver el habla en la actividad teórica, característica de la tradición filosófica, en este contexto hay que recordar que la acción sólo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. Y, en este sentido, la palabra es entendida como una suerte de acción, como una vía para conferir sentido y durabilidad al mundo y para decir nuestra *responsabilidad* con respecto a él. La responsabilidad queda aquí vertebrada, como ha señalado con acierto Michael Denneny⁶⁷ por tres elementos distintos pero estrechamente relacionados: declarar la presencia de lo que está presente, declararse uno mismo presente y declarar un nexo entre sí y lo que está presente.

* * *

La preocupación por la acción y por el mundo en el pensamiento de Arendt no es extraña, como ya se ha dicho, a la agenda que parecía marcar las experiencias de la primera mitad del siglo. Precisamente, en la época que proyectaba la *Introducción a la política*, Hannah Arendt utilizaba las metáforas del desierto y del oasis⁶⁸ para dar cuenta de lo que irrumpió en el ámbito de lo real con una terrible originalidad, la experiencia de los totalitarismos y el inmenso desarrollo de las posibilidades de aniquilación. En la época moderna con la progresiva sustitución de lo político por lo social,⁶⁹ el mundo, como es-

en el primero la *realidad* y reduciendo el segundo al engañoso *parecer*» Cavarero, Adriana, «Hannah Arendt: la libertà come bene comune» en PARISE, Eugenia (comp.), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles 1993, pág. 27.

67. Denneny, M., «The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment» en Hill, Melvyn A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York 1979, pág. 269.

68. Así se puede leer en los papeles para la lección de 1955 en la Universidad de Berkeley. En opinión de U. Ludz, este texto que ella cataloga como fr. 4 —que no está incluido en la presente edición—, podría pensarse como conclusión de la *Introducción a la política*.

69. En su análisis sobre los cambios que se dan en el mundo moderno, destaca la importancia que concede a Marx, a partir de las tres afirmaciones que Arendt considera que constituyen la auténtica novedad de la obra marxiana, todavía vinculada a la tradición de filosofía política que se inicia con Platón: «la labor es la creadora del hombre»; «la violencia es la comadrona de la historia» y la tesis XI sobre Feuerbach. (Véase especialmente, *Karl Marx e la tradizione del pensiero político occidentale*.)

pacio público se ha ido deshabitando y ya no ilumina, ya no permite hacer visible el quién.⁷⁰ Pero este avance de la desertización no tiene que ver aquí con la creencia —propia de la psicología moderna— según la cual el desierto se halla en nuestro interior, de modo que bastaría con adaptarnos a la vida en el desierto: el avance del desierto está vinculado a la pérdida de mundo. No venimos del desierto aunque vivamos en él, parece sugerir Arendt.

Frente a quienes creían que el deshabitado y silencioso desierto se asemejaba a la paz de los cementerios y, por tanto, que era suficiente acostumbrarse a convivir con él, el mundo moderno ha mostrado cuán frecuentes pueden llegar a ser las tempestades de arena. La tormenta de arena de los totalitarismos ha amenazado las dos capacidades que permitían cambiar el desierto: la facultad de la pasión y la de la acción.

En este contexto, los oasis pueden equipararse a aquellos ámbitos de la vida que existen con total o parcial independencia de las condiciones políticas, pueden entenderse como lugares donde respirar, como espacios donde todavía hay luces y sombras y, por tanto, cierta visibilidad. En tiempos de desertización,⁷¹ en que el mundo ha dejado de ser habitable buscamos refugio en los oasis, pero, como apunta Arendt, corremos el peligro de que, en nuestra fuga hacia el oasis llevemos los zapatos llenos de la arena del desierto.⁷²

70. Puesto que «aparecer no significa total visibilidad: lo visible no es transparencia» afirma Anne Marie Roviello (*Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Eds. Ousia, Bruselas 1987, pág. 18), recordando la influencia en este punto de Merleau-Ponty en la obra de Arendt.

71. En «tiempos de oscuridad», dirá en el prefacio a la compilación de escritos con el título *Hombres en tiempos de oscuridad*.

72. En el prefacio citado en la nota anterior Arendt afirma «Aún en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra», pág. 11. *Hombres en tiempos de oscuridad*, está compuesto por diversos escritos dedicados, entre otros, a Brecht, Broch, Benjamin, Luxemburg, Dinesen, Jaspers. En el ensayo dedicado a Lessing, Arendt analiza el tipo de calidez de relación, de *fraternidad*, que se da entre los reprimidos y perseguidos, entre aquellos que tratan de buscar algún oasis donde sobrevivir y comenta: «¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él o nos hemos retirado de éste?», pág. 32. En este mismo ensayo analiza la ambigüedad del fenómeno de la «emigración interior».

3. Entre el coraje del aparecer y la autonomía del pensar

Sostén la infinitud en la palma de la mano.

WILLIAM BLAKE

Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio.

HANNAH ARENDT

Hannah Arendt repite con insistencia a lo largo de su vida: «yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Deseo mirar la política, por así decirlo, con los ojos despejados de cualquier filosofía».⁷³ Estas palabras no son una forma de falsa modestia o un modo de reconocer alguna ignorancia de la historia de la filosofía, sino fundamentalmente el rechazo de una tradición que conoce bien, la de la metafísica, de la filosofía política. Y las razones de este rechazo tienen que ver con los denodados esfuerzos que ésta ha hecho para escapar a lo temporal, a lo contingente, a lo relativo. Así, por ejemplo, los filósofos de la política, empezando por Platón, han entendido el pensar filosófico desde una depreciación de la acción y de sus rasgos característicos; han tomado partido por el pensamiento, por la vida contemplativa a través de enfatizar las insuficiencias de la vida activa. «La mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo.»⁷⁴

Palabras como éstas parecerían permitirnos esperar el asentimiento de Arendt al *dictum* de Marx. «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.» Pero no es así, puesto que, en opinión de Arendt, de esta tesis puede derivarse que la tarea de la teoría social o política consistiría en tender puentes entre pensamiento y acción y, por tanto, nos diría qué pensar para que podamos saber cómo actuar. Questionar esta concepción —a través de retomar la pregunta por la articulación entre el pensar y la acción— es uno de los objetivos

73. Entrevista citada.

74. Arendt, H., *La condición humana*, pág. 242.

centrales de su obra y, acaso, su obstinada insistencia en que lo único que pretende es «comprender»,⁷⁵ va en esta misma dirección. En su opinión, la búsqueda de una teoría política que nos diga cómo actuar significa, por una parte, obviar la fragilidad de la acción, la incertidumbre de su curso y, por otra, constituye uno de los síntomas de la desaparición del espacio público en el mundo moderno, condición de la acción y de la libertad. Así, atribuye a la teoría política la tarea de indicarnos cómo comprender y apreciar la libertad en el mundo y no la de enseñarnos cómo cambiarlo. Cambiarlo es cosa de aquellos que aman actuar concertadamente y no del solitario trabajo de los teóricos.

* * *

Así la filosofía occidental en la medida en que ha establecido un orden jerárquico que prima la *vita contemplativa* por encima de la *vita activa*, ha entendido la actividad de pensar como alejamiento del mundo sensible, del mundo de las apariencias. El pensar es concebido como retirada del mundo común, de todo lo visible y, por tanto, como gesto de interrupción de cualquier acción, de cualquier actividad ordinaria. De esta forma y, en el contexto de la filosofía, no es extraño hallar afirmaciones relativas a cierta afinidad entre la filosofía y la muerte. La reflexión humana se alejaría de lo particular, de lo vivido, y saldría en busca de lo generalmente dotado de significación, de modo que el Yo pensante se entendería como resultado de este proceso de retirada del mundo sensible, del mundo donde no podemos evitar el dejarnos ver delante de los/las otras, donde no podemos evitarnos aparecer.

Hannah Arendt reconoce que esta imagen de la filosofía contiene un núcleo de verdad que tiene que ver con la propia experiencia de la reflexión, ya que ésta sólo es posible cuando logramos retirarnos de las actividades cotidianas: el propio carácter de urgencia de las mismas, exige el recurso a juicios provisionales, costumbres, prejuicios. Pero al tiempo que reconoce el hecho de que la condición de la vida del espíritu es la retirada de la acción, de lo visible, Arendt no deja de destacar algunos de los problemas ligados a esta concepción,

75. Véase la entrevista citada.

no sólo los relativos al establecimiento de los conocidos dualismos entre alma y cuerpo, mundo sensible/mundo suprasensible..., sino muy especialmente los relativos al hecho de que cuando alguien se dedica al pensar puro vive por completo «fuera del mundo», alejado de los otros. Lo cual explicaría los prejuicios de la filosofía con respecto a la política.⁷⁶

En general todos estos prejuicios se caracterizan por confundir la política precisamente con lo que acabaría con ella.⁷⁷ Basta pensar en cómo en la moderna preocupación filosófica por el Hombre se manifiesta claramente el talante filosófico contrario a la pluralidad y a la opinión derivada de la presencia de los muchos. Como afirma Arendt, el filósofo reduce la pluralidad de voces a una sola. «El hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre» (*Infra*, fr. I).

Buena parte de la obra de Arendt es una muestra de su escéptica actitud con respecto a la capacidad del pensamiento puro para captar la singularidad de la política y por ello está atravesada por la búsqueda de un pensar que «retorne al mundo». Un pensar que no encuentra entre los filósofos (a excepción de algunos textos de Kant) ni en el «conocimiento» que posteriormente proporcionarán las ciencias sociales y que, en su opinión, todavía estaba presente en la idea socrática (y sofística) de verdad: una verdad que sólo puede existir en la relación con los demás.⁷⁸

Al asumir la contingencia como una forma positiva de ser y nunca como deficiencia, Arendt quiere dar cuenta de la libertad sin recurrir ni al sujeto moderno ni a principios trascendentes. Pero esto no significa una renuncia al pensar o una sumisión a lo accidental, sino

76. En el mismo gesto de mostrar cómo la tradición de filosofía política, desde Platón a Marx, pasando por Rousseau, no ha pensado la acción, Arendt descubre un talante anti-filosófico en «escritores políticos» como Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville.

77. En este punto es interesante ver la distinción que establece Arendt entre poder y violencia (*Crisis de la República*, págs. 145 y sig.). Por lo dicho hasta este momento, para esta teórica de la política, la violencia es un medio siempre a-político o prepolítico.

78. Véase Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. The Viking Press, Nueva York 1963 [trad. cast. en Lumen, Barcelona 1967]; «Thinking and Moral Considerations: A lecture», *Social Research*, 38, n. 3, 1971 en *De la historia a la acción; La vida del espíritu*, «El pensar» § 17 y 18.

una clara y decidida voluntad de responsabilidad hacia el mundo, de pensar el acontecimiento.

Acontecimiento es lo que sobreviene o adviene en el tiempo humano. J. Taminiaux⁷⁹ afirma que el acontecimiento es lo que, tanto para los individuos como para las colectividades, emerge a título singular e imprevisto en el tiempo, aparece en el tiempo notoriamente y merece ser conmemorado como tal. Por tanto, no habría acontecimientos en el repetitivo proceso de la labor, sólo fases de un ciclo. Tampoco habría acontecimientos en la fabricación en tanto se trata de un proceso totalmente previsible y reversible. Sólo hay acontecimiento cuando se introduce sentido o, lo que es lo mismo, no hay acontecimiento sin mundo común; es decir, el acontecimiento es inseparable de la imprevisibilidad y de la fragilidad de la acción y de las palabras que vinculan a los individuos entre sí.

Desde esta perspectiva, la teoría debe abandonar sus pretensiones, el acontecimiento no puede ser jamás pensado en términos de repercusión de energía a lo largo de una cadena de causas y de efectos. Y ello porque, en tanto que inicio, que interrupción, la acción es su propio antecedente. «El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él» escribirá Arendt.⁸⁰ Así, cuando dirige su mirada a la historia, para dar cuenta del acontecimiento del presente que necesita ser pensado —el surgimiento de los totalitarismos— afirmará que la comprensión «no significa negar lo que resulta afrontoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no «negar su existencia ni someterse mansamente a su peso»⁸¹—. Se trata, pues, de una aproximación no teórica a la historia vinculada a

79. Taminiaux, Jacques, «Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt» en HILB, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas 1994, pág. 133.

80. Arendt, H., «Understanding and Politics», *Partisan Review*, XX, IV, 1953 reeditado en *Essays in Understanding* [trad. cast. en *De la historia a la acción*, pág. 41].

81. Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism. Antisemitism* Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1968 [trad. cast. Alianza Ed., Madrid 1987, pág. 12].

la asunción de ésta como espacio de singularidad: cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de voluntades y el significado de todos los orígenes.

Desde una perspectiva como ésta, se entiende que se pueda considerar, como hace Arendt, que cuando la filosofía moderna, durante el último tercio del XVIII, ha tratado de pensar la política, la ha transformado en historia: al representar a los seres humanos en una historia universal, la pluralidad queda diluida en *un* individuo humano, la humanidad. «De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política.» Frente a la libertad que se da en el espacio público, la modernidad se habría refugiado en la *necesidad* de la historia. Muestra de ello sería, por ejemplo, el hecho de que las modernas filosofías de la historia queden articuladas alrededor de las nociones de *proceso* y de *fin* —respectivamente características de la labor y del trabajo.⁸²

Los filósofos se dirigen a la historia como totalidad para tratar de eliminar la aparente falta de sentido, el carácter contingente, de los acontecimientos y de las acciones históricos y con ello acaban por anular toda singularidad, toda individualidad en el *proceso*. Esto es, al atribuir el significado de cualquier acontecimiento a un fin último, terminan por vaciar la Historia de todo contenido concreto. De modo que Arendt parece afirmar que cuanto podemos atribuir a la labor —su carácter procesual, repetitivo y el hecho de que en su ámbito todo está destinado a ser consumido—, se puede aplicar también al concepto de proceso histórico. En él, toda singularidad, todo acontecimiento está destinado a ser consumido, olvidado, puesto que borra el hecho de que cada nuevo comienzo es por naturaleza un «milagro», contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe (véase *Infra*, fr. 3a).

Esto explicaría por qué Arendt se aleja de la tradición *sine ira*

82. «Y ¿qué otra cosa, sino confusión —una confusión feliz para sí mismo y fatal para sus seguidores—, pudo conducir a Marx a identificar la acción con “el construir la historia”?» Arendt, H., «History and Immortality» en *Partisan Review*, vol. 24, n. 1, 1957 [trad. cast. en *De la historia a la acción*, pág. 60].

*et studio.*⁸³ Describir los campos de exterminio con objetividad, como le pide E. Voegelin, significa condonarlos, y tal condonación no desaparece por el mero hecho de que posteriormente, junto a la descripción objetiva, añadamos una condena. Escribir sin la cólera sería eliminar del fenómeno una parte de su naturaleza, una de sus cualidades inherentes. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurece nada bien es una parte integrante del objeto. Así, pues, la ausencia de emoción no se halla en el origen de la comprensión, puesto que a lo que se opone «emocional» no es en modo alguno a «racional» —sea cual fuere el sentido que demos a este término—, sino en todo caso a la insensibilidad, que a menudo es un fenómeno patológico, o al sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento. Y en estas claves hay que entender sus palabras relativas a la comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico: se trata de «un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en armonía con el mundo».⁸⁴ La comprensión deviene así la otra cara de la acción.

Frente a la objetividad lo que conviene a este pensar que retorna al mundo es la imparcialidad, que como hemos visto no equivale a indiferencia. Imparcialidad que Arendt encuentra en Homero, cuando decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que de los aqueos y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles; aquella imparcialidad homérica de la que se hizo eco Heródoto y también Tucídides. Los griegos aprendieron a comprender, no a comprenderse, como individuos, sino a mirar el mismo mundo desde la posición del otro, ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos.⁸⁵ Este tipo de imparcialidad es también lo que persigue Arendt en su lectura de la kantiana *Criti-*

83. Arendt, H., «A Reply to Eric Voegelin», *Review of Politics*, enero 1953 (actualmente en *Essays in Understanding*, pág. 403). Se trata de uno de los pocos textos donde Arendt habla del método seguido para dar cuenta del fenómeno del totalitarismo. Voegelin había hecho una reseña de *Los Orígenes...* que se publicó junto a la respuesta de Arendt.

84. «Comprensión y política», pág. 30.

85. *Entre pasado y futuro*, págs. 59-60; 239-278.

*ca del juicio*⁸⁶ y en los escritos donde Kant pone el énfasis en el entusiasmo de los espectadores, de quienes, sin participar en la Revolución francesa, la aplaudieron.

Acaso, convenga ahora recordar lo dicho más arriba: la condición de la vida del espíritu consiste en el sustraerse a la participación activa, en tomar el punto de vista del espectador. A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus co-espectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común que no es más que nuestro sentido del mundo y de la intersubjetividad, una cualidad producida en común.

Frente a la objetividad del conocer, la imparcialidad derivada del juicio (reflexionante) está vinculada al hecho de que éste debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado. Se trata de un juzgar sin criterios pre establecidos, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir y, por tanto, en este contexto, los juicios no tienen nunca un carácter concluyente, jamás obligan al asentimiento por medio de una conclusión lógicamente irrefutable (véase, *Infra* fr. 2b).

Al juzgar recorremos a la imaginación con el fin de colocarnos «en el lugar de otro», se trata de pensar con *mentalidad extensa*⁸⁷ (*enlarged mind*). Por utilizar términos de Arendt, la imaginación «se entrena para ir de visita». Esto no presupone algún tipo de extensa empatía, mediante la cual pudiéramos ponernos en la mente de todos los demás, ni un dejarse hechizar pasivamente por la mente de los otros, sino el compromiso de pensar por sí mismo (*Selbstdenken*).⁸⁸ Quien

86. Para un estudio acerca de las similitudes de la lectura de la *Critica del juicio* en Arendt y en Lyotard, véanse Forti, Simona, ob. cit. e Ingram, D., «The Postmodern Kantism of Arendt and Lyotard» en BENJAMIN, A. (comp.), *Judging Lyotard*, Routledge, Nueva York 1992.

87. Kant, I., *Critica del juicio*, §40.

88. Sobre el papel del *Selbstdenken* en la obra de Arendt, véase Boella, Laura, «Pensare liberamente, pensare il mondo» en Diotima, *Mettere al mundo il mondo*, La Tartaruga, Milán 1990 [trad. cast. en Icaria, Barcelona 1996] y LORIES, Danielle, «Sentir en commun et juger par soi-même» en el n. monográfico de *Études phénoménologiques*, n. 2, 1985.

piensa con mentalidad extensa, decía el propio Kant,⁸⁹ debe apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio y reflexionar sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). Este modo de pensar nos ofrece una cierta *imparcialidad*, pero —como ya indicaba antes— no nos dice «cómo actuar» ni siquiera nos indica cómo aplicar⁹⁰ el saber logrado por su mediación a la vida política. Afirma Arendt: «Kant nos dice cómo tener en cuenta a los otros; pero no nos dice cómo asociarnos con ellos para actuar».⁹¹ Lo cual implica que juzgar sólo lo podemos hacer en un ámbito potencialmente público («sentir en común y juzgar por sí mismo»). El juicio del espectador crea el espacio sin el cual nada puede aparecer. La imaginación presentaría, pues, lo irrepresentable, el ámbito plural de lo humano.⁹² Así, en el juicio, y a diferencia de lo que ocurre en el caso del pensamiento especulativo, el lenguaje no es entendido como un obstáculo, sino como memoria y fuente de un posible consenso; de un consenso siempre «cortejado» aunque llegue a lograrse, dada la irreductible pluralidad humana.

A la vista de todo ello, cabe afirmar que, cuando antes nos referíamos a la responsabilidad hacia el mundo que se transparenta en «los experimentos de pensamiento despiadadamente honestos»⁹³ de Arendt, dicha responsabilidad subraya la importancia de la inscripción histórica en un mundo común y de la comprensión nunca definitiva del acontecimiento⁹⁴ en una tierra hecha habitable gracias a la obra de los hombres. Se trata, pues, de un concepto político.

Y habría que añadir que, buena parte de la fuerza de estas refle-

89. Ibíd. § 40, véanse las máximas del entendimiento humano; la 2ª es la del pensar extensivo.

90. Arendt trata esta cuestión en la «Thirteenth Session» y en un seminario que dio en el año 70 con el título «Imagination», incluido en Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy* (BEINER, R., comp.), Chicago University Press, 1982.

91. Arendt, H., ob. cit., pág. 44.

92. «Il giudizio è la forma nuova, moderna di redenzione del passato nell'epoca in cui la tradizione non socorre più e lo storicismo appare legato al carro dei vintori», Bodei, R. «Hannah Arendt interprete di Agostino» en Esposito, R. (comp.), *La pluralità irappresentabile*, pág. 119.

93. Con esta expresión Arendt se refiere a Nietzsche en *La vida del espíritu*, pág. 421.

94. Véase Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Politique et événement*, PUF, París 1996, pág. 14.

xiones arendtianas radica en que están hechas desde una decidida voluntad de no obviar el hecho de que nuestra humanidad ha perdido el hilo de su tradición ya que, a pesar de toda la sofisticación de su historiografía, ha perdido la facultad de la memoria. Basta recordar aquellas palabras de Arendt en las que enfatiza que sus ensayos tienen un único propósito: ganar experiencia en *cómo pensar*; no contienen prescripciones acerca de qué pensar o qué verdades sostener. «Lo que menos pretenden de todo es volver a atar el hilo roto de la tradición o inventar modernísimos sustitutos con los cuales llenar la brecha entre pasado y futuro.»⁹⁵

4. Una figura excéntrica ha devenido un «clásico»

No se puede ser indiferente al mundo sin convertirlo en ininteligible

CLAUDE HABIB⁹⁶

Vivimos en un mundo en que el propio cambio se ha convertido en algo tan obvio que corremos el riesgo de olvidar incluso qué es lo que ha cambiado.

HANNAH ARENDT

A principios de los años setenta, Arendt afirmaba haberse incorporado claramente a las filas de quienes «desde hace algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días»⁹⁷ y añadía que tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del hecho de que el hilo de la tradición se ha quebrado y no seremos capaces de renovarlo. Acaso estas dos afirmaciones puedan decir algo del creciente interés⁹⁸ que, desde la pasada dé-

95. Arendt, H., «La brecha entre pasado y futuro» en *De la historia a la acción*, pág. 87.

96. «Introduction» a Arendt, H., *Penser l'événement*, Belin, París 1989.

97. Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, pág. 242.

98. Para la recepción de su obra, véase el ya mencionado libro de Simona Forti que incluye además una muy completa bibliografía.

Por lo que respecta a nuestro país hay que reseñar que, desde finales de la década

cada, despierta el pensamiento de esta judía-alemana. Hasta este momento había sido conocida por su independencia de pensamiento y cuestionada por su análisis histórico del fenómeno del totalitarismo (1951), especialmente por su ecuación entre nazismo y estalinismo; por el escándalo suscitado por su tesis (1963) de «la trivialidad del mal» en nuestro siglo.

Lo que ha dejado por pensar tanto lo que en su momento se denominó pensamiento posmoderno como la crisis del marxismo parecen haberla convertido en un *locus* en el que se puede transitar con cierta comodidad: sus intentos de repensar la especificidad de lo político, su lúcido análisis del lugar que ocuparía Marx en la tradición de la filosofía política; su apuesta por un «pensar sin barandillas»; sus preguntas relativas a la responsabilidad y a la culpabilidad en relación a los crímenes del nazismo), el exilio, la figura del refugiado⁹⁹ y del paria;¹⁰⁰ la reivindicación de la memoria en un medio donde ya no hay ninguna forma de permanencia; su cercanía al «pensar poético» de W. Benjamin.

Si bien esto es así, en el fondo de la mayoría de sus reflexiones lo que descubrimos son sucesivos intentos por repensar la tensión entre el pensamiento y la acción, sin recaer en la dialéctica ni precipitarse hacia un fácil pragmatismo. Efectivamente Hannah Arendt trata de pensar esta tensión sin anularla, cosa que convierte su obra

de los 80 hay un renovado interés por la obra de Arendt. Si bien hacer una crónica exhaustiva de las diversas publicaciones en que se manifiesta este interés excedería el espacio de esta nota, quizás pueda servir de muestra el volumen colectivo *En torno a Hannah Arendt* (Cruz, M. & Birulés, F., comp.) Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984, que recoge colaboraciones de la mayoría de quienes se han dedicado al estudio de Arendt en los últimos años y que incluye una extensa bibliografía. Hay que destacar también que el n. monográfico que le dedicó la revista *Debats* (n. 37) en 1991 junto con la reedición de *La condición humana* y la publicación de la ya citada compilación *De la historia a la acción* —ambos prologados por M. CRUZ— han significado un importante estímulo de trabajo. Alrededor de estas publicaciones y del trabajo de investigación realizado, desde 1990, en el marco del «Seminario Filosofía i Gènere» de la Universidad de Barcelona, se están desarrollando parte de las actuales relecturas de la obra de Hannah Arendt.

99. Arendt, H., *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (Feldman, R. H. comp.) Grove Press, Nueva York 1978.

100. Arendt, H., *Rachel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, Londres 1958; ed. alemana, Piper, Munich 1959.

en un lugar verdaderamente incómodo; basta recordar alguna de las caracterizaciones que ha merecido —por ejemplo, aquellas que la convierten en una mezcla intelectual única de lo reaccionario y lo revolucionario¹⁰¹ o descubrir en una atenta lectura cómo no encaja con facilidad ni con la «rehabilitación de la filosofía práctica», ni con el neoaristotelismo ni con el universalismo de la «ética discursiva» habermasiana o la filosofía francesa de la diferencia, por ejemplo. Sin embargo, se puede afirmar que, con sus *experimentos de pensamiento*, realizados a menudo en registros diversos y no siempre exitosos, ofrece redes conceptuales que le permiten retornar a las preguntas y tratar de decir y de comprender el mundo moderno, un mundo en el que las ideas más comúnmente aceptadas se han visto «atacadas, refutadas, sorprendidas y disueltas por los hechos».¹⁰²

Se diría que lo que Arendt pretende es tratar de ver qué podemos aprender de esta crisis y no en el sentido de aprender de los errores. Acaso simplemente levantar acta del vacío entre el poder de las ideas y el shock de la realidad, pero no para lamentarse o para manifestar alguna suerte de nostalgia, sino para retornar a las palabras, meditar sobre ellas, que acaso sea una tarea excesivamente humilde, pero que comporta sabiduría, puesto que las palabras son el alimento del pensar y son lo único de que, con frecuencia, disponemos para replicar a los sobresaltos del mundo. Como dice Arendt en *¿Qué es la política?*, «y aunque esta réplica no vence al infarto ni atrae a la fortuna, es un acontecimiento como tal». Tarea acaso humilde, pero no muy alejada de la que podemos atribuir a Sócrates.

Y en este gesto de volver a palabras como «acción», «libertad», «esfera pública» o «poder» consigue mostrar que una errónea asimilación de lo que está en juego en la política —en lugar de considerarla la posibilidad de un ámbito plural en el que quienes participan se revelan como *alguien* y conceden durabilidad al mundo, entenderla en términos de relación entre dominadores y domi-

101. En 1972 Hans Morgenthau preguntaba a Arendt: «¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?» «On Hannah Arendt» en Hill, M.A. (comp.), ob. cit., pág. 167.

102. Como detectó Paul Valéry y cita Arendt (*«Regards sur le monde actuel»*, *Oeuvres complètes*, II, Ed. Pléiade, pág. 942).

nados— nos conduzca a la tentación de liberarnos de ella y considerar que en el lugar del poder no hay nadie. Pero como observa Arendt esto significa el más terrible de los despotismos: «no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él».

FINA BIRULÉS
Universidad de Barcelona

AGRADECIMIENTOS

Todo editor está obligado en primer lugar al autor a quien edita. Por lo tanto tengo que agradecer a Hannah Arendt la formidable vivencia que para mi formación ha supuesto trabajar sobre sus textos. No solamente ha ampliado mi horizonte científico sino que además he obtenido algunos conocimientos respecto a lo que ocurre y puede ocurrir entre los hombres en el espacio público-político. Las palabras de Arendt, a menudo impresionantes, aquí o en cualquier otro lugar, se han convertido en compañeras de mi vida. Para la ocasión presente se me ocurren algunas frases de su entrevista con Günter Gaus: «Comenzamos algo; tendemos nuestros hilos en una red de relaciones...». Efectivamente, yo he «comenzado» algo con este libro: simplemente porque al haberlo hecho he puesto algo nuevo en el mundo; pero también, o al menos eso espero, pretendiendo algo más exigente. La publicación de esta parte del legado podría ser un comienzo si diera nuevo ímpetu a la interpretación de Arendt, puesto que los caminos recorridos hasta ahora ya están en parte muy gastados y la recepción [de la autora] está en peligro de convertirse sólo en la cita de fórmulas como la de la «banalidad del mal» u otras frases arrancadas del contexto. Dicho de otro modo: los manuscritos aquí reunidos podrían animar a considerar otra vez y con mayor exactitud lo que Hannah Arendt escribió. En cualquier caso, ésta es la exigencia que ha surgido de ellos para mí. Deseo haber contribuido con mi comentario a que la discusión en torno a la filosofía y teoría políticas de Arendt se inflame de nuevo. Otra cosa que un deseo no puede ser porque, como para todo comienzo, aquí también es válido aquello de «... lo que será de esto no lo sabemos nunca».

Siguiendo la cronología del nacimiento de este libro, hay que nombrar en segundo lugar a la competente lectora de la editorial Piper, la señora Renate Dörner. En las conversaciones que mantuvimos se