

EL AMOR AL MUNDO EN TIEMPOS DE OSCURIDAD Un siglo de Hannah Arendt, una pensadora secular

Víctor H. Palacios Cruz. Universidad de Piura (Perú)

Resumen: Se cumple un siglo del nacimiento de Hannah Arendt. Según Heidegger, el indicio más seguro de la creatividad de un pensamiento es la discusión que provoca. A más de treinta años de su muerte, siguen apareciendo traducciones castellanas así como tesis y críticas sobre su legado. Sin embargo, la predominancia de lo político en él no oculta su conexión con otras dimensiones (narratividad, memoria, juicio, etc.) ni tampoco, sobre todo, su fundamento en un interés originario y mayor por el humano como un ser espacial, un ser de vínculos. Como alguien que necesita del mundo y es necesitado, individualmente, por el mundo. El *amor mundi* es la gran inspiración de su obra intelectual. Una respuesta generosa a la experiencia de haber presenciado y sido víctima de la destrucción del mundo.

Abstract: It has been a century since the birth of Hannah Arendt. According to Heidegger, the surest sign of the creativity of a thought, is the discussion that it causes. After more than thirty years of her death, Spanish translations as well as thesis and critics about her legacy continue to appear. However, the predominance of the political aspect in her legacy does not hide neither her connection with other imensions (narrative, memory, judgement, etc.) nor, mainly, her basis in an original and major interest in the human as a space being, a being of bonds. As someone who needs the world and is needed, individually, by the world. The «amor mundi» is the great inspiration of her intellectual work. A generous answer to the experience of having witnessed and having been a victim of the world destruction.

Mundo, miedo y yo

Una particularmente intensa experiencia del mundo puede explicar, en Hannah Arendt (Hannover 1906–New York 1975), una actitud de duda, de sospecha respecto de la veracidad de lo que permanece reservado en la interioridad individual. Desde su apasionado activismo en el auxilio a los judíos perseguidos y la denuncia de las perversiones del régimen nazi, hasta sus frecuentes pronunciamientos públicos y su colaboración con algunas manifestaciones estudiantiles en la década del sesenta en los Estados Unidos;¹ esta pensadora judeoalemana ha mostrado de continuo la imposibilidad de vivir de espaldas al espacio y al tiempo que habitaba.

Ella, que sufrió la condición de ser una paria, recluida en las sombras por el sistema totalitario de la Alemania de su juventud. Que sufrió aquella maldición china consistente en «vivir en tiempos importantes», y padeció el conjunto de condiciones que justifican la voluntad de exiliarse de la realidad, ese apartamiento que edifica su parapeto mental con la materia de la decepción. «Tiempos de oscuridad» como los denomina ella que recuerdan la respuesta medieval de un *contemptus mundi*, del recelo ante los asuntos temporales y falta de esperanza en los giros de la tierra, que desplaza finalmente las expectativas cruciales más allá de lo visible. En la certidumbre de que «el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte»,² según el énfasis de Agustín de Hipona a la vista de la lenta caída del Imperio

¹ En 1966, «en Chicago, había apoyado los esfuerzos realizados por los estudiantes para impedir que la administración de la Universidad informara del expediente académico de cada uno de ellos a la Selective Service Administration, pues los que tenían buenas notas no eran reclutados para la guerra del Vietnam. Según los estudiantes, esta guerra tenían de este modo que librarla los pobres, y no los que, por decirlo así, eran 'estudiantes de excepción'. Hannah Arendt marchó con uno de sus estudiantes, Michael Denny, a un edificio ocupado, en el campus de la Universidad de Chicago, subió los peldaños de dos en dos, hasta el cuartel general de los estudiantes 'excitada como una muchacha', recordaría Denny, para hablar con ellos acerca de lo que pensaban y de las ideas que tenían» (ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, trad. Manuel Lloris Valdés, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993, p. 528). De otro lado, tuvieron impacto sus breves estudios sobre algunos temas políticos inspirados en la realidad norteamericana, tales como la violencia, la desobediencia civil y la mentira en la política, reunidos en su *Crisis de la república* de 1972.

² *La ciudad de Dios*, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes L., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, XIII, 10, p.17.

Romano, la más presuntamente imperecedera de las obras terrestres. O, aún antes, aquel retraimiento que renuncia a las ambiciones públicas y sitúa la dicha, fruto de una ascesis individual, en la ataraxia o autarquía espiritual que custodia un sereno olvido del entorno. Como en el estoicismo de Séneca en los años de decadencia cívica y religiosa de Roma.³

En la Alemania de los años veinte cundía el descreimiento en los movimientos políticos y la incredulidad en el porvenir, que agravaba una generalizada sensación ya sombría en el medio continental. El diagnóstico de Arendt es muy instructivo: «lo que sucedió después de la Primera Guerra Mundial fue la ruptura de la tradición, una ruptura que debía ser reconocida como un hecho acabado, una realidad política, un punto de no retorno [...] Desde el punto de vista político, fue la caída [de la Nación-Estado]; desde el punto de vista social, fue la transformación de un sistema de clases en una sociedad de masa; y desde el punto de vista espiritual, fue el surgimiento del nihilismo, que durante mucho tiempo había sido la preocupación de unos pocos, pero que ahora, de repente, se convertía en un fenómeno masivo».⁴

«El viejo mundo está fuera de quicio –agrega uno de sus biógrafos–, las personas no saben ya dónde se encuentran. Reina una profunda sensación de crisis, una negación del progreso y de la pretendida igualdad impuesta por la «maquinaria de la civilización», como lo expresa Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente*. La juventud burguesa lee con avidez obras como *Demian*, de Hermann Hesse, que recomienda un doloroso transitar por la soledad, por el propio yo, para alumbrar una nueva sociedad. [...] En un mundo con el rumbo perdido a fuerza de divertirse y de abandonarse a los placeres, muchos seres humanos se sienten en una «guerra sin frente». Jaspers escribe: «En el orden moderno de la existencia estamos enredados en la confusión de los frentes de lucha; lo que parecía un frente único se vuelve contra sí mismo. Y todo ello rodeado de cambio y de turbulenta confusión».⁵ Semejante desesperanza, en un país con una memoria llena de solemnidades, urgía salidas extremas, apariciones mesiánicas. La confianza retirada de las fuerzas de la historia, contaminadas por la fatalidad, sólo podía depositarse en una figura excepcional, en un caudillo, una encarnación visible del destino nacional. Un héroe de los desesperados.⁶

Una sentencia de Heráclito puede en parte clarificar la escena: «Hay un mundo uno y común para los que están despiertos, pero el que duerme se reduce a un mundo propio».⁷ Bajo la nitidez del mediodía, uno solo es el campo que los caminantes contemplan y unas mismas las señales que los guían. Pero, cuando principia el atardecer –con más razón fuera de la urbanidad electrificada y la industria de la nocturnidad–, las gentes se dirigen espontáneamente hacia el refugio del hogar, pues para el mortal lo desconocido es fuente de inseguridad y de terror. Por ello, cercado de abismos el movimiento se contrae y la mirada se aferra a lo inmediato. Poco después, lo que soñamos al cerrar los ojos nadie puede verlo. Se hincha un reino interior que suplanta al reino compartido y apagado. Un cosmos privado donde incluso impera lo inconsciente.

Es la alegoría del repliegue en medio de un devenir tumultuoso que abruma y oprime. Pues, entonces, «el Yo solitario, como centro de fuerzas, es la única realidad

³ Un sabio que toma buena parte de su ética de las máximas de Epicuro. Dice Carlos García Gual: «Para Epicuro el filosofar se caracteriza como la búsqueda de un remedio contra la confusión de una época. La filosofía es definida de modo característico como medicina del alma, y el cuidado médico del alma es el oficio del filósofo, que se transforma así en un psiquiatra o psicoanalizador de una sociedad perturbada por el temor y la servidumbre» (Introducción, en EPICURO, *Sobre la felicidad*, trad. C. García Gual, Barcelona, Debate, 2001).

⁴ *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 215.

⁵ ALOIS PRINZ, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, trad. María Belén Ibarra de Diego, Barcelona, Herder, 2001, p. 57-58.

⁶ Dice el historiador Ian Kershaw: «Hitler podía, más que cualquier otro político que compartiera sus criterios, suscitar en quienes lo conocieron, y que de alguna forma estaban predispuestos a recibir su mensaje, la imagen de un futuro heroico para una nación alemana que, regenerada, renacía de las cenizas de la destrucción total del viejo orden. Hitler infundió entre los millones que atrajo hacia sí la convicción de que él y sólo él, respaldado por el partido, podía poner fin a la miseria del momento y guiar a Alemania hacia una nueva grandeza» (*Hitler*, Madrid, Folio, 2003, p. 68-69).

⁷ En PARMÉNIDES-ZENÓN, MELISO-HERÁCLITO, *Fragmentos*, trad. José A. Miguez y Luis Farré, Barcelona, Folio, 2002, 89, p. 236.

comprensible; no hay ninguna conexión lógica con todo el resto de lo existente: el mundo se convierte en un incomprensible «afuera», cuya existencia no es ni siquiera segura, sino que debe ser comprobada mediante argumentos complicados. El Yo se encuentra solo en un mundo inseguro, cambiante y engañoso». Tal como Max Horkheimer⁸ explica el giro intimista de Michel de Montaigne, el escepticismo de cuyos *Ensayos* (1580-1588) es ciertamente nervio y síntoma de la modernidad, una de las raíces de la inclinación introspectiva que encamina la filosofía y la literatura modernas.⁹ Aunque este proceso de retracción subjetiva es, todavía en Montaigne, un gesto de libertad ligado a la advertencia de la propia finitud y a un cauteloso distanciamiento de las euforias renacentistas, proclives a la vanidad y el dogmatismo. Conclusión de una invencible ignorancia universal que explica la diversidad de los pueblos y justifica el interés por el encuentro con el otro,¹⁰ en vista de que las realizaciones humanas son apenas tentativas, parcialidades, si bien necesarias y aun aleccionadoras. Razón por la cual el autor de los *Ensayos* presta tanta atención a una frase de Cicerón como al comentario de uno de sus jornaleros.

Convencimiento que puede convertirse, sin embargo, en un reactivo impredecible en el temperamento de otros lectores. Como el de René Descartes, por ejemplo. Devuelto a su circunstancia, el *Discurso del método* es en verdad una apasionada y enérgica contestación a la obra de Montaigne.¹¹ Imbuido en la conciencia de encarnar una misión decisiva –la refundación del saber universal– y alentado por las proezas de las matemáticas de entonces, el texto cartesiano se atreve a asegurar que «con sólo abstenerse de admitir como verdadera alguna razón que no lo sea, y guardando siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber algunas tan alejadas de nuestro conocimiento a las que, finalmente, no podamos llegar ni tan ocultas que no podamos descubrir». Juramento por el cual el humano se promete a sí mismo la conquista de una mirada divina.

En Montaigne, la duda es punto de llegada; en Descartes, punto de partida. En el primero, el recogimiento de la conciencia depara la desvelación de la precariedad individual y un consecuente interés por la pluralidad; en el segundo, la adquisición autónoma de una ciencia unitaria, perenne y segura y, por ello, el repudio de las desigualdades de la multitud. «Tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores –confiesa Descartes–, abandoné completamente el estudio de las letras. Y, tomando la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran *libro del mundo*, dediqué el resto de mi juventud a viajar, a conocer cortes y ejércitos, a tratar con gentes de diversos temperamentos y condiciones, a recoger diferentes experiencias.» Ávida inmersión en la policromía de lo humano de la que, sin embargo, regresa alicaído, con el semblante de quien ha sido embaucado: «Aprendí a no creer nada con demasiada firmeza de todo lo que se me había persuadido únicamente por el ejemplo y la costumbre; y así me liberaba poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos aptos para escuchar *la voz de la razón*. [...] después de haber empleado varios años estudiando de este modo en el libro del mundo e intentado adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de

⁸ *Teoría crítica*, trad. Juan J. Del Solar, Barcelona, Barral, 1973, p. 30.

⁹ Es ilustrativo rastrear los orígenes de un género literario, el diario íntimo, tan caro a la sensibilidad moderna. Dice Laura Freixas: «hijo de esa doble crisis de conciencia europea que representa la Reforma protestante y la Revolución de 1789, consecuencia de la soledad del individuo frente al derrumbamiento de las antiguas certidumbres religiosas, sociales y políticas, el nuevo género dio sus frutos más tempranos y valiosos en autores de formación protestante o de lengua francesa o ambas cosas, como Gide» (en Prólogo a ANDRÉ GIDE, *Diario*, sel. y trad. Laura Freixas, Barcelona, Folio, 2004, p. 16-17).

¹⁰ En rigor, contra el retrato alicaído que hace Horkheimer, Montaigne fue un entusiasta viajero y un asiduo lector de los clásicos, esto es, un gran amante del mundo. Su reclusión en el castillo familiar obedeció, primero en 1569, a la repentina muerte de su padre; y luego, hacia 1583, a las turbulencias políticas que asediaron su función de Alcalde en Burdeos.

Las propuestas de Montaigne sobre el conocimiento se concentran en el capítulo XII, «Apología de Raimundo Sabunde», del Libro Segundo (trad. Juan G. de Luaces, Barcelona, Omega, 2002).

¹¹ En *La unidad de la experiencia filosófica*, Étienne Gilson escribe: «La sabiduría puramente negativa de Montaigne no podía ser una sabiduría completa, pero era el primer paso para ella. La verdadera sabiduría debería ser positiva, no constituida por lo que no se sabe, sino fundada en la plenitud de lo que se conoce.» (trad. Carlos Baliñas, Madrid, Rialp, 1998, p. 116)

¹² Trad. Eduardo Bello, Madrid, Tecnos, 1999, II, p. 27.

estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi ingenio en elegir los caminos que debía seguir. Lo cual me dio mejor resultado, me parece, que si no me hubiera alejado nunca de mi país ni de mis libros». ¹³ El hilo de la filosofía moderna proviene de este apunte exactamente. De este retroceso anímico. De la fundación de las certezas intelectuales en la posición de un yo solitario, un yo desconfiado y huraño en el centro de una desazón coyuntural.

Arendt dedicó numerosas páginas a desenmascarar esta estratagema de la desilusión. A ella remite un complejo proceso de creciente idealización, que termina por imponer al ámbito movidizo e incalculable de los asuntos humanos la perentoriedad y la rigidez de los esquemas (científicos o metafísicos) concebidos en la reclusión de la inteligencia. «En el aislamiento resultante de la reflexión —dice—, 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 espíritus más libres. La autonomía del ser humano se vuelve tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda realidad. La realidad no puede ofrecer nada nuevo, la reflexión ya lo ha anticipado todo. Incluso de los golpes del destino se puede huir hacia la propia interioridad si todo infortunio individual ha sido generalizado a priori como algo del nefasto mundo exterior, de forma que no hay razón alguna para sentir la conmoción de haber sido golpeado en este momento concreto. [...] Así se garantizan el poder y la autonomía del alma; pero, sin duda, al precio de la verdad, que sin realidad, sin realidad compartida con los otros, pierde sentido. De la reflexión y sus excesos nace la *mentiraw*». ¹⁴

Las ideologías totalitarias (el nazismo en especial), cuyas execrables consecuencias rodearon el crecimiento de Arendt, son la descendencia final de esta ficcionalización en la ausencia de referencias extrínsecas de una subjetividad individual o corporativa embebida en sí misma, dispuesta a fascinarse con sus propias elaboraciones, embelesada por la sensación de poder revelada por el irrestricto fluir del pensar y, por último, atenta a la eventualidad de un pretexto para la consagración de su dominio. ¹⁵ Todo ello en el curso de una angustiosa insatisfacción ante un presente que oprime pero que se rehúsa encarar.

Descartes rechazaba la transmisión de las costumbres y las tradiciones así como el suministro de las sensaciones, convencido como estaba de la existencia de unas fecundas ideas innatas, depositadas en cada uno por un Dios incapaz de mentir. De ellas desmadejaba el derrotero de las nuevas disciplinas. (Los conocimientos prácticos coronación de la sapiencia debían ser la paciente deducción de unos axiomas metafísicos.) Su despedida de las primicias de la corporeidad abocó su filosofía a una autosuficiencia interior comparable, curiosamente, con la tendencia luterana que empieza por denigrar la razón, «ramera del diablo», y termina entronizando el fuero interno como único lugar por el que habla la infalible Voz Divina, que autoriza, a su vez, la libre interpretación de las Escrituras tanto como la prescindencia de las instituciones sociales. ¹⁶ Distintamente en ambos reluce el ímpetu de una extrema

¹³ *Discurso del método*, I, p. 14. Las cursivas son mías.

¹⁴ *Rahel Varnhagen*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 1999, pp. 30-31. Cursiva original.

¹⁵ «Detrás de las vagas llamadas misionarias subyacía un conjunto de ideas interrelacionadas si bien repulsivas e irracionales que cuajaron a mediados de los años veinte en una *ideología coherente*. Aunque las ideas fijas de Hitler, que no variaron en lo esencial hasta su muerte en 1945, no pueden explicar por sí mismas su atractivo para las masas o el crecimiento del NSDAP, constituyeron una fuerza motriz personal de inusual vigor. Proporcionaron a Hitler una *cosmovisión general* que, como cualquier otra ideología *exclusivista*, le dio la oportunidad de ordenar todas sus ideas dentro de su propia filosofía de conjunto y le hizo descartar cualquier alternativa por considerarla absolutamente indefendible. Le transmitieron asimismo el entusiasmo «misionero» del líder que combinaba, al parecer, la clarividencia con la *certeza* de que su camino era el correcto y, de hecho, el *único* que podía seguirse» (IAN KERSHAW, Hitler, p. 34-35) He añadido las cursivas.

¹⁶ Dice Lucien Febvre en *Martin Lutero: un destino*: «Detrás de sus protestas y sus afirmaciones de 1517, Lutero se ponía entero, en cuerpo y alma. Ponia a un hombre, y a un hombre al que nada en el mundo haría retroceder, porque en su corazón, un Dios, su Dios, vivía sensible y tangible a cada instante: un Dios del que sacaba su fuerza confesándole, confiándole por decirlo así, su debilidad y su miseria. [...] no se es cristiano porque se sea bueno, justo y piadoso. Se es cuando, por la fe, se hace penetrar a Dios en el corazón. Entonces ya no hay que preocuparse de la moralidad. La moral no podría ser fruto de una voluntad humana. Es fruto de la fe. Si el hombre posee a su Dios; si Dios actúa en el hombre, la voluntad humana transformada por el Espíritu cumple naturalmente acciones hermosas y buenas.» (trad. Tomás

fe en el talante individual; aquella vehemencia llamativamente renacentista.

Autoafirmación que procede de la incapacidad para vivir entre los escombros de lo provisional entre los que, en cambio, cabalga sereno el señor de Montaigne, y del apetito de atmósfera que se colma ya no en la atención a un derredor desleído y quebrantado, sino en la meticulosa elaboración de un orden impecable, controlado y puro, confeccionado en las cavidades de un yo beatífico. Puesto que, como dice el *Discurso del método* en su inicio –escolásticamente, además–, la razón es «por naturaleza igual en todos los hombres». Individualidad y universalidad al unísono. Totalidad reunida en la parte, en la minúscula mónada del yo. «Si los hechos contradicen las ideas, pues peor para ellos», diría más tarde Hegel.

Dos elocuentes citas de *La condición humana* concurren en apoyo de estos trazos: «La solución cartesiana de la duda universal o su salvación de las dos pesadillas interrelacionadas –que todo es sueño y no existe la realidad; y que no es Dios, sino un mal espíritu, quien gobierna el mundo y se burla del hombre– fue similar en método y en contenido al desviarse de la verdad a la veracidad y de la realidad a la confiabilidad. [...] si no existe la verdad, el hombre puede ser verdadero, e incluso si no hay certeza confiable, el hombre puede ser digno de confianza. Si había salvación, tenía que radicar en el propio hombre [...]»

En segundo lugar: «La razón cartesiana se basa por entero “en la implícita asunción de que la mente sólo puede conocer lo que ha producido y retiene en cierto sentido dentro de sí”. [...] Esta teoría la califica Whitehead como “el resultado del sentido común en retirada”. Porque el sentido común, que en otro tiempo había sido el que ajustaba a los otros sentidos, con sus sensaciones íntimamente privadas, en el mundo común, al igual que la visión ajustaba al hombre al mundo visible, se convirtió en una facultad interior sin relación con el mundo. Se le llamó sentido común simplemente porque era común a todos. Lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y ésta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; sólo su facultad de razonamiento puede ser común a todos. El hecho de que, planteado el problema de saber qué suman dos más dos, la respuesta de todos sea la misma, cuatro, en adelante se convierte en el modelo de razonamiento de sentido común. [...] es el juego de la mente consigo misma, que se da cuando ésta se cierra a toda realidad y únicamente se «siente» a sí misma. Los resultados de este juego son “verdades” apremiantes porque la estructura de las mentes de dos hombres se supone que no difiere más que el aspecto de sus respectivos cuerpos. [...] Aquí la vieja definición del hombre como *animal rationale* [sic] adquiere terrible precisión: desprovistos del sentido mediante el cual los cinco sentidos animales del hombre se ajustan al mundo común de todos los hombres, los seres humanos no son más que animales capaces de razones, “de tener en cuenta las consecuencias”».¹⁷

Es discernible en estos vericuetos filosóficos de la modernidad una ansiedad muy humana. La que dimana no sólo de la carga de un pasado ominoso, sino asimismo, y simultáneamente, de una disconformidad con la propia naturaleza. No pocas veces la imprevisibilidad y la incertidumbre provenientes de la libertad crean una aprensión, un recelo que, según las circunstancias, puede tentar con el consentimiento de innecesarios sacrificios en favor de unas firmezas duraderas. Tantas veces el corazón de un mortal ha preferido el hierro al músculo para quedar absuelto de sufrimientos y desvelos, de opresivos recuerdos y desasosegantes deseos, al fin y al cabo inherentes no a nuestro *paso* por el mundo, como diría Platón, sino a nuestra condición viva, a la existencia tal cual.

Dramas que se repiten, que constan en otros personajes y momentos. Una confidencia autobiográfica como ésta del argentino Ernesto Sabato, deviene sobrecolector resumen de la ruta seguida por la cultura occidental: «La existencia se me aparecía como un insensato, gigantesco y gelatinoso laberinto; y como él, sentí la ansiedad de un orden puro, de una estructura de acero pulido, nítida y fuerte. Así lo había sentido ya en mi adolescencia, cuando me precipité hacia la matemática, y ahora se volvía a repetir el fenómeno, aunque con más fuerza y desesperación. De

Segovia, México DF, FCE, 2004, p. 93 y 162).

¹⁷ Trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 306 y 309-310.

ese modo, retorné a ese universo no carnal, a ese especie de refugio de alta montaña al que no llegan los ruidos de los hombres ni sus confusas contiendas. Durante algunos años estudié, con frenesí, casi con furor, las cosas abstractas, me di inyecciones de transparente opio, viví en el paraíso artificial de los objetos ideales. Pero en cuanto levantaba la cabeza de los logaritmos y sinusoides, encontraba el rostro de los hombres. En 1938 trabajaba en el Laboratorio Curie, de París. Me da risa y asco contra mí mismo cuando me recuerdo entre electrómetros, soportando todavía la estrechez espiritual y la vanidad de aquellos científicos, vanidad tanto más despreciable porque se revestía siempre de frases sobre la Humanidad, el Progreso y otros fetiches abstractos por el estilo; mientras se aproximaba la guerra en la que esa Ciencia, que según esos señores, había venido para liberar al hombre de todos sus males físicos y metafísicos, iba a ser el instrumento de la matanza mecanizada».¹⁸

Sin duda, la crisis es una maestra severa. La concepción cartesiana, y su prolífica descendencia, no son producto del prístino sentimiento aristotélico según el cual «todo hombre por naturaleza desea saber», sino, muy por el contrario, de un atroz desencanto. El temor a no saber y el pánico al error. Se trata, aun, de la misma ansia de seguridad de subsistencia biológica inclusive que funda la política en otro protagonista paralelo pero nada ajeno a estos cursos espirituales, que es Thomas Hobbes («el miedo y yo somos hermanos gemelos»), cuyo modelo de gobierno aspira a la misma entereza y univocidad de la metafísica de Descartes, al mismo acero de las pasajeras ensoñaciones de Sabato. El pensamiento moderno surgió de la sospecha. Nació viejo.

Mundo y pensamiento

La salida del individualismo y la restitución de una fe en el mundo, sólo persuadirían respaldadas por la autoridad de una filosofía documentada en el contacto con la vida, en la íntima reciprocidad de exterioridad y conciencia. Y en Arendt las conexiones entre la obra intelectual y la vida son innegables, a veces más activas de lo que parece. Esta misma deconstrucción epistemológica efectuada por ella —parte de la robusta crítica de la modernidad que es, en buena cuenta, su *corpus*— afluye desde una cierta visceralidad. No es una válida inquietud especulativa la que insufla estas digresiones, impregnadas de una incisiva aptitud psicológica por lo demás. Emprender la reflexión —que otros acometen por rumbos artísticos— de lo padecido, cobra en Arendt el atractivo de una lucidez y una energía intelectuales, pero también la vivacidad de un pensamiento sacudido por algunos de los acontecimientos vertebrales de la centuria pasada.

En este sentido, su actitud se contrapone al tópico de la feminidad homérica reducida a la espera doméstica, celadora de un fuego privado, que puede reencontrarse en una personalidad lejana pero coetánea e ilustrativa como la de la escritora Anaïs Nin, en uno de cuyos diarios anota: «Me resisto a que me invada el mundo, la política, el comunismo, las revoluciones, que matan la vida individual, cuando es todo lo que tenemos, todo lo que nos queda. [...] yo he de ser indiferente a los problemas del mundo si quiero conservar la felicidad de cada día. Los demás necesitan esta desintegración externa porque es un buen pretexto bajo el cual aceptan su destrucción interna. Se acabó el arte, se acabaron los libros porque la guerra está próxima. No queda nada por qué vivir, salvo el mundo de la mujer, el amor entre hombre y mujer. La mujer está fundamentalmente en lo cierto. Estoy cada vez más por la vida. Odio la política. La historia. Son trampas para la felicidad individual».¹⁹

Elisabeth Young-Bruehl, la mejor biógrafa de Arendt, observa: «la historia de su generación europea y de nuestros sombríos tiempos es mucho más que un telón de fondo de la historia personal de Hannah Arendt. La vida de ésta la refleja tanto como su obra pretendió comprenderla».²⁰ El prólogo de *La condición humana* avisa:

¹⁸ *Hombres y engranajes*, Madrid, Alianza, 1980, p. 10-11.

¹⁹ *Fuego. Diario amoroso 1934-1937*, trad. J. L. Fernández-Villanueva C., Barcelona, Siruela, 2004, p. 104.

²⁰ *Hannah Arendt*, p. 8.

«lo que propongo [aquí] es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias», subrayando poco después: «por lo tanto, lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar lo que hacemos».²¹

Es cierto que la condición de judía perseguida sirvió de propulsión a su pensamiento («los antecedentes personales de mis reflexiones»); se diría incluso que la política fue la manera cómo encaró reflexivamente tal radicación, y que su búsqueda teórica fue la de unas bases para una «política judía».²² Pero, el alcance antropológico de sus indagaciones su conceptualización sobre la pluralidad y la natalidad como principios de la vida activa, la seduda distinción entre la acción y el pensar, sus inconclusos estudios sobre la capacidad de juzgar, etc., permite corroborar el rápido ensanchamiento de sus meditaciones iniciales.

Este compromiso de atención a lo humano, por otra parte, se moduló en el intento de un pensar desde la ruptura de unas tradiciones filosóficas, «sin el peso, pero también sin el confort, de las viejas categorías», un «pensar sin barandas».²³ Esto es, desde una encrucijada personal y generacional que exigía el arduo abrir un espacio, el empezar una nueva secuencia de ideas. Titubeo en el que, por cierto, intervino oportuna la Fenomenología entonces efervescente.²⁴ Es evidente, como evoca Francois Lyotard, que «la filosofía nace a la vez que algo muere».²⁵

La pugna por un examen que responda a la responsabilidad personal le lleva a aventurarse desde la marginalidad crítica y, por consiguiente, a apartarse de los canales cerrados de la especialización académica y las posiciones preestablecidas.²⁶ Ello confiere a su estilo una propiedad singular: la de no poder ser encasillado en alguna tendencia conocida. En un debate sobre sus propias ideas en 1972, Arendt hizo esta aclaración: «Si usted me pregunta dónde me sitúo, no estoy en ninguna parte. Realmente no me sitúo en la corriente mayoritaria actual del pensamiento político ni en cualquier otra. Y no porque quiera ser muy original; ocurre que en cierto modo no encajo. Por ejemplo, esta relación entre capitalismo y socialismo me parece una de las cosas más obvias del mundo y, a pesar de ello, nadie entiende de qué estoy hablando, por decirlo así».²⁷ La autora de *Los orígenes del totalitarismo* defendió con obstinación su independencia crítica y renegó de cualquier categorización partidaria. Su proclamación de la dignidad de lo político y del espacio público como la esfera de la libertad y la igualdad, la aleja tanto de cualquier liberalismo como de las variantes del marxismo.²⁸ Su posición intelectual de *paria* o *outsider*, en consecuencia, viene de su determinación de no perder nunca la fijación en lo real, de no traicionar los cometidos originarios del pensar.

Ello supuso en un inicio el indefectible desapego de las raíces filosófico-teológicas de sus años universitarios, para instalarse en el terreno de lo estrictamente histórico-político.²⁹ Aunque ella rechazó el nombre de filósofa al menos hasta su

²¹ P. 18. La cursiva es mía.

²² Cf. ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, p. 235.

²³ MANUEL CRUZ Y FINA BIRULÉS, «Imposible manual de instrucciones», introducción a *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 13.

²⁴ Siguiendo el llamamiento de Husserl, la Fenomenología esgrimía contra la filosofía académica la vuelta «a las cosas mismas»; en ella militaron primero Scheler y después Heidegger y Jaspers, todos buscando adeptos para sus propios proyectos de recuperación de una filosofía a un tiempo rigurosa y viva (cf. HANNAH ARENDT, «Martin Heidegger, octogenario», en *Revista de Occidente*, Madrid, marzo 1970, n. 84, p. 257).

²⁵ *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1996, p.102.

²⁶ INGEBORG NORDMANN, «Hannah Arendt: las vías hacia la acción y el pensamiento políticos», trad. Elisa Renau, *Debats*, Edicions Alfons el Magnànim, n. 37 septiembre de 1991, p. 39.

²⁷ «Arendt sobre Arendt», en *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Piados, 1995, p. 169. «Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa lo más mínimo. [...] No pertenezco a ningún grupo. Como saben, el único grupo al que he pertenecido fue al sionismo. Y, naturalmente, se debió a Hitler. Duró desde 1933 hasta 1943, luego rompí con él. [...] Nunca fui socialista, ni tampoco comunista, pero provengo de un contexto socialista. Mis padres fueron socialistas, pero yo nunca lo fui: nunca quise nada de este estilo» (ibid., p. 167).

²⁸ I. NORDMANN, «Hannah Arendt: las vías hacia la acción...», p. 44.

²⁹ Las interrogantes abiertas por *Los orígenes del totalitarismo*, le llevaron a estudiar los fundamentos de la política entendida como posibilidad de la convivencia humana. Una beca concedida por la Fundación Guggenheim, en 1952, le permitió descubrir «los elementos totalitarios del marxismo», así

viraje especulativo al final de su recorrido, no hay duda de que lo era en la práctica. Como considerando aquella anécdota de la muchacha tracia que ríe con estridencia cuando Tales de Mileto cae en un hoyo, distraído por la belleza del firmamento, para Arendt el término «filósofo» emite un inconfundible eco de desierto, de retiro en un páramo fuera de la ciudad.

La innegable ausencia de una organización sistemática en la exposición arendtiana se condice con su predilección por el género ensayístico. La totalidad de sus libros está compuesta de secciones del tipo que justamente Montaigne inauguró para la modernidad. Lo que no impedía, sin embargo, desplegar una elaborada actitud crítica a través de amplios párrafos que dejaban una estela de distinciones, relaciones y significados. La gran fuerza rectora en su escritura era la expresión de una filosofía «concreta y práctica», es decir, una reflexión que no olvidara su origen en la experiencia, y que estuviera siempre transida por una inquietud por la humanidad, en contra de la ebriedad contemplativa y la abstracción arisca al suelo firme de la cotidianidad.³⁰ De modo que al socratismo de Arendt («una vida sin examen no merece la pena ser vivida») se aúna con el mismo fervor la dimensión social, la reflexión solidaria. El pensar parte de lo vivo y no debe apartarse de ello. Pese a sus naturales encumbramientos, debe mantener intactos los puentes que le dan consistencia y dirección. Atisbo de las lecciones de Heidegger, para quien el asombro no es únicamente motivación sino, asimismo, lugar continuo del meditar.

Mundo y vida personal

Fuentes personales del legado arendtiano suman indicios dramáticos de este empeñoso arraigo terrenal. En 1962, en New York, tuvo un desafortunado accidente de tráfico sobre el cual le escribió a su amiga Mary McCarthy: «Todo empezó cuando me desperté dentro de ese automóvil y tomé conciencia de lo ocurrido. Probé a mover mis brazos y piernas, comprobé que no estaba paralítica y que podía ver con los dos ojos; luego probé mi memoria, con muchísimo cuidado, década por década, poesía, griego, alemán, inglés, y números de teléfono. Todo funcionaba. Lo único es que, por el lapso de un instante, sentí que de mí dependía decidir si quería vivir o morir. Y si bien la muerte no me parecía terrible, también pensé que la vida era muy bella y que la prefería».³¹

Un testimonio aún más expresivo se remonta a los días que pasó recluida en un campo de internamiento en los pirineos franceses, durante su huida de Alemania. Según el relato de Alois Prinz, Hannah confesó a su amigo Kurt Blumenfeld «que en Gurs pensó en suicidarse, pero que luego “se había reído” de esa idea. Ella, que insiste en separar lo privado de lo político, considea el suicidio en un campo de detención un acto absurdo, casi cómico. Para explicarlo recurre a un suceso acontecido en Gurs: “En el campo de Gurs... sólo oí hablar una vez de suicidio, y sólo como acción colectiva, como una forma de protesta para poner en apuros a los franceses. Cuando algunas nos dimos cuenta de que, de todas maneras, estábamos allí *pour crever* [para reventar], estalló en nosotras un deseo de vivir. En general pensábamos que quien contemplara aquella desgracia como una circunstancia particular y pusiera fin a su vida personal e individualmente, era un persona profundamente antisocial y completamente desinteresada por el destino colectivo».³²

como analizar las condiciones de la vida activa y la historia de las revoluciones. Todo lo cual fructificó en tres libros sucesivamente publicados: *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961) y *Sobre la revolución* (1963).

³⁰ «Jaspers y Arendt se afanaron por eso, por una filosofía de la existencia no egoísta, y los conceptos básicos en la obra de ambos -conceptos de comunidad, de amistad, de diálogo, de pluralidad- fueron formulados como una reacción explícita contra el legado del individualismo romántico del siglo XIX, la herencia de la tradición del filósofo solitario alejado del mundo y del prójimo» (ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, p. 285).

³¹ *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, ed. Carol Brightman, Barcelona, Lumen, 1998, p. 163.

³² *La filosofía como profesión...*, p. 100-101. «Hannah Arendt insistió en que sus compañeras de barracón conservaran el mejor aspecto posible, pues su moral se resentiría si se entregaban a la fealdad de su entorno. La peor de las trampas, recordaría Käthe Hirsch, era la tentación de ‘sentarse en cualquier parte y sentir lástima de una misma’. Hannah Arendt no se sentó ni sintió lástima por sí misma, pero sí

La asunción de esta ética, que sobrepasa la mera disposición filantrópica, sorprendería todavía más en una revisión completa de su itinerario personal. De niña, sufrió algunas pesadumbres familiares (la enfermedad de su padre –aquejado de sífilis–, la pronta muerte de su abuelo Max que solía contarle cuentos, la mudanza familiar y la difícil convivencia con sus hermanastras); en la escuela donde estudiaba descubrió que era judía y que no resultaba conveniente serlo. Heridas que, junto a su propensión enfermiza, causaron en su ánimo una introversión manifiesta en su temprana dedicación a la poesía,³³ pero también en sus preferencias de lectora y su devota dedicación a la filosofía. Desde su conocimiento de *La crítica de la razón pura* de Kant a los dieciséis años hasta su tesis doctoral sobre *El concepto de amor en san Agustín* a los veintitrés, no hay en el periplo de sus atenciones un contacto con los problemas sociales y políticos del país en que crecía. (Por contraste, sus padres, Paul Arendt y Marta Cohn, estuvieron involucrados en la actividad política por su pertenencia al movimiento socialdemócrata.) «Su saber estaba «aislado y encapsulado», su vida «ensimismada» y el presente le resultaba «indiferente» porque se sentía presa de un «anhelo» sin sentido».³⁴ Sólo en la vejez –que Arendt explicaba, siguiendo a Goethe, como un progresivo abandono de la esfera de las apariencias– volverá a su «primer amor», la filosofía, para consagrarse a un estudio sobre *La vida del espíritu*, como punto de llegada de las largas cavilaciones en torno a la dimensión activa y plural de la condición humana que prevalecieron en su trayectoria.

De su inicial período contemplativo es precisamente de donde Arendt toma aprendiendo de Heidegger por medio de la contradicción la idea de que la autenticidad del yo no puede prescindir de la exterioridad, en la delimitación de una subjetividad ensimismada, cautiva en la absorta conciencia de su ser-para-la-muerte, ser a fin de cuentas destinado a trasponer el perímetro de lo común. «Ser comprendida es la verdadera dicha de la conversación –dice en uno de sus libros–. Cuanto más imaginaria es una vida, más imaginario es el sufrimiento, mayor la avidez de oyentes, de confirmación. [...] La respuesta comprensiva de los otros contiene, oculto, un trocito de realidad».³⁵ Palabras en las que se reconoce no la simple carencia de un afecto, tampoco la nerviosa vulnerabilidad de una individualidad maltratada. Sino una luz. No la metafórica luz del conocimiento; más bien una lumbre física, el destello de las personas y las cosas entre las que estamos. El factor vigoroso y perdurable de certeza que es la relación con otra voz. Por tanto, el requerimiento de lo circundante, de ese conjunto acústico que llamamos *mundo*, y que amamos u odiamos pero que es de una u otra manera nuestro. Son los solitarios quienes mejor pueden entender la extrema importancia de los vínculos. Su nostalgia es la revelación de la mundanidad constitutiva del ser.

Recibido por el otro, lo privado cobra el verificable volumen de lo intersubjetivo. No se trata de librarnos de un agobio íntimo sino de visibilizar lo que, sumido en el pozo del yo, permanece oscuro y transitorio, y por ello tendiente al engaño al flotar en la misma vaguedad a la que pertenecen los sueños. Sólo en el horizonte surgido entre dos o más únicamente donde podemos ser «vistos y escuchados» los acontecimientos pierden la banalidad de su contingencia y se libran, por obra de la palabra y el relato, del nefando olvido.

Pese a ello, en la amistad no sólo comparece la mutualidad de lo íntimo y confidencial. La conversación, «por muy impregnada que esté del placer que causa la presencia del amigo, se refiere al mundo común, que permanece «inhumano» en un sentido muy literal a menos que los seres humanos hablen constantemente de él. Pues el mundo no es humano simplemente porque está hecho por seres humanos y no se vuelve humano puramente porque la voz humana resuena en él sino sólo cuando se ha convertido en objeto de discurso. Por mucho que nos afecten las cosas del mundo, por muy profundamente que nos estimulen, sólo se tornan humanas

que se hundió en una de las peores crisis de su vida, contemplando la situación en que se hallaba el mundo» (Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 206-207).

³³ Escribió un poemario titulado *Las sombras*, colmado de referencias personales.

³⁴ ALOIS PRINZ, *La filosofía como profesión...*, p. 42.

³⁵ *Rahel Varnhagen*, p. 41.

para nosotros cuando podemos discutir las con nuestros semejantes».³⁶

Bajo esta irradiación de lo «público» que ella definía como el espacio interpersonal espontáneo más que como lo circunscrito legal y políticamente, sentimientos y pensamientos adquieren una entidad distinta, una «cierta» presencia. Aún más si sus contenidos cristalizan en la textura de un sonido, una forma o un color confiados al mundo. La desgracia personal o la tragedia comunitaria reclaman una instalación que los rescate de su inapelable evanescencia, ofensiva a la magnitud del martirio. Ello destaca el papel del historiador o el artista que, gracias a un libro, una música o una película, confieren a la experiencia humana su indispensable objetualidad, la exposición que la certifica y la preserva. «Nuestra certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente del acto de la percepción —dice *La condición humana*—, depende enteramente del hecho de que el objeto también aparece como tal ante otros, que así lo reconocen. Sin este reconocimiento tácito por parte de los demás, no seríamos ni siquiera capaces de tener fe en la forma en que aparecemos ante nosotros mismos».³⁷

Marcel Proust, empedernido ermitaño en sus últimos años, ocupado en la hilvanación de una novela introspectiva, concentrado en la explotación exhaustiva de su yo, es un ejemplo de que aun el interiorismo más febril encierra un ducto que comunica con lo público, con nuestro destino en el espacio de las apariencias, en la historia que ya no habrá de ser nuestra. Aquel revestir su habitación con una capa de corcho que la insonorizaba mientras afuera rugían los aviones que bombardeaban París, aparte de un recurso médico, representaba no una indolencia soberana a los avatares de Francia, sino una intensificación de la ansiedad de los otros. Escribe: «Seguramente mis libros, como mi ser de carne, acabarán también un día por morir. Pero hay que resignarse a morir. Aceptamos la idea de que dentro de diez años nosotros mismos, dentro de cien años nuestros libros ya no existirán. Ni a los hombres ni a los libros se les promete ya la duración eterna».³⁸ La desesperanza la provoca sólo aquello de lo que mucho se espera. La resignación del novelista es el síntoma inequívoco de una frustración: la de la ilusión de durar en la Tierra. El mismo apetito de inmortalidad que asoma, de otro modo, en la sonrisa aliviada del anciano que constata en la irrefutable evidencia de un nieto, la seguridad de que su sangre seguirá latiendo en este lado «único y común» de lo existente. La actividad literaria es, entre otras cosas, el anhelo de una implantación en el campo en el que otras existencias, similarmente breves y frágiles, aparecerán y desaparecerán. Una pretensión de persistencia, una sublevación contra la universalidad de la muerte.

Visto en negativo, el *amor mundi* como llamaba Arendt al celo mezcla de gratitud y responsabilidad por el mundo es el vuelco de un inhóspito desgarro, de un ser ovillado sobre sí mismo, enfrentado a las cosas externas por medio de un comercio enrarecido, a menudo sentidas ellas como percepciones subordinadas a la conciencia, y por ello aquejado por una dubitación irresoluble que conmueve la propia identidad. Como sucede al término del desarrollo cíclico del cartesianismo, en el empirismo agnóstico de David Hume. «Montaigne melancólico», como dice Gilson, hundido en un fondo inasible y atravesado de continuo por fugitivas y veloces impresiones, que se reconoce «afligido y confundido por la desamparada soledad en que me deja mi filosofía».³⁹ En otras palabras, el afecto por lo común es

³⁶ «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 35.

³⁷ Traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 221-222.

³⁸ *En busca del tiempo perdido. 5 La prisionera*, traducción de Consuelo Berges, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 415.

³⁹ *La unidad de la experiencia filosófica*, p. 190. Volviendo a Hitler, revela Kershaw: «El desapego de Hitler respecto a la realidad rompió nuevas ataduras en los últimos años de la guerra. El aislamiento que se había impuesto a sí mismo en su remoto cuartel general de Prusia Oriental [...] durante un corto período de tiempo en 1942-1943, intensificó su tendencia a apartar cualquier realidad desagradable en favor de su mundo ilusorio en el cual triunfaba siempre la «voluntad». No visitó nunca más el frente y acudió por última vez a un puesto de mando sobre el terreno en septiembre de 1943, así que la guerra se dirigía por completo desde la sala de mapas del búnker del Führer. Sus viajes a Alemania escasearon aún más al tiempo que, sin éxitos que proclamar, se apartaba del público alemán. Tampoco visitó ninguna ciudad bombardeada y se mostró más afectado por la destrucción de edificios públicos que por los informes que hablaban del sufrimiento humano.» (*Hitler*, p. 184-185) Esta situación de reclusión artificial y soledad

la reconciliación del sujeto con un espacio mayor que el reducido y engañoso círculo de su privacidad. No como la extensión de un panorama que adicione holgura a la vista particular, sino como la señal de un horror al desamparo de saberse punto desgajado en medio de una vastedad nebulosa.

Arendt era consciente de estas tensiones del yo en su irreprimible vocación centrífuga. Ella misma parece haber luchado contra la insignificancia no tanto de su vida cuanto de los hechos vividos. Sus numerosos escritos –estudios, ensayos, artículos, discursos y epístolas– constituyen un cuantioso legado que sigue haciendo sentir su peso. No por sus reproducciones diseminadas en las más diversas lenguas, sino por la simpatía y el escozor que han causado a sus inagotables lectores. Títulos controversiales y audaces como *Los orígenes del totalitarismo*, *Eichmann en Jerusalén* y *Crisis de la República*, acumularían un copioso anecdotario de debates y acusaciones.⁴⁰ Prueba de que su timbre alteró la linealidad y la quietud de las convenciones académicas. El mundo es ya arendtiano: impregnado de sus palabras, de sus interpretaciones, de los campos abiertos por el ahinco de sus ojos y sus manos.

Recíprocamente, la propia mundanidad de Arendt no se limita al ejercicio de una preocupación por los males ajenos, sino que llega a un nivel de efusión celebratoria. En los años sesenta, como muestra, vuela a Atenas. «Grecia no es tan bonita como Italia dice, pero posee una belleza seca y dura. Visita Delfos, donde templos y paisaje están «hermanados» y luego prosigue al Peloponeso. Según cuenta, Olimpia es tan maravillosa «que dan ganas de llorar» y Mikonos es simplemente «espléndido». Tras una semana le escribe a [su esposo] Heinrich sus impresiones sentada en una terraza donde tres hombres intentan «ligar» con ella: «Estoy casi ciega de tanto ver. Ahora me doy cuenta de la dicha que produce tener ojos.» [...] Hannah ha descubierto desde hace pocos años su amor por la realidad. Su viaje por Italia y Grecia ha sido una apasionada declaración de amor al mundo».⁴¹

Mundo, memoria y sentido

La sensibilidad de este *amor mundi* que tiene un lejano antecedente en el interés por el amor al prójimo en *El concepto de amor en San Agustín*⁴² se despliega de manera esencial a partir de *Los orígenes del totalitarismo*.⁴³ En el prólogo a la primera edición norteamericana de 1950, escribió: «Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor».⁴⁴ Esta ruptura con el

absoluta está cinematográficamente bien ilustrada en la película *La caída* (*Der Untergang*, 2004), de Olivier Hirschbiegel.

⁴⁰ El volumen dedicado al juicio del criminal nazi Adolf Eichmann, en particular, aumentó la antipatía de los sectores sionistas radicales hacia ella, puesto que se hacía manifiesta la perspectiva amplia, netamente política, de Arendt sobre la cuestión judía, al margen del nacionalismo cultural o religioso que veía en muchos de los defensores de esta causa.

⁴¹ ALOIS PRINZ, *La filosofía como profesión*, p. 177 y 183.

⁴² Cf. ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, p. 112.

⁴³ «La consideración del hombre como ser que actúa, y la indagación de las condiciones de la acción humana [...] fueron convirtiéndose en las tareas básicas de la nueva ciencia de la política de Hannah Arendt. En *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*, Arendt emprendió esta tarea en distintos contextos, pero con la misma convicción: que el impulso cuestionador que los antiguos habían conocido como el principio de la filosofía tendría que ser llevado directamente a la esfera de los asuntos humanos, a la *vita activa*. La medida de la seriedad con que adoptó esta convicción la da el título que propuso para el manuscrito que se convirtió en *La condición humana* en sus ediciones inglesas y *Vita activa* en sus versiones europeas. Rechazando la tradición filosófica del *contemptus mundi*, Arendt quiso llamar su libro *Amor Mundi*, amor al mundo» (ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt*, p. 412). De hecho, es una pena que la edición castellana de la biografía elaborada por Young Bruehl haya omitido el indispensable subtítulo del original, «For love of the world».

⁴⁴ Trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 1987, pp. 13-14.

desvarío melancólico o el utópico, esta ferviente atención al presente comporta el esmero por permanecer en el territorio de los pares, donde recuerdo y narración en cualquiera de sus modalidades cumplen una función importante: proporcionar un asidero, una hondura a la volatilidad del momento. La desmemoria explica Arendt «aparte de los propios contenidos que pueden perderse, significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo».⁴⁵ Aunque el ayer parezca vencido por la superposición del ahora, cada instante está lejos de ser una isla solitaria en el océano del tiempo. Los hombres son tan herederos como transmisores, y así como sus descendientes buscarán en ellos la armonía entre los tiempos, éstos rastrean en sus propios antecesores las huellas de un largo camino ocultas bajo las capas del invierno.

La rememoración es, para Arendt, fundamento sólido del vivir a través de su función conformadora de la *tradicción*, que es la retención comunitaria de un pasado.⁴⁶ En la repetición de las historias, la tradición se convierte en una proyección iluminadora del propio sujeto, individual o colectivo, y de su situación en el mundo. Como dice la autora respecto de su biografiada Rahel Varnhagen, «convertirse en «portavoz» de los acontecimientos, transformar lo acontecido en dicho», sólo se consigue «contando, en la reflexión, la propia historia, contándosela, una y otra vez, antes y después, a uno mismo y a los demás; así se convierte en destino».⁴⁷

La tradición, aun en sus conscientes o inconscientes mistificaciones, no es un mero repertorio de usanzas y creencias, sino una herencia que posibilita la adscripción social de cada habitante y que aporta el primer suelo macizo del sentido común. Es este «sentido común» el que provee la formación de la opinión; y, por último, la opinión pública no es sino el sostén del poder político, el oxígeno de la actividad política. De ahí el delicado deber cívico del recuerdo y el relato, para combatir cualquier corte o maquillaje desde un presente interesado. «Sin testamento piensa Arendt o, para sortear la metáfora, sin tradición que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica donde están los tesoros y cuál es su valor, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven». Porque el recuerdo, «que si bien una de las más importantes no es más que una forma de pensamiento, está desvalido fuera de una estructura de referencia preestablecida, y la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inconexo».⁴⁸

Conclusión

Tras el colapso de las modernas empresas de un dominio totalizante de la cultura (nazismo, comunismo, nacionalismos) en función de un sesgado diseño de la historia universal, la réplica arendtiana se distingue de la diáspora resignada del posmodernismo que deserta de toda racionalidad, recela de la ilusión colectiva y

⁴⁵ *Entre el pasado y el futuro*, p. 104.

⁴⁶ Cf. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en filosofía y en la política*, trad. R. Montoro R. y F. Vallespín O., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 479.

⁴⁷ *Rahel Varnhagen*, p. 15. Como expone Paul Ricoeur, la reiteración de lo contado aun «conlleva la recuperación de nuestras posibilidades más propias, tal como las heredamos del pasado; posibilidades que adoptan la forma de un destino personal, de un destino colectivo» (*Historia y narratividad*, trad. Gabriel Aranzueque, Barcelona, Piados, 1999, p. 205).

⁴⁸ *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, pp. 11-12. Claudio Magris, en sus estudios sobre la pérdida del sentido en la modernidad desde la literatura, diagnostica: «La totalidad falta porque falta la conexión que debería impregnar todas sus partes y constreñirlas en un todo; la conexión se halla ausente también y ante todo en el interior del sujeto, quien debería reducir el mundo a la unidad y en cambio ve disgregada su propia unidad individual. El hombre sin atributos, dice Musil, está hecho de atributos sin hombre; sus propiedades no pueden ya referirse a una substancia que les confiera sentido y unidad, sino que constituyen una amalgama privada de centro. El individuo se asemeja a la metrópolis anónima, inorgánica e inconexa descrita por Musil al principio de su novela, y en la que se entrelazan heterogeneidad, irregularidad, desequilibrios, extravíos, contrastes y asimetrías» (*El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, trad. Pilar Esterlich, Barcelona, Península, 1993, p. 12).

disuelve el conocimiento en etérea literatura. Los peligros de atomización, apatía y cinismo que comporta el a veces lúdico a veces amargo pirronismo contemporáneo, son confrontados en ella con una devolución del conocimiento al plexo de la alteridad, una identificación nostálgica del ejercicio de la política con el discurso y el debate, y una reivindicación de la instancia pública como el lugar del encuentro humano, y del «mundo» como localización de lo real para el sujeto.

No es la reflexión de Arendt, testigo y producto del horror, una lamentación jeremiaca, la extensión de una elegía cerrada a la aspiración, o la espera platónica de un reparador *topus uranus*. La descomposición del orbe no genera en ella ni la ingenuidad de seguir creyendo en su espontáneo devenir, ni la ira que se envuelve añorando un alivio embrionario. Arendt comparte con la alborotada tradición moderna la oposición al antiguo *thaumazein* (admiración) que enciende el pensar con la chispa de una percepción afirmativa, el asombro entusiasta ante el paisaje que se remonta a las vigilias del hombre primitivo; en cuyo lugar coloca, más bien, la extrañeza y el desconcierto que imponen el apremio de la recomposición de una imagen perdida que permita salir del extravío. «Para que la filosofía surja en un pueblo dice la *Introducción a la historia de la filosofía* de Hegel tiene que haber ocurrido una ruptura con el mundo real. La filosofía es la reconciliación que el pensamiento ha empezado». Tarea nada distinta de aquella general vivencia psicológica según la cual la dicha se limita a festejar sin preguntar nada, mientras que la tristeza, en cambio, calla e interroga. Y escribe y habla largamente intentando responder. En el punto de partida, Arendt es indiscutiblemente moderna.

Por el contrario, en la propuesta surge el disentimiento al volver aquella búsqueda restauradora un afán intersubjetivo por medio de la ampliación de una mente que incluye las perspectivas de los otros. Clarividencia que renuncia a la redención solitaria que ya unos versos de John Donne (en su *Anatomy of the world*, de 1611, es decir, de los días de Descartes) habían detectado: «Todo está hecho pedazos; toda coherencia ha desaparecido, / toda providencia justa, toda relación: / príncipe, súbdito, padre, hijo, son cosas olvidadas, / porque cada hombre cree que ha conseguido, por sí sólo, / ser un Fénix, que no puede haber otro de tal condición y él sólo es él».⁴⁹

La opción arendtiana no es el abandono del escenario. No por la conciencia de la patente debilidad personal, sino por una inextinguible fe en el mundo, que remite a los antiguos (griegos y romanos) y justifica la insistencia en la construcción, la reunión y la indisolubilidad de la identidad respecto de la luz comunitaria. Lo cual hace preciso reconstituir unos lazos de pertenencia, no solamente horizontales sino además temporales, que reprendan finalmente esa perspectiva solipsista y desintegrada expuesta al absurdo y el hartazgo de la expansión individualizante de la informática y la deletérea virtualidad de estos tiempos.

* * *

Víctor H. Palacios Cruz
Departamento de Humanidades
Universidad de Piura (Perú)
victorhpc@hotmail.com

⁴⁹ *Poesía completa*, II, trad. E. Caracciolo-Trejo, Barcelona, Ediciones 29, 1986, p. 195.