

ARTÍCULOS

Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad

MANUEL CRUZ*

Resumen: Tras un primer comentario sobre la recepción de Arendt en España, el autor se plantea la posibilidad de utilizar las categorías centrales de *La condición humana* para abordar la cuestión de la subjetividad humana en unos términos adecuados al tiempo presente. Se trata de tomar en consideración todas aquellas determinaciones sin las cuales no sería posible analizar hoy el problema de la identidad: acción, fragilidad, natalidad, reconocimiento. Asimismo, se pretende huir de todos aquellos ideales de perfección que antaño quedaban acogidos bajo el rótulo de *utopía*, y que terminaron por revelarse —como Arendt tuvo que sufrirlo en su propia carne— como la causa primordial de los mayores horrores de nuestro tiempo.

Palabras clave: Acción, historia, labor, sociedad, sujeto, teleología, trabajo, utopía.

Abstract: After a first commentary about Arendt's reception in Spain, the author raises the possibility to use the main categories of *The Human Condition* in order to approach the problem of human subjectivity in the adequate terms for present times. It is a question of considering all those determinations without which it wouldn't be possible to analyse the problem of identity today: action, fragility, natality, recognition. Likewise, it is tried to escape from all those ideals of perfection which were accepted long ago with the title of *utopia*, and which ended up by reveal themselves —as Arendt suffered in the flesh— as the basic cause of our time's greatest horrors.

Key words: Action, history, labour, society, subject, theleology, work, utopia.

Con la recepción de Hannah Arendt en España ha sucedido algo poco usual, y es que ha tenido lugar en dos momentos o fases nítidamente diferenciadas. Las primeras traducciones al castellano de textos suyos (exactamente de *Sobre la revolución* y de *Eichmann en Jerusalén*) datan de 1967 y desde aquella fecha hasta 1974 fueron publicados algunos de sus libros más importantes. Pero luego se abrió un compás de espera que no se cerró hasta 1984 con la edición de *La vida del espíritu*. Tal vez ocurrió que se le había podido traducir tan temprano sin problemas sobre la base de un equívoco, generado por su libro *Los orígenes del totalitarismo*, que habría resaltado de su obra, para bien y para mal, el trazo del anticomunismo, y que ese equívoco habría provocado, como inmediata reacción posterior, un cierto alejamiento de sus propuestas por parte de ciertos sectores —vamos a denominarles, provisionalmente, como progresistas— de nuestra comunidad filosófica.

En todo caso, a partir de mediados de los ochenta, la presencia directa o indirecta de esta autora empieza a convertirse en permanente en el panorama filosófico del país, en parte como eco de la recepción que se había iniciado en países de nuestro entorno, y que estaba presentando un signo muy

Fecha de recepción: 20 junio 2002. Fecha de aceptación: 28 junio 2002.

* Catedrático de Filosofía Contemporánea. Universidad de Barcelona. cruz@trivium.gh.ub.es

diferente al que había tenido aquí en los sesenta. En las comunidades filosóficas que nos rodean (especialmente en la italiana, aunque también en la francesa) la figura de Hannah Arendt no ha hecho en los últimos años sino crecer, ocupar un espacio teórico cada vez mayor, hasta convertirse en punto de referencia rigurosamente inesquivable en diversos ámbitos teóricos como el del pensamiento político, los discursos sobre el género o la filosofía de la acción. En mi caso, les anticipo que será este último aspecto —el de la acción en sentido amplio, aunque tal vez pudiera también denominársele el de la naturaleza de la identidad— el que más me va a interesar.

¿Cómo comprender la razón del renovado interés entre nosotros hacia esta figura de la filosofía del siglo XX? En apariencia tiene poco de raro. De hecho, en otros sitios hace bastante que se percibió la centralidad de esta autora para dar cuenta de los avatares del pensamiento en los extraños tiempos que nos ha tocado vivir (por lo demás, como todos, que hubiera apostillado Borges). Pero la coincidencia en el elogio, hay que advertirlo, resulta en ocasiones un indicador inquietante y —nos atrevemos a añadir— máxime en este caso. Una coincidencia tal —que no unanimidad— hace sospechar que acaso las tesis de Hannah Arendt estén en muchos momentos demasiado cerca de lo que hoy nos es dado pensar, se adecúen en exceso a lo que bien pudiéramos llamar el nuevo sentido común emergente. En ellas habría, según esta lectura, la dosis justa de feminismo, de radicalismo, de crítica al totalitarismo, de marginalidad o de progresismo susceptibles de constituir lo que alguien llamó alguna vez, aplicándolo a un autor no demasiado alejado de todo esto (J. Habermas), el «nuevo eclecticismo».

Arendt ha recibido muchas críticas, algunas francamente duras, pero nunca la de ser una filósofa sin aristas, acomodaticia, blandamente integradora. El discurso de esta mujer, por el contrario, arranca de un convencimiento tan simple como desolador, el de que nos basta con «mirar a nuestro alrededor para ver que estamos de pie en medio de una montaña de escombros de los pilares de las verdades *más conocidas*» (la cita corresponde a *Hombres en tiempos de oscuridad*). Pero el convencimiento, más allá de su aparente sencillez, es de un enorme calado y un alto coste, incluso para la misma autora. Porque, por lo pronto, le obliga a pensar el propio trabajo filosófico en otros términos. Es porque está convencida de lo anterior por lo que en las primeras páginas de *La vida del espíritu* se adhiere a la vieja exigencia planteada por Descartes en *Las pasiones del alma* de «escribir [...] como si se tratara de una materia que nadie, antes que yo, hubiera tocado».

La indicación no implica un altivo desdén hacia la historia, sino una afirmación del presente, que es algo bien distinto. Lo más característico de nuestra conciencia histórica es su desmesura. Pero para Hannah Arendt esto, lejos de ser un problema, inaugura la posibilidad de mirar el pasado con nuevos ojos. Nuestro siglo permite una mirada liberada del peso y de la guía de la tradición. Disponemos de gran cantidad de material en bruto y, al mismo tiempo, no nos vinculan prescripciones que indiquen cómo debemos operar con el pasado («hemos recibido una herencia sin testamento alguno», escribió en otro momento).

Por eso, se confunden gravemente quienes se empeñan en convertir a nuestra autora en mera arqueóloga, caprichosa diletante o, menos todavía, precursora de la posmodernidad. Si algo preocupaba con intensidad a Hannah Arendt era que la pérdida de la tradición, que se presentaba en nuestro tiempo unida al fuerte descrédito de la reflexión, pudiera provocar la pérdida de todo nuestro pasado conjuntamente con nuestras tradiciones. Es la propia Arendt la que, en múltiples ocasiones, nos invita a leer su obra por entero como una reivindicación de la memoria, planteada, con toda firmeza, desde la perspectiva del presente.

Constatado lo cual, empiezan los auténticos problemas. Porque no basta con la mención de lemas, exigencias y horizontes: hay que determinar el contenido de todo eso. Arendt piensa *desde la*

fragilidad, en un medio en el que ya no existe ninguna forma de permanencia. Se esfuerza por dar cuenta de la diversidad y de la pluralidad como elementos constitutivos de la convivencia humana sin disponer ya de aquella protección que proporcionaba la pertenencia a culturas tradicionales claramente distintas. Lo de menos es si un pensar así merece ser llamado *un pensar nuevo* —que probablemente lo merezca—. Lo que importa es si, más allá de las grandes caracterizaciones de conjunto, en los textos de Hannah Arendt encontramos los elementos primordiales para emprender esa difícil tarea de hacernos cargo de nuestro propio pasado en una forma tal que, lejos de convertirnos en esclavos de nuestros recuerdos (como tantas veces ha hecho la defensa conservadora de la tradición), nos permita asumirlo en clave liberadora.

Pero para que todo lo anterior no suene demasiado vaporoso o impreciso, podríamos considerar, aunque sea superficialmente, el modo en que las señaladas actitudes se expresan en sus obras mayores. En obras como, por ejemplo, *La condición humana*. Es sabido que dicha obra se halla dividida en tres partes, Labor, Trabajo y Acción, correspondientes a las tres actividades fundamentales bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. Pues bien, es en la tercera donde más claramente se percibe la diferencia cualitativa que separa al hombre del resto de la naturaleza. Mientras que la labor se refiere a todas aquellas actividades humanas cuyo motivo esencial es atender a las necesidades de la vida (comer, beber, vestirse, dormir...), y el trabajo incluye todas aquellas otras en las que el hombre utiliza los materiales naturales para producir objetos duraderos, la acción es el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre. Pero la libertad de Hannah Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo, y el hombre sólo trasciende enteramente la naturaleza cuando actúa. En el concepto de acción quedan subrayados tres rasgos: el hecho de la pluralidad humana («el hecho de que no un hombre, sino muchos hombres viven sobre la tierra», como ella misma declara), la naturaleza simbólica de las relaciones humanas y el hecho de la natalidad en tanto que opuesto a la mortalidad. Con otras palabras, la intersubjetividad, el lenguaje y la voluntad libre del agente.

Reparará el lector en que los dos primeros rasgos dibujan una concepción del hombre rigurosamente incompatible con los totalitarismos. Frente a la ley de la Vida o de la Historia, propia de éstos, Arendt propone como diferencia específica de la condición humana la libre comunicación de proyectos por parte de individuos en un espacio público donde el poder se divide entre iguales. Pero la diferencia específica remite necesariamente al hecho de la natalidad. Ella representa la capacidad de los hombres para empezar algo nuevo, para añadir algo propio al mundo, y esto ningún totalitarismo lo puede soportar. Morir significa separarse de la comunidad, aislarse, mientras que la natalidad simboliza (y constituye) ese acto inaugural, ese hacer aparecer por primera vez en público: «los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar», puede leerse en *La condición...* Por eso no hay exageración alguna en la tesis de que la lógica profunda de la sociedad totalitaria es la lógica del campo de concentración. El totalitarismo se aplica con tanta saña a suprimir la individualidad, porque con la pérdida de la individualidad se pierde también toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo: desaparece cualquier sombra de iniciativa en el mundo. No tiene más secreto la fascinación totalitaria por la muerte. Pero al mundo le es consustancial la novedad. Tiene el anhelo, si no de lo absolutamente otro, por lo menos de lo modestamente otro, de lo posiblemente otro. De lo *humanamente otro*, en suma.

Sin embargo, el hecho de que se esté hablando de totalitarismo en general, anticipa también que Arendt ha extraído de su concepto de acción conclusiones directamente enfrentadas al marxismo. Ahora estamos en condiciones de entender que haya considerado dicha doctrina como una teoría del siglo XIX: la obra de Marx era una respuesta revolucionaria a aquella «cuestión social» que con la

mejora del nivel de vida en el siglo XX quedó paliada de manera fundamental. Si, a pesar de ello, el pensamiento que se reclamaba de Marx parecía conservar buena parte de su originario impulso emancipatorio era porque cabalgaba a lomos de un malentendido. Algo habían avanzado los autores de la denominada Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, más tarde Marcuse) en la clarificación del asunto, es cierto, al denunciar la reificación de la naturaleza como un campo para la explotación humana (si Marx se saliera con la suya, el mundo entero se transformaría en un «taller gigantesco», declaró Adorno). Pero Arendt había apuntado al corazón del problema al criticar la reducción del hombre a un *animal laborans*, y hay que decir que la distinción entre el hombre como *animal laborans* y como *homo faber* planteada en los capítulos III y IV del libro que estamos mencionando la Escuela de Frankfurt nunca la realizó. Para nuestra autora, la confusión entre *techne* y *praxis* que se ha producido en el marxismo, y la identificación consiguiente entre una acción así (mal)entendida y *hacer la historia* —identificación criticada en su libro *Entre pasado y futuro*— desemboca en una paradójica incapacidad para dar cuenta del devenir de los acontecimientos históricos.

Y es que, por decirlo de una manera mucho menos erudita, la historia no *se hace* en el mismo sentido en que decimos que se hacen un par de zapatos. La concepción materialista de la historia «como forma de *cambiar* el mundo», señalaba Arendt, debe renunciar a principios fundamentales, como la idea de que el triunfo del socialismo es el fin lógico de toda evolución histórica hasta la fecha (y que marca el fin de la «prehistoria» en el sentido de que no puede haber ni habrá una sociedad antagónica). Porque dicha idea, se mire como se mire, equivale a reintroducir alguna variante de macroteleología en la historia. Y esa pretensión es incompatible con la forma abierta en que hemos visto que en *La condición humana* se entiende la acción.

Frente al materialismo histórico tradicional, Arendt confía en que su concepto de acción permita sentar las bases para una nueva idea de la historia. En este punto, la evocación de Walter Benjamin resulta, de nuevo, inevitable. Cómo no recordar el *Angelus Novus* al leer aquel pasaje de su trabajo «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad» al que hicimos referencia antes («Sólo necesitamos mirar a nuestro alrededor para ver que estamos de pie en medio de una montaña de escombros de aquellos pilares de las verdades más conocidas»). De Benjamin toma el concepto de la historia como construcción y con él comparte la convicción de que la misión del historiador es hacer saltar por los aires el *continuum* histórico a fin de conquistar un espacio que le permita construirse un juicio crítico y autónomo. La voladura obliga, por lo pronto, al abandono de una cierta práctica historiográfica. De hecho Hannah Arendt se mantuvo siempre alejada de la literatura histórica porque entendía que la literatura histórica no es otra cosa, en última instancia, que «justificación de lo que sucedió», o, lo que es lo mismo, historia deformada por la mano de los vencedores.

No hay conocimiento histórico neutro, y eso queda explicitado desde la misma cita de Isak Dinesen que sirve de lema para el capítulo de *La condición humana* sobre la acción: «todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas». Historia para la vida, si se quiere decir así, pero en ningún caso para el consuelo: «Comprender no significa [...] negar lo terrible.[...] Significa, más bien, analizar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos nos han legado sin, por otra parte, negar su existencia o inclinarse humildemente ante su peso, como si todo aquello que ha sucedido no pudiera haber sucedido de ninguna otra manera» (en *Los orígenes del totalitarismo*, subrayado, M.C.). Se resisten a aceptar esto último quienes necesitan pensar que todo lo que sucede en la Tierra debe ser comprensible para el hombre. Pero Hannah Arendt no rehuye el choque con la realidad del mundo. Y es que lo que convierte en soportable la noticia de lo sucedido es precisamente el acceso al conocimiento de la auténtica naturaleza de lo real, el descubrimiento de su condición plástica e incompleta.

Lo argumentado en este último tramo debiera servirnos para recuperar en mejores condiciones teóricas algo de lo que empezamos manifestando. Así, no debiera quedar resquicio alguno para interpretar la propuesta de Arendt en términos de una versión reactualizada de un cierto tipo de humanismos filosóficos. Es verdad que tanto en *La condición...* como en otros textos se sostiene que es a través de las historias contadas como el protagonista de las acciones —quien las realiza— se identifica, se reconoce y recibe lo que se denomina adecuadamente una *identidad narrativa*. Pero no hay que confundir esto con una especie de soberanía absoluta del agente sobre el sentido de su acción, un poco a la manera alegre y autosuficiente que parecía expresar Ortega cuando declaraba aquello, tan citado, de que «el hombre es el novelista de su propia vida». Ahora tendríamos que decir que, si lo es (o en los ratos en que lo es), es un novelista sorprendido. Precisamente la exteriorización —la objetivación lingüística— en el relato viene a probar este carácter de *descubrimiento* con el que ante el agente aparece el significado de lo realizado por él mismo.

Esta idea aparece reiteradamente expresada en diversos pasajes de la producción de Hannah Arendt, por lo que bastará con dos muestras: «el significado de un acto se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración» (de nuevo en *Hombres en tiempos de oscuridad*), y «sólo cuando la escucha, Ulises llega a ser plenamente consciente del significado de esa historia extraída de su propia vida» (en *La vida del espíritu*). Las historias, pues, nos revelan un actor, no un autor. Aquel significado sólo emerge a la superficie de la narración merced al narrador: «no es el actor sino el narrador quien capta y 'hace' la historia», afirma la autora en las páginas que siguen.

La identidad obtenida de tal forma por la persona actuante es una identidad frágil, precaria, como corresponde a la naturaleza misma de las cosas. Arendt sabía, al igual que Dinesen, que la mayor trampa en la vida es la propia identidad, y por eso le escribía a Jaspers: «no se fíe usted del narrador, sino de la historia». Y aún así, importa dejar en claro que el relato ni resuelve ningún problema ni domina nada de una vez para siempre. No hay conocimiento histórico neutro por la misma razón que no existe punto de vista privilegiado. Pero como de esto último ya hemos dicho algo (y, además, es el lugar al que regresaremos para concluir), me permitirán que ahora aproveche la ocasión para añadir todavía algo en relación a la vigencia que, a mi modo de ver, presenta el tratamiento arendtiano de la cuestión de la identidad, y no por *actualizar* a cualquier precio a Arendt (cosa de la que no tiene ninguna necesidad, por cierto), sino para dar la oportunidad de intervenir —midiéndose con ella— a otros interlocutores.

En su libro *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Todorov ha planteado la cosa con notable claridad: «Hay dos niveles de organización en nuestras 'pulsiones de vida': uno que compartimos con todos los organismos vivos, satisfacción del hambre y la sed, búsqueda de sensaciones agradables; el otro, específicamente humano, que se funda en nuestra *incomplétude* originaria y en nuestra naturaleza social: es el de las relaciones entre individuos. Víctor Hugo decía: 'Los animales viven, el hombre existe'; retomando esos términos podríamos llamar al primer nivel de organización el nivel del *vivir*, y al segundo el nivel del *existir*. (...) Tal vez el hombre *vive* en primer lugar en su propio cuerpo, pero sólo comienza a *existir* por la mirada del otro; sin existencia la vida se apaga. Todos nacemos dos veces [*sic*]: en la naturaleza y en la sociedad, a la vida y a la existencia; ambas son frágiles, pero los peligros que las amenazan no son los mismos».

Por supuesto que de ese proceso de constitución de la identidad —y del entramado de *prácticas de reconocimiento* que lo sostiene— podemos hacer una lectura restrictiva y aludir únicamente a esa intersubjetividad limitada (por ejemplo, *a dos*, como diría Hegel) que constituye la retícula básica de la vida cotidiana. Precisamente en ella podríamos encontrar un sinnúmero de ejemplificaciones de

las diferentes formas en que la identidad circula, y de los conflictos a que da lugar. Eso lo ha estudiado tanto el interaccionismo simbólico como el psicoanálisis, por mencionar dos perspectivas en apariencia muy alejadas. Pero, anticipémoslo, elijamos el ejemplo que elijamos y nos situemos en la perspectiva que nos situemos, disponer de identidad es siempre una forma de estar en manos de los demás. No hay otra: ésa es la naturaleza de las cosas. Quien se empeñe en construirse una identidad no sancionada, sin tener en cuenta a ese Otro con mayúscula del que los psicoanalistas acostumbran a hablar, está abocado a la soledad más vacía, esto es, más conflictiva y desesperada. Porque la identidad es una forma de ser aceptados por los demás, en concreto por esos *demás* que más nos importan¹.

Probablemente buena parte de los problemas que se les plantean a los individuos derivan de una conciencia equivocada del proceso, de un convencimiento, a todas luces erróneo (Arendt lo había avisado), de la soberanía del sujeto sobre su propia identidad. Como si, entre otras cosas, cada cual fuera haciendo y deshaciendo a voluntad en este terreno. Y así, cuando una pareja se reencuentra, tras una ruptura más o menos tormentosa, no es inusual que uno de ellos diga (o dé entender) al otro: he cambiado mucho. Lo que es como afirmar: ya no soy el/la de entonces; los secretos que crees poseer de mí, carecen de valor: han caducado por completo. Es un error simétrico al de quien, efectivamente, cree que se puede *poseer* a alguien por conocer sus más (presuntos) profundos secretos. Éste último también reacciona con desasosiego ante lo que aquél le anuncia como cambios radicales. Y si descubre que le había pasado completamente desapercibido un rasgo fundamental de la identidad de esa persona con la que vivió, reacciona con estupor angustiado y se pregunta: pero, ¿con quién estuve yo todo ese tiempo?

Continuando por esta vía —o sea, desgranando la casuística— nos encontraríamos, sin duda, con todas esas situaciones en las que la identidad puede llegar a operar como un auténtico encierro para el propio sujeto. Pero no equivoquemos el tiro apuntando fuera del blanco. Si la identidad es lo que hemos dicho, de ella no cabe predicar culpa alguna. El encierro no es la identidad, el encierro —Sartre me sabrá perdonar la broma— son los otros. Los padres que se empeñan en ver a sus hijos adultos como niños, negándose a aceptar que hayan crecido, o los hijos adultos que prohíben a sus padres que sean otra cosa que padres (oponiéndose con ferocidad, por poner un ejemplo bien frecuente, a que puedan cambiar de pareja): el bloqueo de la identidad circula en todas direcciones; no tiene un sentido privilegiado. Lo activan todos los que no están dispuestos a asumir la más mínima cuota de plasticidad en los otros, o quienes no aceptan la real complejidad de cualquier persona.

Pero esta dimensión intersubjetiva mínima, siendo importante, no debiera impedirnos percibir la escala mayor. La que se produce cuando la figura del Otro es la de la Sociedad. Cuando el asunto se plantea ahí, adquiere una trascendencia inusitada. O tal vez sea que muestra su más auténtica dimensión. Por enunciarlo con una cierta gravedad: no se me alcanza asunto de mayor importancia teórica para nosotros hoy que éste de la identidad, entendida precisamente de la manera que hemos planteado. Tener identidad es existir socialmente —única forma de existir, como recordaba Todorov—. La identidad es la entidad que nos atribuyen los otros. No es una opción, sino un destino. Un destino

1 En análoga línea, Cornel West («The Black Intellectual», *Cultural Critique*, otoño 1985) ha propuesto la siguiente consideración acerca de la identidad: «La forma en que construyes tu identidad se basa en la forma en que construyes tu deseo y concibes la muerte: el deseo de ser reconocido, el ansia de obtener visibilidad, lo que Edward Said llamaría la afiliación. Es el anhelo de pertenecer, una necesidad profunda y visceral [...] Al hablar de identidad tenemos que empezar por estudiar las diversas formas en que los seres humanos han construido su deseo de reconocimiento, asociación y protección a lo largo del tiempo y el espacio, y siempre en unas circunstancias que ellos no han elegido».

que, es cierto, en ocasiones se torna carga, pero del que no podemos abdicar. Este carácter irrenunciable —espero haberlo destacado lo suficiente— no es un *desideratum* ético sino un imperativo de supervivencia. Uno puede, fugazmente, desear el alivio de esa carga («me gustaría poder olvidar que yo soy yo», comienza el soneto de Santayana), pero sólo para poder retomarla más adelante con renovados bríos.

Tratar a un extranjero pobre como a un turista (al modo que hizo en algún momento, con la torpeza que le caracteriza, el actual alcalde de Madrid para referirse al abandono temporal de su campamento por parte de un grupo de gitanos procedentes de Rumania) es mucho más que una estupidez: es una crueldad irritante. El turista quiere olvidarse temporalmente de su identidad: quiere *descansar* de ella. Por eso le resulta excitante en grado sumo tener aventuras en un país en el que *no le conoce nadie*. El extranjero (inmigrante, refugiado, desplazado), en cambio, aspira a que se le reconozca alguna identidad, por liviana que sea, porque entrevé que negar su realidad es la operación ontológica previa —la fundamentación, en definitiva— de su exclusión posterior. Alguien a quien no se le reconoce identidad está en la situación de mayor precariedad que somos capaces de pensar. Se le puede describir con bastante precisión bajo la forma de ese insulto que se puso de moda en ciertos ambientes hace no mucho tiempo: es un *inexistente*. Con palabras más simples y rotundas: el problema de la identidad personal es hoy un problema político. Cosa que, apostillemos para volver a Arendt, esta autora ya nos había advertido.

Lo que nos permite pasar al punto de vista global, antes anunciado. Se desprende de lo que acabamos de afirmar que pocas concepciones resultan más ajenas a la posición arendtiana que la concepción continuista de la historia: no en vano ha reiterado, en más de una ocasión, que la historia es un relato que no cesa de comenzar, pero que no termina jamás. Tesis como la de que la historia se vence del lado de la libertad o la de que el hombre hace la historia pueden ser asumidas siempre que se las entienda en clave de contingencia. Se percibe entonces la diferencia entre la perspectiva arendtiana y la de las filosofías de la historia posteriores a Kant, empeñadas en devolvernos un mundo sin pasado.

Para Hannah Arendt, la idea de un proceso unilineal arruina la libertad de acción. No hay ley de la historia que asegure el progreso: el siglo XX ha proporcionado demasiados ejemplos de que en cualquier momento podemos regresar a la barbarie. ¿Nos aboca esta incertidumbre a una idea de la historia en la que ella misma en cuanto tal aparece como una contingencia desoladora? Sólo parece caber una respuesta: no necesariamente. O en positivo: depende de los propios hombres. Las revoluciones revelan la grandeza de esa posibilidad que reside en la acción. Nada más fuerte y más débil al mismo tiempo que el recién nacido. La natalidad funda simultáneamente la renovación y la contingencia radical. Las revoluciones que se han torcido, las sociedades que no han sabido estar a la altura de sus proyectos, no han incumplido el designio de Hannah Arendt. Lejos de ello, han mostrado el carácter abismático de esta apertura, el riesgo de su propio envite. Los totalitarismos han acosado a las revoluciones como la muerte acosa a la vida. Tal vez sea esto lo que hoy más nos importe retener. Hay revolución allí donde triunfa la acción, en el mismo sentido en que hay totalitarismo allí donde se conculca el derecho humano fundamental: la libertad de acción.

Pero terminar hablando así, en términos de intervención humana en el mundo, equivale efectivamente a recuperar, sin menoscabo de la perspectiva histórica, el punto de vista político. Sólo que la política en la que piensa Arendt no es la que se acostumbra a entender en la mayor parte de los discursos al uso. Para nuestra autora algo vital se perdió cuando los modernos consideraron el estudio de la sociedad y la política como algo básicamente similar y homogéneo. Se perdió la concepción de la política en tanto que disciplina que tiene como finalidad interna un fin práctico: la conducción de

una vida buena y justa en la *polis*. Muy probablemente no podemos ya regresar a esa concepción. Entretanto se han producido discusiones sobre lo empírico y lo normativo, los hechos y los valores, que han venido a constituir genuinos *puntos de no retorno* para el pensamiento. Pero nada de ello invalida la objeción de Arendt, sino que, a lo sumo, la desplaza a un nuevo lugar. Hoy se trata de conciliar el objetivo clásico de la política —ese *telos* recién mencionado— con la demanda moderna del pensamiento social, que no es otra que el conocimiento científico del funcionamiento de la sociedad.

Una puntualización —tal vez algo marginal para los no especialistas— merece ser cuanto menos esbozada. Algunos estudiosos de nuestra autora han tendido a subrayar, como clave para interpretar la originalidad de la propuesta arendtiana, determinados elementos de su biografía. El hecho de que se viera obligada por causa de su origen judío a emigrar en 1944 a Estados Unidos —como tantos otros compatriotas suyos— concedería, por ejemplo, a un texto como *Los orígenes del totalitarismo* un especial significado. No es seguro que una tal interpretación resulte concluyente. Entre otras cosas porque no está clara la forma en que su experiencia personal condiciona el desarrollo del discurso. Es cierto que, cuando en otro texto (*Sobre la revolución*) analiza Arendt el fenómeno de la revolución a través del análisis de dos de ellas —una *buena* y otra *mala*: la americana y la francesa—, parece estar deslizándose preferencias ideológicas extra-discursivas, pero semejante apariencia no agota en todo caso el contenido de sus tesis. Que desbordan con mucho esa determinación y se entienden mejor conectándolas con la idea, de raíz aristotélica, recién mencionada: la institucionalización de la libertad pública no debe quedar lastrada por los conflictos del trabajo social, y las cuestiones políticas no deben mezclarse con las cuestiones socioeconómicas.

Probablemente esta sugerencia, que en su momento era leída en una clave errónea, hoy podemos recuperarla desde otro lugar. Para mostrar mejor lo que se quiere decir, tal vez resultara de alguna utilidad poner la sugerencia anterior en paralelo con otra idea arendtiana, la de utopía. Propongo el paralelismo porque también sonaba rara su interpretación de la misma cuando empezó a circular en nuestro país, allá por la segunda mitad de los años sesenta. Su convencimiento de que la tesis *todo es posible* constituye el núcleo del pensamiento nazi incomodaba extraordinariamente en un momento en el que la utopía parecía haberse constituido en la aspiración compartida por amplios sectores intelectuales. Hasta tal punto era aceptada que incluso proporcionaba el argumento para uno de los eslóganes más célebres de la época: *seamos realistas, pidamos lo imposible*.

La verdad es que Arendt fue siempre muy recelosa hacia la utopía, a la que llegó a definir como «el auténtico opio del pueblo». Hoy ya no incomoda en la misma medida ese juicio: vivimos tiempos decididamente antiutópicos, realistas —cuando no acomodaticios sin más—. Tanto que, por una de esas extrañas piruetas de la vida, cuando alguien hoy se nos descuelga reivindicando la utopía, lejos de atribuirle a nuestro interlocutor una condición radical, aunque sólo sea en materia de pensamiento, tendemos a considerarlo un rancio humanista trasnochado, cuando no un cristiano reconvertido a mejores causas.

Tal vez existiera todavía una forma de utilizar la noción, y es a base de considerarla meramente una idea reguladora, un horizonte tentativo, por oposición a la vieja condición de modelo acabado, de monstruoso sueño de perfección capaz de dar lugar a las peores pesadillas. Pero, aún así, probablemente la única forma de convertirla en instrumental fuera poniéndola bajo la tutela de otra idea reguladora (que se constituiría de este modo en *idea-reguladora-de-la-idea-reguladora*). De entre las candidatas, una de las mejor situadas es la famosa tesis de Marx: los hombres sólo se plantean aquellos problemas que están en condiciones de resolver. Sirve para recordarnos que la utopía en realidad nunca fue otra cosa que una afirmación exasperada de lo posible, una apuesta a favor de que

el mundo libere, por fin, toda su riqueza escondida: a favor de que, de una vez por todas, se nos deje ser.

No es éste un tiempo de certezas, sino de enigmas o, como decía Tocqueville, «el pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu humano camina entre tinieblas». Para Mary McCarthy, la albacea de Hannah Arendt, se trata de evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento. De oponerse a que la oscuridad invada por completo el mundo. Por eso hemos titulado esta colaboración con una paráfrasis de la propia Arendt. paráfrasis que pretende nombrar tanto la grandeza de la autora como la desmesurada envergadura de la tarea. Mejor reconocerlo que continuar con palabras fronterizas: en este siglo el lenguaje tentativo alimenta pocas esperanzas. Fracaso y error se han vuelto determinaciones inexcusables de nuestra identidad. Pero acaso, precisamente por ello, Hannah Arendt se haya tornado emblemática.