

**PENSAR SIN ASIDEROS**



HANNAH ARENDT

PENSAR SIN ASIDEROS

ENSAYOS DE COMPRENSIÓN, 1953-1975  
VOLUMEN I

Edición, prólogo y notas  
de Jerome Kohn

Traducción de  
Roberto Ramos Fontecoba

PÁGINA INDÓMITA

Título original: *Thinking Without a Banister:  
Essays in Understanding, 1953-1975*

© The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher  
and Jerome Kohn, 2018, publicado mediante acuerdo  
especial con Georges Borchardt, Inc.

y Agencia Literaria Carmen Balcells, S.A.

© de «Como si intentásemos hablar con una pared»,  
The Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher, 2013  
(respuestas de Hannah Arendt), y Piper  
Verlag GmbH, 2011 (preguntas de Joachim Fest).

Publicado originalmente como «Eichmann war von  
empörender Dummheit. Gespräche und Briefe»,  
ed. Ursula Ludz y Thomas Wild, Piper, Múnich, 2011

© de la traducción, Roberto Ramos Fontecoba

© de la traducción de «Como si intentásemos hablar  
con una pared», Diego Ruiz Oliveira

© de la presente edición, PÁGINA INDÓMITA, S.L.U.

Providencia 114 bis, 4º 4ª. 08024 Barcelona

[www.paginaindomita.com](http://www.paginaindomita.com)

Diseño de cubierta y composición: Ángel Uzkiانو

Impresión y encuadernación: Romanyà Valls

Primera edición: febrero de 2019

Todos los derechos reservados

ISBN obra completa: 978-84-948167-6-5

ISBN volumen I: 978-84-948167-7-2

Depósito legal: C-96-2019

Según Draenos, lo que yo hago es pensar sin el apoyo que proporciona el terreno firme [de nuestra tradición de pensamiento político, un terreno que habría desaparecido bajo nuestros pies]. Tengo una metáfora que no resulta tan cruda, y que nunca he publicado, pues la he guardado para mí. Yo lo llamo pensar sin asideros, sin barandillas —en alemán, *Denken ohne Geländer*—. Es decir, cuando uno sube o baja por unas escaleras, siempre puede agarrarse a la barandilla para no caer; pero hoy hemos perdido ese asidero, esa barandilla. Así es como me lo explico a mí misma, y eso es sin duda lo que intento hacer: pensar sin asideros.

HANNAH ARENDT



## ÍNDICE

PRÓLOGO, POR JEROME KOHN	11
Agradecimientos	43
PENSAR SIN ASIDEROS. ENSAYOS DE COMPRESIÓN, 1953-1975	45
1. Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental	47
1. El hilo roto de la tradición	47
2. El desafío moderno a la tradición	64
2. La gran tradición	101
1. Derecho y poder	101
2. Gobernar y ser gobernado	118
3. La autoridad en el siglo xx	135
4. Carta a Robert M. Hutchins	165
5. La Revolución húngara y el imperialismo totalitario	183
6. Totalitarismo	249
7. Cultura y política	253
8. Desafíos a la ética tradicional. Una respuesta a Michael Polanyi	285
9. Reflexiones sobre las Convenciones Nacionales de 1960. Kennedy versus Nixon	295

10. La acción y la «búsqueda de la felicidad»	307
11. Libertad y política. Una conferencia	331
12. La Guerra Fría y Occidente	365
13. El Estado-nación y la democracia	379
14. Kennedy y su legado	389
15. Nathalie Sarraute	393
16. Como si intentásemos hablar con una pared. Entrevista con Joachim Fest	405
 ÍNDICE ONOMÁSTICO	 427



## PRÓLOGO



La República de los Estados Unidos de América se encuentra en un estado de decadencia desde hace más de cincuenta años, siempre y cuando fechemos el inicio de dicha decadencia en el fallido intento de invadir Cuba en bahía de Cochinos, en 1961. Más de un siglo antes, John Quincy Adams ya había perdido la esperanza en lo que él llamaba el «noble experimento», y la había perdido principalmente debido a la corrosiva división de la opinión pública con respecto al asunto de la esclavitud humana.

Hoy, en aras del poder de la opinión pública, la apatía de esta es denunciada por políticos de todos los partidos y por analistas de todas las tendencias políticas. Ahora bien, para la gente, ¿qué puede significar la adicción de tales políticos y analistas a las encuestas, por muy absurdos que sean sus resultados, sino una obsesión con dicha la opinión pública? A quienes estén familiarizados con la forma de pensar de Hannah Arendt, no les sorprenderá descubrir que ella creía que dichas encuestas, al igual que las donaciones que los partidos piden de forma absurda, significaban la pérdida o privación de la opinión propia. En 1963, dirigiéndose a un grupo de estudiantes en Chicago, la autora dijo que cada uno de nosotros «se ve obligado a tomar una decisión y, después, intercambiar su opinión con los demás». «Como recordarán ustedes», continuaba Arendt, «los Padres fundadores mos-

traban una gran desconfianza en la opinión pública, entendida esta como opuesta al espíritu público. Allí donde falta el espíritu público, ocupa su lugar la opinión pública». Según la autora, esto representa una «perversión», así como un peligro para todas las repúblicas, quizás sobre todo para aquellas que se consideran a sí mismas democracias. No en vano (proseguía Arendt citando a James Madison, *El Federalista*, 50) «cuando los hombres hacen ejercicio de su razón de forma serena y libre en una gran variedad de asuntos, se forman inevitablemente distintas opiniones... pero cuando se rigen por una pasión común, sus opiniones, si es que pueden llamarse así, son idénticas».<sup>1</sup>

Thomas Jefferson representaba «un partido de uno», aunque no en el sentido del *Manifiesto del solitario*,<sup>2</sup> el cual transmutaría a los solitarios, en el terreno político y en cualquier otro, en una entidad grupal. En una carta a Francis Hopkinson, escrita desde París en marzo de 1789, Jefferson escribió lo siguiente:

No soy un federalista, porque jamás he sometido el conjunto de mis opiniones al credo de ningún partido de hombres, ya se trate de religión, filosofía, política o cualquier otro asunto con respecto al cual yo sea capaz de pensar por mí mismo. Tal adicción a los credos partidistas representa la última degradación de un agente libre y moral. Si la única forma de que yo pudiese ir al cielo consistiera en ir de la mano de un partido, no iría jamás allí. Así pues, debo manifestarle a usted que no soy del partido de los federalistas. Pero estoy mucho más lejos aún del partido de los antifederalistas.

1. Cabe destacar el hecho de que Arendt prestase atención a esas palabras de los Padres fundadores, las cuales atemperan el elemento de azar presente en sus acciones. Y es que dicho azar es una condición *sine qua non* de la acción libre, así como de sus múltiples interpretaciones por parte de los profesionales de la ciencia política y los historiadores. Por lo tanto, la autora recalca que la acción resulta inútil si no va acompañada del discurso.

2. Cf. A. Rufus, *A Party of One: The Loners' Manifesto* (2003).

Si la República americana ha fracasado, ¿quién es el responsable de dicho fracaso? La pregunta puede interpretarse en términos económicos o —de diversas formas— psicológicos, lo cual, según Arendt, daría lugar a respuestas sociales más que políticas. Para obtener una respuesta política, se requeriría de un observador ubicado a distancia de la innegable pero ambigua sociabilidad de los hombres y las mujeres. Dicho de otra forma, la respuesta política se correspondería con una pregunta en cierto sentido distinta y más precisa: *¿de qué modo han disipado los ciudadanos de Estados Unidos el poder de su república?* La última conferencia de Arendt, pronunciada el año de su muerte, 1975, con motivo de la celebración del cercano bicentenario del nacimiento de la República americana, contiene indicios de cuál podría ser hoy su respuesta. En dicha conferencia, la autora hizo énfasis en «la erosión del poder de este país, ese punto más bajo de la autoconfianza, al que se llega cuando la victoria sobre uno de los más insignificantes e indefensos países puede alegrar a los habitantes de la que hace solo unas décadas era realmente “la mayor potencia de la tierra”» (en referencia a los Estados Unidos de la segunda mitad de la década de 1940, tras la victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial).<sup>3</sup> A continuación, Arendt aborda aquello que, en 1975, le parecía una «minicrisis desencadenada por Joe McCarthy» en la década de 1950, lo cual supuso «la destrucción de un funcionariado que era digno de confianza [...] tal vez el logro más importante del largo gobierno de Roosevelt». A partir de ese momento, se había producido un «cataclismo, [una] cascada de acontecimientos cuya fuerza avasalladora, al igual que unas cataratas del Niágara de la historia, deja[ba] aturdidos y paralizados a todos, tanto a los espectadores que trata[ban] de reflexionar sobre ella como a los actores que intenta[ban] frenarla». Pues bien, ¿acaso hoy, más de cuarenta años después de

3. «La cosecha de tempestades», *En el presente. Ensayos políticos*, Página Indómita, Barcelona, 2017.

que Arendt pronunciara ese discurso, no seguimos todavía oyendo hablar de este país como la mayor potencia, o la única superpotencia, del mundo, y con menos justificación aún que en 1975? Y, lo que resulta todavía más desconcertante, tal arrogancia va acompañada de la advertencia (de carácter económico, y políticamente vacía) de que Estados Unidos, de alguna manera, debe recuperar la «riqueza» y la «grandeza» del pasado.

El terreno bajo el pensamiento político y el discurso de Arendt, el suelo que los alimentó, fue excepcionalmente fértil, para bien y para mal. Un asunto que la autora seguramente se inclinaría a abordar hoy es el de las mentiras políticas aparentemente incesantes en los niveles más altos del poder ejecutivo —pero no solo allí— del gobierno de los Estados Unidos. Al contrario de lo que da a entender la descripción, gramaticalmente torpe y autocontradictoria, de nuestros tiempos como los de la «posverdad», tales mentiras no amenazan la verdad, sino que socavan nuestra capacidad de creer en la realidad de los acontecimientos políticos como tales. Si por un lado la pérdida del sentido de la realidad implica la pérdida de poder político, por otro lado nos encontramos con el asunto, más crucial, de cómo el ejercicio de la libertad por parte de los ciudadanos *genera* poder. Por eso «la libertad de ser libres», que Arendt defiende enérgicamente en esta obra, es para la autora el objetivo o *telos* de la revolución política. Evidentemente, esto no supone negar que los desequilibrios financieros y las desigualdades raciales, los cuales pueden llegar a ser letales, así como otras formas de crueldad, corrupción burocrática e injusticia social, nos privan de libertad, y de un modo que resulta cada vez más obvio. Esas son las señales un invasivo *totalismo* social, de la represión más o menos completa de la libertad política, por ejemplo, en una república que se ha convertido en una burocracia. Dicho *totalismo* no necesita llegar mediante (o resultar en) el terror que Arendt percibió como la esencia del totalitarismo del siglo xx, pero sus signos, a mi juicio, representan precisa-

mente aquello de lo que la autora nos alerta por considerarlos «los verdaderos dilemas de nuestro tiempo [en] su forma auténtica».<sup>4</sup>

¿En qué consiste la libertad *política*?, ¿en arrojar un voto secreto en una urna que se halla en una cabina electoral a la que entramos solos?, ¿en enseñar, escribir o leer? ¿Es eso ser libre? Para Arendt, la respuesta más simple parece consistir en que las capacidades de actuar y de expresarse —esto es, la capacidad del discurso, entendido como distinto de la mera conversación— representan la condición *sine qua non* de la libertad política. Lo cual nos lleva a preguntarnos dónde y cómo generan poder la acción y la palabra. A diferencia de la fuerza militar —incluidos los ejércitos masivos y las novedosas armas de la Segunda Guerra Mundial, que todavía nos acompañan—, el poder político, según Arendt, no es engendrado por hombres y mujeres que hablan con sus compañeros sobre sí mismos, sus familias o sus carreras. Lo que sí guarda relación con el poder es el opinar en público, el argumentar con elocuencia para convencer a nuestros conciudadanos. Es decir, lo opuesto a la obediencia. Los ciudadanos ajustan sus palabras a acontecimientos que, por definición, no les pertenecen. Nadie dice «mi acontecimiento», porque un acontecimiento es algo objetivo, algo con lo que muchas personas se ven confrontadas y cuyas consecuencias afectan a una pluralidad de personas distintas. El poder contenido en un acontecimiento consiste en la potencialidad de los ciudadanos que toman conciencia de su capacidad de *manejar* en mayor o menor medida dicho acontecimiento. Y la condición de esa *manejabilidad* es la existencia de una *comunalidad* política en la que se elimina el sello o molde de la desigualdad humana. La comunidad política es un espacio público actualizado, que Arendt llama «una isla de la libertad», una isla que rara vez ha aparecido en un mundo que durante la mayor

4. *Los orígenes del totalitarismo*, Schocken Books, Nueva York, 2004, p. 593.

parte de su historia podría compararse con un mar de desconfianza, actividades ilícitas e iniquidad.

La carta de Arendt a Robert Hutchins incluida en este volumen es rica en ejemplos de lo que la autora considera preocupaciones políticas comunes. Para algunos lectores, esto podría sugerir la posibilidad de un mundo común. Al tratar de comprender dicho mundo, surgen algunas preguntas fundamentales: ¿cómo podría desarrollarse?, ¿qué forma de gobierno se ajustaría mejor a él? Arendt nunca fue optimista en lo tocante a la posibilidad de hacer realidad tal mundo común, y se mostró reticente a discutir una forma de gobierno, el consejismo, que apenas había hecho su aparición en el mundo, una aparición que, además, siempre había sido breve. Sin embargo, en una ocasión, preguntada sobre las perspectivas de una forma de gobierno basada en el sistema de los consejos, respondió lo siguiente: «Si usted me pregunta qué posibilidades hay de que se realice, debo decirle que muy pocas, si es que existe alguna. Sin embargo, y a pesar de todo, quizás surja en la estela de la próxima revolución».<sup>5</sup>

Arendt no llegó a detallar su concepción del consejismo como sistema de gobierno, puesto que se trataría de *nuevos comienzos* que no se pueden entender por completo de antemano. Sin embargo, tenía una gran visión de ellos. Contemplaba el totalitarismo como «una novedosa forma de gobierno», caracterizada por la destrucción total, y que no tenía una contraparte positiva en el sentido en el que la monarquía se contrapone a la tiranía, la aristocracia a la oligarquía y la democracia a la olocracia. Estas parejas habían permanecido prácticamente intactas desde la Antigüedad, hasta que Arendt añadió el sistema de consejos como contraparte positiva del totalitarismo y, por extensión, de todas las formas de totalismo. Su explicación más extensa de este sistema de gobierno se encuentra en su ensayo sobre la Revolución húngara, pu-

5. «Pensamientos sobre política y revolución», en *La última entrevista y otras conversaciones*, Página Indómita, Barcelona, 2016.



blicado en este volumen, y por primera vez en su versión íntegra. En el nivel básico (que es también la base del poder), los consejos están compuestos por hombres y mujeres que tienen intereses comunes en asuntos tales como los salarios justos, la vivienda digna, la educación primaria y secundaria, la seguridad personal y la seguridad social. Estos niveles básicos y locales, una vez formados, se encargarían de la elección de los niveles regionales superiores y de tamaño más reducido, cuyos miembros habrían estudiado a fondo los aspectos específicos de la resolución de los asuntos mencionados. Finalmente, en la parte superior de la pirámide, un consejo gubernamental o supervisor, también electo por el nivel inferior, organizaría y dirigiría el conglomerado de intereses comunes dentro de su jurisdicción.

Convendría mencionar aquí que Arendt se oponía enérgicamente a cualquier concepción de un «gobierno mundial», por entender que, potencialmente, representaba la mayor tiranía imaginable. En los sistemas de gobierno basados en los consejos, la libertad de movimiento, pensamiento y acción estaría presente en cada nivel, pero el *poder* se materializaría únicamente en los niveles básicos, responsables de que los niveles superiores cumplieren con sus tareas y sus compromisos. Los gobiernos basados en el consejismo darían lugar a un mundo común, rebotante de intereses, es decir, literalmente (*inter-esse*) aquello que está entre la pluralidad de hombres y mujeres del mundo, y que los relacionaría entre sí como individuos que actúan y hablan mientras mantienen un espacio suficiente entre ellos como para que cada uno se dirija a los demás desde su singular punto de vista. Este espacio *intermedio* existiría en cualquier sistema de consejos y en una pluralidad de sistemas de gobierno similares. Y podría añadirse que, dentro de los consejos, los ciudadanos se relacionarían entre sí como iguales, no solo en el mercado de las ideas, sino también en el de bienes y servicios. La percepción directa de la igualdad política no solo daría lugar a la prohibición por ley de la desigualdad, sino que además impediría

su aparición en cualquier nivel, desde abajo hasta arriba. Si hay una cosa clara, es que el sistema de gobierno basado en los consejos trascendería la noción tradicional de la soberanía estatal.

El título de la presente obra, *Pensar sin asideros*, proviene de la descripción que la propia Arendt hace de su experiencia de pensar (en «Hannah Arendt sobre Hannah Arendt»): una actividad retirada del mundo que depende del consenso con nadie más que con uno mismo. En otros términos, mientras se halla retirado al *diálogo* del pensamiento, el sujeto se divide en dos, el «dos-en-uno» del que habla Arendt. Para la autora, como, según parece, para Platón, Aristóteles, Kant y otros que ella nombra, experimentar este «dos-en-uno» es pensar. Esta actividad le permite, al igual que a Hegel, *reconciliarse* con el mundo tal como es. Ahora bien, las atrocidades y la destrucción causadas por los regímenes totalitarios de Hitler y Stalin, es decir, aquello que carecía de precedentes, privaron a la autora de cualquier apoyo en la tradición — religioso, moral o histórico —, sobre todo cuando se hallaba retirada del mundo, pensando en soledad, esto es, en compañía de sí misma. Y en ese momento de reflexión, era cuando la carga de sus propios tiempos más pesaba sobre ella.

Emprender la actividad de pensar, para Arendt, se asemejaba a subir y bajar una escalera, cargando cuidadosamente con el gran peso, y sin barandillas a las que asirse en ninguno de los dos lados. Pensar sin asideros, sin barandillas, es una expresión que complementa otra de las metáforas de Arendt: el abismo que de repente se abrió entre el pasado y el futuro cuando el puente de las normas tradicionales que atraviesan el paso del tiempo, conectando el pasado con el futuro, fue derribado por los crímenes políticos del totalitarismo, hasta entonces inimaginables. Tal abismo carece de dimensiones espaciales, incluida la profundidad, ya que no tiene fondo. ¿Cuán vertiginoso es eso? W. B. Yeats, el poeta irlandés al que Arendt tanto admiraba, lo expresó mejor que nadie:

*Turning and turning in the widening gyre  
The falcon cannot hear the falconer;  
Things fall apart; the centre cannot hold...*  
[Girando y girando en la espiral creciente,  
el halcón ya no puede oír al halconero;  
todo se desmorona; el centro cede...]

Si Hannah Arendt estuviese hoy aquí, seguramente compartiría nuestra sensación de que nos amenazan crisis naturales y políticas inminentes. Ahora bien, ¿compararía esto, como han hecho otros —a menudo en nombre de ella—, con los movimientos totalitarios del siglo xx o con elementos de los mismos? La autora recuerda y describe los regímenes totalitarios, que para ella concluyeron con la muerte de Stalin, en el ensayo «La autoridad en el siglo xx». En él, le dejaré claro al lector, o eso espero, cuán alejados estamos hoy de cualquier cosa comparable a aquello. Por otro lado, a lo largo de la presente obra resuena como un *leitmotiv* el asunto de la *revolución*, tema central de al menos seis ensayos, y con ecos en muchos otros. Los comentarios de Arendt al respecto son oportunos hoy porque el espíritu revolucionario, que floreció a fines del siglo xviii en Francia y América, hizo que la libertad experimentada en la acción y el discurso reviviese tras largo tiempo inactiva. A mi juicio, la novedad espontánea de la acción, es decir, el divino *thaumazein* o asombro que esta novedad causó en el mundo antiguo, es lo que dio origen a la noción de *amor mundi*, amor al mundo, con la que suele asociarse a Arendt.

El espíritu de la revolución se realiza plenamente en el mundo cuando los hombres y las mujeres en acción han alcanzado, en palabras de Arendt, «el punto de no retorno», es decir, cuando ya no se puede dar marcha atrás como si se pudiese un reloj a cero. Entonces, algo completamente nuevo está a punto de nacer en el mundo. Y, una vez más, Yeats, escribiendo en 1916 sobre una acción fallida en la lucha por la independencia de Irlanda, lo definió mejor que nadie:

*And what if excess of love  
 Bewildered them till they died?  
 I write it out in a verse—  
 MacDonagh and MacBride  
 And Connolly and Pearse  
 Now and in time to be,  
 Wherever green is worn,  
 Are changed, changed utterly:  
 A terrible beauty is born.*  
 [¿Qué importa si el amor desmedido  
 los confundió y los condujo a la muerte?  
 Lo escribo en los siguientes versos:  
 MacDonagh y MacBride  
 y Connolly y Pearse,  
 ahora y en los tiempos venideros,  
 dondequiera que el verde sea exhibido,  
 han cambiado por completo, todos ellos:  
 una terrible belleza ha nacido.]

De las dos grandes revoluciones del siglo XVIII, la que mayor influencia histórica ha ejercido es de lejos la francesa, y ello a pesar de que, a diferencia de la Revolución americana, fracasó de forma desastrosa en su triple objetivo: *liberté, égalité, fraternité*. Arendt explica detalladamente las razones del fracaso de la una y del éxito de la otra, pero lo que quiero enfatizar aquí es lo que la autora dice sobre el *amor mundi* en relación con el Terror que surgió en el propio seno de la Revolución francesa, y que puso sus objetivos patas arriba: «Nada es más difícil que amar el mundo tal como es, con todo el mal y todo el sufrimiento que existen en él».

Como dice Yeats, una *terrible* belleza nace cuando los actores individuales caen por la causa. Sin duda, Arendt, al contrario que los dioses antiguos, podía *simpatizar* con una causa derrotada, pero ¿equivale eso a *amar el mundo tal como es*? Es bien sabido que la autora dijo que no amaba a ningún pueblo, solo a los individuos. Y esto tiene su anverso: como

trataré de mostrar en la segunda parte de este prólogo, la autora sostuvo que solo los individuos son responsables, incluso en el caso de los crímenes políticos más graves, como el crimen de lesa humanidad. Hacia el final de su vida —después de que hubiesen muerto Heinrich Bluecher (su marido) y Karl Jaspers, así como la persona en quien más confiaba después de ellos, su íntimo amigo W. H. Auden, y de haberse encontrado por última vez con Martin Heidegger, quien mental y físicamente estaba ya muy débil—, Arendt dijo que se sentía «libre como una hoja en el viento» («*Frei wie ein Blatt im Wind*»), lo cual nos ofrece una sorprendente imagen de pura impotencia. Y, dado que la reconciliación del pensamiento con el mundo no equivale al amor, esto hace que uno tienda a albergar dudas de que esta sabia conocedora del mundo experimentase *amor mundi* en sus últimos años.

En este punto, creo que es fundamental centrarse en algo que solemos pasar por alto en las múltiples descripciones arendtianas de la revolución. A lo largo de la presente obra, cuyo principal y revolucionario asunto es el renacimiento de la libertad política y la felicidad pública en la era moderna, resuena la singular insistencia de Arendt en que existen dos tipos de revoluciones: las que buscan un *nuevo comienzo* en el mundo y las que buscan *renovar un pasado comienzo*. Para Arendt, lo segundo es lo que Virgilio describe en la fundación de Roma por parte de Eneas, a saber, la renovación de la saqueada y destruida polis de Troya, mientras que el principal ejemplo de lo primero es el comienzo absolutamente nuevo que representa la República de los Estados Unidos de América. La autora quiere que sus lectores vean y sientan la diferencia, que ella misma percibe en el siguiente cambio: el *ab integro saeculorum nascitur ordo* de Virgilio, es decir, una renovación de lo que ha pasado en el orden del tiempo, se convierte en las palabras que aún aparecen en los billetes de un dólar, *novus ordo seclorum*, lo cual significa una ruptura total, un nuevo orden de las eras.

En el último ensayo de esta obra, el bello panegírico dedicado a Auden, la autora cita el poema que este, a su vez, es-

cribió en memoria de Yeats, y que termina así: «En la prisión de sus días / enseña al hombre libre la veneración». Acto seguido, Arendt nos dice:

La clave de estas líneas es la veneración, no la del «mejor de todos los mundos posibles» — como si el poeta (o el filósofo) tuviese que justificar la creación divina —, sino la que se opone a todo lo que es más insatisfactorio en la condición humana... y que obtiene su propia fuerza de esa herida.

Para la autora, Auden es el mejor poeta «inglés»<sup>6</sup> de su tiempo, y lo que lo convierte en el más grande es «su serena determinación de aceptar la “maldición” de su vulnerabilidad ante el “fracaso humano”: vulnerabilidad ante lo retorcido de los deseos, ante las infidelidades del corazón, ante las injusticias del mundo». Esto, a mi juicio, tampoco concuerda con el *amor mundi*. Lo que Arendt encuentra en todos los grandes poetas es más bien el coraje de la determinación humana. Lo cual nos lleva de nuevo a Virgilio, quien alabó la fundación de Roma como renovación de su patria profanada. En la América de hoy, cuyo glorioso nuevo comienzo tuvo lugar hace más de doscientos años, esa parece casi la última muestra de sabiduría.

\* \* \*

Claudio: La muerte es algo espantoso.  
Isabella: Y vivir con vergüenza es detestable.  
SHAKESPEARE, *Medida por medida*, III, I

Hans Jonas dijo de Hannah Arendt, su amiga de los tiempos en la universidad, que, con independencia de cómo se la juz-

6. El adjetivo libraba a Arendt de tener que compararlo con Yeats, que era irlandés, o con T. S. Eliot, que era estadounidense.

que en el futuro, elevó durante su vida el nivel del discurso político. Esto es incuestionable si atendemos a la vasta producción escrita de la autora, aunque de momento hay pocas señales de su difusión entre el electorado estadounidense, o en las oficinas de la esfera pública, o allí donde sería esperable, esto es, entre los escritores políticos. En lugar de ello, lo que tenemos es la superficialidad de un periódico que alguna vez fue digno de confianza, la verborrea que ha reemplazado al ingenio y la inteligencia en una revista semanal y, en el mejor de los casos, los rompecabezas ofrecidos por una crítica literaria que en otros tiempos fue portentosa. La mayoría de los profesionales más competentes parece haberse puesto de acuerdo en que la imagen que mejor describe a su público actual es la de unos cangrejos que se escabullen por la orilla en retroceso de una sociedad de masas cuasianalfabeta.

Dejando al margen la calidad del discurso político actual, lo cierto es que el pensamiento de Arendt profundiza en los acontecimientos políticos de tal modo que encuentra un nuevo significado en la vida política. Aunque quizá sería más relevante decir que el sello distintivo de la obra de la autora consiste en la demostración de que la actividad de pensar representa la condición *sine qua non* para comprender los acontecimientos que asoman en la superficie del mundo y que tienen cada vez menos sentido. Arendt es conducida a pensar debido al asombro que le causan dichos fenómenos superficiales, y su pensamiento permanece ligado a ellos mientras los rodea una y otra vez, los penetra desde la distancia y, finalmente, los ilumina desde el interior. Sin embargo, la actividad misma de pensar afronta el acontecimiento, según nos gusta creer, pisando un terreno más firme. Con agudo ingenio, T. S. Eliot dijo de Henry James que su mente era tan pura que ninguna idea podría jamás *violarla*. Pero las ideas, como tales, no violan las mentes, y las ideologías de cualquier tipo o tendencia lo que hacen es *distráer* a los pensadores políticos a la hora de abordar los acontecimientos. En este sentido, los mejores escritores políticos, desde Platón, pasando por Hobbes, a

Arendt, han ejercitado la imaginación reproductora de forma tan activa como James —probablemente a eso se refería Eliot.

En mi opinión, se puede afirmar que asistir al juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén, en 1961, fue el acontecimiento más trascendental que Arendt vivió durante el período cubierto por la obra que el lector tiene en sus manos, subtitulada *Ensayos de comprensión, 1953-1975*. Por decirlo con la mayor claridad posible, el acontecimiento que más afectó a Arendt durante la primera mitad de su carrera, reflejada en el primer tomo de *Ensayos de comprensión* (1930-1954), fue el surgimiento en el mundo, por primera vez en dos milenios, de una nueva forma de gobierno: el totalitarismo. El intento de comprender dicho totalitarismo —caracterizado porque Hitler y Stalin creían que sus objetivos eran idénticos a los de la Naturaleza o la Historia, o a una combinación de ambos—, y de comprender también el terror y la destrucción necesarios para alcanzar tales objetivos, hizo que desapareciese bajo los pies de Arendt el terreno firme de la tradición moral, legal y filosófica en el que la autora había crecido y había sido educada. Años después, la espectacular presencia de Adolf Eichmann en un tribunal de Jerusalén —donde se le juzgaba por los crímenes cometidos contra la humanidad quince años antes, durante la Segunda Guerra Mundial— dejó a Arendt sin aliento.<sup>7</sup> Abordaremos el asunto en esta parte del prólogo, ya que *l'affaire Eichmann* es casi un sello distintivo del abismo moral, político y legal en el que se hallan hoy no solo los estadounidenses, sino también los ciudadanos de los Estados europeos y de gran parte del mundo.

Tal vez el problema más inmediato no consista en la desaparición gradual de la acción —una acción que, según Arendt, tras la Revolución francesa primero se aceleró y luego en gran medida se solidificó—. Dicho problema podría consistir más

7. La mayoría de los artículos que Arendt escribió sobre el caso Eichmann han sido recopilados en *Responsabilidad y juicio*. Asimismo, su última obra maestra, *La vida del espíritu* (Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1978), un trabajo inacabado y difícil, se inspiró en el mismo acontecimiento.



bien en la petrificación de nuestra capacidad de pensar, algo que es muy parecido a lo que Arendt vio por primera vez en Eichmann mientras este era acusado de enviar a la muerte a hombres, mujeres y niños inocentes en una escala nunca antes vista ni imaginada. Pero tal problema en absoluto concierne únicamente a quienes hacen carrera acusando a Arendt de haber exonerado, de una u otra manera, a un asesino nazi, pues afecta también a aquellos defensores de la autora que, con mucha mayor incongruencia, a veces parecen no darse cuenta de a quién o qué defienden. Para Arendt, el sentido de lo que *ha sucedido* radica en que ayuda a comprender lo que *sucede* ahora. Es más, percibir el presente —en lugar de captar únicamente momentos que pasan— proporciona la estabilidad necesaria para que los hombres y las mujeres puedan actuar juntos en un futuro desconocido. Ahora bien, ¿es posible recordar, o juzgar, el pasado cuando su significado es indiscernible y su comprensión, por así decirlo, se pierde en una niebla intelectual? ¿Por qué hay tantos intelectuales convencidos de que Eichmann era un antisemita comprometido, o un ideólogo genocida, incluso cuando admiten su mediocridad? La propia Arendt contempló esto como un problema *moral* mucho antes de que fuera discutido o asumido como un hecho evidente. Después de finalizado el juicio, y de que vea la luz el libro *Eichmann en Jerusalén* (1963), la autora escribe que tiene «la sensación de que esta cuestión moral ha permanecido latente porque estaba oculta por algo de lo que es mucho más difícil hablar y que resulta casi imposible asumir: el horror mismo en su desnuda monstruosidad». Aquello a lo que Arendt se refiere cuando habla de *la banalidad del mal* (el subtítulo de su libro sobre Eichmann) simplemente se ve sobrepasado por el puro horror del *acontecimiento* de la destrucción de los judíos europeos —el único pueblo que, como tal, y contra todo pronóstico, había sobrevivido desde la Antigüedad—. En comparación con ello, continúa oculto en la sombra el hecho de que no hay nada que pueda soportar la pérdida de integridad derivada de (o idéntica a) la pérdida de la capacidad de pensar.