

ANABELLA DI PEGO

POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN HANNAH ARENDT

El camino desde la
comprensión hacia el juicio

Editorial Biblos / Filosofía

Anabella Di Pego

Política y filosofía en Hannah Arendt
El camino desde la comprensión hacia el juicio

Editorial Biblos

Filosofía

Buenos Aires

2016

Una de las problemáticas fundamentales que recorre los escritos de Hannah Arendt –desde sus primeras formulaciones en torno de la comprensión, su profundización de estos motivos en relación con la narración y sus desarrollos sobre el juicio– es el desmantelamiento de la oposición tradicional entre la vida del filósofo y la vida política o, en otras palabras, entre el espectador y el actor. A partir de la reapropiación que Arendt realiza de la comprensión en Martin Heidegger y de la narración en Walter Benjamin, este libro se propone no sólo reconstruir el camino conducente a resituar las actividades intelectuales en el seno de los asuntos humanos, sino también delimitar las características de la peculiar concepción de la filosofía que emerge en íntima conexión con el juicio. De este modo, luego de haberse alejado deliberadamente de la filosofía y emprendido una crítica radical de esta tradición, entendemos que hacia el final de su vida Arendt retorna a la filosofía para reconstruirla como una forma de pensamiento que, a través de su articulación con el juicio, resulta capaz de desafiar y desmontar la vieja hostilidad de la filosofía hacia la política.

A los dos grandes amores de mi vida

Chacho y Camille

Agradecimientos

En el largo recorrido de los años de gestación y maduración de este libro, me resulta difícil, sin extenderme en demasía, mencionar a todas las personas e instituciones que contribuyeron a que el proyecto se concretara. Por eso me tentó la posibilidad de esgrimir un agradecimiento genérico, pero que sin lugar a dudas resultaría injusto para todos aquellos que dedicaron parte de su tiempo a escuchar, leer, comentar y criticar mis cavilaciones. Asumiendo el riesgo de incurrir en alguna omisión involuntaria, procuraré dar cuenta de las personas y de los ámbitos institucionales que hicieron posible que las ideas de este libro dieran a luz. Desde que comencé mis estudios en Filosofía, la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y más precisamente la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) y el Departamento de Filosofía me han brindado un espacio fructífero de formación y de intercambio. Allí se fueron tejiendo vínculos que han contribuido a cimentar las discusiones filosóficas que guiaron esta investigación.

En este contexto, quisiera agradecer especialmente a Francisco Naishtat y a Mario Presas, quienes me acompañaron durante años entablando interminables y prolíficos diálogos que me permitieron adentrarme críticamente en los espesos senderos del pensamiento alemán contemporáneo, en general, y de la fenomenología, la hermenéutica y la teoría crítica, en particular. Las reuniones del equipo de investigación dirigido por Mario Presas me ofrecieron la posibilidad de presentar y confrontar las principales tesis de este trabajo y estoy en deuda especialmente con Luján Ferrari, Alejandra Bertucci, Mónica Menacho y Luciana Carrera por sus comentarios y señalamientos que constituyeron un estímulo indispensable para la problematización de cuestiones tales como la subjetividad, el cuerpo propio, el arraigo terreno, la comprensión heideggeriana y el derrotero de la filosofía en la época moderna. La cátedra de Filosofía Contemporánea además de ser mi ámbito de trabajo ha sido un espacio de fecundas discusiones filosóficas que fueron insumos invaluable para mis reflexiones. Del ámbito académico platense, me resta agradecer a Pedro Karczmarczyk y a los colegas del grupo de investigación que dirige por los cordiales y entusiastas diálogos de los jueves, y al ámbito de trabajo que me brinda el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS). Asimismo, no puedo dejar de mencionar al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) sin cuyo financiamiento no me hubiese sido posible abocarme a la investigación que dio origen a este libro con la intensidad y durante el tiempo necesario requerido.

Alejándome de estas tierras y atravesando el océano atlántico, quisiera agradecer a las instituciones y personas que me acogieron en Alemania durante una breve estadía primero (2008) y luego durante más de un año (2010-2011). Gracias al financiamiento del Servicio Alemán de

Intercambio Académico (DAAD) me fue posible realizar tareas de investigación en el *Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft* de la *Freie Universität Berlin* con Wolfgang Heuer, a quién agradezco por su grata recepción y por la orientación intelectual para moverme en el ámbito académico alemán. La visita al archivo Hannah Arendt en la *Oldenburg Universität* me permitió acceder a materiales indispensables para la presente investigación, por lo que agradezco en particular a Christine Harckensee y Oliver Bruns por haberme facilitado pacientemente los innumerables folios solicitados. Lo mismo debo señalar respecto de la buena disposición mostrada ante mis requerimientos en los Archivos Walter Benjamin de la *Akademie der Künste* de Berlin.

Volviendo al ámbito local, quiero agradecer a Paula Hunziker, Julia Smola y Claudia Bacci, con quienes compartimos no sólo la organización de las Jornadas Hannah Arendt sino también una pequeña comunidad en donde no cesan de interpelarnos, resignificándose en el interín, las temáticas arendtianas. Agradezco asimismo a Claudia Hilb por el estímulo reflexivo de sus textos y por sus comentarios que siempre me incitan a reformular algunas cuestiones que vanamente creía saldadas. Mi agradecimiento a Yara Frateschi y a los colegas brasileños que participaron de las últimas jornadas Hannah Arendt en la *Universidade Estadual de Campinas* por sus señalamientos a mi intervención y por las enriquecedoras discusiones que se prolongaron durante los días que estuvimos reunidos. Por supuesto que todas las imprecisiones y errores que pese a todo subsisten son de mi exclusiva responsabilidad, debidas algunas veces a mi tozudez y otras veces a mi descuido.

En el plano personal, quisiera agradecer a Juliana Udi, Clara Ruvituso, Evangelina González y Mariana Castillo Merlo por la paciencia, el ánimo, la escucha y por esos lazos de amistad que se han forjado en el transcurso de la vida académica. Para ir finalizando, quiero agradecer a toda mi familia por ese sostén afectivo que se ha ido renovando y fortaleciendo con los años, y muy especialmente a mi mamá, Vilma Pruzzo, que es un pilar muy importante en mi vida y siempre está a mi lado, acompañándome y compartiendo proyectos personales y académicos. A Chacho le dedico mi mayor agradecimiento por su riguroso espíritu analítico y sus agudas lecturas, pero primordialmente por su cuota vital de humor y por esa cotidianidad apacible y a la vez vibrante entretejida de interminables diálogos filosóficos y políticos que constituyen el acicate de mis reflexiones. Y por último, gracias a mi pequeña Camille por la inmensa felicidad con que ha colmado nuestras vidas desde su llegada y por hacer un poco más cortas mis noches pero mucho más productivas mis mañanas.

Lista de abreviaturas utilizadas de las obra de Hannah Arendt

- AB* *Arend und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente* (2006b)
- AHC* *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975* (2000b)
- AJC* *Hannah Arendt - Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969* (1993)
- AMC* *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975* (1999b)
- AS* *Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem* (2010)
- CAA* *El concepto de amor en San Agustín* (2001c)
- CH* *La condición humana* (2001)
- CK* *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2003)
- DF* *Diario Filosófico* (2006)
- DHA* *De la historia a la acción* (1998b)
- EC* *Ensayos de comprensión* (2005)
- EJ* *Eichmann en Jerusalén* (2000)
- EJud* *Escritos Judíos* (2009)
- EPF* *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996)
- HTO* *Hombres en tiempos de oscuridad* (2001b)
- KMT* *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (2007)
- MHO* "Martín Heidegger cumple 80 años" (2008b)
- OT* *Los orígenes del totalitarismo* (1999)
- PLC* *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (2001d)
- PP* *La promesa de la política* (2008)
- QC* *Lo que quiero es comprender* (2010b)
- QP* *¿Qué es la política?* (1997)
- RHJ* *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (2005)
- RJ* *Responsabilidad y juicio* (2007b)
- RV* *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (2000c)
- SR* *Sobre la revolución* (1992b)
- TO* *La tradición oculta* (2004)
- VE* *La vida del espíritu* (2002)

Índice

INTRODUCCIÓN.. 9

Capítulo 1: Las dificultades de la comprensión. 27

1.1. La comprensión frente al totalitarismo. 27

1.2. Historia y conservación. 30

1.3. Historia y causalidad. 32

1.4. Historia y ruptura de la tradición. 39

1.5. Hacia una hermenéutica crítico-fragmentaria. 44

Capítulo 2: La concepción arendtiana de la comprensión. 49

2.1. La irrupción del acontecimiento. 49

2.2. Comprensión y reconciliación. 52

2.3. Comprensión y cristalización. 58

2.4. Comprensión, imaginación e imparcialidad. 66

2.5. Comprensión y experiencia. 72

Capítulo 3: Derivas de la relación intelectual entre Arendt y Heidegger. 78

3.1. Desde la comprensión hacia el pensamiento. 78

3.2. Los aprendizajes de los años de juventud. 86

3.3. Las primeras formulaciones críticas. 95

3.4. Crítica de la tradición: el abismo entre filosofía y política. 105

3.5. El camino hacia el pensamiento. 115

Capítulo 4: La dimensión existencial de la comprensión. La impronta de Heidegger. 120

4.1. El giro hermenéutico de *Ser y Tiempo*. 120

4.2. La comprensión y el círculo hermenéutico. 125

4.3. Caída e impropiedad. 134

4.4. Crítica de la historicidad. 141

4.5. De la comprensión a la narración. 147

Capítulo 5: De la historia a la política. Motivos benjaminianos I. 152

5.1. De la historia a la narración. 152

5.2. La crítica del progreso y el devenir barbarie de la civilización. 158

5.3. De la historia a la política o sobre la primacía de la política. 164

5.4. La discontinuidad de la historia. 170

5.5. Interrupción y efecto de extrañamiento. 175

Capítulo 6: La narración y la historia. Motivos benjaminianos II. 183

6.1. Experiencia y narración. 183

6.2. Delimitación de la narración respecto de la novela y la información. 187

6.3. Hacia una nueva forma de narración. 190

6.4. La comprensión como narración discontinua. 193

6.5. Crítica y reconstrucción de la filosofía. 200

Capítulo 7: Narración y subjetividad en *La condición humana*. 209

7.1. Delimitación de la problemática del «quién». 209

7.2. Desde la identidad narrativa hacia la identidad fenoménica. 217

7.3. La identidad entre la exaltación de la acción y el impulso de la narración. 227

7.4. Subjetividad, arraigo terreno y cuerpo propio. 233

7.5. Las perplejidades de la subjetivación: desde la narración al juicio. 245

Capítulo 8: El camino hacia el juicio. El caso Eichmann. 249

8.1. Los replanteamientos del caso Eichmann. 249

8.2. La narración frente a los “pozos del olvido”. 253

8.3. Hacia una caracterización del mal radical 258

8.4. La tesis de la banalidad del mal 263

8.5. Retorno a la filosofía: el pensamiento y el juicio. 270

Capítulo 9: El juicio. La lectura arendtiana de Kant 275

9.1. Comprensión, narración y juicio. Articulaciones y desplazamientos. 275

9.2. El juicio y el pensamiento. 281

9.3. El juicio y el uso público de la razón. 286

9.4. El juicio estético. 296

9.5. El juicio y la política. 308

CONCLUSIONES. 315

BIBLIOGRAFÍA.. 334

INTRODUCCIÓN

“Wenn ich überhaupt aus etwas
«hervorgegangen» bin, so aus der deutschen
Philosophie“.

(“Si en realidad «provengo de» alguna parte, es
de la filosofía alemana”).

Hannah Arendt^{*}

La relación entre la filosofía y la política sin lugar a dudas se encuentra signada en Hannah Arendt (1906-1975) por los acontecimientos históricos que le tocaron vivir. Su distanciamiento voluntario y explícito de la filosofía, respondió a una necesidad de implicarse directamente en las urgentes cuestiones políticas de su tiempo ante las cuales la tradición filosófica se mostraba impotente. Como judía alemana, Arendt vivió primero en el exilio parisino después de la llegada de los nazis al poder y luego de escapar de un campo de internamiento en el sur de Francia, partió clandestinamente hacia los Estados Unidos en 1940, en donde se afincó hasta su muerte. Arendt se desligó de la filosofía porque no le ofrecía elementos para comprender su presente pero también porque la tradición filosófica llevaba consigo, de manera consustancial, una hostilidad hacia la política. En este contexto, Arendt emprendió una crítica radical de la tradición del pensamiento occidental, al mismo tiempo que consideraba que la expresión “filosofía política” constituía una contradicción en sus términos, por lo que rechazaba explícitamente ser llamada “filósofa” y prefería situar su actividad en el ámbito de la “teoría política”[\[1\]](#).

En el presente libro, nos proponemos volver a pensar la relación entre filosofía y política en Hannah Arendt, tomando en consideración la forma en que esta pensadora alemana entiende y lleva a cabo su propia tarea intelectual a través de la “comprensión” especialmente vinculada con el totalitarismo y que caracteriza en estrecho vínculo con la narración, como el establecimiento de relaciones entre acontecimientos en donde uno se coloca como el comienzo y otro como el final de un período, época o fenómeno histórico. Consideramos que a pesar de que en sus últimos escritos, Arendt ya no se refiere a la comprensión, pueden encontrarse ciertas líneas de continuidad en su lectura del juicio estético kantiano. Procuramos así a través del análisis de la comprensión, la

narración y el juicio, esbozar una posible rearticulación entre filosofía y política, que resulta posible una vez que la filosofía ha sido sometida a una crítica radical y se encuentra consecuentemente en condiciones de volver a emerger transfigurada. De este modo, como Arendt misma advierte en la cita que hemos elegido como epígrafe, si bien proviene de la filosofía alemana, se aleja deliberadamente de ella para inmischirse en cuestiones históricas y políticas. Sin embargo, hay una tercera instancia no tematizada explícitamente por Arendt como estas primeras dos, en la que vuelve finalmente a la filosofía a través de la reapropiación del juicio kantiano. En este sentido, consideramos que el modo en que Arendt entiende el juicio habilita una vía para la reconstrucción posmetafísica de la filosofía, que requiere una tarea previa de crítica de la filosofía y de desmantelamiento de la oposición con la política que la sustentaba.

De manera que nos proponemos analizar las articulaciones y desplazamientos entre la comprensión (*understanding*), la narración (*story/storytelling*) y el juicio (*judgment*) a lo largo de sus escritos en función de reconsiderar la relación entre filosofía y política. Esto implica poner en relación sus tres grandes obras, comenzando por la comprensión del fenómeno totalitario en *Los orígenes del totalitarismo* [1951][2], pasando por su caracterización de la acción y la narración en *La condición humana* [1958][3], para llegar finalmente a la tematización del juicio en *La vida del espíritu* [1978][4]. Sin embargo, esta tarea trae consigo diversas dificultades. En primer lugar, en su libro sobre el totalitarismo no hay menciones explícitas a la cuestión metodológica, con excepción de unas escasas referencias en torno de la comprensión en los prólogos. En segundo lugar, si bien en su delimitación de la vida activa, Arendt indaga los vínculos entre la acción y el discurso, la cuestión de la narración parece quedar supeditada al potencial fenoménico del discurso. En tercer lugar, como es sabido, Arendt falleció en el momento en que se disponía a empezar el capítulo sobre el juicio que constituye junto con la voluntad y el pensamiento, las actividades de la denominada vida del espíritu.

De todas formas es posible desarrollar una estrategia reconstructiva para superar estas dificultades. El libro *Ensayos de comprensión* [1994][5] reúne diversos trabajos escritos por Arendt desde 1930 hasta 1954 en donde la cuestión de la comprensión adquiere centralidad. La concepción de la narración esbozada en su libro sobre la vida activa resulta desarrollada con mayor amplitud en algunos ensayos reunidos en *Entre el pasado y el futuro* [1961; 1968][6] y en *Hombres en tiempos de oscuridad* [1967][7]. Para el caso del juicio la situación es más complicada porque sólo disponemos de notas y escritos preparatorios para unas *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1982][8] que dictó en 1970 en la *New School for Social Research*. Encontramos asimismo otros diversos escritos que abordan el juicio pero no como su tópico principal sino de manera tangencial en relación con algunas problemáticas particulares[9].

De modo que el abordaje de la comprensión, la narración y el juicio requiere de una reconstrucción de la problemática que enlace sus principales obras con diversos ensayos y escritos dispersos. Emprendemos esta tarea poniendo en diálogo su abordaje de las actividades del espíritu con su concepción política, porque sólo en este movimiento recíproco pueden advertirse las potencialidades políticas del juicio en su inscripción en el derrotero de la comprensión y de la narración, pero también se abren nuevas perspectivas para repensar la política más allá de los estrechos márgenes de las actuales democracias. La denominada vida del espíritu no sólo se encuentra a la base de toda tarea intelectual sino que constituye un modo propio de la existencia humana, por lo que se halla enraizada en el mundo compartido manteniendo estrechos vínculos con la política. Por eso, a lo largo de este libro procuramos resituar las actividades del espíritu en relación con los estudios arendtianos sobre el totalitarismo y con sus análisis sobre la condición humana[10].

En este contexto, nuestro trabajo presenta una tesis que se articula en dos movimientos –uno de carácter sistemático y otro histórico– a través de los cuales reconstruimos el despliegue del pensamiento de Arendt. En primer lugar, sostenemos que la problemática fundamental que recorre sus escritos, desde sus primeras formulaciones en torno de la comprensión, su profundización de estos motivos en relación con la narración y sus desarrollos en torno del juicio, es el desmantelamiento (*dismantling*)[11] de la oposición tradicional entre la vida del filósofo y la vida política, o en otras palabras, entre el espectador –que desarrolla actividades vinculadas al pensamiento y al juicio–, por un lado, y el actor –que se mueve en el espacio público y político–, por otro lado. En este sentido, el abordaje de cada una de estas cuestiones –comprensión, narración y juicio–, constituye asimismo un desafío al hiato que, de acuerdo con Arendt, separa desde sus orígenes a la filosofía de la política, y que las ha delimitado como actividades contrapuestas e incluso incompatibles. Si en *La condición humana*, Arendt procura recuperar la especificidad de la política que se había visto eclipsada por el hecho de que la acción entre las actividades de la vida activa había permanecido supeditada al trabajo primero (siglos XVII-XVIII) y a la labor después (siglos XIX-XX), en *La vida del espíritu*, se propone reconsiderar la primacía que la tradición ha otorgado al pensamiento y su escasa tematización del juicio, pero no solamente para repensar las relaciones entre ellos, sino fundamentalmente para desactivar la desvinculación tradicional de estas actividades del espíritu respecto de la vida activa y de la política.

De este modo, nos posicionamos en discusión con diversas interpretaciones de la obra de Hannah Arendt, que a pesar de provenir de orientaciones filosóficas diversas, como el comunitarismo de Ronald Beiner (1987: 35-47, 201-217; 2003: 157-270), la teoría crítica

habermasiana de Albrecht Wellmer (2000: 259-280), y el pragmatismo de Richard Bernstein (1991: 253-271; 2001: 34-52), confluyen en señalar que su enfoque se encuentra atravesado por una dicotomía irreductible entre el actor y el espectador. El problema de estas perspectivas, a las que podríamos sumar el pensamiento político de Maurizio Passerin d'Entrèves (1994: 101-138)^[12], reside en que al abordar las reflexiones de Arendt sobre las actividades mentales a partir de esta oposición entre el punto de vista del actor y del espectador, no permiten advertir la radicalidad del impulso crítico de la tentativa arendtiana que procura desmontar la oposición entre el político (actor) y el filósofo (espectador), y con ello repensar a través del juicio el vínculo del pensamiento con el mundo.

En este sentido, nos situamos en proximidad con la interpretación de Jacques Taminiaux que concibe la obra de Arendt como una crítica a los pensadores profesionales –a saber, los filósofos–, y a la forma en que éstos han entendido el pensamiento como una retirada del mundo (Taminiaux, 1997: 122-123). Sin embargo, nuestra argumentación se distancia de Taminiaux en tres cuestiones, a partir de las cuales podemos delinear el otro momento que organiza nuestro trabajo. Por un lado, sostenemos que además del proceder destructivo de Heidegger, resultará fundamental la reapropiación que Arendt lleva a cabo de la dimensión existencial de la comprensión de la filosofía heideggeriana –cuestión que no es objeto de análisis por parte de Taminiaux, que destaca el papel confrontativo con el que Arendt se posiciona en relación con Heidegger. Por otro lado, si bien Arendt se aleja de la filosofía primero en la década del treinta y del cuarenta, para emprender después a partir de comienzos de los cincuenta una crítica radical de la tradición filosófica –tal como advierte Taminiaux–, sostenemos que posteriormente *retorna* a la filosofía con la tematización del juicio, pero no para restablecer la tradición, sino para reconsiderar la filosofía como una actividad no ya sólo vinculada al pensamiento sino fundamentalmente al juicio como capacidad constructiva. En este sentido, mientras que Taminiaux reconstruye la crítica arendtiana a la filosofía, aquí sostenemos que este movimiento debe ser complementado con el esclarecimiento de su pretensión de reconstrucción de la filosofía en sus últimos escritos. Finalmente, en la indagación de Taminiaux, no hay ninguna referencia a Walter Benjamin, mientras que por nuestra parte, consideramos que resulta fundamental el entrecruzamiento entre Benjamin y Heidegger para comprender la peculiaridad de la perspectiva arendtiana.

Los intérpretes en general han abordado la reapropiación que Arendt realiza de Benjamin y de Heidegger sin ponerlos en relación entre sí. De este modo, como hemos visto no hay mención alguna a Benjamin en el libro de Taminiaux (1997) sobre Arendt y Heidegger, mientras que Dana Villa señala en la introducción de su libro la relevancia de la aproximación que Arendt realiza entre Benjamin y Heidegger, pero después sólo menciona a Benjamin en pocas ocasiones en el cuerpo del

texto (Villa, 1996: 259 y 267)^[13]. Por su parte, Benhabib dedica un apartado del segundo capítulo de su libro sobre Arendt a la impronta de Benjamin en su concepción narrativa (Benhabib, 2000: 91-101), pero sin poner esto en relación con sus análisis del capítulo siguiente, de la confrontación de la ontología política de Arendt con la ontología heideggeriana (Benhabib, 2000: 102-122).

A partir de estas consideraciones, podemos precisar el segundo movimiento de nuestra tesis, según el cual, a través de su reapropiación de la comprensión heideggeriana y de la narración benjaminiana, Arendt está reelaborando una forma particular de hermenéutica crítica que resultará de relevancia en su abordaje del juicio. Aunque Arendt no cita con frecuencia a Benjamin^[14] y en un comienzo sus referencias a Heidegger se encuentren solapadas, intentaremos mostrar que ambos filósofos constituyen un pilar fundamental de su pensamiento y un hilo conductor de sus reflexiones sobre la comprensión, la narración y el juicio a lo largo de su obra. La aproximación que Arendt realiza entre Heidegger y Benjamin, no se encuentra exenta de tensiones, por lo que en el transcurso de este trabajo realizamos un análisis cuidadoso de la forma en que procede en su reapropiación, delimitando aquellos elementos que somete a crítica de sus perspectivas. Como indicador de las líneas argumentativas que seguiremos, quisiéramos adelantar someramente algunas cuestiones específicas referidas a este movimiento entre Heidegger y Benjamin.

La concepción de Arendt de la comprensión se configura desde sus inicios bajo la clave heideggeriana de que: “a su modo más propio de ser [del *Dasein*] le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo respecto de su ser” (Heidegger, 2005: 39, §5). Estas raíces que el pensamiento arendtiano hunde en el abordaje ontológico de la comprensión de Heidegger, impiden que esta actividad pueda concebirse como un retiro absoluto del mundo y hace que tampoco sea sustentable una escisión entre la perspectiva del actor y del espectador. En este sentido, Arendt caracteriza el comprender como una actividad vital que llevamos a cabo mientras estamos vivos, cuya principal característica es su capacidad de engendrar sentido.

Sin embargo, entendemos que uno de los puntos clave en los que Arendt se distancia de Heidegger es en lo que respecta a su tratamiento de la historicidad. Por un lado, la historicidad en *Ser y Tiempo*, no remite solamente al pasado con sus posibilidades no realizadas, sino que constituye un entramado conceptual con las nociones de destino y de resolución, por lo que se inscribe fundamentalmente en la dimensión temporal del futuro. De este modo, Arendt advierte que en su primer obra “Heidegger había compartido el énfasis moderno en el futuro como la entidad temporal decisiva” (*VE*: 255). Frente a ello, Arendt encuentra en Benjamin una mirada al pasado, que no se orienta hacia la proyección futura, sino que más bien se abre a la dimensión del presente, sólo desde la cual la política puede recuperar su especificidad para impugnar la tendencia de la

filosofía moderna a subsumirla en la historia. La filosofía de Benjamin, ofrece así un marco que permite pensar la primacía de la política sobre la historia. Por otro lado, entendemos que Arendt retoma la crítica de Benjamin a la historicidad heideggeriana, que señala su carácter eminentemente abstracto (Benjamin, 2005: 465, N 3, 1). Benjamin procura en su lugar, contraponer una perspectiva que pueda dar cuenta no sólo del carácter ontológico de la historicidad sino también y fundamentalmente remitirla a los acontecimientos concretos que marcan una época y que constituyen las cifras de su propia inteligibilidad.

En este sentido, Arendt encuentra en Benjamin un anclaje de la comprensión en lo concreto pero que al mismo tiempo arroja una significatividad que permite situarlo en un marco de generalidad. Asimismo, si Arendt había caracterizado la comprensión como la actividad de contar un relato poniendo en relación acontecimientos pasados (*EC*: 389), los desarrollos de Benjamin le permiten no sólo posicionarse críticamente respecto del concepto de historicidad de Heidegger, sino también precisar su concepción de la comprensión narrativa como una forma de narración discontinua enlazada íntimamente con la experiencia. Al respecto, nos interesa especialmente el hecho de que la narración en Benjamin remite a la tradición oral, es decir, que constituye una práctica social –lo que la distingue de la novela moderna–. Esto resultará fundamental, tanto para delimitar la narración arendtiana de la interpretación de Ricoeur (1983; 1996; 1996b) en torno de la “identidad narrativa”, como también para situar la comprensión narrativa como una forma de interacción en el mundo común, motivo en el que Arendt profundizará en su indagación en torno del juicio.

De este modo, el movimiento entre Heidegger y Benjamin no es una mera yuxtaposición, ni tampoco implica una disolución de los motivos benjaminianos en el marco de la filosofía de Heidegger, como sostiene Eddon (2006: 266), sino que por el contrario, Arendt se sustenta en Benjamin para delinear algunas de las direcciones de su crítica a Heidegger, y también para profundizar su crítica de la filosofía. De ahí la relevancia del hecho de que Arendt considerara que Benjamin no era filósofo, lo que no implicaba una falencia sino por el contrario, mostraba a su entender las potencialidades de su perspectiva para la reconstrucción de una nueva forma de entender la filosofía. Por esta razón, procedemos cronológicamente en los capítulos abordando primero la lectura arendtiana de Heidegger y después su reapropiación de Benjamin, lo que nos ofrecerá una mejor perspectiva para apreciar que los motivos benjaminianos resultan finalmente más gravitantes en la propia concepción de Arendt de la comprensión narrativa de la historia y de la política.

En este recorrido por la comprensión y la narración se esclarecen también algunas cuestiones controvertidas respecto de la interpretación de Arendt del juicio estético kantiano, por lo

que procuramos poner en relación los escritos dispersos sobre el juicio con sus desarrollos precedentes en torno de la comprensión y de la narración. Al mismo tiempo, sostenemos que en la lectura del juicio estético kantiano, se cifra la clave para reconsiderar el problema de la relación entre la filosofía y la política. La forma de vida filosófica es aquella que en la quietud de la soledad se aboca a la actividad del pensamiento. Arendt procede por dos vías para desmontar este modo tradicional de concebir al pensamiento. Por un lado, sostiene que el pensamiento no requiere de la soledad (*loneliness*) sino de la solitud^[15] (*solitude*), que se diferencia de la primera porque supone la compañía de uno consigo mismo; por lo que la actividad del pensamiento es en sí misma dialógica. Por otra parte, la tradición ha concebido al pensamiento no sólo retirado del mundo sino también como la más elevada de las actividades de la vida contemplativa. Arendt lleva a cabo un descentramiento del pensamiento para situarlo en relación con el juicio que, con la notable excepción de Kant, tradicionalmente ha sido apenas considerado como una facultad específica.

Así, entendemos que a través de la mediación del juicio, Arendt se propone reconsiderar la relación entre el pensamiento, como la actividad en solitud de la filosofía, y la política, referida al mundo compartido de los asuntos humanos. En este sentido, Arendt sostiene en diversas ocasiones que el juicio es “la más política de las facultades del espíritu” (*EPF*: 232; *RJ*: 184; *VE*: 215), precisamente porque se encuentra a la base también de la posibilidad de interacción en el espacio público. En tanto que actores, juzgamos en el diálogo, la interacción y las decisiones que tomamos en el estar con otros. La dinámica misma del espacio público supone una tensión entre actor y espectador, en la medida de que actuar implica ser visto, aparecer ante otro. Sin embargo, esto no constituye una oposición, sino una tensión constitutiva, puesto que solamente tiene sentido la acción si hay espectadores –que pueden ser asimismo otros actores–, y los espectadores sólo pueden ser tales en relación con los actores. La modalidad de interacción con los otros en el espacio público supone que somos al mismo tiempo actores-espectadores, que a través de la actividad de juzgar, manifestamos a los otros nuestra singularidad. Pero también las propias actividades de pensar y de juzgar requieren del espacio público, porque es a través del examen público y de la confrontación con las posiciones de los otros, como se despliegan las actividades del espíritu. De este modo, en contra de lo que usualmente se considera, Arendt advierte que es más difícil *pensar* que *actuar* bajo una tiranía. Mientras que la acción puede surgir espontáneamente sin un espacio público que la preceda, el pensar y el juzgar requieren de ese espacio como condición que les permite desplegarse. Así, una vez desmontada la oposición actor-espectador, lo que persiste es la alteridad propia del espacio público constituyente de la interacción política y de las actividades del espíritu.

Por otra parte, la perspectiva del juicio estético kantiano le permite a Arendt reconsiderar la tarea de la filosofía como actividad del pensamiento en su implicancia con el juicio. La potencia del

pensamiento reside en su capacidad crítica-destructiva, que socava lo establecido, sin embargo, inmerso en su misma actividad puede perderse en la mera especulación, o cuando pretende materializarse corre el riesgo de amenazar la pluralidad del mundo compartido, en la medida en que se orienta de acuerdo con la coherencia consigo mismo, pero sin tomar en consideración las perspectivas de los otros. Mientras que la fuerza del juicio reside en su discernimiento de lo singular a través de una mentalidad ampliada que lo mantiene asido al mundo compartido. Por eso, una comprensión narrativa de los asuntos humanos –o también una filosofía política que haya pasado por el tamiz de una reconsideración de su propia actividad de pensar–, constituye una articulación entre el pensamiento y el juicio. Así, a través de la mediación del juicio que resitúa el pensamiento en el mundo, parece poder disiparse la tradicional “hostilidad”^[16] del filósofo hacia la política, en la medida que ambas formas de vida se nos presentan en su provisionalidad, contingencia y pluralidad constitutivas.

Luego de este recorrido preliminar a través de los principales ejes argumentativos de la presente investigación, quisiéramos realizar una breve aclaración respecto de la demarcación de los conceptos de comprensión, narración y juicio. A lo largo del trabajo nos proponemos indagar en las articulaciones y desplazamientos entre estos conceptos, para lo que delimitamos tres etapas en la obra de Arendt: una primera etapa desde comienzos de la década del cuarenta hasta 1954, en la que prevalece la reflexión en torno de la comprensión; una segunda etapa desde mediados de la década del cincuenta hasta 1963 en la que cobra primacía la narración; y una última etapa hasta su muerte en 1975, en la que adquiere relevancia la cuestión del juicio. Las dos primeras etapas se encuentran íntimamente vinculadas, y las distinguimos por razones analíticas y organizativas, porque desde sus primeros abordajes de la comprensión, Arendt la define como el sentido que emerge cuando un acontecimiento ilumina su propio pasado de manera tal que podemos contar un relato con “un comienzo y un fin” (EC: 387).

Sin embargo, lo que se produce en los textos arendtianos entre las dos primeras etapas es un cambio de énfasis. Así, en su aproximación al estudio de *Los orígenes del totalitarismo*, el concepto de comprensión se va articulando, y adquiere precisión después de la publicación de su libro, cuando Arendt tiene que responder a las distintas objeciones que éste suscitó^[17]. En 1953, Arendt publica su ensayo “Comprensión y política” (EC: 371-394), en donde esclarece su concepción de la comprensión y en donde la narración aparece como una caracterización de esta noción fundamental. Mientras que posteriormente, con sus ensayos reunidos en *Entre el pasado y el futuro* como transición^[18], las referencias a la comprensión se van restringiendo y en *La condición humana* aborda la cuestión de la narración en relación con el discurso y la acción, que cobra primacía por sí

misma fundamentalmente en algunos ensayos de *Hombres en tiempos de oscuridad*. De manera que las dos primeras etapas en torno de la comprensión y de la narración se encuentran íntimamente vinculadas con un cambio de énfasis en la preeminencia de una o de otra, pero siempre son concebidas en interrelación.

La tercera y última etapa en la obra de Arendt se inicia a partir de 1963 cuando después de presenciar el juicio escribe su libro *Eichmann en Jerusalén*. En su informe sobre el juicio formula la expresión “banalidad del mal”, cuya explicación la llevó a indagar en la concepción del juicio en Kant. Así, en 1964 dicta en la Universidad de Chicago una primera versión de las conferencias sobre la filosofía política de Kant, posteriormente reelaboradas en las conferencias de 1970 en la *New School for Social Research* que se encuentran publicadas (CK). En estas conferencias Arendt se concentra en algunos textos de Kant sobre filosofía de la historia y en su noción de juicio estético en función de reconstruir su concepción política, no formulada explícitamente por el filósofo. Lo que caracteriza especialmente a esta tercera etapa es que Arendt ya no se encuentra simplemente interesada por reflexionar sobre las actividades intelectuales sino que procura esclarecer asimismo las facultades mentales que las hacen posible. Esto es precisamente lo que se propone Arendt en *La vida del espíritu*, sin embargo en tanto no llegó a escribir la parte sobre el juicio, la descripción que puede hacerse de esta facultad es necesariamente reconstructiva, y en esta tarea consideramos que situar al juicio no sólo en relación con las conferencias sino en el desarrollo más amplio de sus escritos puede resultar esclarecedor.

A continuación, quisiéramos presentar brevemente las principales contribuciones de cada uno de los capítulos que conforman el libro. En el primer capítulo se presentan las dificultades que enfrenta Arendt en la comprensión del totalitarismo, lo que la confronta a su vez con la reflexión sobre la tarea de la historia y de las ciencias sociales. En este contexto, Arendt no sólo lleva a cabo una crítica del paradigma científico imperante hacia mediados del siglo pasado, sino que también procura pensar estas actividades dentro de un nuevo marco conceptual que desafía a ese paradigma vigente. De este modo, en discusión con las interpretaciones que sostienen que Arendt carece de método, pretendemos mostrar, no tanto que procede según un método, sino que más bien procede según pautas y criterios que obran como marcos orientadores –narración discontinua, imaginación, singularidad, sentido– y que su concepción implica un posicionamiento epistemológico singular en el que se produce un desplazamiento de los conceptos de ciencia, objetividad y causalidad, por los de comprensión, imparcialidad y cristalización. Al mismo tiempo, también delimitamos la posición arendtiana respecto de la tradición alemana de la *Verstehen*, en la medida en que se sitúa desde el giro ontológico de la comprensión que introduce Heidegger.

En el segundo capítulo procuramos avanzar en la caracterización de la comprensión en Arendt, en relación con: la centralidad del acontecimiento, la noción de cristalización y el papel de la imaginación. La irrupción del acontecimiento es lo que arroja luz a los sucesos pasados, de manera que es en esta actividad de poner en relación los acontecimientos unos con otros en un relato, en donde emerge el sentido del pasado, por lo que toda comprensión del pasado lleva consigo este ímpetu narrativo (Young- Bruehl, 1977; Benhabib, 2000). De acuerdo con Arendt, los acontecimientos no pueden ser explicados de manera causal, deductiva o teleológica, porque en ese caso su singularidad resulta impugnada en las causas, antecedentes o fines a los que se reduce. Por eso, recurre a la cristalización como metáfora de la contingencia (Birulés: 2006: 44) para concebir los acontecimientos en su doble movimiento de irrupción de una novedad irreductible, y de inscripción histórica en ciertos elementos precedentes, que no obstante no los determinan. Por otra parte, Arendt pone en relación la comprensión con la imaginación, lo que desde las perspectivas de la historiografía y de las ciencias sociales podía parecer inconcebible. La imaginación en tanto capacidad representativa nos permite considerar un asunto desde diversas perspectivas, por lo que posibilita la imparcialidad, entendida como una comprensión ampliada que incorpora los diversos puntos de vistas implicados y posibles.

En el tercer capítulo abordamos la relación intelectual entre Arendt y Heidegger, organizándola en tres etapas cronológicas. La primera remite a los años de estudio de Arendt durante la década del veinte. En relación con esto esperamos mostrar que los cursos de Heidegger a los que Arendt asistió en Marburgo, resultaron decisivos en su posterior aproximación a Aristóteles, aunque esto no implica que se la pueda incorporar en la posterior rehabilitación de la filosofía práctica aristotélica, entre otras cuestiones por su crítica del *bios theoretikós*. Por otra parte, nos interesa señalar que en su tesis doctoral titulada *El concepto de amor en San Agustín*, puede encontrarse una crítica incipiente de la filosofía de Heidegger.

Desde mediados de la década del cuarenta hacia mediados del cincuenta, transcurre la segunda etapa de la relación, que abarca dos ensayos que Arendt escribió y en los que aborda especialmente la filosofía de Heidegger. Al respecto nos interesa destacar el movimiento en tensión en la filosofía de Heidegger que parte del estar-en-el-mundo, pero que al concebirlo ontológicamente como un estado de caída, encuentra al mismo tiempo en el replegarse del aislamiento (*Vereinzelung*) un poder ser sí mismo propio. Sobre este punto gira la crítica de Arendt, según la cual a pesar del carácter revolucionario de la filosofía heideggeriana, ésta se encuentra siempre al borde de recaer en una forma de subjetivismo por la paradoja que supone la búsqueda de ser sí mismo propio. La tercera etapa se sitúa a partir de la década del sesenta y se plasma en el texto que Arendt escribió y leyó en una radio de Baviera con ocasión del octogésimo cumpleaños de

Martin Heidegger. En este punto, Arendt profundiza su crítica a Heidegger mostrando de qué modo su filosofía se inscribe todavía en la tradición filosófica en lo que respecta a su caracterización del pensamiento y a su modo de vida propio –la vida del filósofo– que deriva en lo que ella denomina una cierta “deformación profesional”.

A partir de esta indagación en torno de la relación intelectual entre Arendt y Heidegger, en el cuarto capítulo nos abocamos a la dilucidación de los elementos de la filosofía heideggeriana de los que Arendt se reapropia y de aquellos que son objeto de crítica y reconsideración. Entre los primeros elementos, encontramos la aproximación crítica-destructiva al pasado y la caracterización del modo de ser del *Dasein* en relación con los tres existenciales: el habla, la comprensión y la disposición afectiva. En este punto, analizamos especialmente la dimensión existencial de la comprensión en Heidegger, en tanto consideramos que se encuentra presente en la propia perspectiva arendtiana, lo que nos permite esclarecer algunos malos entendidos que han generado sus consideraciones sobre la comprensión. De este modo, la comprensión ya no es meramente una metodología determinada sino que constituye un modo originario de la existencia humana. Este carácter ontológico de la comprensión se encuentra a la base del círculo hermenéutico y de lo que posteriormente Gadamer denomina la universalidad de la hermenéutica. Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista el posicionamiento crítico de Arendt respecto a la forma en que Heidegger entiende el espacio público en relación con el estado de caída, y fundamentalmente en relación con su concepto de historicidad. En este punto, entendemos que Arendt recurre a Benjamin para sustentar su crítica a la orientación hacia el futuro de la historicidad heideggeriana y su carácter eminentemente abstracto.

En el capítulo quinto, abordamos la mirada de Benjamin de la historia, que a diferencia de Heidegger, no se proyecta hacia el futuro, sino que procura la apertura del presente. En las reflexiones de Benjamin, Arendt encuentra un recorrido que le permite desplazarse desde la crítica de la historia –y fundamentalmente de la idea de progreso y de continuidad de la historia– hacia la primacía de la política con el presente como dimensión fundamental. De este modo, desmontar la continuidad de la historia posibilita al mismo tiempo desactivar la homogeneidad del tiempo presente y reactivar su contingencia y las posibilidades que trae consigo, lo que en las palabras de Benjamin se expresa en que cada instante es “la pequeña puerta” por donde puede “entrar el Mesías” (Benjamin, 2002: 66). En este camino, nos detendremos con especial interés en el análisis del tópico de la interrupción y de la discontinuidad de la historia, que al producir un efecto de distanciamiento (*Verfremdungseffekt*), operan como mecanismos que habilitan una historiografía crítica.

El capítulo sexto continúa esta tarea de elucidación de la reapropiación que Arendt hace de

algunos motivos fundamentales de la obra de Benjamin, pero adentrándonos ahora en su concepción de la narración. Para ello resulta necesario examinar la tesis de Benjamin de la caída de la experiencia y de la narración, puesto que podría constituir un contrapunto imposible de sortearse, al pretender vincular su posición con la de Arendt (Evers, 2005: 110). Sin embargo, presentamos una interpretación en la que si bien reconocemos que Benjamin advierte respecto del declive de la narración –principalmente en la modalidad tradicional de la narración oral del cuento–, al mismo tiempo, consideramos que se propone pensar una nueva forma de narración que supone la revolución de la actividad narrativa tal como era concebida tradicionalmente^[19]. A partir del esbozo benjaminiano de esta nueva forma de narración, procedemos a caracterizar las peculiaridades de la narración en Arendt, que se estructura en torno de la discontinuidad a partir de la irrupción del acontecimiento. En base a esto, hacia el final de este capítulo esperamos mostrar que Arendt recrea una singular hermenéutica crítica que articula y pone en tensión la comprensión en sentido heideggeriano y la narración discontinua de cuño benjaminiano. A su vez, en este movimiento, Arendt profundiza su crítica a la filosofía, pero al mismo tiempo parece encontrar una vía posible para su reconstrucción.

En el capítulo séptimo nos adentramos en *La condición humana* para indagar en la narración en su vínculo con la subjetividad. En este contexto, proponemos polemizar con la interpretación de Paul Ricoeur, según la cual, en la obra de Hannah Arendt puede encontrarse una concepción narrativa de la identidad. En primer lugar, indagamos el peculiar carácter fragmentario de la narración en Arendt, tal como ha sido puesto de manifiesto en el capítulo precedente en relación con Benjamin. En segundo lugar, destacamos el vínculo que Arendt establece entre la identidad y el discurso, por lo que entendemos que podría concebirse una articulación que no sea necesariamente narrativa. En tercer lugar, consideramos que la identidad posee una dimensión fenoménica en Arendt, que se manifiesta en el hecho de que el «quién» se muestra y aparece ante los otros. Estas singularidades resultan a su vez esclarecidas remitiendo al abordaje de la historia de Walter Benjamin y a su noción de imagen dialéctica. Por último, si en relación con el totalitarismo, Arendt había indagado las dificultades que planteaba la comprensión de la historia, en relación con la subjetividad, realizamos un movimiento análogo indagando en los alcances y perspectivas de la narración como forma de estructuración de la subjetividad después de ciertas experiencias cruciales del siglo XX –entre ellas, los campos de concentración y exterminio, y el tratamiento del cuerpo en las sociedades de masas–. Este camino no explorado por Arendt, surge no obstante de profundizar en sus planteamientos, y nos permitirá dilucidar algunos de los desafíos que enfrentan los procesos de constitución de la subjetividad en el mundo contemporáneo. A su vez, ante el caso Eichmann resultará manifiesto para Arendt que el problema del siglo XX no reside solo en el declive de la capacidad de narrar, como pensaba Benjamin, sino fundamentalmente en la incapacidad creciente de las personas para pensar y juzgar por sí mismas.

En el capítulo octavo abordamos las vicisitudes del caso Eichmann que la llevan a Arendt a emprender la indagación en torno del juicio como una facultad particular. En este contexto, analizamos dos desplazamientos que se producen en su libro sobre Eichmann en relación con su estudio sobre el totalitarismo. Por un lado, si antes había advertido respecto de los peligros de los pozos del olvido (*holes of oblivion*) en los que el totalitarismo pretendía arrojar a sus víctimas, en su libro sobre Eichmann, Arendt sostiene que los pozos del olvido no existen. Veremos que este cambio de opinión puede entenderse en relación con la narración y con los resquicios que persisten en los campos de concentración y que obturan el completo cierre de la dominación total y del olvido generalizado. Por otro lado, mientras que en su aproximación al totalitarismo había retomado la expresión kantiana “mal radical”, en ocasión del caso Eichmann acuña la expresión “banalidad del mal” que parece contraponérsele. En este contexto, abordamos los derroteros del mal en la obra de Hannah Arendt, para mostrar que gran parte de los motivos de la tesis de la banalidad del mal ya se encontraban prefigurados en *Los orígenes del totalitarismo*.

A su vez, sostenemos que tanto la noción del “mal radical” como la formulación de la “banalidad del mal” conducen a la cuestión del juicio. El primero porque supone la ruptura de la tradición, ante lo que nuestros patrones de juicio resultan impotentes, y nos vemos impelidos a juzgar por nosotros mismos sin criterios dados con antelación. La banalidad del mal también conduce al juicio, puesto que lo que resultaba manifiesto en Eichmann, de acuerdo con Arendt, era su incapacidad para pensar y para juzgar por sí mismo. Por lo que, la tesis de la banalidad del mal y la cuestión del juicio detentan, para Arendt, relevantes implicancias políticas, que resulta necesario indagar en el contexto más amplio de su crítica de la modernidad. Asimismo, sostenemos que el planteamiento del juicio y su reconsideración a partir de éste del pensamiento, la conducirá a Arendt a reconciliarse con la filosofía.

En el noveno capítulo abordamos la lectura que Arendt realiza de Kant concentrándonos no sólo en el juicio estético sino en su análisis de los escritos de filosofía de la historia, puesto que de las trece Conferencias que Arendt dictó en 1970, las primeras nueve se abocan a esos textos y recién a partir de la décima conferencia se dedica a la cuestión del juicio. Detenernos en la interpretación de Arendt de los escritos históricos y políticos de Kant, nos permitirá esclarecer la ambivalencia que atraviesa el análisis kantiano de la revolución Francesa en términos de la dualidad actor-espectador, puesto que la admira en tanto espectador desinteresado y al mismo tiempo nos advierte respecto de los crímenes e injusticias que han cometido sus actores. Nuestra tesis es que Arendt realiza una torsión de estos textos al ponerlos en relación con la tercera crítica y particularmente con el juicio estético, lo que le permite desarticular la dualidad actor-espectador, que resurge cuando desmonta el juicio teleológico del análisis de la revolución. Pero a su vez, Arendt persiste apegada a ciertos motivos de los textos históricos, especialmente al uso público de la razón, en función de reconsiderar algunos aspectos del juicio estético kantiano. Es en este doble movimiento entre los textos históricos y la *Crítica del Juicio*, en donde se sitúa la reapropiación arendtiana de Kant y desde donde pueden cobrar sentido algunas de sus derivas inesperadas.

A partir de esta lectura del juicio estético kantiano, Arendt también emprende una crítica de la concepción tradicional del pensamiento en la filosofía como una actividad que requiere un retiro radical del mundo. Esto se encuentra a su vez a la base de la contraposición entre el modo de vida del filósofo y el modo de vida del político, que Arendt pretende desmontar, concibiendo la actividad del juicio y del pensamiento como interrelacionadas. De manera que la dinámica entre la retirada del mundo y la permanencia en el mismo, a través de las actividades del pensamiento y del juicio respectivamente, constituye el movimiento continuo que requieren tanto los actores como los pensadores, si los primeros no quieren sucumbir ante lo establecido y si los segundos no quieren cortar las amarras con la experiencia, lo que no sólo les imposibilita moverse en el mundo sino que también vuelve infructuoso su pensamiento. De acuerdo con Arendt, esto habría constituido precisamente el destino trágico de pensadores profesionales de la filosofía como Platón y Heidegger (*MHO*: 124). Así como los apátridas constituyen la figura política del siglo XX, los pensadores en su retirada del mundo acaban en el desarraigo, no pudiendo sentirse como en casa en el mundo; erigiéndose así ellos mismos en espejos de la impotencia de su propio pensamiento.

Por último, el abordaje del juicio le permite a Arendt reconsiderar la relación entre el pensamiento y la política, en tanto constituye una actividad que permanece en el mundo de los asuntos humanos, y que por tanto actúa de mediadora para restablecer también el vínculo del pensamiento con el mundo. Desde esta perspectiva, volvemos una vez más a la cuestión del actor y del espectador, no para mostrar su posible articulación, sino para concebirlas en su mutua implicancia co-originaria. El pensamiento y el juicio de los actores es el único precario resguardo frente a la banalidad del mal, pero al mismo tiempo, el pensador necesita una cierta distancia del mundo aunque no una retirada total del mismo, puesto que en ese caso habrá perdido la posibilidad de orientarse en él. De este modo, entendemos que a través de la indagación sobre el juicio, Arendt *retorna* a la filosofía y a la filosofía alemana de la que decía provenir en particular. Este retorno, no obstante, implica la tarea preliminar de desmantelamiento de la metafísica y de la tradición filosófica, para a partir de esto reconstruir una filosofía transfigurada que se sustenta en la articulación ente el pensamiento y el juicio.

* Arendt, Hannah; Scholem, Gershom (2010): *Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem* (en adelante *AS*), Marie Luise Knott (ed.) con la colaboración de David Heredia, Berlin, Suhrkamp, p. 438, carta de Arendt a Scholem del 20 de julio de 1963.

[1] Véase especialmente la entrevista que Günther Gaus le realiza en 1964 y publicada al año siguiente bajo el título “¿Qué queda? Queda la lengua materna” (Arendt, 2005: 17-18).

[2] Hannah Arendt (1999): *Los orígenes del totalitarismo* (en adelante *OT*), trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus.

[3] Arendt, Hannah (2001): *La condición humana* (en adelante *CH*), trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.

[4] Arendt, Hannah (2002): *La vida del espíritu* (en adelante *VE*), Mary McCarthy (ed.), trad. C. Corral y F. Birulés, Buenos Aires, Paidós.

[5] Arendt, Hannah (2005): *Ensayos de comprensión 1930-1954* (en adelante *EC*), Jerome Kohn (ed.), trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós. Véanse especialmente los siguientes trabajos: “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)””; “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión””; “Una réplica a Eric Voegelin” y “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”.

[6] Arendt, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (en adelante *EPF*), trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. La primera edición de este libro en 1961 contenía sólo seis ensayos, y en 1968 fue reeditada en una versión ampliada incorporando los ensayos “Verdad y política” y “La conquista del espacio y la estatura del hombre”. Los trabajos que se encuentran íntimamente vinculados con la narración son en particular los siguientes: “Prefacio: La brecha entre pasado y futuro””; “La tradición y la época moderna” y “El concepto de historia antiguo y moderno”.

[7] Arendt, Hannah (2001b) *Hombres en tiempos de oscuridad* (en adelante *HTO*), trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa. Referidos al tema de la narración véanse: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing””; “Isak Dinesen 1885-1963””; y “Walter Benjamin: 1892-1940”.

[8] Arendt, Hannah (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (en adelante *CK*), Ronald Beiner (ed.), trad. de Carmén Corral, Paidós, Barcelona.

[9] Al respecto véase el “Post scriptum” de la *VE* y también *Responsabilidad y juicio* (Arendt, 2007b), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Arendt, 2000) y el ya citado intercambio epistolar de Arendt con Scholem de reciente publicación en Alemania (Arendt y Scholem, 2010).

[10] Aunque no podemos detenernos en estas páginas en un análisis pormenorizado de la concepción política de Hannah Arendt, esbozamos cuando resulta necesario sus principales lineamientos teóricos y remitimos al respecto a nuestro libro *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (Di Pego, 2014).

[11] Véase *VE*: 231.

[12] Aunque Passerin d’Entrèves comparte con Beiner que hay dos concepciones del juicio en la obra de Arendt, una relativa al actor y la otra al espectador, después advierte que esta oposición no es tan tajante como pretende Beiner (Passerin d’Entreves, 1994: 132). Sin embargo, esta distinción sigue operando en su interpretación que, en consecuencia, no puede advertir que Arendt pretende subvertir las oposiciones tradicionales de filosofía que situaban al pensamiento fuera del mundo.

[13] En la página 259, Villa menciona una vez a Benjamin en relación con la discontinuidad de la historia, mientras que en la página 267 menciona en tres ocasiones a Benjamin, y advierte que la perspectiva de la historia en Arendt se encuentra más estrechamente vinculada con la “historia fragmentaria” de Benjamin que con la *Seinsgeschichte* de Heidegger, pero sin desarrollar esta cuestión en mayor profundidad.

[14] Así, por ejemplo, en *OT* publicado en 1951, Arendt cita a Benjamin sólo en dos ocasiones: una vez en referencia a París como la capital del siglo XIX y otra vez en relación con el ángel de la historia y la crítica del progreso (véase respectivamente *OT*: 132 y 203). Después no encontramos referencias a Benjamin en los textos de Arendt publicados en vida, ni en *La condición humana*, ni en *Entre el pasado y el futuro*, ni en *Sobre la revolución*, por mencionar algunos de sus libros más relevantes en donde aborda la cuestión de la narración y de la historia, mientras que en la publicación póstuma de *La vida del espíritu*, encontramos una mención a Benjamin en relación con

Heidegger, puesto que sostiene que ambos filósofos todavía se encuentran vinculados con una concepción de la verdad como visión (VE: 145). Sin embargo, como veremos resulta sumamente relevante el hecho de que en 1957, Arendt publica en Alemania el libro *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essay*, con la dedicatoria “Dem Andenken Walter Benjamins” (A la memoria de Walter Benjamin). Posteriormente Arendt incorpora estos cuatro ensayos en la edición en inglés de 1961 de *Between Past and Future* y le dedica este libro a su esposo Heinrich Blücher. Véase al respecto *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (Arendt, 2010b: 242).

[15] Arendt distingue entre “solitude”, “loneliness”, e “isolation”, que han sido traducidos por solitud, soledad y aislamiento respectivamente. La palabra solitud se encuentra en el Diccionario de la RAE (23ª edición), en donde es definida como “carencia de compañía”, sin embargo, Arendt considera por el contrario que la solitud implica estar en compañía con uno mismo en el diálogo del pensamiento. Por eso, tal vez, se podría traducir por soliloquio, aunque adquiriría un matiz técnico que la palabra en inglés claramente no tiene.

[16] “Hay una suerte de hostilidad a toda la política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción. Esta hostilidad es de extraordinaria importancia en todo este problema, pues no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia misma de la cosa” (EC: 18).

[17] Nos referimos específicamente a su texto de 1953 titulado “Una réplica a Eric Voegelin” (EC: 483-492).

[18] Aunque la primera edición de *Entre el pasado y el futuro* que contenía seis ensayos fue publicada en 1961, Arendt publicó previamente desde 1954 diversos artículos que con modificaciones y ampliaciones conformaron posteriormente el libro. Así, por ejemplo, en 1954, Arendt publica en *Partisan Review* (21/1, 53-75) “Tradition and the Modern Age”, en 1956 publica “¿Was ist Autorität?” en *Der Monat* (8/89, 29-44), y en 1957 publica en Alemania el libro *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart: Vier Essays*, que contiene cuatro de los seis ensayos que conformarán la primera edición de *Between Past and Future* de 1961. Respecto de la reconstrucción cronológica de los escritos de Arendt, véase la bibliografía elaborada por Ursula Ludz en Arendt, 2005b: 257-337. Hay traducción al español Arendt, 2010b: 219-284.

[19] En nuestro proyecto de investigación posdoctoral denominado “Walter Benjamin: el regreso del narrador” procuramos precisamente desarrollar en profundidad esta hipótesis de lectura, según la cual a pesar de proclamar el fin de la tradición oral de la narración, Benjamin procura al mismo tiempo delinear una nueva forma de narración. Así lo expresa en sus “Borradores sobre novela y narración” en donde habla del “nuevo narrador” (Benjamin, 2008: 135), pero también en su ensayo “Sobre algunos temas en Baudelaire” de 1939, cuando analiza la obra de Proust para mostrar “cuáles fueron las operaciones necesarias para restaurar, en el presente, la figura del narrador” (Benjamin, 2012: 190). Esta nueva modalidad de la narración implica una crítica radical de las formas convencionales de narración y por tanto una revolución de la “forma” narrativa misma a través de recursos como la citación y el montaje, que evitan la clausura del sentido por medio de la interrupción. A partir de esto, nos proponemos mostrar que la narración constituye un fundamento epistemológico invisibilizado del *Libro de los Pasajes* y que constituye la respuesta de Benjamin al desafío que implicaba la revolución de la forma narrativa. En este sentido, Benjamin había afirmado en sus anotaciones de 1936 que “el narrar –todavía perdurará. Pero no en su forma ‘eterna’, en la secreta, magnífica calidez, sino en <formas> descaradas, atrevidas, de las que aún no sabemos nada” (Benjamin, 2008: 132). Esas formas son las que pretende desplegar en su proyecto del *Libro de los Pasajes*, para dar lugar a una renovación trasfigurada de la narración.