

# Arendt y la «historia salvaje». Reflexiones sobre la política y la historia que no se pueden fabricar

Arendt and the «savage history»: reflections about politics and history that can't be made

MARÍA JOSÉ LÓPEZ MERINO <sup>1</sup>

Universidad de Chile  
mjlopezmerino@gmail.com

RESUMEN. En el artículo que sigue, presentaremos la peculiar crítica a la idea de historia moderna que realiza Hannah Arendt, siguiendo el itinerario que va desde el sentido original de «política» hasta su sustitución por la idea de «arte de gobernar» y la aparición de la moderna idea de Historia como proceso unitario y universal. Esbozaremos, finalmente, algunos elementos de esa otra idea de historia que queda delineada a partir de la noción de «cristalización histórica», que la autora apenas esboza. El recorrido que proponemos supone que Arendt, al mismo tiempo que pretende combatir los olvidos y sustituciones que ha sufrido lo político denunciando su fundamento *poiético*, busca formular no sólo una nueva idea de política, sino también, una nueva idea de historia.

*Palabras clave:* acción, poder, política, historia, historia salvaje.

ABSTRACT. This paper present Hannah Arendt's peculiar criticism of the modern idea of History, following the itinerary that goes from the original sense of «politics» to its replacement with the idea of «art of governing», as well as the apparition of the modern idea of History as a unitary and universal process. Finally, we will outline some elements of that other idea of history that is formulated from the notion of «historical crystallization», barely sketched by the author. The route we suggest presumes that Arendt, while intending to fight the oblivion and substitutions suffered by the political sphere, denouncing its *poietic* foundation, wants to formulate not only a new idea of politics but also a new idea of history.

*Key words:* action, power, politics, history, savage history.

## 1. *Acción y poder como acción concertada* <sup>2</sup>

Como es sabido, el libro *La condición humana* consagra a la praxis o acción como la actividad específicamente política. Siguiendo un modelo aristotélico, esta *praxis* es presentada primero negativamente como aquella actividad no teo-

rética, pero que pese a su carácter no teorético, no produce nada. Así Arendt opone, como ya había hecho Aristóteles, *praxis* a *poiesis*. La *poiesis* o actividad de producción, es una actividad pre-política <sup>3</sup> consistente en un cierto hacer práctico de acuerdo a fines, que sigue la ruta prefigurada ya en la contemplación del modelo que define las condiciones para

arribar a su «producto». Se trata así, de una actividad delineada por su propia teleología. En cambio, la *praxis* o acción es en sí misma ajena a las imposiciones de modelos y fines previos, porque aunque los actores puedan tener motivos, la actividad misma, la acción, nunca se define a partir de ellos: es en sí misma un hacer improductivo. De esta manera, la acción no es conducta, nos advierte Arendt, en el sentido de que no es actividad de acuerdo a fines <sup>4</sup>, sino actividad libre, no sometida a la rigidez del modelo previo, ni a la determinación de las necesidades y motivos psicológicos de sus protagonistas. <sup>5</sup>

Quizás la definición más clara de la acción en el sentido que venimos desarrollando, surja de la identificación al menos parcial que aparece ya en *La condición humana*, entre acción y natalidad. Recordemos que la natalidad no es en Arendt un concepto unívoco sino un conjunto o constelación de conceptos vinculados. En una de sus acepciones la «natalidad» se identifica con la acción precisamente en su sentido original y olvidado: Actuar es, sobre todo, «hacer nacer», «iniciar algo» <sup>6</sup>. Justamente gracias a que la acción es un puro comienzo es que de ella puede esperarse lo inesperado, va a decir Arendt <sup>7</sup>. Al mismo tiempo, si la acción es iniciar inciertamente, se entiende por qué la acción arendtiana —como ya sucedía con la *praxis* aristotélica— consiste en una actividad que tiene su propio fin en sí misma. La acción es una actividad específicamente performativa, que consiste ella misma en un hacer, una fuerza viva que encuentra en su propia realización, su sentido. Se trata para Arendt de una insistencia otra vez aristotélica, «... en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos» <sup>8</sup>, que el estagirita entiende como *energeia*, realidad pura o plena <sup>9</sup>. Los ejemplos clásicos que da el propio Aristóteles de esta forma de actividad «viva» o interpretativa son

la actividad del ojo, en la que ver sólo significa «estar viendo» o bien la actividad del flautista, o del actor, que se define por su propia *performance*, tal como nos explica la filósofa: «... en la interpretación del danzarín o del actor, el “producto” es idéntico al propio acto interpretativo» <sup>10</sup>. «Viva» aquí no significa que se organice a sí misma ni se dirija ni se despliegue de acuerdo a un orden determinado (teleología), sino todo lo contrario, significa que está siempre más allá de cualquier organización y fin, que encarna un hacer que es puro desborde y en ese sentido es inicio incesante.

Este carácter desbordante del inicio supone la improductividad definitiva y radical de la acción, la convierte en la más valiosa y, al mismo tiempo, «... la más fútil de las actividades humanas» <sup>11</sup>, ya que al desaparecer no deja prácticamente nada tras de sí. La acción es así *performance* pura, que niega la teleología involucrada en toda *poiesis*, aplazando su sentido como actividad y proyectándolo fuera de sí, haciéndolo depender del fin que es el producto. La acción, en cambio, bajo la lógica del «acto vivo» da todo de sí en su propio hacer, que es un desborde constante que se supera siempre a sí mismo.

Esta referencia al «acto vivo» como asunto y estructura central del análisis está presente en distintos momentos del pensar fenomenológico. Está supuesto en la misma noción de «existencia» del *Dasein* heideggeriano y también está supuesto en la identificación entre esencia y experiencia que, por ejemplo, el joven Merleau-Ponty deja ver en su acercamiento al acto perceptual, que es un tipo de acto intencional que ya en Husserl resulta ser verdadero modelo de toda experiencia de la conciencia. Pero si «vivo» no significa aquí sólo actual y «en primera persona», es decir, desde la propia experiencia, sino además significa desde una experiencia sin modelos, incontrolable y desbordada y por ello

iniciante, es en el pensamiento maduro de Merleau-Ponty donde esta idea de «acto vivo» tiene sus más importantes resonancias. Podríamos entender en este contexto el «acto vivo» como «salvaje» en el sentido merleau-pontiano <sup>12</sup>.

Volviendo a Arendt, la acción no es sólo «acto vivo» es también actividad que ocurre entre y ante otros. Esto significa que la acción se despliega siempre sobre un fondo ya poblado, que supone como su condición de posibilidad lo que la filósofa entiende como pluralidad, palabra que difícilmente le hace justicia al concepto que está detrás <sup>13</sup> y que, tal como nos advierte la autora, es la condición que sostiene la acción, al definirla como «... la única actividad que se da entre los hombres sin mediación de cosas» <sup>14</sup>. En este sentido, la pluralidad no alude solamente a la constatación de que existir para un ser humano es hacerlo ya en un horizonte donde existen otros o, en palabras de la autora, al hecho de que «...son los hombres y no el hombre el que habita la tierra» <sup>15</sup>, sino también y más fundamentalmente a que esa originalidad de la experiencia de los muchos (*polloi*), como horizonte último de la acción política, hace surgir la posibilidad de la diversidad y el carácter único e irreductible de cada mirada y con ello de cada identidad. A esto último Arendt llamará unicidad, construida desde una igual capacidad de ser y mostrarse diverso ante otros. Esto implica en último término, que la política se construye desde las diferencias de los puntos de vista de los muchos. En este caso, la diversidad irreductible es ante todo esa posibilidad de polémica y diferencia que no se reduce ni con el acuerdo ni con la amistad cívica sino que, al revés, se trata de una diversidad que solventa finalmente cualquier acuerdo y cualquier vínculo político entre los sujetos: «La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto

nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá» <sup>16</sup>.

Así, es esta pluralidad y sus diferencias las que «abren» el espacio público. Espacio de hombres y mujeres actuando y hablando, que para la autora no es ningún lugar previo ya fijado, sino el delgado espacio del «entre» que caracteriza a la comunidad política en su inmediato sentido pragmático <sup>17</sup>: Ahora bien, esa pluralidad supuesta por la misma acción no tiene sólo la tarea de ser un fondo mudo que estabiliza la acción. Aquella pluralidad se hace cargo, en cierto sentido al menos, de la debilidad de la acción, de su incapacidad de permanecer y dejar algo tras de sí. Es la pluralidad de los muchos la que asumirá la tarea de la conformación del sentido de la acción, convirtiendo la acción en historia (*story*) y al agente en héroe que protagoniza esa acción, es decir, en actor pero nunca en el autor de la acción. Así, la pluralidad de los muchos es entendida por la autora como la pluralidad de los que actúan (*actor*) y al mismo tiempo de los que sufren la acción (*sufferer*) <sup>18</sup>. Estos últimos cumplen la función de los espectadores-hermeneutas que identifican y le dan un nombre a la acción y al actor, determinando «quién es quién» en la historia de la acción. De esta manera, el despliegue de la acción supone estar involucrado en una trama (*web*) de relaciones con otros, quienes son verdaderos jueces de esa acción y quienes le dan un nombre y un lugar en la trama de los asuntos humanos. La complementariedad de la tarea del actor y del espectador-narrador de la acción será central para la concepción de historia que esbozará la autora.

## 2. Poder y revolución: respuestas legítimas ante la fragilidad de la acción

Cuando la acción, «acto vivo» de un individuo entre otros, tal como la hemos descrito, se coordina con la acción de los de-

más, es decir, cuando esta capacidad de comenzar algo es, de alguna manera, continuada por otros, se convierte en poder; el que podemos entender, en su sentido básico, justamente como acción concertada<sup>19</sup>. Retomando la distinción originaria entre *archein* y *prattein* Arendt argumenta: «... parece entonces como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en que se unen muchas para “llevar” (*bearing*) y “acabar” (*finishing*) la empresa aportando su ayuda.»<sup>20</sup>. Así como la narración, el poder es también una original respuesta a la fragilidad de la acción y su carácter iniciante a la vez que incierto. De este modo, así como la narración continúa la acción mediante el sentido de la acción y la identidad del actor, el poder proyecta y despliega lo que fue iniciado por uno mediante la fuerza que consume y amplifica ese «poder iniciar» en los muchos (*polloi*), sin llegar por eso a solidificarse en un producto.

Ninguna acción individual permanece por sí misma sin este recurso a los otros, que son así los que llevan a término esa acción y le dan su verdadera dimensión. Hay aquí, por tanto, una posible respuesta originaria a esa fragilidad y futilidad de la acción — respuesta nunca definitiva por lo demás—. Lo que uno comienza puede ser continuado por otros y generar un movimiento, en algún sentido coordinado y transformador, que se irradia de manera ilimitada e incalculable sobre el mundo común.

Esta idea de poder se opone radicalmente a la dominación, a la autoridad y en general a toda estructura que genere verticalidad en las relaciones de los sujetos y suprima lo que Arendt llama el «entre», es decir, el espacio público que es para esta autora siempre un espacio de horizontalidad. Esta acción concertada o poder conserva la igualdad y distinción

que surge de la pluralidad misma. De esta manera, el poder para Arendt, revela una intersubjetividad plena en la cual la acción no se basa ya en la violencia ni en la mera fuerza, sino en las potencias de la relación de reconocimiento que le dan origen. Esto es, que el poder del poder mismo surge y depende de un estar en relación. En este sentido: «El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear realidades nuevas»<sup>21</sup>.

No es difícil vincular esta noción de poder —y sobre todo la pregunta que interroga acerca de su origen—, con la pregunta típicamente moderna por la fuente de legitimidad de la institucionalidad política, que no está fundada ya en un imperio que viene de Dios, ni de la tradición, sino en el poder de reconocimiento que genera el pueblo en su primer pacto. El que como procedimiento originario del que surge lo político —modernamente entendido—, no es sino una *performance* de reconocimiento, que es constantemente recordada y recreada por el pacto como su origen «vivo». Ahora bien, en el caso de Arendt, esta *performance* originaria consiste en una *praxis* ilimitada de hablar y actuar, actos estos que no están regidos ni por la razón estratégica ni por la mera fuerza, sino por el reconocimiento compartido de esa igualdad originaria que permite la aparición de la diferencia y que sería la fuente legítima del poder, algo cercano a lo que, en una versión normativa, Habermas llamará poder comunicativo<sup>22</sup>. Pero hay que tener en cuenta que este uso normativo del concepto de poder que hace Habermas, supone una lectura parcial de la propia Arendt, quien entiende el poder no como una ideal re-

gulativo sino como una experiencia que ha ocurrido efectivamente en la historia y que, aunque de manera intermitente, ha modificado efectivamente la experiencia, alcanzando luego, más que un sentido normativo, una validez ejemplar. Esto porque nos sirve para evaluar aquellas experiencias donde el poder «falta», es decir, por ejemplo, las experiencias de im-poder tan propias de las sociedades de masas post-totalitarias. En este sentido el poder es primordialmente una experiencia «viva» de *performance* compartida y por ello es demasiado incontrolable para ser norma o ley: «El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición y, como tal, es también la *sangre vital* del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones históricas engendradas por ellos, carece de su última *raison d'être*». <sup>23</sup>

Este poder como realidad viva que ha tenido lugar en la historia abre la posibilidad de la auto-fundación o de la legitimidad política como veníamos diciendo en su específico sentido moderno. ¿Qué sostiene la acción concertada —o el poder— en el mundo mientras éste dura? Sólo cabe decir que esta acción concertada se soporta a sí misma y no requiere de ningún otro soporte. No tiene otra causa que la acción misma y lo que ella despliega de sí.

El poder es así un *arjein*, un comenzar mediante una *praxis* concertada que no tiene *arjé*, un comienzo sin principio, sin regla que lo gobierne. El poder es un proceso que, en manos de la pluralidad que lo conforma y que nunca deja de ser pluralidad, se abre camino por sí mismo y sobrepasa siempre sus propios límites, siendo todavía más impredecible que la acción individual, en tanto es más poderoso que ella. La acción concertada del poder tiene su dinámica propia, sobrepasándose siempre a sí misma y sobrepasando

también las expectativas de la pluralidad que la compone. Tiene así, un sentido irreductiblemente anárquico o nuevamente en términos merleauPontianos «salvaje» <sup>24</sup>.

Esto explica que Arendt pueda entender el poder como actividad sin autor y también sin violencia, ya que no requiere para sustentarse de ninguna «intervención», de ninguna «fuerza externa». Como ya sabemos esta experiencia de poder no sólo ha tenido lugar para Arendt en la *sui generis* y por cierto originaria experiencia de la *polis griega*, sino que alcanza una específica modulación moderna a través de la experiencia revolucionaria: lo que Arendt va a llamar las «revoluciones de la libertad», que no están centradas en grandes programas de transformación social, sino en la realidad de una «experiencia viva» que se estructura en una dinámica interna de reconocimiento, que se convierte en concierto justamente a través de la acción concertada, que es el poder <sup>25</sup>.

Como sabemos, Arendt separa en una distinción bastante polémica, la revolución norteamericana, que es para ella una revolución libertaria, de la que considera la revolución de la necesidad, la francesa. La revolución libertaria es un tipo de proceso histórico que está basado en esa experiencia de poder que extrae «todo de sí» de las acciones y con ello permite un despliegue autónomo, al cual nadie en particular imprime fuerza ni dirección ningunas, sino que todo se desarrolla por sí mismo, es decir, desde el poder y su dinámica, en una actividad impredecible e ingobernable. La revolución no tiene dueño, ni dirección predefinida: todo sale de ella misma, de la acción concertada que empodera a los individuos. Así, una revolución libertaria es un acontecimiento que no surge de la fuerza de un arquitecto <sup>26</sup> que planea, dirige y conduzca la revolución; tal como la fuerza

del gobierno que conduce. Sino que es un despliegue surgido de los muchos que inician y continúan una acción, siempre incierta y aún frágil, como acto vivo, como «potencia salvaje».

En el fondo de esta concepción de poder se encuentra una crítica feroz de la pensadora política a la onto-teología predominante en la tradición del pensamiento político occidental. Este pensamiento no sólo se revela como «productivo», es decir, guiado desde una lógica poiética donde lo supuesto es siempre ese principio primero, sino que al mismo tiempo entiende ese principio de manera unitaria, es decir, desde una concepción podríamos llamar finalmente monoteísta del poder y su origen: Sólo hay un primer principio productivo. No tenemos espacio aquí para desarrollar este camino de la crítica arendtiana que, a mi juicio, es una las de las expresiones del «raro ateísmo» de la autora<sup>27</sup> y su radical recepción del problema ontológico central de la política moderna, a saber: cómo se inicia una política sin principio, cómo se funda lo político sin fundamento, cómo se logra instituir una política sin Dios, o más aún, cómo la política en su sentido originario y específicamente moderno requiere que no haya Dios, es decir, principio primero del que derivar la realidad política.

Al menos podemos señalar que la idea de poder abre un camino: frente a un origen de lo político fundado en un único principio que origina, gobierna y conduce; el poder arendtiano es el comienzo surgido y fundado en una pluralidad originaria, un «origen no originado» del fenómeno político, que surge en tanto fenómeno y como ya venimos repitiendo, sin la protección y el gobierno del principio, es decir, a partir de un desbordamiento originario de la pluralidad irreductible y en definitiva democrática<sup>28</sup>.

En este sentido, el poder es la respuesta arendtiana al problema típicamen-

te moderno del origen de lo político y sus instituciones. Lo que está detrás validando, legitimando el origen de lo político, no es sólo un contrato —como piensan los liberales— un contrato que además resulta comprendido generalmente como una negociación estratégica, es decir, la guerra por otros medios, sino una *praxis* de reconocimiento. Se trata de una *praxis* insólita, olvidada, y en efecto poco duradero en historia; pero que abre la posibilidad de una fundación mundana de lo político, sin ley y también sin Dios.

Con todo, la respuesta arendtiana permanece contemporánea: La dimensión transformadora de este «poder» revolucionario se aleja de la violencia y también de la actividad transformadora de la fabricación. La acción concertada y el poder revolucionario, tal como los describe nuestra autora, no pueden basarse en una relación productiva que entienda la transformación social misma como producción. La revolución de la libertad no puede producirse; pretender que así sea, tal como Arendt no se cansa de repetir sobre todo en *La Condición Humana*, supone el olvido de los rasgos propios de la *praxis*: la ausencia de jerarquías, la imprevisibilidad y la posibilidad de que la espontaneidad de la acción haga aparecer lo verdaderamente nuevo en el mundo<sup>29</sup>.

### 3. *La política como arte de gobernar y el surgimiento del Estado moderno*

Pero, como ya venimos diciendo, el poder como acción concertada que da permanencia y cierta continuidad a la acción en el mundo no es ni la única ni la más probable de las respuestas ante la incertidumbre de la acción. Frente a la falta de solidez de la acción en el mundo, la tendencia más visible desde los orígenes de la cultura occidental parece haber sido, en cambio, la huida hacia territorios más seguros: los de la teoría. Esto se materializa en un giro contemplativo de la cultu-



ra y sus formas de vida, que en la lectura arendtiana se remonta al menos a Platón<sup>30</sup>. Hay dos concepciones centrales de la cultura moderna que son hijas de este giro contemplativo y que constituyen así dos formas específicas de huida de la *praxis*: la concepción de la política como «arte de gobernar» que con la modernidad cristaliza en una cierta noción de Estado moderno y la noción de Historia universal, como gran y único proceso de progreso humano. Ambas, según la tesis central del artículo *Historia e Inmortalidad*<sup>31</sup>, aunque tienen orígenes platónicos se consagran y suceden en importancia y centralidad durante la modernidad.

Volvamos a la distinción ya presentada: «En ambos casos (griego: *archein/prattein* y latín: *agere/gerere*), la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión —*prattein* y *gerere*— pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en su significado, al menos en el lenguaje político. *Archein* pasó a querer decir principalmente «gobernar» y «guiar» cuando se usó de manera específica y *agere* significó guiar en vez de «poner en movimiento»<sup>32</sup>. Así como los predicadores de la muerte para Nietzsche niegan este mundo y su contenido irresolublemente trágico, para Arendt el ascenso de la contemplación que ocurre ya con Platón, viene a sentar las bases de una negación de la acción y del poder como experiencias políticas básicas.

Ahora bien, lo interesante de la lectura arendtiana es que esta negación adquiere también e inmediatamente una forma política en la filosofía de Platón a través de la idea de gobierno. Como Arendt nos advierte: «El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen derecho a

mandar y los demás se ven obligados a obedecer. La trivial noción, que ya se encuentra en Platón, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en las que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno de pocos u oligarquía, gobierno de muchos o democracia) se fundamenta en la sospecha que inspira la acción, más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder»<sup>33</sup>.

Se deja ver aquí parte de la originalidad de la fenomenología política de Arendt: mientras la teoría política se ha hecho eco de esta supremacía de la contemplación en toda la cultura de occidente y ha generado una amplia y diversa reflexión acerca del gobierno como problema primero de la política, la pensadora de Königsberg afirma que esta reflexión y la misma idea de gobierno —que supone ya la separación entre saber y acción, entre aquéllos que saben pero no hacen, los gobernantes, y aquéllos que hacen pero definitivamente no saben, los gobernados— oculta y niega un experiencia previa, pre-objetiva, que de alguna manera funda el sentido mismo de lo político, a saber, la experiencia de la frágil acción y del poder concertado.

De esta forma... «comenzar (*archein*) y actuar (*prattein*) pueden convertirse en dos actividades diferentes por completo, y el principiante llegar a ser un gobernante (*archon*) en el doble sentido de la palabra que “no tiene que actuar (*prattein*), sino que gobierna (*archein*) sobre quienes son capaces de ejecución. En esas circunstancias, la esencia de la política es saber cómo distinguir los asuntos más graves con respecto a oportunidad e inoportunidad; la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser la simple ‘ejecución’ de las órdenes”. Pla-

tón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades completamente diferentes»<sup>34</sup>.

De esta manera, el primer resultado de esta estrategia de huida de la acción y su fragilidad será la consagración de una cierta visión teórica de los fenómenos políticos que cristaliza en la idea misma de «gobierno» que, separando teoría y *praxis*, acción y su sabiduría, descompone el «acto vivo» de la acción. Ocupa ahora su lugar una política que ha olvidado su carácter político, es decir, ha olvidado la experiencia de la acción que le dio origen.

Un segundo paso en este olvido lo da la mirada también platónica sobre la República, que busca dar con la estructuración precisa y adecuada de la «mejor» forma de gobierno. Desde una posición claramente poética, se plantea la posibilidad de una fabricación de la *polis* bien organizada, que además debería estar garantizada por el acceso a la contemplación de su modelo o idea ajeno a la propia *polis*<sup>35</sup>. La política se levanta entonces como «fabricación» de una sociedad bien ordenada, es decir, bien administrada.

Pero sólo con la modernidad esta capacidad de conocer sólo lo que se fabrica<sup>36</sup>, poniendo en el centro de la cultura un ideal de fabricación que supone y supera la idea de contemplación, se realizará hasta sus últimas consecuencias. Bajo la sombra de lo que Arendt entiende como «ascenso de lo social», sumada a la confusión de actividad productiva o trabajo (*work*) con actividad de sobrevivencia (*labor*); lo que se consume y consagra en la modernidad es una «cultura poética» que sustituye y clausura la posibilidad misma de la acción y de la política.

La referencia a Heidegger parece inevitable: aquello que hunde sus raíces

en la tradición platónica pero se realiza como verdadero «destino de la experiencia moderna» es el modelo de un quehacer técnico, un modo de vivir y de estar entre los otros y frente a la naturaleza que reafirma esta idea de un saber moverse en un mundo que comprendemos sólo en tanto lo fabricamos o, mejor dicho, un mundo del que ya sólo entendemos lo que fabricamos<sup>37</sup>. La política moderna que Arendt critica no es algo ajeno o distinto a esta «técnica», sino una de sus vertientes más refinadas, que busca fundar formas de gobierno e instituciones perdurables: herramientas y utensilios que se preocupan del vivir bien y de administrar lo público con criterios privados, siendo a la vez una estrategia de olvido de la experiencia originaria de la acción concertada, única «fuente viva» de lo político.

El mayor recurso que ha descubierto y conformado el pensamiento moderno es la idea de Estado, como órgano de administración y satisfacción de las necesidades vitales consideradas como principales preocupaciones públicas. Esta idea de Estado como gran artificio humano, es decir, como «... la creación humana de “un hombre artificial” (lo que) significa construir un “autómata” (una máquina) que se mueva por medio de muelles y ruedas como hace un reloj»<sup>38</sup>. En la lectura de Arendt, esta idea tiene su momento decisivo en el pensamiento de Hobbes. Lo que intenta el *Leviatán* es «... introducir los nuevos conceptos de fabricar y calcular en la filosofía política —o más bien, su intento de aplicar las recién descubiertas aptitudes de fabricar a la esfera de los asuntos humanos—»<sup>39</sup>.

Pero como la propia Arendt nos advierte «... la idea de que sólo lo que voy a fabricar será real —perfectamente cierta y legítima en la esfera de la fabricación— queda para siempre vencida por el curso de los acontecimientos, donde lo que



ocurre con más frecuencia es lo totalmente inesperado»<sup>40</sup>. Lo que tiene de ineficaz el moderno pensamiento político es que no puede dar cuenta de lo inesperado, de lo verdaderamente nuevo que ocurre aún en la era de la fabricación y contra todo pronóstico, tal como muestran las revoluciones libertarias y la irrupción de un poder ingobernable o «salvaje» que como ya hemos dicho, las caracteriza.

#### 4. *Historia universal como historia fabricada*

Es esta ineficacia en su capacidad comprensiva la que termina por desbaratar el proyecto moderno de una «nueva filosofía política» que se pretende definitivamente alejada de la metafísica y que propicia el giro hacia el surgimiento de una filosofía de la historia moderna, como verdadera *nuova scienza* (Vico). En la lectura de Arendt este relevo moderno de la política por la historia resulta crucial para la conformación de la modernidad: «En toda la consideración del concepto moderno de historia, uno de los problemas cruciales es explicar su repentina aparición durante el último tercio del siglo XVIII y la concomitante disminución del interés por el pensamiento puramente político»<sup>41</sup>. Arendt no explica por qué ocurre este tránsito, ni en *Historia e Inmortalidad* ni en *La condición Humana*. Pero considerando algunas de sus reflexiones tardías sobre la historia, podemos considerar a Kant como el autor-puente en este decisivo cambio<sup>42</sup>.

Hasta cierto punto al menos, para Kant el proyecto político de la ilustración requiere una apertura a la pregunta por la historia. Como nos deja ver en *Idea para una historia en clave cosmopolita*<sup>43</sup>, pensar los acontecimientos bajo la idea de un «progreso infinito de la especie» constituye un uso de la historia que resulta útil a nuestros intereses prácticos y a nuestro compromiso moral y político con

ese progreso, que no podemos llegar a conocer pero que estamos comprometidos en propiciar. Así la historia es el espacio que hace posible la conciliación entre unos ideales ilustrados y una cultura que no ha llegado a serlo, entre el proyecto práctico y la realidad humana concreta. Porque las facultades que hacen posible la moral de la autonomía, junto al sistema político que debe acompañarlas para hacer real esa autonomía —lo que Kant entiende como Estado Republicano de Derecho— chocan de manera flagrante con la antropología completamente empirista que Kant ya ha aceptado. Esta contradicción, entre el ideal de la ilustración y la naturaleza «patológica» de la voluntad los sujetos, es la que abre en Kant la necesidad de la historia. El individuo ilustrado y la modernidad son un proyecto en curso: estamos caminando a construir esa finalidad que es el hombre racional e ilustrado, que no es posible en el presente porque los hombres no han desarrollado aún las disposiciones para elegir y aceptar lo que su razón práctica les manda.

El Estado Republicano kantiano se revela así como un orden que regula intereses y derechos, pero que sabe que para la verdadera consolidación de estos derechos es necesario aspirar a la construcción de un nuevo tipo de ser humano que él mismo no es capaz de generar, sino que requiere un proceso de transformación que tomará mucho tiempo, y que deberá comprometer a varias generaciones. Se trata de la conformación de una cultura ilustrada que, en tanto proyecto, es ya un proyecto de fabricación. Es esta contradicción la que hace necesaria una cierta idea de historia que abra políticamente el futuro como campo de transformación y de progreso.

Para Arendt, esto impulsa a la tardía filosofía kantiana hacia la historia. La búsqueda de un sentido en la historia ter-

minaría siendo para Kant una respuesta ante la desesperación que generan los asuntos humanos que sin ese sentido aparecen como «una interminable farsa», por su repetición incesante y su contradicción<sup>44</sup>.

La desesperación es justamente la otra cara de la contradicción de la que ya hablábamos. De esta manera la pulsión *poiética* del hombre moderno no ha generado sólo una idea de administración pública con criterios privados, cuya estructura fundamental será la concepción moderna del Estado, sino que también permite a la modernidad tardía diseñar una cierta noción de Historia, que proyecta y diluye las contradicciones de la sociedad moderna en un futuro histórico que está por construir mediante el progreso del ser humano y su cultura<sup>45</sup>. A pesar de lo que plantea Arendt, no hay que olvidar que por su parte Kant hace valer su propia posición crítica también ante la historia, haciéndose cargo, hasta cierto punto al menos, de los límites de su propia visión<sup>46</sup>.

En una línea de crítica que la conecta directamente con Nietzsche y con Foucault<sup>47</sup>, Arendt critica los supuestos de esta idea de progreso universal como proceso único, global y orientado hacia la construcción de la humanidad. Si bien Kant es una especie de descubridor de este punto de vista de la totalidad como lugar desde donde mirar los hechos históricos,<sup>48</sup> la figura que concentrará la mayoría de las críticas es Hegel, a quien Arendt reconoce como el articulador de la idea moderna y europea de Historia. Hegel ha convertido la unidad del proceso histórico universal en la columna vertebral de su propia filosofía, vinculando la noción global y única de Historia (con mayúscula) cuyo sujeto, también global, es el «*Geist*». Este protagonista de la historia, específicamente moderno y abstracto, constituye lo que irónicamente

Arendt llamará el gran desconocido de la historia<sup>49</sup>. La manera más característica de entender la tarea de este agente abstracto en la historia es a través de la idea de un despliegue histórico, que como devenir ocurre a espaldas de los hombres, es decir, el espíritu actúa como un proceso.

La tendencia a modelizar la realidad, unificando hechos y fenómenos particulares en torno a una unidad sistemática, es propia de la noción de proceso. Esto representa la entrada de la filosofía en el intento de comprensión histórica, como el propio Hegel reconoce en sus *Lecciones*<sup>50</sup>, es decir, la conformación misma de lo que modernamente podemos entender como Filosofía de la Historia, y con ello, la confluencia de historia y verdad, con lo que queda suprimida para Arendt la pluralidad en la historia. Como Arendt nos aclara: «La historia, como historia de lo verdadero, pierde su realidad y se convierte en una historia de la conciencia de sí; es decir, para lo esencial de la historia de nuevo se requiere solamente el hombre. Por cuanto el acontecer se muestra realmente en su significación por primera vez en la comprensión especulativa de la historia como lo verdadero concreto que se desarrolla, queda excluida la pluralidad».<sup>51</sup> Verdad y pluralidad son para Arendt incompatibles: la primera es propiedad de la filosofía y de su aproximación contemplativa, la segunda es condición propia de la acción y de la historia que no puede ser sino historia de la acción.

Al mismo tiempo, la procesualidad supone separar materia y forma en el conocimiento y, con ello, llegar a explicar lo visible en función de lo invisible. Una de las herramientas más propias al servicio de esta comprensión del proceso que supone la reducción de lo visible a lo invisible es la causalidad, que, como nos advierte Arendt en el temprano artícu-

lo *Comprensión y Política*, es antes que nada una creencia: «Tal creencia (la causalidad) puede ocultarse en la aplicación de categorías generales al curso íntegro de los sucesos, tales como desafío y respuesta, o en la búsqueda de tendencias generales, que pasan por ser estratos más profundos de los que brotan los acontecimientos como síntomas accesorios. Tales categorizaciones extinguen la luz natural que la propia historia ofrece y, por lo mismo, destruyen el verdadero relato que cada período histórico, con su singularidad única y significado eterno, tiene que decirnos». <sup>52</sup> Por esta tendencia a oscurecer la luz natural del los acontecimientos históricos, la causalidad y su necesidad no resultan adecuadas para entender la historia <sup>53</sup>.

Para Arendt la metafísica de la historia moderna, basada en esta idea de proceso que desvincula los fenómenos particulares de su contexto y los subsume en una estructura unitaria, general y orientada por una cierta idea de progreso hacia un fin, el despliegue mismo del espíritu que Hegel piensa, implica una forma de evasión y de infidelidad con el acontecimiento histórico mismo en su particularidad y especificidad. Según este modelo procesual, la historia aparece como «producto humano» que sigue la lógica poética de la fabricación, según la cual, a partir de una determinada idea o modelo, realizamos una obra o un producto histórico <sup>54</sup>.

En realidad para Arendt la historia no juzga; no lo hace porque no existe esa historia con mayúscula, como tribunal último de los acontecimientos particulares. Pero, como resalta Jay <sup>55</sup>, lo que hay de novedoso en la rebelión arendtiana contra la Historia es que no sólo va dirigida hacia la idea de historia como resultado de leyes y tendencias invisibles que controlan lo visible y que escapan al control humano, sino que, también, reacciona con-

tra la visión generalmente alternativa de que la historia es obra de los hombres. <sup>56</sup> La verdad es que esta oposición entre una historia hecha por el hombre y una historia hecha por un actor invisible y único (el Progreso, el Espíritu, incluso la Humanidad) es una oposición más aparente que real. Esto porque en ambos casos se trata de una historia que tiene como protagonista a una abstracción (el individuo o el espíritu), suponiendo en ambos casos que la historia es un producto, resultado de un proceso de fabricación, de elaboración, ya sea del ser humano o de la cultura.

##### 5. *Conclusión: acerca de la otra historia*

A pesar de que la experiencia política así como la experiencia histórica han quedado oscurecidas por los olvidos y sustituciones poéticas que la cultura occidental ha propiciado, las posibilidades mismas de pensar la política y la historia en sus sentidos originarios siguen abiertas para Arendt. Muestra de ello es el hecho de que las revoluciones libertarias hacen patente que la acción concertada o el poder siguen surgiendo, aún allí donde parecía que todo estaba siendo gobernado y cubierto por las modernas instituciones de administración; así también permanece la posibilidad de la pervivencia de una comprensión histórica que, apegada a la acción y sobrepasando todo proceso y todo fin, irrumpa por momentos, como una «historia salvaje» <sup>57</sup>.

Arendt no habla de «historia salvaje», ni sistematiza su visión de una historia en un sentido originario, es decir, una historia no negadora de la *praxis* y el poder. Sin embargo, podemos postular que para la filósofa, una historia en estos términos trataría de recuperar una comprensión abierta a la dimensión de «acontecimiento» que tiene la historia. Para Arendt, esto significa paradójicamente,

que los hechos históricos aparecen en el mundo pero no son fabricados por los hombres, sino que son generados por la acción humana que entra en el mundo iniciada por los hombres, si bien al llegar al mundo comienzan un recorrido que, hasta cierto punto es siempre independiente, frágil e impredecible.

Se trata de una historia que se da, nos dirá la filósofa, bajo la forma de la cristalización histórica. No tenemos espacio para desarrollar aquí este sugerente concepto que queda apenas esbozado en el pensamiento arendtiano pero, y a modo de conclusión, nos permitimos señalar algunas direcciones hacia las que podría orientarse el sentido del concepto.

En algunos textos tempranos Arendt habla de cristalización histórica refiriéndose al carácter no causal de la historia: los acontecimientos no tienen causas sino orígenes, tal como plantea escuetamente en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Por su parte, en el artículo *Comprensión y política* nos explica: «Los elementos del totalitarismo encierran en sí sus orígenes si por “orígenes” no entendemos “causas”. Los elementos por sí solos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan repentinamente en formas fijas y definidas (...) En este sentido es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de los de cualquier otro acontecimiento histórico»<sup>58</sup>. Esto quiere decir que estos orígenes sólo se distinguen retrospectivamente, se hacen visibles desde el acontecimiento mismo que los revela<sup>59</sup>. La historia es siempre una hermenéutica retrospectiva que surge a partir del acontecimiento y hace aparecer sus elementos o sus orígenes tal como estos se dan a nuestra experiencia. En sí misma esta hermenéutica sólo responde a la aparición del acontecimiento y no busca explicarlo, pues éste no se construye ni se produce sino que se revela, y otorga él mismo,

como le gusta decir a Arendt, la luz natural que alumbra la historia<sup>60</sup>. En este sentido: «La historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado. Sólo entonces el caótico revoltijo de sucesos pasados emerge como una relación que puede contarse, pues tiene un comienzo y un fin»<sup>61</sup>.

Al mismo tiempo, los elementos que llegan a cristalizar en un determinado acontecimiento no siguen un *proceso* continuo y gradual, sino que surgen, como piensa también Benjamin, de una interrupción en el *continuum*. En este sentido, la historia es discontinua, da saltos. Para entender esta discontinuidad implicada en la idea de «cristalización» resulta útil recordar la explicación que de este mismo concepto da Kant y que seguramente fue conocida por Arendt. La referencia aparece en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*<sup>62</sup>, cuando Kant está intentando explicar la libre formación en la naturaleza, y nos habla de la cristalización como un proceso físico, mediante el cual ocurre la generación de cristales de hielo, que según la misma explicación kantiana consiste en una especie de *salto*, una *reunión repentina y súbita* entre el estado líquido y el sólido<sup>63</sup>. Se trata en esta imagen de la misma discontinuidad a la que Arendt refiere cuando habla de «cristalización» histórica. A la luz del acontecimiento recuperamos retrospectivamente indicios, elementos que antecedieron al acontecimiento, pero que sólo son encontrados y reconocidos a la luz de ese acontecimiento que nos llega súbitamente, a partir de la sorpresiva e inusitada aparición del acontecimiento en medio de ellos, que entrega sus propios antecedentes en tanto irrumpe, quiebra, salta.

Comprender el pasado implica hacerlo a saltos, extraer fragmentos discontinuos de ese fondo que sólo momentánea y fugazmente revela, como revela un

rayo en un cielo oscuro, las raíces de sus orígenes.

En un sentido distinto pero a mi juicio complementario, Arendt habla de cristalización en el texto dedicado a Benjamin y recogido después en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Aquí, el significado del término se complica. Sólo retengamos uno de sus aspectos: Arendt entiende la tarea del propio Benjamin como pensador del pasado en esos mismos términos. Benjamin, el «pescador de perlas»<sup>64</sup> que trabaja sumergiéndose en el pasado y sus despojos, busca extraer de ese pasado pequeños e inesperados tesoros, *formas cristalizadas en las profundidades del mar*<sup>65</sup>.

Los fragmentos discontinuos, insignificantes incluso, que son extraídos del pasado histórico, resultan iluminadores para el presente. Se trata de pequeños y particulares acontecimientos que sin despegarse de la experiencia concreta, tienen todavía luz que ofrecer al presente. Por ahora sólo podemos anunciar lo que este camino de la reflexión arendtiana abre: gracias a esta mirada fragmentaria y selectiva del «pescador de perlas» la historia ya no es lo dado, ni lo hallado, ni lo

construido ni menos aún lo cerrado<sup>66</sup>. La historia que «cristaliza» en forma de «pequeños tesoros» se abre desde la facticidad más extrema a la caza de un sentido que, a partir de la materia muerta del pasado, recrea y revive la posibilidad otra vez de lo nuevo, lo inesperado.

En este sentido, una «historia salvaje» orientada bajo el concepto de cristalización debería consistir en una comprensión que respete la autonomía y la singularidad del acontecimiento histórico, mediante una recuperación fragmentaria de ese pasado, abriendo el acontecimiento a las interpretaciones plurales y encontrando en él, como hacían Benjamin y también la propia Arendt, posibilidades para el pensamiento del presente y su apertura a la novedad creadora y a la pluralidad de sentidos. En este sentido el pasado, como le gusta decir a Arendt, está lleno de comienzos y los escorzos de ese pasado agregamos nosotros siguiendo ahora a Benjamin, presentan la oportunidad única y secreta de abrir la posibilidad de los orígenes que permiten comenzar de nuevo el pensamiento y su significado, siempre más acá o más allá de la historia<sup>67</sup>.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad de Valencia, Profesora Asistente de la Universidad de Chile. Actualmente desarrolla el proyecto de investigación Fondecyt n.º 11080021 dedicado a la filosofía de la historia en el pensamiento de H. Arendt.

<sup>2</sup> Mis agradecimientos a Juan José Fuentes, Ernesto Feuerhake, Felipe Kong y Soledad Sanhueza por sus comentarios, anotaciones y valiosa ayuda en la corrección de este texto.

<sup>3</sup> Arendt, H., *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 218.

<sup>4</sup> Arendt, H., LCH, cit., 22.

<sup>5</sup> Arendt, H., LCH, cit., 229.

<sup>6</sup> «... el griego y el latín, a diferencia de las lenguas modernas, contienen dos palabras diferentes y sin embargo interrelacionadas para designar el verbo actuar. A los verbos griegos “*archein*” (comenzar,

guiar y finalmente gobernar) y “*prattein*” (atravesar realizar, acabar) corresponden los verbos latinos “*agere*” (poner en movimiento, guiar) y “*gerere*” (cuyo significado original es “llevar”)). Arendt, H., LCH, cit., 212.

<sup>7</sup> «En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo inicialmente inesperado (*startling unexpectedness*) es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes». Arendt, H., LCH, cit., 201.

<sup>8</sup> Arendt, H., LCH, cit., 229.

<sup>9</sup> Ver las referencias a Aristóteles en Arendt, H., LCH, cit., 229, nota 37.

<sup>10</sup> Arendt, H., LCH, cit., 229.

<sup>11</sup> Arendt, H., LCH, cit., 220.



<sup>12</sup> Junto a las nociones de «ser bruto» (*Être brut*) y «ser vertical» (*Être vertical*), está la noción de «Ser salvaje» (*Être sauvage*) y «espíritu salvaje» (*Esprit sauvage*), espíritu sin soberanía, que sólo sigue su propia ley la que siempre está rehaciéndose a sí misma sin contener nada previo. Ver Merleau-Ponty, M., Signes, Paris, Gallimard, 1960, y Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>13</sup> La pluralidad es en el pensamiento arendtiano no sólo condición de la acción sino determinación ontológica elemental del aparecer del mundo. Ver tal énfasis en la tardía *Vida del espíritu*. Arendt, H., *Life of the mind*, New York, 1981, p. 38.

<sup>14</sup> Arendt, H., LCH, cit., 22-23.

<sup>15</sup> Arendt, H., LCH, cit., 23.

<sup>16</sup> Arendt, H., LCH, cit., 22.

<sup>17</sup> «La polis propiamente hablando, no es la ciudad-Estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén (...) acción y discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros, como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita». Arendt, H., LCH, cit., 221.

<sup>18</sup> En la traducción castellana se traduce «sufferer» como el «paciente» de la acción. Arendt, H., LCH, cit., p. 208. Ver el original Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago, 1958, 184.

<sup>19</sup> Arendt, H., LCH, cit., 223.

<sup>20</sup> Arendt, H., LCH, cit., 212 y Arendt, H., *The Human Condition*, cit., 189.

<sup>21</sup> Arendt, H., LCH, cit., 223.

<sup>22</sup> Habermas, J., *Perfiles Filosóficos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 357.

<sup>23</sup> Arendt, H., LCH, cit., 227.

<sup>24</sup> El concepto de poder arendtiano como respuesta contemporánea y post-metafísica al origen de lo político se sitúa en el centro de una constelación de conceptos que reconocen este carácter paradójico de ese origen no originado de lo político: origen sin principio que lo gobierne, comienzo que se comienza a sí mismo sin teleología que lo dirija, como son la idea de «democracia salvaje» de Claude Lefort que también es heredera de Merleau-Ponty, o «el principio de anarquía» de Schürmann. Ver Lefort, C., «L'idée d'Être brut et d'esprit sauvage» en *Sur une colonne absente, Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978; Lefort, C., «La Communication démocratique», *Esprit*, 9-10, septiembre-octubre, 1979. También ver Schürmann, R. *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la Question de l'Agir*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>25</sup> Arendt, H., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, cap. 6.

<sup>26</sup> Arendt, H., LCH, cit., 218.

<sup>27</sup> La noción de «raro ateísmo» del pensamiento arendtiano es usada en un sentido diferente por Kristeva, J., *El genio femenino, I: Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 92.

<sup>28</sup> «Hablando en términos generales, siempre intentan refugiarse de las calamidades de la acción en cualquier actividad en que un hombre solo aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final. Este intento de reemplazar el actuar por el hacer es manifiesto en el conjunto de argumentos contra la democracia que, cuanto más consistente y razonado sea, se convierte en alegato contra la esencia de la política.» Arendt, H., LCH, cit., 241.

<sup>29</sup> Arendt, H., LCH, cit., cap. 31.

<sup>30</sup> «Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo». Arendt, H., LCH, cit., 242.

<sup>31</sup> Arendt, H., «Historia e inmortalidad» en *De la historia de la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

<sup>32</sup> Arendt, H., LCH, cit., 212.

<sup>33</sup> Arendt, H., LCH, cit., 242.

<sup>34</sup> Arendt, H., LCH, cit., 243.

<sup>35</sup> «Sólo en la República se transforman las ideas en modelos, medidas, normas de conducta, que son variaciones o derivaciones de la idea de lo bueno en el sentido griego de la palabra, o sea, de lo “bueno para” o de adecuación. Esta transformación era necesaria para aplicar la doctrina de las ideas a la política, y debido esencialmente a un propósito político, el de eliminar el carácter de fragilidad de los asuntos humanos.» Arendt, H., LCH, cit., 246.

<sup>36</sup> Arendt, H., LCH, cit., 248.

<sup>37</sup> Heidegger, M. trad.cast. Acevedo, J. *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2004, p. 117.

<sup>38</sup> Arendt, H., LCH, cit., 325.

<sup>39</sup> La crítica al Estado moderno es amplia en la obra arendtiana y aborda distintos aspectos de la cuestión. Para una orientación general en el tema ver: Kupiec, Lebovici, Muhlmann, Tassin, *Hannah Arendt. Crises de l'État-t-nation*, Paris, Sens&Tonka, 2007.

<sup>40</sup> Arendt, H., LCH, cit., 325.

<sup>41</sup> Arendt, H., «Historia e inmortalidad», cit., 60.

<sup>42</sup> Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>43</sup> Ver Kant I., *Ideas para una historia en clave cosmopolita*, en *Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1994.

<sup>44</sup> Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 55.

<sup>45</sup> Así, en otro nivel de esta contradicción, se podría pensar en Kant como uno de los primeros autores políticos que evidencia las contradicciones internas de una sociedad liberal que aspira a convertir la persecución del bien individual de sujetos autointeresados en bien y progreso público y común de la Humanidad. Dicho de otra manera, la ilustración como fin, y la insociable sociabilidad como medio, cuestión que empuja al autor a la «huida hacia adelante», haciendo necesaria la introducción de la idea de la «historia como nueva dimensión política.

<sup>46</sup> El progreso infinito de la especie es una hipótesis política y no de un conocimiento histórico, es decir, se trata de una manera de mirar la historia a la luz de una «idea» que le da sentido. Ver Kant, I.,: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, cit.

<sup>47</sup> Ver Esposito, G., *El origen de lo político ¿Hannah Arendt o Simona Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 37-44.

<sup>48</sup> La autora nos advierte en sus tardías Lectures sobre la filosofía política de Kant: «En el centro (...) de su filosofía de la historia se halla el progreso continuo de la raza humana, o de la humanidad. Esto es, la historia (history) desde una perspectiva general. La perspectiva, del punto de vista general, está ocupada preferentemente, por el espectador, que es un “ciudadano del mundo” o con más exactitud, un “espectador del mundo”. Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular, se progresa o no». Arendt, H., *Conferencias*, cit., 110.

<sup>49</sup> «Porque el gran desconocido de la historia, que ha desconcertado a la filosofía de la historia en la Época Moderna, no sólo surge cuando uno considera la historia como un todo y descubre que su protagonista, la humanidad, es una abstracción que nunca puede llegar a ser un agente activo» Arendt, H., LCH, cit., 208.

<sup>50</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista Occidente, p. 1974.

<sup>51</sup> H., Arendt, *Diario Filosófico*, Barcelona, Herder, p. 84.

<sup>52</sup> H., Arendt: «Comprensión y política» en *Ensayos de la Comprensión*, Madrid, Caparrós, 2006, p. 388.

<sup>53</sup> «La causalidad, sin embargo, es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas», H. Arendt, «Comprensión y política», cit., 386.

<sup>54</sup> En *Historia e Inmortalidad* la figura que para Arendt mejor expresa esta postura es Marx «Lo que distingue la teoría de Marx, de todas las demás en las que la idea de “construir la historia” ha encontrado un espacio, es sólo que fue el único en darse cuenta de que si tomamos la historia como objeto de fabricación o de construcción, llegará un momento en que este objeto estará acabado.» Arendt, H., *Historia e Inmortalidad*, cit., p. 62.

<sup>55</sup> Jay, M., «El existencialismo político de Hannah Arendt» en Birulés (ed.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Paidós, 2000, 156.

<sup>56</sup> Esta perspectiva, que se remontaría al menos a Vico y atravesaría gran parte de la modernidad, supone que la historia es algo que «hacemos», es decir, que construimos concreta y directamente los hombres.

<sup>57</sup> Por «historia salvaje» entendemos aquí únicamente la historia sin proceso, que tampoco sigue el orden de una idea. Tomamos el término de Claude Léfort para referirse a la democracia (democracia salvaje), que a su vez tiene su origen en el «Ser salvaje» de Merleau-Ponty, volver a nota 7.

<sup>58</sup> H. Arendt, «Comprensión y política», cit., 387, n. 16.

<sup>59</sup> En este sentido: «No sólo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre de cualquier conjunto de “causas” pasadas que podemos asignarle (...), sino que el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo. Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado: nunca puede deducirse de éste». Arendt, H., «Comprensión y política», cit., p. 387.

<sup>60</sup> «Tales generalizaciones y categorizaciones extinguen la luz “natural” que la propia historia ofrece y, por lo mismo, destruyen el verdadero relato que cada período histórico, con su singularidad única y significado eterno, tiene que decimos». Arendt, H., «Comprensión y política», cit., 388.

<sup>61</sup> Arendt, H., «Comprensión y política», cit., 387.

<sup>62</sup> Kant, I., *Crítica de Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000.

<sup>63</sup> «La formación opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito de un estado fluido al sólido, sino por decirlo así por un salto; ese tránsito se llama también cristalización. El ejemplo más común de esta clase de formación es el agua que se hiela, en la que se juntan agujas de cristales, en ángulos de 60°, mientras que otras vienen igualmente a unirse en el mismo punto, hasta que todo se ha convertido en hielo, de tal modo que, durante ese tiempo, el agua entre las agujas del hielo no se hace poco a poco más densa, sino que está tan líquida como lo estaría con un calor mucho mayor y sin embargo, tiene completamente el frío del hielo». Kant, I., *Crítica del Juicio*, cit., p. 313.

<sup>64</sup> La imagen del pescador de perlas que rescata los despojos de un pasado que han cristalizado en «un bien maravilloso» producto de la transformación del mar» es una imagen tomada de una canción de la obra shakesperiana *La tempestad* «Yace tu padre en el fondo / Y sus huesos son coral / Ahora perlas son sus ojos / Nada en él se deshará / Pues el mar lo cambia Todo / En un bien maravilloso» Shakespeare, W., *La tempestad*, Austral, Madrid, 2002, p. 60.

<sup>65</sup> «Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, en el que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una

vez tuvo vida, algunas cosas “sufren la transformación del mar” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento” como algo “rico y extraño” y tal vez también como un *Urpñānomen* eterno.» Arendt, H.,

*Hombres en Tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 191.

<sup>66</sup> Arendt, H., *Comprensión y Política*, cit., 387.

<sup>67</sup> «El origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria». Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 29.