

APUNTES SOBRE HANNAH ARENDT COMO HISTORIADORA DE LA CULTURA *

Notes on Hannah Arendt as Cultural Historian

À. Lorena FUSTER PEIRÓ
Universidad de Barcelona
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5699-8805>

Enviado: 24 de junio de 2024
Aceptado: 15 de julio de 2024

RESUMEN

Este artículo pretende abrir una vía de investigación para explorar en qué sentido la metodología y algunas de las obras de Hannah Arendt pueden ser interpretadas como formas originales de historia cultural que contribuyen a pensar en una historia política de la cultura. Esta primera incursión se realizará, en especial, utilizando como ejemplos tres escritos diversos que coinciden en su época de publicación, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía* (1957), *La condición humana* (1958) y «Cultura y política» (1959). Los tres tratan desde diferentes aristas el tema de la relación entre la cultura y la política: desde el vínculo entre la socialización de la cultura y la asimilación judía, desde la posición del arte en las actividades de la *vita activa* en el marco de su teoría política y desde sus reflexiones sobre la crisis en la cultura.

Palabras clave: Hannah Arendt; Historia cultural; Cultura; Política

ABSTRACT

This article aims to open a line of research to explore in what sense the methodology and some of Hannah Arendt's works can be interpreted as

*. Esta publicación es parte del Proyecto de I+D+i MUVAN «Mujeres a la vanguardia del activismo entre siglos (XIX y XX): influencias en la filosofía femenina» (PID2020-113980GA-I00 financiado/a por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033).

original forms of cultural history which contribute to envisioning a political history of culture. This first incursion will be carried out, in particular, using examples of three writings that coincide at the time of their publication: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman* (1957), *The Human Condition* (1958) and «Culture and politics» (1959). All three deal with the topic of the relationship between culture and politics from different angles: from the link between the socialization of culture and Jewish assimilation, from the position of art in the activities of the *vita activa* in the framework of her political theory, and from her reflections on the crisis in the culture.

Keywords: Hannah Arendt; Cultural history; Culture; Politics

1. APUNTE INTRODUCTORIO: UNA CIERTA MANERA DE HACER HISTORIAS

En medio de la cada vez más numerosa bibliografía crítica sobre la obra de Hannah Arendt, quizá la vertiente menos estudiada en cualquiera de las tradiciones y lenguas que la abordan es su reflexión sobre la cultura y, todavía lo es menos, su forma de tratar la dimensión histórico-cultural de las cuestiones a las que se enfrenta. Tal vez esta menor atención se da por diversos motivos, entre los cuales: (1) Su pensamiento sobre la cuestión de la cultura no está concentrado en una obra ni tampoco es, a primera vista, extenso. (2) La cultura no pertenece estrictamente al ámbito de lo político, según su propia definición, y como es bien sabido, este constituye el punto focal de su obra. (3) La cultura es un tema de límites difusos que no cuadra bien con la voluntad de distinguir esferas y ofrecer definiciones de sus conceptos clave, algo que más que su obra, caracteriza sobre todo la forma de aproximarse a ella de la última generación de sus intérpretes.

Sin embargo, resulta interesante que Arendt, a diferencia de otros muchos filósofos y, precisamente de forma consecuente con su voluntad de pensar desde otra perspectiva diferente al lugar clásico de la disciplina, incluso antes de dedicarse a la teoría política, muestre una atención particular a los contextos histórico-culturales donde se configuran y se transforman aquellos conceptos y problemas de los que se ocupa. No se trata, pues, en esta ocasión, de examinar exhaustivamente el modo en que Arendt piensa en el arte y la cultura como vías que contribuyen a la estabilidad del mundo y como formas que revelan y remedian la fragilidad de los asuntos humanos. Con estos apuntes solo se pretende abrir una veta de investigación para señalar hacia lo que se denominará *esa forma de historia cultural* que impregna transversalmente su obra, con independencia de si en el escrito en cuestión reflexiona o no sobre

el arte o la cultura como fenómenos o sobre alguno de sus productos concretos.¹ Esta posibilidad, hasta donde llega nuestro conocimiento, no ha sido tomada aún en consideración.

Al observar su metodología, parece claro que Arendt no se conforma con la aproximación clásica de la historia de las ideas en que se asume la invariabilidad de los significados a través del tiempo y, por ello, una especie de facilidad en la interpretación de la red de lo simbólico en contextos pasados. Si lo verdaderamente esencial para ella es pensar a partir de la experiencia viva y de los acontecimientos, a los cuales debe mantenerse vinculado el pensamiento por ser éstos los únicos referentes para poder orientarse, es importante tener en cuenta todas sus dimensiones y una de ellas es la cultura (2003, 20). Es más, se podría decir que nutre un interés por comprender el vínculo entre historia cultural e historia política y, para ello, ha de atender a la dimensión cambiante y contingente de las ideas y los conceptos. Baste para mostrar lo genuino de este interés la perspectiva desde la que aborda su tesis de habilitación para profesora al principio de los años 30 sobre la figura de la *salonnière* judeo-alemana del s. XIX Rahel Varnhagen, catalizador biográfico de su razonamiento sobre las tensiones de la asimilación judía en las coordenadas de la modernidad y el papel que juega la cultura en este proceso (2000). Este trabajo, que no pudo someter a examen, y que solo fue completado para publicarse en 1957, pone en evidencia el gestarse de un estilo; contiene algunas de las líneas de reflexión que, más allá de *Los orígenes del totalitarismo*, están definiendo los límites de su concepto de lo político y su tensión con lo social, así como encuadrando sus perspectivas de finales de los años 50 y principios de los 60 sobre la relación entre cultura y política. Algunas de estas líneas serán examinadas en este artículo, aunque por razones de espacio no se lleva a cabo un análisis pormenorizado de los tres escritos que tomamos en consideración.

No volveremos a tratar aquí su heterodoxia como historiadora, su manera indisciplinada de hacer historia o descripción historiográfica, ni las críticas a su forma de aproximarse a los acontecimientos históricos por parte de sus contemporáneos. Baste con apuntar que hace valer su imperativo de que la narración esté a la altura de los fenómenos, por encima de cualquier idea científica de objetividad histórica (Fuster 2020, 179-181).

1. En su actividad como periodista cultural en los años cuarenta en EEUU, Arendt firma numerosas reseñas para público no especializado. Es característico de su estilo en estos escritos sintetizar el análisis de la obra a través de pocos puntos o señalando alguna característica definitoria, mientras se demora en una reflexión más amplia que vincula al autor con su tiempo y su circunstancia.

Este imperativo también es válido cuando su mirada histórica se dirige a las dimensiones culturales, en el caso de *Rahel Varnhagen*, a la cultura de los salones judeo-alemanes del siglo XIX. La historia cultural, desde su nacimiento como disciplina (precisamente en el s. XIX en Alemania) hasta esa Nueva Historia Cultural que Arendt no llega a conocer, puesto que surge en la década de los ochenta del s. XX, intenta rescatar una visión más rica y compleja de una época pasada que la que ofrecían las narraciones históricas hasta el momento. Para ello va más allá del estudio de los documentos oficiales de los que los historiadores extraen los patrones culturales del período y se centra en conectar los procesos históricos con las principales corrientes artísticas e intelectuales de la época a través de materiales y archivos cada vez más heterogéneos entre sí (Burke 2006a; 2006b).

Arendt, a diferencia de los grandes historiadores culturales alemanes cuyos imponentes trabajos sobre la época grecorromana sustentan sus propias reconstrucciones de los modelos histórico-políticos de la antigüedad, en especial Jacob Burckhardt y Theodor Mommsen (Arendt 2002a; 2003; 2014), no parte de una aproximación omniabarcante. A partir de lo concreto y lo particular, de la vida de esta mujer judía, en este caso, logra vincular ese proceso de asimilación, tan propio del ideario igualitarista y universalista moderno, con los dispositivos de socialización y producción cultural propios de ese momento que revisaremos en la tercera parte de este artículo. En su escrito sobre Varnhagen, los judíos aparecen como los expulsados de la cultura y de la historia de los países donde viven, como un colectivo de individuos sub-civilizados a los que se le tiene que convertir en personas en el proceso de la Ilustración que representaba al completo la vida intelectual de Alemania. Además, enfoca con perspicacia diferentes actitudes posibles frente a ese proceso de asimilación que suponía dejar atrás la cultura judía para aprender a ejercer la potencia de la razón. Lo hace a través de distintas modulaciones del concepto de *paria*, tomado del uso metafórico de Max Weber, pero inspirado por las elaboraciones del escritor, crítico literario y periodista político judío francés Bernard Lazare. En sus escritos judíos de los años cuarenta, en especial, aquellos sobre la tradición oculta (Arendt 2004; 2009) podrá ejemplificar estas actitudes con personalidades judías protagonistas de la alta cultura y la cultura popular como Heinrich Heine, el propio Lazare, Franz Kafka, Charles Chaplin y la figura del Schlemihl (Varikas 2007; Fuster 2024). Según Arendt, es a través de la pasión y la exacerbación «de la imaginación de la cabeza y del corazón», es decir, la misma fuente de la que surgen la literatura y la poesía, que estos judíos, malentendiendo sus posibilidades de emanciparse políticamente como seres humanos sin más, se acercan como nadie antes a *lo común*. De esta manera el pueblo más impopular crea lo más

popular de la cultura compartida: lo que gusta más y lo que está más cerca de lo común (2004, 53-54). Este razonamiento muestra la tensión entre la pretendida inclusión política, la efectiva exclusión social y la ambigua inclusión cultural de lo judío en el momento que precede el auge del antisemitismo y la persecución totalitaria.

Buena parte de su labor en sus primeros años de exilio en los Estados Unidos será intentar que se traduzcan y se editen esas obras del mundo judeoalemán que estaba siendo destruido (Young-Bruehl 1993, 252). Y, ya antes de exiliarse de Alemania, advierte que el nacionalsocialismo está saqueando sin ningún tipo de escrúpulos la tradición católica conservadora para otorgarse pedigrí cultural e ideológico (2014, 189).

En este punto merece la pena señalar que releer la obra arendtiana desde este prisma de búsqueda de su manera peculiar de hacer historia cultural permite darse cuenta de la gran importancia que esta pensadora concede a las actitudes de los individuos frente a los fenómenos y a las autocomprensiones sociales. En cada período histórico que examina para descifrar un fenómeno determinado, atiende a la actitud con que la sociedad o un determinado grupo social se relaciona con él. Veremos ejemplos, no solo en el razonamiento sobre la sociedad de Varnhagen y el resto de parias judíos, sino también cuando aborda las actitudes hacia diferentes esferas en todas las épocas. Como se afirma en la parte final de este ensayo, también es una cuestión de actitud, podríamos decir, la que marca la diferencia entre su interpretación de la crisis en la cultura respecto de otras interpretaciones.

Con este apunte breve sobre su trabajo en torno a Varnhagen se ha introducido, entonces, la idea del tipo de historia cultural que interesa a Arendt, pero cabe fijarse en algunas cuestiones metodológicas que la singularizan respecto de otras formas de hacer historia de ese nudo entre lo político, lo social y lo cultural, cuyas tensiones, contradicciones y rupturas son un motor para su pensamiento.

2. IR DE VISITA Y VOLVER

En su trabajo más orientado a la descripción de fenómenos histórico-políticos como el totalitarismo, el antisemitismo, el colonialismo, así como en sus otros ejercicios de pensamiento, llama la atención cuan a menudo parte de la advertencia de una crisis, una tensión, una ruptura en el presente o también de una desconexión del presente con las experiencias de las que surgen los conceptos, de la que se derivaría la difícil inteligibilidad de estos. En esos casos, su método para comprender de qué se trata suele consistir

en clarificar los términos distinguiendo unos de otros, intentando poner al descubierto los prejuicios que pesan sobre ellos en el lenguaje cotidiano y en el académico. Para ello a menudo propone un salto hacia atrás en la historia de Occidente con el objeto de mostrar las capas de experiencia que se hallan depositadas en esos conceptos que todavía usamos, quizá con otros sentidos. Este movimiento de alejamiento le permite ampliar la visión para no quedarse varada en una actitud presentista y poder comprender el calado del problema. Muchas de estas perplejidades las atribuye a conflictos que son difícilmente perceptibles si se piensa desde parámetros más habituales, pero se empeña en mostrar la tensión, por un lado, de manera sincrónica y diacrónica, por el otro, evidenciando sus rasgos esenciales y sus rasgos contingentes. De este modo, Arendt nos conmina a adoptar estrategias de distanciamiento, podríamos decir, incluso de desconfianza, hacia la trasparencia significativa de los términos que manejamos. Pero al mismo tiempo no los coloca en una especie de pura intraducibilidad entre épocas. Buena parte de su esfuerzo en esos pasajes consiste en describir estos significados históricos a través de instantáneas sobre la cultura de la que emergen, sin cargar la explicación de neblinas (post)metafísicas, incluso haciendo recurso de la economía del lenguaje al evocar imágenes que describen de una manera cuasi expresionista los puntos relevantes de la situación. A quien la lee, a su vez, parece que se le invite a ir de visita y volver. Esta es la tarea que ella asigna a la imaginación cuando identifica la actividad de esta facultad con la mentalidad ampliada kantiana. En estas ocasiones a las que nos referimos aquí, las perspectivas de los otros no son las de nuestros contemporáneos, sino las de otras formas de vida distantes en el tiempo. En estos viajes más o menos exprés, demanda y favorece a la vez ejercicios de imaginación histórica para ampliar nuestra mirada con el fin de comprender cuál era el sentido y también el valor que se le otorgaba entonces a dichos conceptos.

Es esta manera de atribuir relevancia a la dimensión histórico-cultural en el abordaje de problemas que toman la forma de cuestiones conceptuales que nos lleva a afirmar que su proceder posee un cierto aire de historiadora cultural bastante único. Resulta más llamativa, como marca de estilo, cuando no se ocupa de cuestiones netamente históricas como lo son, por ejemplo, el totalitarismo o la revolución, sino cuando son cuestiones tan dispares como la manera en que se conceptualizan las facultades que intervienen en la *vita contemplativa* o las actividades en que se articula la *vita activa*, o bien cuando narra la historia de la constitución antipolítica de esa filosofía política instituida por Platón o incluso las matrices político-religiosas que forjaron los conceptos de la promesa y el perdón. Conocer y dar a conocer el significado cambiante de estas ideas en el entramado de significados de un determinado

período le permite mostrar rasgos culturales, sociales y políticos de esa sociedad en la que se usan. En estas ocasiones, se hace más evidente que con su ejemplo nos está retando a no tomar por inmutables y evidentes nuestros significados, nos invita a establecer esos vínculos entre las experiencias históricas y culturales y los conceptos que manejamos y, además, nos subraya a través de los caminos que traza cómo cambia la actitud de la gente en cada época respecto de esos fenómenos que nombran. Aceptar su invitación y reconocer el interés de su método para afrontar la tarea de comprender nuestras crisis implica una exigencia de saber histórico y un esfuerzo por romper con inercias hermenéuticas. Sobre todo, si queremos rehacer esas historias tan nuestras que están en crisis. Nuestro camino está por hacer, vendría a decir, pero muchas veces se hace retrocediendo.

No se pretende aquí afiliar a Arendt a la estirpe de esa *Begriffsgeschichte* que podríamos remontar a Hegel, aunque es evidente que en su forma de teorizar trasluce la formación filosófica alemana de honda raigambre histórica. Su distancia respecto a esta manera de entender el trabajo con los conceptos queda bastante retratada en la manera irónica mediante la que se refiere a la metodología idealista, el «puente del arco iris de los conceptos», con el que metaforizaba Nietzsche el único vínculo que podía conectar la filosofía postkantiana con esa Grecia anhelada por los románticos (Arendt, 2002, 381). Si Arendt, tan interesada en la época clásica, se resiste a cruzarlo es porque los conceptos en mayúsculas de los pensadores idealistas ya no mantienen ningún vínculo real con aquellas experiencias de las cuales son metáforas congeladas. Desde su perspectiva, estos pensadores sólo sustentan una relación de añoranza respecto al momento en que el espíritu de los hombres podía sentirse en casa, mientras que ella declara no albergar nostalgia alguna en este aspecto. No en vano, se podría decir, considera que tanto la unicidad que caracteriza a los seres humanos, como la propia estructura de las actividades mentales impide a los seres humanos acabar de sentirse en casa en el mundo, no solo en Grecia, sino en cualquier época. Solo la *praxis* logra abrir para ellos la experiencia de estar en casa en el mundo al participar en su construcción común con quienes lo compartimos.

No cruza, pues, el puente del arco iris de los conceptos, pero, en cambio, la vemos transitar ligera en la senda del pensamiento, recuperando de forma audazmente tentativa las descripciones de las experiencias que intenta examinar. Como si los productos del pensamiento a lo largo del tiempo y las experiencias que transmiten ayudaran a entender los términos en que se organizan perplejidades que son todavía las nuestras. Las restricciones interpretativas de Arendt no vienen de una idea de verdad hermenéutica impuesta por límites de las experiencias epocales que conforman los hitos de la tradición, sino

por lo mismo que la incita a pensar: su experiencia de ciertos fenómenos en el presente. En buena medida, sus aciertos y desaciertos dependen de su pericia personal al habitar la brecha entre pasado y futuro, también al saber poner en diálogo las voces de quien ha pensado sobre lo que la ocupa. A menudo lo hace a costa de saltarse las sacrosantas leyes dictadas por la hermenéutica ortodoxa a los lectores de la tradición. Tomarse en serio que el hilo de Ariadna se ha perdido, que ese hilo de la tradición se ha roto, confiere una valencia de honestidad y urgencia a la llamada de René Char a pensar, que es su llamada a pavimentar con materiales muy diversos la senda del pensamiento.

Arendt tampoco es una historiadora de los conceptos al modo de Reinhart Koselleck y su *Begriffsgeschichte* renovada con el giro lingüístico del s. XX, a pesar de algunas afinidades ricas o complementariedades que pueden llevar a sugerentes lecturas cruzadas (Birulés 2002, 2007; Gómez Ramos, 2007; Hoffmann y Lampert, 2010; Jalušič, 2021). Comparte con él su ambición de entender trayectorias sociales, políticas y culturales de larga duración y en subrayar el sentido de sus interrupciones. Para ambos la experiencia de la ruptura del hilo de la tradición a la que hemos aludido es una experiencia central de nuestro tiempo. Ambos se pueden considerar teóricos de la política y de la historia, pero solo Koselleck se enfoca en estudiar sistemáticamente las estructuras conceptuales e interpretativas de cada momento que se manifiestan en los acontecimientos históricos, en las acciones y palabras de los agentes. Arendt, desde este punto de vista, antepone la especificidad significativa de cada acción sin una solución de continuidad con el horizonte en el que irrumpe y donde se inserta, más preocupada por señalar hacia esa posibilidad constante de reapropiación fragmentaria que se concreta en el *storytelling*. No se centra tanto en cómo van variando históricamente los significados de las palabras, ni en la lucha de los agentes por decidir su significado, como en atestiguar cuáles son los conceptos rectores que condensan determinadas experiencias históricas en diversas esferas y en poner de manifiesto las actitudes y percepciones que denotan. Su preocupación, pues, tampoco radica a encontrar ese elemento lingüístico que puede hacer inteligible, a la par que científica, la historia. No obstante, sí encuentra sus pistas valiosas en el lenguaje.

Si bien coincido en que Arendt «no ahondó en esa carga histórica de las palabras, ni siquiera cuando estudió los momentos revolucionarios, en los que la densidad semántica de los conceptos políticos más se trastocaba y trastocaba el escenario» (Gómez Ramos 2007, 190), considero que sí atendió a esta carga y a la dinámica del cambio semántico en la medida que le sirvió para clarificar operativamente los conceptos que estaban en el centro de su reflexión.

3. EXPERIENCIAS DE CULTURA

Como hemos indicado más arriba, la atención al elemento histórico del pensamiento arendtiano es transversal a su obra y, por ello, tiene su interés releerla entresacando las líneas maestras en que se desarrolla. Pero en este ejercicio introductorio que me propongo, resulta más útil centrar primero su aproximación al tema de la cultura, en concreto su aporte a aquellas reflexiones críticas, muy propias de esa época de postguerra, sobre la crisis que provoca la transformación industrial en la cultura.

En *La condición humana* la cultura no es un concepto significativo sobre el que Arendt reflexione, el énfasis descansa en la idea de producción del artificio humano mediante el primordial instrumento de las manos. La fabricación de un mundo de objetos por parte del *homo faber*, caracterizada por la lógica instrumental y la temporalidad teleológica propia de la *tékhné*, ofrece una morada perdurable a los hombres y las mujeres. Sin embargo, antes de empezar el capítulo sobre la acción se detiene en un tipo muy especial de objetos, a los cuales se los considera los objetos por antonomasia de la cultura desde una definición restringida de la cultura como alta cultura. Bajo el título «La permanencia del mundo y la obra de arte», examina el arte, esa actividad entre la *poiesis* y la *praxis* que da lugar a los productos del pensamiento. Productos que son cosas, pero diferentes de otras cosas porque en ellas transluce la estabilidad mundana a través de su capacidad de permanencia en la memoria del mundo que permite, por decirlo de alguna manera, que el espectador pueda transitar imaginativamente a través de los siglos. La cultura, entonces vendría a ser, la totalidad de los objetos culturales y las relaciones que se establecen con este patrimonio común de cosas y significados transmitidos en el tiempo.

Arendt acomete, pues, la reflexión sobre todo desde el punto de vista de la temporalidad, de manera análoga a cómo ha abordado la distinción entre la labor y el trabajo, por lo que subraya la función inmortalizadora del arte que consigue salvar de la ruina del tiempo algunos gestos humanos efímeros que resultan del pensar, el actuar y el hablar. En este sentido, el arte es el puente hacia la acción, la actividad más propiamente humana, y comparte con ella la necesidad de aparecer en la esfera pública, así como la de tener espectadores. Sin embargo, tanto su capacidad como su modalidad de permanencia en el mundo como monumento y testimonio de la cultura en la historia va más allá de la función reificadora del arte, desborda el criterio de utilidad, así como el de necesidad. Con la voz poética de Rilke, Arendt enuncia que el arte redime lo que toca de la destrucción con que la naturaleza empuja a sus productos hacia el final de su tiempo, por ello sus obras son las más mundanas entre

las obras manufacturadas. La memorabilidad entre la comunidad humana viene garantizada por su belleza y por la manera de expresar la relación de los hombres y las mujeres con su condición humana: «una capacidad humana que por su propia naturaleza es comunicativa y abierta al mundo, trasciende y libera en el mundo una apasionada intensidad que estaba prisionera en el yo» (2002a, 187). Cuanto más desmaterializados, más artísticos son desde la perspectiva griega: la poesía, la música, el teatro... en el extremo opuesto, la escultura.

En este punto, Arendt plantea una de las cuestiones que retomará el mismo año de la publicación de esta obra cuando se centre en el tema de la relación entre cultura y política. Con énfasis señala el cambio de vocablo para referirse a los artesanos, que pasan de ser denominados *demiourgoi* a *banausoi*; la etimología de este término, de uso restringido al ático y jónico, es desconocida, y ya no está emparentada con *erga* (trabajos) como lo estaba el anterior. Pero lo interesante es que no se trata solo de una denominación neutra para un colectivo, sino que adquiere unas connotaciones inyectivas. Puesto que la dedicación a la política era la posibilidad más alta de la existencia humana y suponía la liberación de los trabajos dirigidos a satisfacer necesidades o crear bienes útiles para la vida, a través de Aristóteles y del eco que se hace Burckhardt de las opiniones griegas, transluce la valoración jerárquica que los griegos tienen de estas actividades y las suspicacias que alimentan hacia la cultura. La actitud de los *politai* hacia los *banausoi*, entre los que se incluyen los artistas, consiste en dar su actividad por sentada y disfrutar de sus resultados, pero a la vez nutrir desconfianza hacia ellos. Es decir, aunque sus productos y por ende la cultura, goce de máximo prestigio, la actitud hacia los productores culturales es de recelo, puesto que no se ocupan de los asuntos del ágora, su actividad castiga el cuerpo y pivota en torno a la lógica instrumental del producir que acaba por banalizar el pensamiento.

El mismo año en que publica *La condición humana*, en 1958, Arendt es invitada a impartir una charla en un fórum sobre «cultura-crítica» que formaba parte de las actividades organizadas en motivo de la conmemoración de los 800 años de la fundación de la ciudad de Múnich. El texto se publica al año siguiente con el título «Cultura y política» [«Kultur und Politik»] (Arendt 2014, 40-64).²

2. Publicado originalmente como «Kultur und Politik», *Merkur* 12 (1959): 1122-1145; reeditado en Alfred Machionni, *Untergang oder Übergang: I. Internationaler Kulturkritikerkongress in München*, Banaschewski, München, 1958: 35-66. Hay otra versión más larga, «Society and Culture», *Daedalus* 89 (1960): 278-287, la cual constituye la base de una exposición más completa titulada «The Crisis in the Culture: its Social and

En este contexto ha de emprender una indagación sobre una incomodidad o un malestar propio de su presente. No obstante, para articularla retoma la línea de pensamiento central de *La condición humana*, es decir, la máxima valoración de lo político en la Grecia clásica, y, a la vez, rescata la idea de la actitud hacia la cultura, solo insinuada en esas consideraciones sobre la desconfianza de los ciudadanos de la *polis* clásica hacia los *banaousoi*.

De nuevo, para iluminar un problema moderno recurre a una forma de vida distinta y lejana en el tiempo donde hay rastros de este conflicto. En esta ocasión, además, explica su metodología:

Para desarrollar estas reflexiones, dejaré provisionalmente a un lado estas asociaciones tan típicas de la Modernidad y propondré el estudio de un modelo histórico distinto. La ciencia política necesita de un modelo histórico para ser operativa, no solo porque la historia sea su objeto de estudio, sino también porque solo con la ayuda de las experiencias sedimentadas históricamente de conceptos como «política» o «cultura» podremos intentar ampliar la visión que nos concede nuestro propio horizonte de experiencia –siempre limitado en cuanto tal– con el fin de lograr alcanzar una perspectiva más extensa sobre un fenómeno de carácter general como es la relación entre cultura y política. (2014, 45).

Esta advertencia metodológica no se conserva en la versión ampliada del texto que publica posteriormente en 1961 y que acaba por ser la base del artículo titulado «La crisis de la cultura: su significado social y político compilado en el volumen *Entre pasado y futuro*, escrito sobre la base de otro artículo publicado en 1960, «Sociedad y Cultura». Resulta clave la idea de la aplicación de una perspectiva más extensa que permite ampliar nuestra visión limitada por nuestra (pre-)comprensión, por ese «horizonte de experiencias» que ya aparece tematizado en el *Menón* platónico, pero que en Arendt se hace eco de la fenomenología de Husserl, en especial, de sus reflexiones sobre la experiencia y el juicio, y de los desarrollos de este concepto por parte de Heidegger y Gadamer. Lo interesante en este punto es percibir la correspondencia de esta metodología con el contenido de las propias reflexiones que Arendt desarrolla en la última parte de los tres artículos sobre la manera en que se vinculan cultura y política a través del juicio estético de gusto, en lo que constituye su primer intento de lectura en clave política de la *Crítica del juicio* de Kant. Vale la pena citar el pasaje para no extendernos en una inter-

Political Significance», aparecida en *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nueva York: Viking Press, 1961: 197-226 y traducida al español por Anna Poljak.

pretación que nos desviaría del tema que nos ocupa en estos apuntes y que se ha abordado con detalle en otros lugares (Fuster, 2017).

El poder del juicio reside en esta mentalidad ampliada, de forma que el mismo hecho de juzgar genera su propia legitimidad. Esto significa, en el plano negativo, que puede ignorar sus propias «condiciones privadas subjetivas». [...] Sin lugar a dudas, la idea de que la capacidad de juicio es una facultad *política*, en el sentido específico del término, es casi tan antigua como la propia experiencia política articulada; una facultad política en la forma exacta que Kant la determina, es decir, la facultad de ver cosas no solo desde la propia perspectiva, sino también desde la de todos los que están presentes. El juicio es así quizá la facultad fundamental; permite al hombre orientarse en la esfera pública política y por lo tanto en el mundo compartido. Resulta por esto todavía más llamativo que ningún filósofo, antes o después de Kant, nunca haya decidido preguntarse sobre este asunto, y quizá el motivo de este sorprendente hecho resida en la antipatía de nuestra tradición filosófica hacia la política [...] (2014: 60-61).

Desde esta correspondencia entre metodología y contenido, que se aprecia claramente en la versión de la conferencia del 1958 y se desdibuja en las siguientes, merece reiterar la tesis apuntada al principio: Arendt aplica imaginación y juicio en su manera de teorizar, puesto que concede máxima importancia a la hora de ejercer el pensamiento a la búsqueda de esas experiencias del pasado conectadas con los conceptos. Con esta manera de proceder, emprende una tarea que no queda reflejada en esta versión primigenia, pero constituye una de las mayores aportaciones a la variante del 1961: la exploración de algunas experiencias significativas de la cultura en la historia de Occidente.

4. HISTORIA DE LA CULTURA: ACTITUDES Y CONCEPTOS

Con objeto de rastrear las huellas de la palabra *cultura* en Occidente, Arendt se sumerge en los diccionarios más completos y prestigiosos de la lengua latina, el *Thesaurus linguae latinae*, el *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* (1938) y el *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots* de Alfred Ernout y Antoine Meillet (1932). Mientras que para el estudio de la evolución conceptual utiliza la imponente investigación de Joseph Niedermann, *Kultur Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* (1941). A partir de esta investigación logra esbozar un mapa muy sintético, pero realmente original, elocuente y todavía muy útil del primer concepto histórico de cultura. Es el mapa que

sirve de referencia para la magnífica entrada de la palabra *cultura* (*Bildung/Kultur/Zivilisation- Cultural/Culture-Paideia*) en unos de los diccionarios más fascinantes de nuestro tiempo, el *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles, coordinado magistralmente por la filóloga y filósofa francesa Barbara Cassin* (Cassin 2018). El planteamiento de este diccionario está impregnado de metodología arendtiana, es heredero del método filológico de Friedrich Schleiermacher y «se basa en la idea de que, para comprender, hay que partir de lo que no se comprende. No es muy diferente del punto de partida de la propia filosofía, el asombro ante el mundo. Es una forma de filología política» (Roger-Lacan y Cassin 2023).

Inspirándonos en esta afirmación de Cassin, se podría decir que Arendt, mediante esta variedad de historia cultural contribuye a una especie de historia política de la cultura. Guiada por la pista de la reflexión sobre esa desconfianza hacia el *banaousoi*, a la que se ha aludido más arriba y a la cual se volverá para concluir estos apuntes, hila una reflexión sobre la tensión entre política y cultura que se mediará al final con esa reconciliación en la actividad del juicio de gusto. Completando ese fragmento de experiencia concentrado en la idea del *banaousoi*, razona añadiendo otros fragmentos de pensamiento mediante dos citas, una de Pericles y otra de Cicerón.

Además de advertirnos de que la confusión y superposición conceptual entre arte y cultura acarrea que no se haya explorado suficientemente este concepto, despliega su etimología³ y, para determinar cuál es esa experiencia que origina el concepto se fija en el tipo de relación específico, de intenso cuidado y armonía, no de dominación, que se da entre hombre y naturaleza en Roma, a diferencia de en Grecia. A partir de estos elementos donde prima el cuidado de la naturaleza para convertirla en habitable, afirma que el primer concepto de cultura es romano. Por una parte, refleja esta concepción compleja del *colere* y, por la otra, la relación de autoridad cultural que Grecia ejerce sobre Roma. Esta experiencia de concesión de autoridad a las obras del pasado no existiría en Grecia, cuya *paideia* no es un nombre para la cultura, sino una forma de *tékhnē*, de producción de ciudadanos a partir de los *paides* (niños).

El concepto clásico de cultura corresponde y se completa, pues, con el de la *cultura animi* que Cicerón introduce en sus *Disputas tusculanas* (I, 13) cuando compara el espíritu con un campo que no puede ser productivo sin el adecuado cultivo y concluye que *Cultura autem animi philosophia est*. El alma cultivada, pues, es el resultado del entrenamiento filosófico y del

3. Siguiendo a Ernout y Meillet, Arendt indica que procede del verbo *colere* (cultivar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar), y refiere al intercambio del hombre con la naturaleza y a la actitud de cuidado afectivo hacia esta.

gusto por la belleza. Como diría el poeta mexicano Gabriel Zaid leyendo estos pasajes de Arendt, este concepto subraya la forma de relacionarse con la herencia cultural, durante el tiempo de ocio, a través de la frecuentación personal de los libros, obras de arte y ejemplos de la que será llamada *alta cultura* (2007). Pero Arendt advierte que la sola estimación de la belleza de por sí no es cultura, al contrario.

Como insinúa ya Pericles en la célebre *Oración fúnebre*, dirigida a los caídos en la Primera Guerra del Peloponeso y recogida por Tucídides, el eseticismo es un vicio «bárbaro», si no se templea con la filosofía. El legislador más célebre de Atenas que, junto con Sócrates, en el imaginario arendtiano es el representante de una forma de pensamiento arraigado en la experiencia que, en algún momento, coincidió con lo que Pericles entendió por *philosophoumen aneu malakias*, en el sentido en que traduce Arendt una frase que considera casi intraducible («*Philokaloumen te gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias*»): «Amamos la belleza dentro de los límites del buen criterio político y filosofamos sin el vicio bárbaro de la efeminación» (327).⁴ Con esta enrevesada frase Arendt quiere apuntar a la conciencia de los griegos de que la sabiduría, así como el amor excesivo a la belleza, es peligrosa si conduce a la inactividad política.

No obstante, el amor a la belleza templado por la sabiduría política corresponde a lo que Arendt, con Kant y la estética moderna desde Baltasar Gracián, llaman *gusto*.⁵ Se trata la actividad de un espíritu realmente cultivado, por ello capaz de ver la belleza en el mundo, sin abrumarse por ella, y capaz de distinguir cualidades. Es decir, es la actividad de humanizar la belleza, sin caer en un exceso de amor por lo puramente bello. La cultura es el resultado de esta actividad de hacerse cargo de la belleza del mundo y el gusto es la actividad que la expresa.

4. Esta frase está anotada por primera vez en los *Diarios* en septiembre de 1953 *DT*, XVIII, [20] (setembre 1953): 423 y se cita de nuevo en *La vida del espíritu* (2002b, 201). Según Philippe Lacoue-Labarthe, Arendt se toma «ciertos riesgos» con esta versión libre del texto. Él propone (traducción propia): «Amamos lo bello con frugalidad y el conocimiento sin blandura», véase Villa (204-218).

5. El gusto es, en principio, un sentido natural y privado, pero desde el siglo XVII comienza a designar cierta capacidad de juicio. Arendt, al igual que otros muchos estudiosos, indica que Baltasar Gracián fue el primero en llamarlo así («Tienes buen gusto», dice Critilo a Andrenio). Si se lee el texto de Gracián se comprueba cómo se ha absorbido completamente el legado de la *cultura animi* ciceroniana, pues concibe el gusto como el secreto talento del juicio y como el don de elegir correctamente en determinadas circunstancias. Sólo el hombre con gusto puede ser un hombre culto y este hombre es el modelo de hombre civilizado comprometido con el mundo. Véase Gracián (2000, 84-96).

El resto de los conceptos históricos de cultura recogidos por Cassin bien se podrían deducir de las reflexiones sobre el contexto de Rahel Varnhagen. Aquí se hará una exposición muy sucinta. El segundo concepto correspondería al concepto *ilustrado*, en el que transluce toda la autocomprensión de la sociedad europea de ese momento y de su nueva hegemonía mundial con que despunta la modernidad: hace referencia al nivel de civilización y progreso alcanzado por una comunidad. Mientras el tercero corresponde al concepto romántico de la cultura: el resultado de la experiencia de insurreccionarse contra la tendencia universalista y conquistadora de la visión ilustrada de la cultura, para revalorizar lo propio, el patrimonio de la comunidad, que incluye por primera vez una noción de cultura popular (Zaid, 2007). Pero para acercarnos realmente, desde esa perspectiva metodológica arendtiana que hemos intentado describir, sería necesario perfilar cuál es la actitud de los individuos de ese tiempo hacia la cultura.

Por este motivo y para concluir estos apuntes esquemáticos de manera provisional, se examinará cómo Arendt conecta sus reflexiones sobre la actitud hacia la cultura que caracterizaba el contexto de Rahel Varnhagen con la crítica tan en boga en su propio tiempo, la segunda mitad del siglo XX, sobre la cultura de masas y el malestar que genera.

Si bien comparte el diagnóstico de que hay una crisis *en* la cultura, no *de* la cultura, para que podamos comprender el sentido que le concede y el espíritu con que la enfrenta, conviene atender a una afirmación que encontramos en un artículo anterior, publicado en 1954, «La tradición y el mundo moderno» (el primero compilado en *Entre el pasado y el futuro*). Se trata de una advertencia al hilo de una reflexión sobre cómo el pensamiento de Kierkegaard, Marx y Nietzsche denota que el pasado ya había perdido su autoridad y, por lo tanto, asumen el riesgo de pensar sin su guía, aunque estuviesen todavía insertos en las categorías de la gran tradición:

En algunos aspectos, nosotros estamos en mejores condiciones. Ya no necesitamos sentirnos aludidos por su desprecio hacia los «filisteos educados» que a lo largo de todo el siglo XIX trataron de disfrazar la falta de autoridad auténtica con una glorificación espuria de la cultura. Para la mayoría, hoy esa cultura es como un campo de ruinas que, lejos de estar en condiciones de reclamar algo de autoridad, apenas puede regir sus propios intereses. Este hecho puede ser deplorable, pero implícita en él está la gran oportunidad de mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre los lectores y oyentes occidentales (2003, 34-35).

Lo que Arendt hará en estos ensayos de la década de 50 y en la conferencia en Múnich sobre cultura y política, es contemplar la crisis como oportunidad para poder mirar con ojos limpios de prejuicios heredados.

Volviendo a esta conferencia que recordemos, está dirigida a un público alemán, se nos revela indirectamente por qué este término de *banaousoi* le puede haber llamado tanto la atención: la palabra continúa existiendo en alemán, *banausen*, y se trata de una de las pocas palabras alemanas que procede del griego. De hecho, su significado es bastante parecido en lo que tiene de peyorativo esta denominación en griego, algo así como *obtusos*, *ignorantes*. También es una palabra conservada en el inglés como adjetivo, *banausic*, que significa instrumental, materialista, meramente mecánico. Resulta una pista clave: hace evidente que su forma de afrontar la reflexión proviene de haber reparado en esta actitud de suspicacia de la esfera política hacia los que pueden introducir en la esfera de lo político, donde rige la libertad, aquella lógica de la instrumentalidad y de la violencia propia de la fabricación. Esta suspicacia. Esta idea la repetirá invariablemente en las tres versiones textuales de esta reflexión, deviene desconfianza con la modernidad. La actitud de desconfianza coagula en Alemania en el término *filisteo* (*Philister*): se trata de un apelativo acusatorio y despreciativo lanzada por los artistas del s. XVIII contra la sociedad inculta y vulgar, después va dirigida por parte de las clases altas a quienes se acercan a la cultura sin tener pedigrí aristocrático pero con tendencia a la pedantería, hasta que acaba por designar no el desinterés originario por la cultura asociado a clases no educadas, sino un nuevo interés desmedido por ella por parte de la clase media, puesto que es un vehículo de intereses sociales tan concretos como el prestigio, el consolidar una posición social o ascender en la escala. Es entonces cuando la palabra *filisteo* acaba correspondiendo, según Arendt, al griego *banaousoi* y, cabe subrayar, que no tiene correspondencia en el mundo romano.

Recordemos, pues, que el tema que le preocupa en realidad ya desde los años veinte y del que se ocupa por fin en estos ensayos es la relación entre cultura y política, concretado en la difícil relación entre sociedad y cultura en las condiciones que acaban conduciendo a la sociedad de masas, para acabar convirtiéndose en una afilada consideración sobre las consecuencias que tiene sobre los propios objetos culturales la actitud de la sociedad hacia la cultura. Merece la pena tener en consideración que la línea fuerte de interpretación crítica hacia la cultura de masas en ese momento es la de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* ([1944] 1998).⁶ Arendt,

6. Para un estudio comparado entre las perspectivas de Adorno y Arendt véase Sánchez Madrid (2007).

aunque coincide en el diagnóstico básico respecto al cambio de la subordinación de la cultura a su funcionalidad en las sociedades modernas, acaba enfocando su propia reflexión en cuestiones diferentes, puesto que para ella el problema principal de la crisis en la cultura no tiene su origen en la contemporaneidad, ni en la emergencia de sociedad de masas, ni en la cultura de masas, ni siquiera en el consumo cultural, sino en una cuestión de actitud a raíz de la socialización de la cultura. El origen del malestar data precisamente de cuando la esfera pública se convierte de manera exclusiva en un lugar de socialización y pierde su cualidad política, con lo que se puede instaurar una relación filistea con la cultura. Por lo tanto, el malestar se retrotrae al origen de la sociedad moderna y va variando en sus formas.

Es decir, en el contexto de la incorporación masiva a la sociedad de las clases no aristocráticas ni altoburguesas, resultado de las revoluciones industriales capitalistas, la sociedad se convierte en una sociedad de masas. Sin embargo, para Arendt lo que es relevante en lo que se refiere a la relación de la sociedad con la cultura no es el número, sino la forma instrumental con que los individuos de la pequeña buena sociedad del siglo XIX ya estaban tratando la cultura, una actitud que se extiende a la masa como mentalidad colectiva de cultura para ser usada. Es decir, filisteo es quien se acerca a la cultura no por la experiencia misma, sino con una actitud instrumental, con una mentalidad utilitaria incapaz de juzgar nada si no es desde estos parámetros.

Dicho de otro modo, según su parecer, ya el conflicto entre los artistas y la sociedad burguesa de los siglos XVIII y XIX es sintomático de que algo ha cambiado en la actitud de la sociedad hacia la cultura: los artistas se insurreccionan contra el filisteísmo de la buena sociedad. El filisteísmo, irá cambiando de significado: en ese momento retrata la actitud obtusa o lerda, entre mediocre e ignorante, de los nuevos ricos incapaces de juzgar con otras categorías que no fuesen las de la esfera productiva: utilidad inmediata y valor material. Pero con el tiempo esta actitud de incapacidad de juicio adecuado se transforma en una actitud de exaltado interés por la cultura, debido a que los valores culturales están en auge gracias a que pueden servir a los fines de la sociedad, entre ellos, la ascensión en la posición y la condición sociales. Una vez se ha comprendido el valor útil del valor cultural la sociedad intenta monopolizar la cultura, a la que en lo sucesivo se le asigna una alta misión educativa. No se trata ya de los judíos, ni los otros parias sociales que intentan conseguir una inclusión social a través de la actividad cultural y la autoperfección, tampoco exclusivamente de la sociedad alemana, sino de la sociedad occidental en general.

A estos dos conceptos de *banaousoi* y filisteo se le asocia una concepción concreta de la educación. Como apunta Cassin, la manera tan idiosincrática

de concebir la educación en la Alemania moderna, inspirada en la *paideia* griega, se concentra en ese concepto intraducible de la *Bildung*, a propósito intraducible. Esta idea nacional de formación y educación tiene un papel principal tanto en el concepto de cultura ilustrado como en el concepto romántico de cultura. Es sobre la obsesión colectiva por la *Bildung* que se da la tendencia al filisteísmo cultural (*Bildungsphilisterium*), definida por primera vez por Clemens von Brentano en *Der Philister vor, in und nach der Geschichte*, conferencia redactada para la *Christlich-Deutsche Tischgesellschaft*.

La popularización de la idea de que la cultura y el arte han de servir para la autoeducación (*Selbstbildung*) y ese autoperfeccionamiento constante se remonta a ese período. Así el filisteo culto intercambia por los objetos culturales su propia autoestima y estatus sociales a la manera de los valores de cambio. En el hecho de que a la cultura se le asocie la idea de valores, algo que, dicho sea de paso, también hace Heinrich Rickert en su conceptualización de las ciencias culturales frente a las naturales, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), está a la base ese auge de la sociedad del que Arendt toma acta. Así como está implícito en la lógica de la socialización de la cultura que, con el tiempo, se pueda hablar de *una rebaja de los valores*, expresión muy usada en el período en que Arendt reflexiona sobre esta crisis en la cultura. En definitiva, ha sucedido lo que los griegos temían y por lo que se mostraban suspicaces con la cultura: la esfera pública de la política ha sido invadida por la mentalidad y las categorías propias de la producción. Y a su vez, la parte intrínsecamente política de la cultura, es decir, su capacidad para hacer sentir un mundo en común a través de los siglos, también se ha visto adulterada por esa actitud social inadecuada hacia sus productos, es decir, la actitud de relacionarse con ella por mor de su utilidad y a través de las formas exageradas del refinamiento social.

Así es como se degrada la cultura:

[...] las obras inmortales del pasado perdieron su cualidad más importante y elemental, la de atrapar y conmover al lector o al espectador a lo largo del tiempo. Las grandes obras de arte no son menos maltratadas cuando sirven a fines de autoeducación que cuando sirven a otros propósitos; mirar un cuadro para aumentar el conocimiento que se tenga acerca de un periodo determinado puede ser tan útil y legítimo como lo es usar un cuadro para tapar un agujero de la pared. (ARENDR 2003, 214-215)

Sólo a partir de esta base, y con el paso de la primera sociedad moderna de *homo faber* a la conformación de la sociedad como lo que ella denomina *sociedad laborante* (no de laborantes), la actitud de uso o la actitud instrumental

hacia la cultura se sustituye por una actitud de consumo en ese tiempo libre que permite la actividad laborante, la cual ya no exige cultura sino entretenimiento, es decir, formas de pasar el tiempo biológico antes de volver al trabajo.

Pero aquí el problema tampoco es la masa, sino la capacidad devoradora del consumo del *animal laborans* que ya no se sacia consumiendo los productos de entretenimiento, los cuales, según Arendt, no serían propiamente culturales. Estos productos destinados desde su concepción a ser consumidos proporcionando entretenimiento ya se están produciendo como bienes de consumo según el criterio propio de este ámbito, la novedad y la frescura. El verdadero problema es que la industria del entretenimiento se ve forzada a transformar incluso las obras de arte para satisfacer el apetito de las masas, es decir, convertir los tradicionales objetos culturales en bienes de consumo digeribles por la mayoría de la sociedad.

El peligro, entonces, reside en que la cultura se mezcla con el entretenimiento; en concreto, radica la manipulación de las obras de arte para que entretengan. Dada una situación como esta, las obras de los clásicos, sean resumidas, reescritas o presentadas en forma de cómic, sirven para el entretenimiento, el uso formativo o el perfeccionamiento, pero privan a las personas del encuentro verdadero con lo perdurable en la obra de arte: su capacidad de impactar estéticamente y conmocionar, de provocar sensaciones y sentimientos duraderos que nos hacen experimentar como espectadores la estabilidad de ese mundo que ya existía antes y existirá después de nuestra partida. En eso consiste la verdadera crisis en la cultura según el recorrido de historia política de la cultura que Arendt nos ofrece: la pérdida de su mundanidad genuina.

5. UN ÚLTIMO APUNTE PARA EL FUTURO

Tras este recorrido inicial centrado en el estudio de tres escritos que coinciden en los años de publicación queda aún por explorar una buena parte de la obra arendtiana. Resulta difícil, de todos modos, concluir este artículo sin preguntarnos si, según Arendt, en nuestra época seguiría habiendo (¿la misma?) crisis en la cultura y si el hecho de la hiperproducción de objetos para el consumo cultural cambiaría en algo el diagnóstico. Parecería que no, puesto que el problema no reside en una cuestión de números.

Mirado a contraluz de las experiencias descritas por Arendt, quizás esta seguridad en la estabilidad del mundo, en el sentido de Tierra, es la que ha perdido nuestra cultura en la hipótesis del antropoceno. En relación a esta

época del capitalismo cultural, de las distintas emergencias y crisis que siempre, hasta que se demuestre lo contrario, son intrínsecas al capitalismo, la sensación de una precariedad fatalista afecta tanto a la naturaleza como a la cultura; justo ahora cuando empezábamos a adquirir la conciencia de que no hay lugar para binarismos, sobre todo si queremos imaginar que todavía se puede hacer algo para resistir en común. Hemos pasado en poco más de una década y tras una pandemia, de que el futuro no estuviese nada de moda a que esté omnipresente en todos los circuitos culturales y en las agendas de los centros de cultura. Nuestra situación posiblemente no sea de ruptura, más bien parece una profundización en las dinámicas que ella describe: la idea de capital cultural sigue dentro de la lógica de los valores sociales que remiten a la posición y a la condición social.

No obstante, nuestra situación es casi la opuesta a la del inmenso prestigio de la cultura y de la política en la antigüedad e incluso muy distinta a la del valor social que constituía para el burgués advenedizo. En ese sentido, tal vez la actitud instrumental, tanto la de aquella persona a quien se considera poco sofisticada como la del esteta, así como el espurio entusiasmo hacia la cultura, vayan en declive. Desde luego, las formas y oportunidades de relacionarnos de forma inmediata con los objetos culturales adscritos a la alta cultura, a la cultura popular, incluso al *underground* o la contracultura, se han multiplicado exponencialmente con la llegada de las nuevas tecnologías. Además, la pandemia consiguió que normalizásemos su consumo sin necesidad de nuestra presencia. Pero quizás precisamente por eso la valencia temporal de la experiencia con la cultura parece alterada. La dificultad no es solo sostenerse en la memoria del mundo con este vaivén frenético de modas de corta duración, sino que el envite reside, en buena medida, en la posibilidad de hacer experiencia significativa de esos objetos culturales en estas condiciones de existencia *nuestras*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.
- ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Trad. Daniel Najmias. Barcelona: Lumen, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2001.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2002a.

- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós, 2002b.
- ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Anna Poljak. Barcelona: Península, 2003.
- ARENDT, Hannah. *La tradición oculta*. Trad. Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Barcelona: Paidós, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Trad. Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trad. Ernesto Rubio. Madrid: Trotta, 2014.
- BIRULÉS, Fina. «La tradición revolucionaria y su tesoro perdido». *Daimon* 26 (2002): 77-88.
- BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- BURKE, Peter. *¿Qué es la historia cultural?* Trad. Pablo Hermida. Barcelona: Paidós, 2006a.
- BURKE, Peter. *Formas de historia cultural*. Trad. Belén Urrutia. Madrid: Alianza Editorial, 2006b.
- CASSIN, Barbara (dir.), LABASTIDA, Jaime (coord.). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. 2 tomos. Trad. María Natalia Prunes. México: Siglo XXI, 2018.
- FUSTER, À. Lorena. «La excepcionalidad de un corazón comprensivo. Arendt lectora de Kant». En: *Hannah Arendt. El arte de leer*, eds. À. Lorena Fuster y Matías Sirczuk, 85-108. Buenos Aires: Katz, 2017.
- FUSTER, À. Lorena. «Hannah Arendt sobre les aparences. Una espècie de fenomenòloga». *Convivium: revista de filosofia* 33 (2020): 177-195.
- GÓMEZ RAMOS, Antonio. «El trabajo público de los conceptos». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 37, julio-diciembre (2007): 185-196.
- GRACIÁN, Baltasar. *El Crítico*. Edición de Alonso Santos. Madrid: Cátedra, 2000.
- HOFFMANN, Stefan-Ludwig y Tom LAMPERT. «Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience». *History and Theory* 49, 2 (2010): 212-36.
- JALUŠIĆ, Vlasta. Arendt, Koselleck, and Begreifen: Rethinking Politics and Concepts in Times of Crisis. *Filozofski vestnik* XLII, 1 (2021): 97-126. DOI:10.3986/fv.42.1.05
- ROGER-LACAN, Mathieu y Barbara CASSIN. «Lo universal es circunstancial, una conversación con Barbara Cassin», *Le Grand Continent* (19 de agosto de 2023). Recuperado 1 de junio de 2024. <https://legrandcontinent.eu/es/2023/08/19/lo-universal-es-circunstancial-una-conversacion-con-barbara-cassin/>
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria. «Educación, cultura y Estado-nación en Hannah Arendt y Theodor Adorno. Dos lecturas de los orígenes del totalitarismo». *Ontology Studies* 11 (2011): 65-85.

- SÁNCHEZ MADRID, Nuria. (ed.). *Hannah Arendt y la literatura*. Barcelona: Bellaterra, 2016.
- VARIKAS, Eléni. *Les rebuts du monde: figures du paria*. París: Stock, 2007.
- VILLA, Dana. «Arendt and Socrates». En *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 204-218. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Trad. Manuel Lloris Valdés. Valencia: Alfons El Magnànim-IVEI, 1993.
- ZAID, Gabriel. «Tres conceptos de cultura», *Letras Libres* 30 de junio (2007). <https://letraslibres.com/revista-espana/tres-conceptos-de-cultura/>