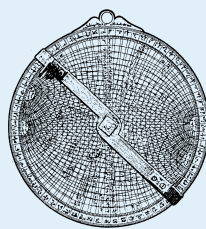


azafea
Revista de Filosofía



HANNAH ARENDT.
POLÍTICA Y FILOSOFÍA

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202426>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 26, 2024

Nueva Época

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

<http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/index>

FUNDADOR: Laureano Robles Carcedo.

DIRECTOR HONORÍFICO: Cirilo Flórez Miguel †.

DIRECTORA: Carlota Fernández-Jáuregui Rojas (*Universidad de Salamanca, España*).

SECRETARÍA EDITORIAL: Domingo Hernández Sánchez (*Universidad de Salamanca, España*), Reynner Franco (*Universidad de Salamanca, España*), María G. Navarro (*Universidad de Salamanca, España*) y María Tocino Rivas (*Universidad de Salamanca, España*).

CONSEJO DE REDACCIÓN: Sebastián Álvarez Toledo (*Universidad de Salamanca, España*), Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona, España*), John Dryzek (*University of Canberra, Australia*), José Luis Fuertes (*Universidad de Salamanca, España*), Alicia Puleo (*Universidad de Valladolid, España*), Jaime de Salas Ortueta (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Federico Vercellone (*Università di Torino, Italia*), Adriana Verissimo Serrão (*Universidade de Lisboa, Portugal*).

CONSEJO ASESOR: Reinhard Brandt (*Philipps-Universität Marburg, Alemania*), Victoria Camps (*Universidad Autónoma de Barcelona, España*), Andrew Dobson (*Keele University, Reino Unido*), Javier Echeverría (*CSIC, España*), Ángel Gabilondo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), Manuel García Carpio (*Universidad de Barcelona, España*), José María García Gómez-Heras (*Universidad de Salamanca, España*), Kathia Hanza Bacigalupo (*Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú*), María Fernanda Henriques (*Universidade de Lisboa, Portugal*), Maximiliano Hernández Marcos (*Universidad de Salamanca, España*), Ángeles Jiménez Perona (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Cristina Lafont (*Northwestern University, Estados Unidos*), Claudio La Rocca (*Università di Genova, Italia*), Juan Manuel Navarro Cordón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Miguel Ángel Quintanilla (*Universidad de Salamanca, España*), Pedro Ribas (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), Ernest Sosa (*Brown University, Estados Unidos*), Carlos Thiebaut (*Universidad Carlos III, España*), Rosalía Torrent Esclapés (*Universitat Jaume I de Castellón, España*), Julia Urabayen Pérez (*Universidad de Navarra, España*), Carmen Velayos Castelo (*Universidad de Salamanca, España*), Jesús Vega Encabo (*Universidad Autónoma de Madrid, España*), José Luis Villacañas (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Bernhard Waldenfels (*Universität Bochum, Alemania*).

Azafea es una revista científica sobre Filosofía, que cuenta con evaluadores externos de los artículos que publica. Tiene una periodicidad anual.

DIRECCIÓN DE REDACCIÓN

Azafea. Revista de Filosofía

Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S.

Campus Unamuno. E-37007 Salamanca (España)

Teléfono: +34 923 29 46 40. Ext. 3414, 3415, 3479 y 3396. Fax: +34 923 29 46 44

Correspondencia: Correo-e: azafea@usal.es

Azafea. Revista de Filosofía está indexada en Dialnet, Emerging Sources Citation Index (ESCI) de Web of Science (WoS) DOAJ, EBSCO, ERIH PLUS, Latindex 2.0, MIAR, Philosopher Index, Proquest, SCOPUS y posee el sello de calidad FECYT.

En cuanto al auto-archivo, figura en: Dulcinea y Sherpa/Romeo



Ni la totalidad ni parte de esta revista puede reproducirse con fines comerciales sin permiso escrito de Ediciones Universidad de Salamanca. Los autores/as ceden a Ediciones Universidad de Salamanca el derecho de la publicación, bajo licencia Creative Commons Attribution-Non-Commercial-ShareAlike 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Esta licencia permite a otros entremezclar, ajustar y construir a partir de su obra con fines no comerciales. Las nuevas creaciones deberán reconocer su autoría, no podrán ser utilizadas de manera comercial y tendrán que estar bajo una licencia equivalente.



CC BY-NC-SA

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202426>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 26, 2024

ÍNDICE

MONOGRÁFICO:

HANNAH ARENDT. POLÍTICA Y FILOSOFÍA

ARTÍCULOS

Antonio GÓMEZ RAMOS, <i>Presentación: Hannah Arendt. Política y filosofía</i>	7-15
Wolfgang HEUER, <i>Incompleteness. Remarks on Arendt's method</i>	17-36
Fina BIRULÉS, « <i>Lo que quiero es comprender</i> », <i>notas sobre Hannah Arendt y Primo Levi</i>	37-50
Agustín SERRANO DE HARO, <i>Arendt alumna de Husserl</i>	51-72
Nuria SÁNCHEZ MADRID, <i>El potencial transformador del cuerpo. Arendt y el pensamiento afroamericano y franco-caribeño del siglo XX ante el amor como apuesta política</i>	73-101
Á. Lorena FUSTER, <i>Apuntes sobre Hannah Arendt como historiadora de la cultura</i>	103-124
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, <i>Los consejos ciudadanos en las democracias contemporáneas: propuestas arendtianas</i>	125-142
Maria ROBASZKIEWICZ, « <i>So many ways of singing the world</i> ». <i>Reflections on transborder movement, common speech, and care for the world with Arendt and Merleau-Ponty</i>	143-163
Javier SÁNCHEZ-ARJONA VOSER, <i>Sorge y prosopopeya: Arendt desde Goethe, Goethe con Arendt</i>	165-185
Borja LUCENA GÓNGORA, <i>Arendt y Hegel. Una filosofía política frente a la filosofía de la historia</i>	187-210

VARIA

Jocelyn BENOIST, <i>La llamada de la selva</i>	213-227
Javier AOIZ y Marcelo D. BOERI, <i>La evidencia de la πρόληψις epicúrea y su alcance práctico</i>	229-252
Antonio CASTILLO ÁVILA, <i>Minima Moralia y la vivencia de lo tardío</i>	253-274
Jesús AYALA-COLQUI, <i>Arte menor como producción de grupos, máquinas y/o agenciamientos: el sentido de una «estética» en Félix Guattari entre 1955 y 1980</i>	275-298

RESEÑAS

Javier ROMERO, <i>Democracia ecológica. Entre la sociedad civil y el Estado ecosocial democrático de derecho</i> (Horsori Editorial, 2024). María G. NAVARRO	301-305
Jimmy HERNÁNDEZ MARCELO, <i>Fenomenologia dei margini. Derrida allievo di Husserl</i> (Mimesis, 2024). José Juan PALOMO DEL REY ..	306-309
Francisco GIMÉNEZ MATEU. <i>Utopía, distopía y estética. Análisis fílmico de «El cuento de la criada»</i> (Universitat Jaume I, 2023). Marta CASTANEDO ALONSO	310-312
Ricardo LALEFF ILIEFF. <i>Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I</i> (Miño y Dávila, 2022). Leonela INFANTE	313-316

IN MEMORIAM

Cirilo Flórez Miguel, <i>in memoriam</i> . Roberto ALBARES.....	317-325
---	---------

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202426>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 26, 2024

TABLE OF CONTENTS

MONOGRAPHIC:

HANNAH ARENDT. POLITICS AND PHILOSOPHY

ARTICLES

Antonio GÓMEZ RAMOS, <i>Presentation: Hannah Arendt. Politics and Philosophy</i>	7-15
Wolfgang HEUER, <i>Incompleteness. Remarks on Arendt's Method</i>	17-36
Fina BIRULÉS, « <i>I want to understand</i> », <i>Notes on Hannah Arendt and Primo Levi</i>	37-50
Agustín SERRANO DE HARO, <i>Arendt as Husserl's Pupil</i>	51-72
Nuria SÁNCHEZ MADRID, <i>The Transformative Potential of the Body. Arendt and the XX Century Afro-American and French Caribbean Thought Towards Love as a Political Stake</i>	73-101
À. Lorena FUSTER, <i>Notes on Hannah Arendt as Cultural Historian</i> ..	103-124
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, <i>Citizens' Councils in Contemporary Democracies: Arendtian Proposals</i>	125-142
Maria ROBASZKIEWICZ, « <i>So Many Ways of Singing the World</i> ». <i>Reflections on Transborder Movement, Common Speech, and Care for the World with Arendt and Merleau-Ponty</i>	143-163
Javier SÁNCHEZ-ARJONA VOSER, <i>Sorge and Prosopopoeia: Arendt after Goethe, Goethe with Arendt</i>	165-185
Borja LUCENA GÓNGORA, <i>Arendt y Hegel. Arendt and Hegel: A Political Philosophy versus Philosophy of History</i>	187-210

VARIA

Jocelyn BENOIST, <i>The Call of the Wild</i>	213-227
Javier AOIZ y Marcelo D. BOERI, <i>The evidence of Epicurean πρόληψις and its Practical Scope</i>	229-252
Antonio CASTILLO ÁVILA, <i>Minima Moralia and the Experience of Late-style</i>	253-274
Jesús AYALA-COLQUI, <i>Minor Art as Production of Groups, Machi- nes and/or Assemblages: the Meaning of an «Aesthetic» in Félix Guattari between 1955 and 1980</i>	275-298

REVIEWS

Javier ROMERO, <i>Democracia ecológica. Entre la sociedad civil y el Estado ecosocial democrático de derecho</i> (Horsori Editorial, 2024). María G. NAVARRO	301-305
Jimmy HERNÁNDEZ MARCELO, <i>Fenomenologia dei margini. Derrida allievo di Husserl</i> (Mimesis, 2024). José Juan PALOMO DEL REY ..	306-309
Francisco GIMÉNEZ MATEU. <i>Utopía, distopía y estética. Análisis fil- mico de «El cuento de la criada»</i> (Universitat Jaume I, 2023). Marta CASTANEDO ALONSO	310-312
Ricardo LALEFF ILIEFF. <i>Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I</i> (Miño y Dávila, 2022). Leonela INFANTE	313-316

IN MEMORIAM

Cirilo Flórez Miguel, <i>in memoriam</i> . Roberto ALBARES	317-325
--	---------

MONOGRÁFICO

HANNAH ARENDT. POLÍTICA Y FILOSOFÍA

PRESENTACIÓN. HANNAH ARENDT. POLÍTICA Y FILOSOFÍA

Presentation.
Hannah Arendt. Politics and Philosophy

Antonio GÓMEZ RAMOS
Universidad Carlos III de Madrid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3382-6725>

Este número de *Azafea* (26), de 2024, está dedicado a «Hannah Arendt. Política y Filosofía». Hay buenas razones para ello.

Hannah Arendt es ya, sin duda, una de las pensadoras clásicas del siglo XX. Su pensamiento proporciona muchas claves que se han vuelto hoy imprescindibles para abordar las experiencias de los totalitarismos, así como las bases y las fracturas del mundo moderno; también para entender la política como forma de existencia humana. Ahora bien, si la consideramos «clásica», es porque igualmente podría ayudar a entender lo que ha venido después de ese siglo, con todas nuestras incertidumbres.

Los clásicos, sin embargo, como los libros que producen, también tienen su destino. Arrancados de su contexto, se ven transportados a otros tiempos y otros entornos en los que tienen que acreditar la virtud de seguir siendo ellos mismos a la vez que se transforman para seguir funcionando como una referencia en las nuevas tribulaciones de una época distinta de la suya. Los clásicos, enseñaba Gadamer, se establecen como un patrón de referencia porque perduran en el tiempo, resisten a su fugacidad. Sin duda, para ser un clásico hay que resistir. Pero la suya no es la resistencia de una sólida roca en la que refugiarse, ni la de un reservorio inagotable de ideas. Cada clásico se revela más bien como un dispositivo de conceptos, argumentos, relatos, elaboraciones de experiencias, sostenido por una fuerte tensión interna para responder a una época concreta, pero con la virtud de adaptarse y responder a las fuerzas y corrientes del tiempo y de la geografía. Resiste porque los elementos de ese dispositivo se siguen viendo interpelados, discutidos, recurridos, explotados.

Hannah Arendt, se diría, no estaba, en principio, predestinada a convertirse en un clásico: su trayectoria vital de judía alemana, apátrida y exiliada durante años, acogida finalmente en Estados Unidos, no la predisponía a ello. Tampoco su relucencia a considerarse filósofa en sentido estricto, sino más bien «teórica de la política» –de una teoría política que a los politólogos de hoy les parecería mera filosofía–. Arendt alcanzó, sí, suficiente reconocimiento en vida; pero las polémicas en las que se implicó –sobre el juicio a Eichmann, sobre la discriminación racial y los derechos civiles, sobre el lugar del pueblo judío y el sionismo, sobre los papeles del Pentágono–, estaban demasiado pegadas a la actualidad de aquellas décadas, de 1930 a 1975, como para esperar que su autora fuera necesariamente a trascender los tiempos.

Y, sin embargo, transcurrido un cuarto del siglo XXI, Hannah Arendt es clásica porque no se recurre a ella como una autora más de la historia intelectual del siglo XX. Desde los años noventa, su figura no ha dejado de crecer. Cuenta con todo un elenco de intérpretes que, tanto en el mundo anglosajón (Roland Beiner, Shelyla Benhabib, Dana Villa, Richard Bernstein, Margaret Canovan), como en el europeo (Taminiaux, Wolfgang Heuer, Simona Forti, Martine Leibovici) han ido desbrozando y definiendo los cánones, rendimientos y límites de su obra. Varias de las autoras y autores de este número forman parte también de ese elenco.

Pero, además, por decirlo en los términos de la cultura contemporánea, Hannah Arendt es un *icono*. Sus libros, como ha hecho notar un crítico (Waldrón 2007) se comercializan hoy a menudo con su foto en la portada, como si esta imagen fuera mejor reclamo para el comprador que el título o el tema de la obra. Esas fotografías, ya procedan del esplendor de su juventud en la Alemania de los años veinte, ya presenten a la sonriente mujer madura de Manhattan, envuelta en el humo de sus cigarrillos, son reconocibles para cualquier persona medianamente culta. Su nombre es también el de cientos de calles o instituciones, particularmente en su Alemania natal, que la desterró. Sobre ella se ruedan películas, documentales, se organizan exposiciones. Está en los programas de filosofía en el bachillerato. Su biografía, no exenta de aventuras, exilios, pérdidas y reencuentros, su cosmopolitismo y su independencia de carácter, confieren una fuerza emotiva a las citas que de ella se pronuncian, a veces como mero argumento de autoridad. Expresiones asociadas a Arendt, tales como la «banalidad del mal» o «el derecho a tener derechos» son casi de uso común, cuando no un tópico periodístico. La fuerza de su pensamiento parece atraer a personas posicionadas en lugares muy distantes del espectro político, desde liberales bien asentados hasta rebeldes antisistema. Esto puede ser sospechoso, pero es verdad que, tras su ascenso –relativamente tardío, veinte años después de su muerte– al Olimpo de los

filósofos, casi se volvió un tópico reclamar una respuesta arendtiana para cada una de las preguntas que apremiaban conforme cambiaban los tiempos. «What would Hannah say?» –ironizaba el crítico Jeremy Waldron (Waldron 2007)– era, para muchos, la pregunta de rigor a partir de los 2000.

La pregunta es improcedente, en primer lugar, porque la originalidad e individualidad de sus valoraciones y juicios –no siempre libres de error ni de un particular sesgo–, hacían a Arendt impredecible. También porque su recorrido vital, de 1906 a 1975, vino a coincidir exactamente con las experiencias centrales del siglo xx y con el apogeo de la modernidad clásica, repleta de catástrofes y esperanzas. No llegó a ver, sin embargo, las profundas transformaciones del último cuarto de siglo: el despegue del neoliberalismo, el torbellino festivo de la postmodernidad, la caída de la Unión Soviética, con la aparente generalización planetaria de las democracias parlamentarias y el espejismo del fin de la historia, la globalización y la digitalización incipiente de aquellas últimas décadas. Menos aún conoció este primer cuarto de siglo xxi, el del capitalismo desbocado, el apocalipsis ecológico inminente, el desmontaje de las democracias entre *fake news*, redes sociales, la mercantilización de internet y la fragmentación del espacio público, el abismo entre el Norte y el Sur global, el choque apenas controlado de las superpotencias... Todo eso era difícil de concebir para los espíritus del siglo xx, aunque algo de ello se podía entrever en los textos de los más lúcidos de ellos; entre los que Arendt se incluye. Al fin y al cabo, la mayor parte de las cuestiones más candentes de nuestros días resuenan con fuerza por todos sus escritos: la cuestión migratoria, la crisis de la democracia parlamentaria y los límites del Estado nacional, la llamada «post-verdad» y el retorno de la tentación totalitaria, el enquistado conflicto de Oriente Medio, el neoimperialismo de Occidente, el sometimiento de lo humano a la técnica y la destrucción de nuestra relación con la tierra (aunque no directamente la crisis ecológica), la responsabilidad individual en un mundo uniformizado, el final de la política; pero, también, la posibilidad de su reaparición espontánea en movimientos sociales o en iniciativas ciudadanas. Por eso, sin duda, su figura ha crecido, es un clásico. Por eso, también, la tentación de la pregunta «¿qué diría Hannah?»

¿Quién sabe qué diría? Ella, que escribió que «siempre he pensado que uno tiene que empezar a pensar como si nadie hubiera pensado antes, y luego empezar por aprender de los todos los demás» (Heuer 2023, 26). Sin embargo, aun teniendo que manejar «una herencia sin testamento», según la frase de René Char que le gustaba repetir, no se empieza a pensar desde cero; inevitablemente, se empieza sobre y contra lo que otros han pensado antes. Por su carácter y su forma de intervenir, posiblemente, Arendt se sentiría hoy cerca de los y las autoras que abordan las cuestiones de nuestros días cuestionando

a la vez su obra o su legado, pensando con ella contra ella. A pesar de haber sido entronizada entre los clásicos, o precisamente por ello, no hay que ignorar que el dispositivo de conceptos e ideas que constituye a la autora y la persona Hannah Arendt también está sometido a examen y crítica.

Su propia claridad de expresión y pensamiento trazaba las líneas con nitidez, dejándolas expuestas a miradas capaces de detectar las inevitables fracturas. Así, se ha señalado, a veces acremente, desde diversas posiciones, que no se puede defender su rígida separación entre lo público y lo privado, la vida y el mundo, lo político y lo social (Rebentisch 2023). Tampoco es fácil transigir con su desprecio de lo social, del cuerpo y de la labor (véase el artículo de Nuria Sánchez Madrid en este número); ni, en consecuencia, con su desatención hacia las desigualdades de género y las luchas feministas (Honig 1995), o su deficiente comprensión para con la lucha de los afroamericanos por la integración, a pesar de que condenase la discriminación racial. Se ha señalado su eurocentrismo congénito, del que no se despegó al abordar críticamente la cuestión colonial y las diferencias raciales (Butler 2012); su mirada aquí, como la de muchos otros occidentales biempensantes de su generación, estaba inevitablemente moldeada por su lectura de Joseph Conrad (King y Stone, 2007). En el desconcierto de las profundas reformas pedagógicas del siglo xx, resulta chocante su concepción más bien conservadora y *privatista* de la educación. Finalmente, casi como un cliché, se rechaza la idealización grecómana que aparentemente sustenta su definición de la política, con todas las exclusiones que implicaría (Shklar 1983, Ranciere 2019). Todas estas líneas de fractura en el universo conceptual de Arendt forman parte importante de la discusión contemporánea, y reaparecen al intentar comprender—comprender era lo único que Arendt quería—este atribulado y no menos fracturado siglo xxi. Ello hace tanto más pertinente tornar la mirada a los textos de Arendt, releerlos en sus márgenes, en sus lagunas y en su incompletud.

Esa disposición es la que han adoptado, de modo casi espontáneo, las contribuciones de este número. Ciertamente, la compleja multiplicidad y riqueza de temas que se teje en la obra de Arendt ocupa ya una cantidad inmensa de literatura, tanto académica como literaria, tanto escrita, como artística o filmada. En lugar de una imposible enciclopedia arendtiana, se trata aquí de explorar márgenes, huecos, afinidades quizá inesperadas en el pensamiento de la filósofa; en esta ocasión, con notable lealtad hacia ella, dada la trayectoria de las autoras y autores de este número. Todas ellas y ellos se han señalado en los últimos años con la publicación de una o más monografías y relevantes estudios sobre Arendt, así como por una copiosa labor de traducción de los escritos de Arendt al castellano. En esta ocasión, como podrá comprobar el lector, se confrontan, desde la filosofía política y social, desde los estudios de

género o sobre la migración, con cuestiones difíciles del mundo contemporáneo.

Wolfgang Heuer es coeditor del *Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, director de la imprescindible revista *HannahArendt.net*, y autor de varias monografías sobre Arendt: desde una pionera en Rohwolt Verlag, *Hannah Arendt. Bildmonographie* (1987), hasta la reciente *Cosmos and Republic. Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics* (2023), una extensa colección de ensayos donde el pensamiento de Arendt, perfilado fuera de las normas y convenciones académicas, se ve confrontado con temas de actualidad, que van de la postverdad al federalismo o la cuestión ecológica. Su artículo, «Incompleteness. Remarks on Arendt's method», argumenta que precisamente esa «incompletud» que se le suele achacar a los conceptos de Arendt –a la acción, al poder, a los consejos–, por lo que tienen de ajenos a la realidad política y material, debe entenderse como parte de la propia estrategia metodológica de Arendt, no como una ingenuidad teórica. Presentan las limitaciones de las formas híbridas de realidad en las que vivimos y permiten pensar mundos nuevos.

Para Arendt, se trataba, como ella siempre insistió, de *comprender*, y eso –también insistió siempre ella– no puede hacerse a solas. Hay encuentros que no tuvieron lugar efectivamente, pero que no dejan de suscitar un diálogo: uno de ellos, sugiere Fina Birulés, es el de Hannah Arendt y Primo Levi. Pensadora feminista, traductora y editora de varias obras clave de Arendt en castellano y el catalán (*Responsabilidad y Juicio*, *La vida del espíritu [volumen 2: Voluntad]*, entre otras), autora de una monografía de referencia sobre Hannah Arendt –*Una herencia sin testamento. Hannah Arendt* (2007)– y editora de varias obras colectivas sobre nuestra filósofa, Fina Birulés aprovecha en «“Lo que quiero es comprender”, notas sobre Hannah Arendt y Primo Levi» ese margen de Arendt donde se toca con Primo Levi –otro autor forjado en la experiencia vital, la suya mucho más dolorosa, del nazismo, sobre el que también pensó lúcidamente– para repensar nociones centrales como responsabilidad, narración, comprensión, y para explorar emociones como la indignación y la esperanza que van aparejadas a la acción y la comprensión política.

Las raíces fenomenológicas de Arendt, reconocidas por ella, pero a menudo ocultas, son lo que propone subrayar Agustín Serrano de Haro en su artículo «Arendt alumna de Husserl». Fenomenólogo él mismo, autor de una monografía de *Introducción a Hanna Arendt* (2016), traductor de varias obras de Arendt (*El concepto de amor en San Agustín; Ensayos de comprensión, 1930-1954; Hombres en tiempos de oscuridad*), Serrano de Haro trata de arrojar alguna luz sobre episodios velados de la obra y biografía de Arendt.

Si ya lo hizo con su llamativo *Arendt y España* (2023) –que reconstruía la relación de la filósofa con nuestro país–, ahora recorre el contenido del único curso de Husserl al que Arendt asistió, en 1926, en Friburgo, sobre «Introducción a la fenomenología», y especula sobre los ecos que ese curso pudo encontrar en la obra de la filósofa.

Autora de una de las más recientes monografías en castellano sobre nuestra autora (*Hannah Arendt. La filosofía frente al mal*, 2022), y editora de varias obras colectivas sobre Arendt, Nuria Sánchez Madrid se adentra con «El potencial transformador del cuerpo» en lo que para muchos es la falla más profunda y sorprendente de Arendt: su incompreensión para con el cuerpo y para lo corporal (incluida la raza), así como la expulsión del amor de la esfera de lo político. Con una ya larga trayectoria de investigación sobre injusticia social en su haber, Nuria Sánchez Madrid ahonda con su artículo en un diálogo incómodo, pero productivo y necesario; uno de esos diálogos empezados pero no completados: el de Arendt con autoras (Audrey Lorde, bell hooks) y autores (Baldwin, Fanon) del pensamiento caribeño y afroamericano.

Lorena Fuster –también traductora (al catalán, del escrito *Sobre la violencia*) y editora de textos de y sobre Arendt– propone sacar a Arendt del ámbito estricto de la filosofía política. Pues la amplitud y riqueza de la obra de nuestra autora, su afán de comprender, entendían que, si la política era lo humano por excelencia, no se podía desligar de la cultura como construcción duradera de sentido y como mundo común. Desde su escrito juvenil sobre Rahel Varnhagen hasta sus influyentes textos de madurez sobre la «Crisis de la cultura», afectada ésta por la tecnología y la sociedad del entretenimiento, Arendt se esforzó por una teoría de la cultura que no cayera en la crítica de la «cultura de masas» y que resolviera, por el juicio de gusto, la tensión entre política y cultura. Esa teoría arendtiana de la cultura es la que trata de empujar a deshilar el artículo sobre «Arendt como historiadora de la cultura».

Cristina Sánchez Muñoz, también una teórica feminista, es quien más directamente ha comprendido la política desde Arendt y a Arendt como pensadora política, en monografías como *Hannan Arendt. El espacio de la política* (2003) y *Hannah Arendt. Estar (políticamente) en el mundo* (2019). En su artículo, explora la concepción arendtiana de los consejos, que tanto atractivo ha ejercido como experiencia inmediata y directa de la política y del poder constituyente. Arendt analizó algunos casos históricos y del siglo xx; el artículo aquí presentado, «Propuestas arendtianas: los consejos populares en las democracias contemporáneas» confronta los análisis de Arendt con dos significativos fenómenos contemporáneos en los que esa concepción de la política ha estado muy presente, a saber: el 15-M español, con su derivación

hacia el partido político Podemos, y la Asamblea constituyente chilena. El destino de estas experiencias también se puede medir desde el pensamiento de Arendt.

Hannah Arendt fue una refugiada que pensó sobre su propia experiencia; entendió que había que mirar la terrible experiencia de los refugiados y migrantes para empezar a despejar los orígenes y estructuras del totalitarismo. Por eso, en las migraciones que constituyen la marca y la tragedia de las primeras décadas del XXI, Arendt es siempre una referencia. Maria Robaszkiewicz, coautora junto a Michael Weinman de una valiosa monografía sobre *Hannan Arendt and Politics* (2023), y coeditora de un rico volumen sobre *Hannah Arendt: Challenges of Plurality* (2022) explora en su artículo «“So many ways of singing the world”. Reflections on transborder movement, common speech, and care for the world with Arendt and Merleau-Ponty», una original perspectiva: la de la comunicación no verbal de migrantes cuando no hay una lengua común. Las reflexiones sobre el carácter revelador del lenguaje según Arendt, su familiaridad con la fenomenología y reflexiones similares de Merleau-Ponty son los ingredientes de esta exploración.

Una sugerente especulación es lo que ofrece Javier Sánchez-Arjona en su «*Sorge y prosopopeya. Arendt desde Goethe, Goethe desde Arendt*». Aunque adaptada e integrada en el mundo anglosajón, Arendt confesó (Arendt 2010) que siempre llevaba consigo la cultura alemana, y en particular su poesía y literatura. Ese enraizamiento en la Alemania más clásica, la de Goethe, y la más inquietante, la del *Fausto*, es el que aprovecha el germanista Javier Sánchez-Arjona para reconstruir la tercera y no escrita parte de *La vida del espíritu*, que debía estar dedicada al *Juicio*. Los versos del Fausto que Arendt dejó mecanografiados al empezar ese tercer volumen –lo único que Arendt llegó a escribir de esa parte, y lo último seguramente que escribió– le sirven a Sánchez-Arjona para construir una lectura política, en sentido arendtiano, del carácter de Fausto y para sugerir por dónde podría haber transcurrido el libro sobre el Juicio, con una propuesta complementaria a la ya canónica de Ronald Beiner (Arendt 1992).

Finalmente, Borja Lucena, autor de *Hannan Arendt: las ideologías y el colapso del pensamiento político* (2022), aborda en «Arendt y Hegel. Una filosofía política frente a la filosofía de la historia» los puntos de conexión de la filósofa con Hegel, una vía poco explorada. Lo hace enfocándose en una noción tan central a su obra como es la contingencia. La kantiana Arendt miraba con desconfianza a Hegel, a quien asociaba a menudo con Marx y con una construcción determinista de la historia; pero Lucena muestra cómo Arendt aprendió también de él la noción de contingencia y pluralidad. Sólo que, luego, se esforzó por tratarlas al descubierto, sin reabsorberlas en artificiales

construcciones de sentido, como ella –y la crítica de su época– pensaba que hacía Hegel. También Arendt aprendió de Hegel para intentar salir de él.

Salir de Arendt, como de los clásicos de la filosofía, no es quizá posible, ni necesario. Pero sí transitar fértilmente por sus márgenes, sus huecos y líneas de fractura. Uno de esos recorridos es el que invitan a hacer las contribuciones de este número.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Edición de Roland Beiner. Chicago: Chicago UP., 1992.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways. Jewishness and the Critiques of Zionism*. Nueva York: Columbia UP, 2012.
- BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- HEUER, Wolfgang. *Cosmos and Republic. Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*, Bielefeld: transcript 2023.
- HEUER, Wolfgang. *Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, 2a ed. Stuttgart: Metzler 2022 (co-ed).
- HEUER, Wolfgang. *Hannan Arendt. Bildmonographie*. Hamburgo: Rohwolt Verlag, 1987.
- HONIG, Bonnie. *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- KING, Richard y STONE, Dan. *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. Nueva York, 2007.
- LUCENA, Borja. *Hannan Arendt: las ideologías y el colapso del pensamiento político*. Alicante: Delta, 2022.
- RANCIERE, Jacques. *Disenso. Ensayos sobre política y Filosofía*. Mexico: FCE., 2019.
- REBENTISCH, Juliane. *Der Streit der Pluralität*. Frankfurt: Suhrkamp, 2022.
- ROBASZKIEWICZ, Maria. *Hannah Arendt and Politics*, Edimburgo, Edinburgh UP, 2023.
- ROBASZKIEWICZ, Maria y Matzner Tobias. *Hannah Arendt: Challenges of Plurality*, Cham: Springer Verlag, 2022.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria. *Hannah Arendt. La filosofía frente al mal*. Madrid: Alianza, 2022.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. *Hannah Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Barcelona: Shackelton Books, 2019.

- SERRANO DE HARO, Agustín. *Hannah Arendt*. Madrid: Planeta/Grupo Planeta, 2016.
- SERRANO DE HARO, Agustín. *Arendt y España*. Madrid: Trotta, 2023.
- SHKLAR, Judith. «Hannah Arendt as Pariah», *Partisan Review* 50 (1993): 64-77.
- WALDRON, Jeremy. «What would Hannah say?», *The New York Review of Books*, March, 2007.

INCOMPLETENESS. REMARKS ON ARENDT'S METHOD

Incompletud. Observaciones sobre el método de Arendt

Wolfgang HEUER
Freie Universität Berlin
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5966-8046>

Recibido: 17 de abril de 2024
Aceptado: 25 de mayo de 2024

ABSTRACT

Hannah Arendt is commonly criticized for defining action as an end in itself, of horizontal power and of councils as an alternative to representative democracy that is unrealistic and unrealizable. In contrast, I show how much Arendt was concerned about the dangers of these concepts: the replacement of action by fabrication, of power by domination and violence, and the impossibility of a council democracy in the face of a highly administrative and depoliticized society. Arendt shows how these hybrid forms revealed their pure forms as a hidden tradition in revolutionary situations. The supposed incompleteness and failure of a struggle for another society can therefore be understood as a recurring possibility and reality and thus as a specific condition of the political. The critique of the hybrid form also includes the critique of modern scientific thought and political thought.

Keywords: Arendt; Action; Fabrication; Power; Domination; Violence; Councils; Logic; Science; Communication.

RESUMEN

Se suele criticar a Hannah Arendt por definir la acción como un fin en sí mismo, y se considera el poder horizontal y los consejos como una alternativa a la democracia representativa irreal e irrealizable. Frente a esa crítica, este artículo muestra hasta qué punto Arendt estaba preocupada por los peligros que se encierran en conceptos como la sustitución de la acción por la fabricación, del poder por la dominación y la violencia, y la imposibilidad de

una democracia de consejos frente a una sociedad altamente administrativa y despolitizada. Arendt muestra cómo estas formas híbridas revelaban sus formas puras como una tradición oculta en situaciones revolucionarias. La supuesta incompletud y el fracaso de una lucha por una sociedad diferente pueden entenderse, entonces, como una posibilidad y una realidad recurrentes y, por tanto, como una condición específica de lo político. La crítica de la forma híbrida incluye también la crítica del pensamiento científico y del pensamiento político modernos.

Palabras clave: Arendt; Fabricación; Poder; Dominación; Violencia; Consejos; Lógica; Ciencia; Comunicación.

In her groundbreaking book «Political Theory and the Displacement of Politics» (Honig 2023), Bonnie Honig argued as early as 1993 that political theorists often use political theory to displace politics rather than to explore it. Kant, Rawls and Sandel have positioned themselves as virtue theorists of politics in order to develop principles of justice, rationality, community and law. With the help of these principles, their political theories were to be protected from the conflict and uncertainty of political reality. But politics, according to Honig, is not about questions at the meta-level of virtue ethics, but about the *virtù* of action. It is about the place of disruption, the struggle for power, about dictatorship or democratic freedom and individuality, as Machiavelli, Nietzsche and Arendt all experienced, or observed.

This led to corresponding methodological considerations: in Machiavelli's case with regard to the importance of events and decisions of the actors in the tension between *virtù*, *fortuna*, *occasione* and *ambizione* and in Arendt's case with regard to the analyses of political phenomena such as power, violence, freedom, etc., and their connection with the fundamental activities of working, producing and acting. Both Machiavelli and Arendt refused to define politics or the political sphere as a system or to enter the parallel meta-level of virtue ethics. For both of them, this double refusal led to an incompleteness that they appreciated not as a deficiency but, on the contrary, as an open space for the development of the phenomena they discussed. Instead of theories, they favoured the experience and wisdom of others. Machiavelli famously reported how he came home in the evening, took off his dirty work clothes on the threshold of his study and, dressed appropriately, went to the classics, who kindly answered his many questions.

I would like to demonstrate this incompleteness using the example of three concepts that for Arendt are of fundamental importance for the political sphere: action, power and councils. The fact that Arendt treats these, and

other phenomena, as «pure» phenomena has been little discussed. «Pure» means that, seen from the fundamental human conditionality of natality, plurality and intersubjectivity, they are in a state of the greatest possible, unrestricted development. This means that they are not mixed with other phenomena as hybrids. In other words, unlike production, action appears as an end in itself, and not as a means to an end, power as a phenomenon of plural action that is not oriented towards domination and violence, and councils as the institutionalisation of such a form of action and power formation, which Arendt understands as an original, hidden form of government. These pure definitions enable the identification of hybrid forms; they form a kind of early warning system and allow us to recognise the extent to which hybrid views prevail or are spreading in politics and political theory, i.e. the extent to which the political space is endangered. Arendt's development of these concepts is much more radical than what can be found in the conventional liberal world: Arendt's world is a republican one. (Heuer 2023a)

Arendt is aware that these pure forms are not to be found undamaged in our world and that they cannot be realised without further ado. Therefore, she deals with both real experienced and theoretically possible events in which they become visible in their pure form. Above all, however, Arendt practices «thinking about events» in order to conceptualise them and thus prevent them from being forgotten.

In the following, I first introduce the pure forms, then present the limitations or hybridisations described by Arendt, and finally address the question of the possibilities for recovering the pure forms.

First, however, I would like to point out Arendt's critique of science and the fundamental distinction she makes between science and politics in order to maximise space for phenomena such as action, power and councils. Arendt thus goes further than Bonnie Honig, because in her view both modern science and politics have contributed to unworldliness. Even if by science Arendt primarily means the natural sciences, the methods of the social sciences are similar. For Arendt the dangers of unworldly scientific thinking are obvious. One can assume that for Arendt, on the other hand, philosophy, literature, the arts and even politics should be free from an objectifying scientific method.

In the following, I will mainly draw on the entries in Arendt's philosophical *Denktagebuch* (Thinking Diary) (Arendt 2002), a fascinating collection of thoughts that accompanied her work, which are short and concise and sometimes even more pointed than the essays in which the thoughts later recur. (German passages are given in my translation).

1. CRITICISING SCIENCE

In the case of science, Arendt is primarily concerned with modern natural science, whose effectiveness does not unfold in a continuum of ideas, but rather in the form of events in which the temporal dimensions of the unexpected and the unforeseeable resonate. Arendt is particularly interested in the contribution of the natural sciences to the loss of the world. This involves a critique not only of a specifically scientific way of thinking, but of the entirety of the accumulation of knowledge, the formation of theories, the institutionalisation of corresponding research and teaching and, finally, the social dominance and endangerment of political thinking. (Crease 2017)

As far as the loss of the world in the double sense of objectivity and intersubjectivity noted by Arendt is concerned, natural science not only promoted its own alienation from the world, but also that of philosophy:

It would be folly indeed to overlook the almost too precise congruity of modern man's world alienation with the subjectivism of modern philosophy, from Descartes and Hobbes to modern philosophy, from Descartes and Hobbes to English sensualism, empiricism, and pragmatism as well as German idealism and materialism up to the recent phenomenological existentialism and logical or epistemological positivism. (Arendt 1958, 248)¹

Alienation from the world and subjectivisation are accompanied by a scientification of the relationships between people and the environment. Scientists are desperately trying to completely eliminate the subjective factor in favour of the scientific standard of objectivity and scientific activity that has existed for 200 years, but they are not succeeding. On the contrary, according to Heisenberg, on whom Arendt relies along with Schrödinger and Whitehead, science does not investigate nature, but itself. «Whenever he tries to learn about things which neither are himself nor owe their existence to him [Man] will ultimately encounter nothing but himself, his own constructions, and the pattern of his own actions». (Arendt 2006a, 86) In the 20th century, this led to a fundamental crisis. Mathematically provable and technically demonstrable «truths», according to Arendt, «will no longer lend themselves to normal expression in speech and thought». (Arendt 1958, 3) Since meaning and understanding only occur with the help of thought and speech, this lack of speech and thought leads to a nonsense that exceeds even

1. In the German version, Arendt adds in brackets. «(...) to the latest schools of phenomenological existentialism (which 'excludes' reality).» (Arendt 1981, 266)

the idea of a «winged lion», as Schrödinger stated. (Arendt 1958, 3) At least some natural scientists are fully aware of the fundamental problems.

In addition to philosophical alienation from the world, Arendt also criticises the use of objectifying and behaviourist methods, i.e. specifically scientific thinking, in the social sciences such as psychology, psychoanalysis and sociology. Arendt notes that the social sciences are based on a definition of society as a «way of being together», according to which everyone fulfils a function. «Social science sees all connections in terms of these functions», whereby ideal types are created that are always valid «on condition that everything substantial is eliminated. Jesus and Hitler are charismatic types, i.e. the same, on the condition that one completely disregards what they said and did». (Arendt 2002, 359, see Walsh 2015)

Arendt also criticised university science, but *en passant*. Inspired by the student revolt of 1968, which denounced, among other things, the dependence of academia on state and political interests, such as in connection with the war in Vietnam, Arendt criticised the university as an institution of mass society:

A great number of jobs is available because of the growing number of students. This means that the student-teacher community of knowledge and truth has ceased to exist. People are not hired because they are capable of adding to knowledge, but because they are needed as teachers. The «research» [produced, carried out] is hypocrisy, superfluous and utterly irrelevant to knowledge and job alike. The masses of papers suffocate scholarship and originality. (Arendt 2002, 703)

As fundamental as her critique of science and the university is her alternative of a completely different university as a place with a «new 'humanistic' task ... seen from the political: the instance of disinterested impartiality». (Arendt 2002, 634)

A community of students and teachers determined by knowledge and truth can only exist in small groups, with free thinking, research and personal responsibility. In philosophy as in the natural sciences to achieve this, they would have to abandon the modern worldlessness and practise experience-based thinking and judgement.

No wonder that, in a positive sense, Arendt did not consider the interpretation of texts and works common in philological subjects to be «scientific». Rather, [she saw it] as «an art or a skill», a kind of knowledge that is not acquired using scientific methods. Pursuing such methods, one can conclude, comes with the cost of destroying knowledge. Political science also faces a

similar criticism, even if Arendt did not comment on it in detail. She naturally considered the term «political philosophy» to be a contradiction in terms, because philosophy and politics have opposing views of human plurality or singularity and of *vita contemplativa* or *vita activa*.

As far as criticising scientific thought is concerned, Arendt made a series of comments in her *Denktagebuch* in which she was not concerned with rejecting science, but with respecting its fundamental difference to politics. Politics should be based on plurality, consensus building, reason, and the creation of meaning, as well as intersubjective action and judgement, while ensuring that science and its methods do not intrude into political action.

According to Arendt, one of the qualities characterising science is the negation of plurality: «For all scientific thinking, there is only the human being in biology or psychology, as in philosophy and theology, just as there is only the lion in zoology». (Arendt 2002, 15) From this, it follows with scientific persuasiveness that there is also only one truth, one opinion. It can be given an unchallenged place through agreement: «We regard these truths as self-evident; as against: Truth by revelation - only one [...] Against both: scientific results which do not need agreement because they compel it. It is therefore a «tyranny of knowledge» that finds acceptance. It is not the rule of philosophy, but of science – of wanting to be right». (Arendt 2002, 32) Thinking and reason are undesirable in science; they are replaced by logic and action. «Philosophy, or free thinking, relates to action as science relates to doing. Because it is related to others from the outset as a dialogue-with-itself, it (free thinking) must be communicative - which science does not need». (Arendt 2002, 283)

Arendt's critique of science is aimed at its worldlessness, caused by the thesis that, based on experiments, «one can know only what he has made himself» (Arendt 1958, 269), and also caused by the fact that the «natural sciences no longer express themselves linguistically». Therefore, «their objects have ceased to be objects of thought». (Arendt 2002, 643) It is obviously impossible to think the unthinkable. Sensory perceptions are thus abandoned, and that means the abandonment of common sense.

As far as the actions of science and its compelling truth are concerned, it legitimises a destructive activity: «Doing and destroying belong together; there is something destructive in every action». (Arendt 2002, 284) All of this happens under the guise of reason, because the terms rationality and reason are used synonymously in a devastating way. Arendt noted «Science can result in annihilation. This is a rational argument, but is believed to be irrational because Science and Reason have been identified». (Arendt 2002, 714). The ways of thinking in the field of science, however, eliminate reason

and meaning. «In logic, the spirit of science destroys the ability to think, i.e. the ability to really and originally move and orientate oneself in the realm of the unknowable». (Arendt 2002, 261) Regardless of whether science invites politics to think scientifically or offers politics scientific models or both sides have a common interest in mutual interpenetration, it is surprising to note that «utopia (...) is the form in which scientific thinking penetrates politics. That is why it is so destructive». (Arendt 2002, 591)

Political thinking must therefore move within common sense, always remain in the common world and must not allow any form of «scientific thinking» to destroy politics. It was Engels who, in his essay «The Development of Socialism from Utopia to Science» (1880), pursued precisely this intrusion into politics in order to give utopia a scientific appearance and in this way to capture the masses.

If tyrannical thinking can advance with catlike tread to claim objectivity, logic of scientific thinking, and truth, then it is because this thinking promises more security than experience, openness and incompleteness. Thinking is dangerous, Arendt admits, but non-thinking even more so. (Arendt 2018a, 498) «Is there thinking that is not tyrannical?» she asks and explains: «This is actually Jaspers' endeavour, without him fully knowing it. For communication, in contrast to discussion – advocacy thinking – does not seek to assure itself of truth through the superiority of argumentation». (Arendt 2002, 45)

When, in the face of climate change, scientists reach clear conclusions based on identical findings, the slogan of the Fridays for Future movement «Follow the science» seems as plausible as it is compelling. This seems to provide certainty and make risky political dialogue superfluous. Yet it is precisely the task of politicians to discuss the facts and draw political conclusions; scientists must also participate in the debates, but as citizens. As Arendt notes, «the answers given in this debate, whether they come from laymen, philosophers or scientists, are unscientific (though not a-scientific); they can never be provably right or wrong. Their truth is more akin to the validity of agreements than to the compelling validity of scientific statements». (Arendt 2000a, 375)

This liberation of politics from the right-to-have a compelling truth, from logic and utopia, is the prerequisite for the perspective of the completely open activity of action, whose intersubjective space frees from personal singularity, isolation or even loneliness and enables the formation of the fleeting phenomenon of power and the institutional stabilisation of action and power in the form of councils.

In the context of action, we will encounter the significance of other phenomena such as means and ends and work in the sense of fabrication, which are closer to scientific than to political thinking.

2. ACTION AS AN END IN ITSELF

In *The Human Condition*, Arendt unfolds the panorama of action in a poetic style (especially in the German version). Its characteristics include, above all, the doubling of equality and difference between people, which enables us to communicate but also requires language. The characteristics include self-disclosure through public appearance, which has the importance of a second birth, and finally the difference between the *what* of a person with their talents and characteristics, and the *who* of the whole person, as well as the intersecting human actions that form webs of reference, networks of relationships. The various actors hardly ever achieve their goals, so that their actions often appear confused and unexpected to them. In contrast, the spectators can ascribe meaning to the actions from a distance, and the story of an entire life can only be related at its end.

An action is not subject to logic and inevitability, but is conditioned by plurality and unpredictability, we can only see it as an example. Machiavelli was therefore concerned with events and actions and compared his experiences with those recorded by Livy in ancient Rome. Therefore, for Arendt, judgement is also exemplary, a process that does not subsume, but reflects the exemplarity of action.

The exemplary refers not only to plurality, but also to the repeated beginnings that accompany it. It is not only the antidote to political tyranny, but also to limitless reason. «The source of freedom always lies in the beginning. The tyranny of reason has no power over this beginning, because it can never be deduced from its logic and because it must always presuppose it in order to make the inevitable function at all.» (Arendt 2002, 157) If action ceases and with it the common speech, logic, as the last «residue of speech», leads to muteness, which «is the specific evil of violence. [...] Logical thinking therefore always leads to violence. Logic speaks to no one and talks about nothing. Thus it prepares violence». (Arendt 2002, 345)

Since action and the unpredictability of deeds have an inherent tendency towards boundlessness, the first consideration is limitation. In the case of the unpredictability of actions, forgiveness helps to make it possible to act again after deeds have been committed, and in the case of boundlessness, the

politically constituted space with its laws serves to make this space for action possible and at the same time to protect it from abuse.

In Arendt's descriptions, the world of action appears in its purest form: action is an end in itself, which is characterised by its immateriality and direct interpersonal relationships as opposed to consuming work and the production of durable goods. The end in itself of action means that action occurs in freedom and for its own sake: «The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action.» (Arendt 2006b, 145). The power formed through action is of course also an end in itself, because it arises and persists through this action and owes its legitimacy to its existence, whereas violence requires justification.

The concept of self-purpose is undoubtedly surprising because we have just heard about goals that can hardly be achieved in a straightforward manner and that are generally associated with an end or even a means to an end. Even the concept of an end in itself is still linked to the end. So what is done when the purpose of politics is freedom? At a conference in 1972 with her friends and colleagues, Arendt explained, as an example, that the question of an appropriate, socially inclusive housing policy has a political and a non-political social component.

The political issue is that these people love their neighborhood and don't want to move, even if you give them one more bathroom. (...) But if it's a question of how many square feet every human being needs in order to be able to breathe and to live a decent life, this is something which we really can figure out. (Arendt 1979, 318f).

From this possibly follows the purpose of refraining from resettlement in order to come closer to the goal of social integration. The political thus concerns the space of neighbourhood, interpersonal relationships and dignity, all of which constitute freedom. On the contrary, technical questions, in this case, are not political. Political issues are primarily concerned with the human condition, the «care of the world», the preservation of the conditions of freedom and justice, referring to the framework, the world in which we live.

Now this purposeful and expedient action is not only exposed to its inherent dangers, but much more seriously to the practices that have existed since the «tradition» of replacing action with production. This tradition began with Plato, and it required a concept of rule that since Plato has been based on the distinction between knowing and doing - a way of thinking and acting in which knowing means ruling and commanding and doing means obeying and executing. The aim is to abolish politics as an end in itself and

transform it into a form of production. «How persistent and successful the transformation of action into a mode of making has been is easily attested by the whole terminology of political theory and political thought, which indeed makes it almost impossible to discuss these matters without using the category of means and ends and thinking in terms of instrumentality». (Arendt 1958, 204f.)

Work in the sense of fabrication, as a degrading form of politics has always pursued higher purposes that lie beyond the political. Arendt notes on Marx:

But man is sovereign only as a producer, i.e. as a worker. [...] A form of society and state is designed [...] which one believes to be able to produce in the sense of a product of labour, only that now, instead of the matter of nature, people themselves must serve as material. This creates [...] an idea of action that is so similar to the process of production that the moral question: What is permitted, must be answered with the only seemingly un-moral, in reality a-moral answer: Everything is permitted that serves the goal. (Arendt 2002, 80)

If all human activities are seen from the perspective of production, Arendt warns, thinking is transformed into an absolutised form of contemplation and action into violence.

Thus, in the Western tradition, starting from the experience of production, everything has been split into contemplative thinking, in which the 'ideas', the purposes etc. are given, and into violent action, which realises these contemplated purposes with the help of violent means. Our concepts of theory and practice are equally orientated towards production. (Arendt 2002, 305)

In addition to logical thinking, which negates spontaneity and diversity, it is above all ends-means thinking that has a politically and morally destructive effect in the public sphere. And in this way of thinking, ends soon become irrelevant due to unpredictable developments and the importance of means increases:

...the so-called means are always the only thing that counts, the end always becomes an illusionary endeavour, because the immediate, tangible action is there immediately, so that the world has changed in principle before the end is achieved, and changed in such a way that the end may no longer be meaningful at all. (Arendt 2002, 47)

Who wouldn't think of liberation movements that, in view of the inexorable dwindling of the prospect of a revolutionary situation, are prepared to use any means for self-preservation. The liberation movement becomes a criminal organisation.

Arendt's critique of imperative logic and end-means thinking is radical - both in its formulation and in its juxtaposition to the equally radically formulated sphere of action as an end in itself. This brings with it unfamiliar perspectives. For example, the distinction between intention and effect: «To get out of this whole end-means thinking: An action with good 'means' for the sake of an 'evil' end inflicts goodness on the world; an action with 'evil' means for the sake of a 'good' end inflicts wickedness on the world.» (Arendt 2002, 108)

Equally surprising is Arendt's desire to make a sharp distinction between opinion and truth in the political arena, in line with her critical stance. This involves the truth of the facts and their evaluation, for example the statement in Arendt's time that France was defeated by Germany in 1940 or that Hitler's rule was supported by a majority of Germans. Such a truth only becomes real through its evaluation in the political arena. «Factual truth (...) is political by nature. (...) Facts inform opinions, and opinions, inspired by different interest and passions can differ widely and still be legitimate as long as they respect factual truth.» (Arendt 2006c, 233f.)

Like all truths, factual truths have a compelling character. They are therefore despotic from the point of view of politics, which is why tyrants hate them and constitutional forms of government do not have a good relationship with them. It therefore stands to reason, according to Arendt, that «the modes of thought and communication that deal with truth, if seen from the political perspective, are necessarily domineering» (Arendt 2006c, 237). The problem is that such modes only accept their own opinion, which becomes quasi identical with the truth.

What Arendt opposes to this is the enlarged mentality based on Kantian judgement, the ability to evaluate a truth from different perspectives. Because the thinking of others becomes present, political thinking is representative. The willingness to take note of as many different points of view as possible and to allow a «disinterested pleasure» (Kant) or disinterest, and to accept the fact that a situation could also look different for reasons of contingency, is difficult for a committed person to bear. Therefore, for Arendt, «nothing is more common, even among highly sophisticated people, than the blind obstinacy that becomes manifest in lack of imagination and failure to judge.» (Arendt 2006c, 237) Hence the recourse to superordinate orientation aids, such as the dialectic of material conditions or a hidden plan of nature.

Since factual truths are no more evident than opinions, facts can be presented as mere opinions in order to dismantle the factual truth and valorise one's own opinion. However, this destroys the common basis of being-in-the-world.

The simple distinction between truth and opinion has to be made again and again in different circumstances. This always proves to be difficult. In a letter to Jaspers, for example, Arendt wrote:

I fear that, politically speaking, freedom of expression is the basis of freedom of teaching today. This could only be different if one has a dogmatic concept of truth. As much as truth is opposed to opinion, politically in any democracy it goes around in the guise of opinion. In other words, the body politic cannot and must not decide what truth is, and can therefore only protect freedom of expression of truth in the form of freedom of opinion. (Arendt and Jaspers 1985, 85)

It is always fundamentally the case that «In the political (...) only opinion (can) rule; in it there is only perspective! That is precisely its 'truth'. Whoever goes to the people's assembly leaves his 'ideas' at home». (Arendt 2002, 375)

It follows that Arendt's above-mentioned plea in favour of communication instead of confrontational argumentation should be the basis of politics. However, in an entry in her *Denktagebuch* she refers to the problem of communication: «If truth enters the marketplace, it becomes opinion. If it wants to prevail, it must a) persuade which is contrary to truth or b) acquire power and kill all other opinions» (Arendt 2002, 630). In this way, however, communication becomes argumentation again, and work and violence re-enter the political sphere. Argumentation is often based on a prior decision. «[...] what we know and what we have decided no longer needs words. This is where muteness begins (and violence if it interferes in action). This is the danger of science and fanaticism (having decided, no longer being accessible!) in politics» (Arendt 2002, 418f.).

3. HORIZONTAL POWER

Just as Arendt separates action from work, she liberates power from domination and violence. Like politics, freedom and authority, power arises in the in-between, «whenever people do something together», it is «the primal phenomenon of plurality, as it were». The beginning of action, «the 'initium'

that is the human being, is only realised in this sphere of the between (...). *Arché* is beginning and power in one» (Arendt 2002, 161).

The blending of the concepts of power, domination and violence is based on experience and is therefore seen as normal. Thus, for Arendt, the 20th century is characterised as an age of violence, against which the student movement rebelled without developing a concept of power which could be compared to Arendt's radical concept and instead succumbing to dogmatic thinking and the interests of domination. Power is traditionally explained as the activity of the will on the basis of sovereignty. It is not to be found in antiquity, since power «only becomes essential under conditions of equality» (Arendt 2002, 121). Power relates exclusively to the in-between, truth has no power, «only when many agree on a truth does it become power. But what then gives power is the agreement on it, not the truth as such» (Arendt 2002, 627).

In traditional thinking, power as the action of the many with the renunciation of the sovereignty and will of the individual appears to be a direct path to chaos and failure. Consequently, the sentence «The strong one is most powerful alone» (Schiller) has taken on the character of an undeniably plausible proverb. For Arendt, however, chaos in the sense of unpredictability is the only guarantee of freedom in politics, provided that those who act are characterised by reliability towards themselves and others and, it can be concluded, remain within the boundaries of communication and the *polis*. (Arendt 2002, 74)

Who, influenced by tradition, would deny that one must have power in order to be able to will? That you need sovereignty that is based on power? That security is the goal of all politics and that it can best be guaranteed by a rule that is ultimately willing to use force rather than by changing and uncertain power constellations? Arendt concludes that the problem of power is a central political fact of all politics based on sovereignty. But then she adds: «That is, all politics with the exception of American politics» (Arendt 2002, 141). For there, sovereignty is deprived of its claim to exclusivity through the separation of powers and federalism. However, the internationally sovereign appearance of the USA makes it easy to overlook the internal rejection of sovereignty. Sovereignty thinking is so widespread in the wake of the French Revolution and the *nation une et indivisible* that the contradiction to the republican constitutions influenced by Montesquieu's thinking is hardly recognised. According to Arendt, the great discovery of Montesquieu lies precisely in the possibility of strengthening power through power-sharing. The power of those who act is not good *per se* and must therefore be limited. For there is «what is actually destructive about power, its subjectivity», which is

«based on an illegitimate monopolization» (Arendt 2002, 184). When power presents itself as sovereign or as authority, «it is in fact always suited to doing injustice» (Arendt 2002, 186). Hence the limitation of individual power, which as a second effect increases the stability of the whole. The same also applies, by the way, according to Montesquieu, to reason, to limit reason by reason, because it strives for omnipotence. (Arendt 2002, 62)

The traditional assumption that reason realises what is good and power wants what is evil has led to the indiscriminate equation of power and domination or violence. When comparing power and violence, violence appears to be more reliable. In contrast to power, it is measurable and calculable, it is not located somewhere in an immaterial space between people, but in visible possession, one has the means of violence at one's disposal, violence is tangible (Arendt 2002, 273). As far as the relationship between power, violence and domination is concerned, according to Arendt, domination requires violence in order to keep power alive. However, if control over violence has been lost, power has already completely dissolved at this point. Violence can destroy power, but it cannot create a substitute for it (Arendt 2002, 676). In her essay «On Violence», Arendt explains these considerations using practical examples: for example when a technically weaker side in a military conflict builds up more power than the stronger side, such as the Vietnamese people in the fight against the USA (Arendt 1979).

If politics and freedom are based on the formation of power, then the indispensable question arises at all times as to the state of power in a community. And much more than the violence in the big cities, feared at the time her essay was published, there was the problem of the loss of power through the rule of the anonymous, ever larger administrative apparatus, the «nobody», in both socialist and capitalist countries. Their centralisation and monopolisation «causes the drying up or oozing away of all authentic power sources in the country» (Arendt 1979, 182). As in the case of the French student movement in 1968, this can lead to a power vacuum, to «power lying in the street», which De Gaulle sensed when he turned to the military for the means of power to defend his government.

Before we look at the significance of these sources of power for Arendt in the form of councils, I would like to briefly address Habermas' criticism of Arendt's definition of power (see Heuer 2023c). Although Arendt not only presents a pure definition of power, but also addresses its intermingling with domination and violence and its bureaucratic disempowerment, Habermas (2012) takes issue with the pure definition in Arendt's theory, with its elements of communication, space of appearance, plurality and web of human affairs. In his view, the formation of power cannot be an end in

itself, but must be «a potential to realise goals» (Habermas 2012, 213). He systematises Arendt's manifestations of power for the formation of orders to protect political freedom, to resist the threatening forces inside and outside a polity, and to found new institutions by revolutions. «Is such a concept scientifically useful? Is it at all suited to descriptive purposes?» Habermas asks and indirectly denies it. He criticises that Arendt does not include any strategic elements like production and violence, or the administrative political relations to economy and society, and finally cannot grasp phenomena of structural violence. (Habermas 2012, 214) Her orientation to the Aristotelian conception of *praxis* and *poiesis* and the strict dichotomies such as between politics and society made her the

victim of a concept of politics that is inapplicable to modern conditions (....) a state which is relieved of the administrative processing of social problems; a politics which is cleansed of socio-economic issues; an institutionalisation of public liberty which is independent of the organization of public wealth; a radical democracy which inhibits its liberating efficacy just at the boundaries where political oppression ceases and social repression begins - this path is unimaginable for any modern society. (Habermas 2012, 219f.)

Habermas presents the clearly «damaged» intersubjectivity of a type of power formation that is structurally restricted by communication barriers, while Arendt presents the constantly renewed formation of power that breaks through the automatic processes of political and administrative action. For Habermas, Arendt's reference to councils is insignificant and no reason to think about the possibilities of a participatory civil society. Arendt and Jaspers appear to him as «intrepid radical democrats» with an elitist attitude (Habermas 2012, 227), who, with their proximity to an imaginary republicanism, do not fit in with his liberal, social democratic world, which is not interested in change, but in the conditions of its stability.

4. COUNCILS - INSTITUTIONALISED POWER

Councils are sources of power in the country: In her book *On Revolution*, Arendt compares the successful founding of the republic of the USA with the failure of the founding of freedom by the French Revolution (see Lederman 2019). Arendt treats all the issues addressed in this work, such as the formation of power and authority instead of rule, councils instead of

representation, the separation of powers and federation instead of national sovereignty, as phenomena of the in-between.

The fact that Arendt is able to present the councils in a pure form is possible because they have repeatedly emerged spontaneously during revolutionary movements, as *sociétés populaires* during the French Revolution, as sections during the Paris Commune or as neighbourhood and factory councils during the Hungarian Revolution. They form a recurring wealth of experience and are by no means a one-off rarity. Arendt combines these non-constitutionally institutionalised councils with the institutionalised town hall meetings and civil society local associations in colonial New England to create a form of government that goes beyond a decentralised structure of action and representation at the level of participation. The repetitive formation of councils and the extensive positive experiences with federation and decentralisation (see Heuer 2023e) provide the conditions for the founding of a council republic. Although the idea of councils and the practical experiences in the USA form the core of the founding of freedom, it has not been remembered as a treasure of revolutionary experience. It was not understood conceptually. The very concept of revolution is lacking due to a «failure to remember and, with it, failure to understand» (Arendt 2006d, 209). A theoretical reappraisal only seems to exist with regard to the French Revolution, so that the USA did not welcome an initially free revolution such as the one in Cuba, but fatefully forced it into alignment with the Soviet Union due to its boycott policy. As far as the French Revolution is concerned, Arendt writes, «I am inclined to think that it was precisely the great amount of theoretical concern and conceptual thought lavished upon the French Revolution by Europe's thinkers and philosophers which contributed decisively to its world-wide success, despite its disastrous end» (Arendt 2006d, 212), which also shows that Arendt is one of the few who did the same with regard to the American Revolution.

One of the conceptual ambiguities is the underestimation of the action that, according to Arendt, makes the difference between a truly free republic and a mere constitutional state. There is «no reason for us to mistake civil rights for political freedom, or to equate these preliminaries of civilised government with the very substance of a free republic. For political freedom, generally speaking means the right 'to be a participator in government', or it means nothing [...]» (Arendt 2006d, 210). This resulted in «the failure of the founders to incorporate the township and the town-hall meeting into the Constitution» (Arendt 2006d, 227). The Swiss cantonal system and that of the wards in the USA should be analysed here, but Arendt does not do so.

According to Arendt, all these failures and the representative system lead to a degeneration of state and government into a bureaucratic administra-

tion, the renewed distinction between rulers and ruled and the emergence of a ruling oligarchy. An oligarchy that pretends to act in the interests of the masses and to be democratic, which in this context means serving public welfare and private interests. Under these circumstances, the people are condemned either to sink into lethargy or to call upon the spirit of resistance, the only real power, the power of revolution held in reserve (Arendt 2006d, 229). However, it cannot be ruled out that the resistance will not be carried out by the citizens, but by a mob, such as the one incited by the populist election loser Trump in 2021 which stormed the Capitol.

Arendt's admiration of the councils is unreserved. «You know I have this romantic sympathy with the council system», she said at the conference mentioned previously (Arendt 1979, 327). In her essay on the Hungarian Revolution, she had emphasised that their demands «exclusively contained the longing for Freedom and Truth» (Arendt 2018b, 127), did not include party bickering, lynch law and mob rule, while the party bureaucracies from left to right took decisive action against them.

Arendt admits that

if it is true that the revolutionary parties never understood to what an extent the council system was identical with the emergence of a new form of government, it is no less true that the councils were incapable of understanding to what enormous extent the government machinery in modern societies must indeed perform the functions of administration. The fatal mistake of the councils has always been that they themselves did not distinguish clearly between participation in public affairs and administration or management of things in the public interest (Arendt 2006d, 265).

5. THE PLACE OF INCOMPLETENESS

Arendt was interested in a twofold process with regard to the concepts: on the one hand, their unfolding in a pure form against the background of the *human condition* and, on the other, their liberation from the state of hybridity. She thus addresses the theoretical and the practical possibility: the spontaneity of action, which is inconceivable without a horizontal formation of power and leads to the appropriate organisational form of councils. Arendt's rejection of utopia and science in the field of politics makes it clear that this theoretical concept is not a utopia, and she emphasises this by referring to practical, historical experience. Furthermore, the fact that her critique is not a critical theory is made clear by her refusal to categorise it

in terms of the history of ideas. It is critical in a Kantian sense, historicises Marx as the end point of a Platonic tradition and redefines «the social» and concepts of existential philosophy such as the world and mortality in favour of an independent space of politics, without tying them together into a theory. This is why there is no name for Arendt's endeavour. «So you ask me where I am. I am nowhere. I am really not in the mainstream of present or any other political thought [...] sometimes you are attacked. But you usually are ignored, because even useful polemic cannot be carried through on my terms» (Arendt 1997, 336).

Rather, the way Arendt is treated sheds light on the nature of the critiques. Judith Shklar with her accusation of metaphysical elitism, Seyla Benhabib with her critique of a «reluctant modernism» (Bajohr 2017; Benhabib 2003), and Habermas, all fail to recognize the «incomplete phase as a historical and therefore also theoretical factor in its own right. One reason for this lies in the problem of criticism that makes it easy for itself; it uses its own perspective for orientation, not an enlarged mentality. Criticism thereby marks the subjective difference between the critic and the criticised, which neglects or completely disregards the perspective of the other. This becomes clear in the discrepancy between Arendt's reflection on the possibilities of horizontal power and Habermas' criticism that she does not take into account his topic, that of structural violence.

The theoretical incompleteness of Arendt's work deserves more attention than it has received. To this end, it is necessary to transform the negative connotation into a positive one. If action, power and councils arise spontaneously again and again and are repeatedly fought and destroyed by parties, one can either recognise their limitations, hybridity and ultimately unsuitability or acknowledge their constant return, their onslaught, their creativity and humanity as anthropological potential. The latter makes it possible to evaluate actions as positive that would be judged a failure from the perspective of a theoretical claim to totality. In the positive evaluation, a «for all that» remains in the memory, an event, as an example and narrative of those who acted. What remains is the certainty of return. Arendt's avowal of a romantic relationship to the councils resists the negative prospect of an almost inevitable failure. As if in passing, Arendt mentions the humanity that emerges with the new beginnings that occur again and again. It characterises the «general atmosphere of fraternity» (Arendt 2018b, 132)² and makes it possible to choose the best, «selected according to political criteria, for their

2. The German version is even more euphoric: «Atmosphäre einer überwältigenden Brüderlichkeit». (Arendt 2000b, 101)

trustworthiness, their personal integrity, their capacity of judgment, often for their physical courage» (Arendt 2006d, 266; see Heuer 2023d). This humanity, the hybridisation that underlies emotions, also remains the certainty that a confrontation with the hybridity of relations and their concepts will always start anew. Between new beginnings and failure lie the phases of the disregarded, the unfinished with its potential for further development.

It is this type of experience and example that exemplifies political thinking, judgement and action and enables a critical formation of concepts. It can enrich political science. At the time of the Hungarian Revolution, Arendt still had to realise that these events were reacted to «with anonymous silence and complete disregard from political scientists and theorists» (Arendt 2018b, 136).

BIBLIOGRAPHY

- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. University of Chicago Press. 1958.
- ARENDT, Hannah. «On Violence». In *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.
- ARENDT, Hannah. «On Hannah Arendt» In *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill, 301-339. New York: St Martin's Press, 1979.
- ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munich: Piper, 1981.
- ARENDT, Hannah and Karl Jaspers. *Briefwechsel 1926-1969*. Munich-Zurich: Piper, 1985.
- ARENDT, Hannah. «Der archimedische Punkt» In *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, 389-402. Munich: Piper, 2000a.
- ARENDT, Hannah. «Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus» In *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, 73-126. Munich: Piper, 2000b.
- ARENDT, Hannah. *Denktagebuch, 1950-1973*, 2 vols. Munich: Piper, 2002.
- ARENDT, Hannah. «The Concept of History: Ancient and Modern». In *Between Past and Future*, 41-90. New York: Penguin group, 2006a.
- ARENDT, Hannah. «What is Freedom? In *Between Past and Future*, 141-169. New York: Penguin group, 2006b.
- ARENDT, Hannah. «Truth and Politics». In *Between Past and Future*, 223-259. New York: Penguin group. 2006c.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*, New York: Penguin group. 2006d.
- ARENDT, Hannah. «Interview with Roger Errera». In *Thinking without a Banister*, 489-505. New York: Schocken. 2018a.
- ARENDT, Hannah. «The Hungarian Revolution». In *Thinking Without A Banister*, 105-155. New York: Schocken. 2018b.

- BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*. Stanford University Press. 2010.
- BAJOHR, Hannes. Arendt Corrections: Judith Shklar's Critique of Hannah Arendt. *Arendt Studies* 5 (2021): 87-119.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. 2003.
- CREASE, Robert P. «Arendt and the Authority of Science in Politics». *Arendt Studies* 1 (2017): 43-60.
- HABERMAS, Jürgen. «Hannah Arendt's Communications Concept of Power». In Lewis P. HINCHMAN, Sandra K. Hinchman. *Critical Essays*. New York: Suny Press. 2012.
- HEISENBERG, Werner. *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg: Rowohlt. 1955.
- HEUER, Wolfgang. «Arendt y el pensamiento republicano». *Pescadora De Perlas. Revista De Estudios Arendtianos*, 2, 2 (2023a): 217-248.
- HEUER, Wolfgang R. «Beyond the Academic and Intellectual Worlds». In *Cosmos and Republic: Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*, 11-28. Bielefeld: Transcript. 2023b.
- HEUER, Wolfgang R. «Facing War. Arendt and Habermas». In *Cosmos and Republic: Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*, 181-193. Bielefeld: Transcript. 2023c.
- HEUER, Wolfgang R. «Who is Capable of Acting? Some Thoughts on the Importance of Personality». *Cosmos and Republic: Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*, 89-99. Bielefeld: Transcript. 2023d.
- HEUER, Wolfgang R., «Federation – A Hidden Treasure», In *Cosmos and Republic: Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*, 197-228. Bielefeld: Transcript. 2023e.
- HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*, 30th Anniversary Edition. Ithaca, NY: Cornell University Press. 2023.
- LEDERMAN, Shmuel. *Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia*. Cham: Palgrave. 2019.
- WALSH, Philip. *Arendt Contra Sociology: Theory, Society and its Science*. Burlington, VT: Routledge, 2015.

«LO QUE QUIERO ES COMPRENDER», NOTAS SOBRE HANNAH ARENDT Y PRIMO LEVI*

«I want to understand», notes on Hannah Arendt and Primo Levi

Fina BIRULÉS

Seminari Filosofia i Gènere-ADHUC, Universitat de Barcelona

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8047-2061>

Recibido: 18 de abril de 2024

Aceptado: 2 de junio de 2024

RESUMEN

La comprensión y la narración pueden ser consideradas como el centro de gravedad de la obra de Hannah Arendt y de Primo Levi. A pesar de que ambos manejaban un aparato interpretativo diferente y partían de experiencias vitales distintas, este artículo pretende evidenciar los puntos de contacto entre el pensamiento de ambos autores, en particular por lo que se refiere a su acercamiento a la comprensión y a la responsabilidad, al lugar que ocupan en su obra pasiones como la indignación o la esperanza. Asimismo, intenta mostrar paralelismos y nexos entre el tipo de aproximación que los dos pensadores hacen del colapso moral producido por el nazismo.

Palabras clave: Comprensión; Narración; Contingencia; Esperanza; Indignación; Totalitarismo; *Lager*; Hannah Arendt; Primo Levi.

ABSTRACT

Understanding and narration can be considered the center of gravity of the work of Hannah Arendt and Primo Levi. Although both used a different

*. Este artículo 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).

interpretive apparatus and started from different life experiences, this article aims to highlight the points of contact between the thoughts of both authors, particularly with regard to their approach to understanding and responsibility, to the place that passions such as indignation or hope occupy in his work. Likewise, it tries to show parallels and links between the type of approach that the two thinkers make of the moral collapse produced by Nazism.

Keywords: Understanding; Narration; Contingency; Hope; Indignation; Totalitarianism; *Lager*; Hannah Arendt; Primo Levi.

1. COMPRENDER

En la obra de Hannah Arendt y Primo Levi, la comprensión y la narración ocupan un lugar destacado, incluso podemos considerarlas como el centro de gravedad de sus escritos. Estos dos autores manejaban un aparato interpretativo diferente y, en el período de la persecución y genocidio de los judíos europeos, partían de experiencias vitales distintas: Arendt como apátrida y refugiada y Levi como interno (1944) en el campo de Monowitz-Buna, Auschwitz III.

En su poema de 1946, titulado «Wstawac» [¡A levantarse!], Primo Levi escribía el conocido verso: «Regresar; comer; narrar». Cuatro décadas más tarde, en una entrevista con Giorgio Calcano, afirmaba: «Han sido cuarenta años de vida, de profesión, de preocupación por comprender, sobre todo «a una hora incierta»¹, de vez en cuando» (Levi 1998, 115); y, en otra entrevista decía en 1985 a Germaine Greer: «cuando comprendo qué está sucediendo dentro de una historia me siento más feliz» (Levi 1998, 60). Estas palabras son parecidas a las de Arendt en la célebre entrevista con Günter Gaus: «yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa» (Arendt 2005, 19).

En 1953, Arendt caracterizaba la comprensión como un complicado proceso que, a diferencia de la correcta información y del conocimiento científico, jamás produce resultados inequívocos: «[e]s una actividad sin fin, [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo». (Arendt 1995, 29). En el prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* ya se había referido a la

1. COLERIDGE, S. T., El *poema del Viejo Marinero*, «Desde entonces, a una hora incierta, / esa agonía retorna: / Y hasta que mi horroroso relato es narrado / Este corazón dentro mío quema».

comprensión como «un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, que incluye la resistencia que esta le opone, sea lo que fuere» (Arendt 2018, 26). Cabe considerar, con Deborah Nelson, que el lugar que el adjetivo «impremeditado» ocupa en esta definición indica apertura e indefensión y apunta a un rechazo a proveerse previamente de herramientas y categorías que no se dejen cuestionar por el conjunto de acontecimientos y experiencias que se aspira a comprender (2019, 93).

En este mismo sentido, se pueden interpretar también las numerosas prevenciones de Primo Levi ante toda búsqueda de una teoría o regla general que permitiera explicar cualquier hecho, inclusive lo ocurrido en los *Lager* —como, por ejemplo, las explicaciones psicoanalíticas. El autor argumentaba que se trataba de entender elementos que simplemente superaban las categorías tradicionales y nuestra capacidad de análisis: ¿cómo utilizar una categoría como la de asesinato para describir la producción en masa de cadáveres? o ¿cómo intentar analizar el comportamiento psicológico de los internos o de los miembros de las SS, cuando lo que hay que comprender es cómo la *psyche* puede ser destruida o se desintegra sin la destrucción física del hombre? De ahí que Levi considerara que «las simplificaciones sólo son buenas para los libros de texto», es decir: la simplificación es una hipótesis de trabajo, útil siempre que sea reconocida en tanto que tal y que no se confunda con la realidad (Levi 2000, 63).

Las verdades incómodas tienen que recorrer un difícil camino, consideraba Levi y, en diversas ocasiones, Arendt hizo notar que «los portadores de malas noticias, que insisten en decir «las cosas como son», nunca han sido bien acogidos». (Levi, 2000, 67; Arendt 2007, 240). Los textos de ambos autores son fruto de su empeño por hacerse cargo de la dificultad de comprender o de transmitir un mundo no conforme a ningún modelo, en el caso de Arendt, la emergencia de los regímenes totalitarios y, en el de Levi, el mundo terrible e indescifrable a que se vieron precipitados quienes llegaban a los campos.

En el apéndice que Levi añadió a la edición de 1974 de *Si esto es un hombre* se puede leer: «Quizás todo lo que sucedió no se puede comprender, o mejor dicho *no se debe* comprender, porque comprender casi es justificar». Unas líneas más adelante, añade: «No podemos comprenderlo; pero debemos entender de donde nace» (Levi 2002, 110). A pesar de que el autor manejaba una noción de comprensión que difería de la de Arendt, en este apéndice apuntaba a un problema similar al que ocupó a la pensadora: toda aproximación historiográfica significa siempre y necesariamente la salvación y, a menudo, una suprema justificación de lo ocurrido.

En su última e inacabada obra, *La vida del espíritu*, Arendt escribía: «Sin una presuposición *a priori* de alguna secuencia unilineal de acontecimientos que hayan sido causados de modo necesario y no contingente, ninguna explicación coherente sería posible. El modo natural, e incluso el único posible, de preparar y relatar una historia [*story*] es eliminar del suceso real los elementos «accidentales», cuya fiel enumeración en cualquier caso sería imposible» (2002, 373). Para evitar este efecto de justificación, por su parte, Arendt consideraba que, si bien no era posible eliminar la causalidad en el relato de una historia, quizás se podía relatar lo ocurrido de modo que la causalidad misma se mostrara contingente. En esta clave cabe entender la afirmación «el acontecimiento ilumina su propio pasado, y jamás puede ser deducido de él» o su hipótesis del carácter «sin precedentes» del surgimiento de los totalitarismos, a pesar de haber dedicado páginas al análisis de elementos –antisemitismo, imperialismo y racismo– de la Europa del siglo XIX que le interesaban para articular su libro de 1951, *Los orígenes del totalitarismo*.

La propia Arendt subrayaba que el título provisional que en 1946 había barajado para este libro, *Los elementos de la vergüenza: antisemitismo – imperialismo – racismo*, ya señalaba que el método utilizado consistía en un análisis de los «elementos» del totalitarismo, entre los que el antisemitismo se mostraría como el «amalgamador». «La palabra «elementos» marcaba el punto de ruptura con las narrativas históricas que trazan la evolución continua de un acontecimiento a partir de sus causas. La «amalgamación» sugería que el totalitarismo había sido posible gracias a una coincidencia de elementos que no estaban necesaria o causalmente conectados, pero cuya intersección no era simplemente azarosa. De este modo, la unión de estos términos ofrecía a Arendt un vocabulario para la contingencia» (Disch 2011, 88), al que posteriormente añadió la referencia a cómo los elementos «cristalizaron» en el totalitarismo.

La preocupación permanente de Arendt por abordar cada problema en su realidad coyuntural, en su especificidad y no en nombre de principios parece ser compartida por Levi, quien en su obra no ofrece una definición de qué es el poder, así como tampoco una de la esencia del mal. Es importante destacar que, en sus páginas no iba de la reflexión ética hacia la cámara de gas o a los *Lager*, es decir, no los presentaba como ejemplos del Mal en mayúsculas. Iba más bien de los campos hacia la reflexión y el juicio, atendiendo a la descripción de las zonas ambiguas que resultaban impenetrables a la moral tradicional, pero que, en cambio, se podían decir a través de la poesía y de la narración: «Volví del *Lager* con carga narrativa incluso patológica» (Levi 1998, 130).

En su condición de escritor, Levi apostaba por la imaginación, ya que esta se ocupa del decalaje entre el lenguaje y lo que se quiere mostrar, opera en el «propio núcleo de la desproporción entre la experiencia y el relato» (Didi Huberman 2004, 235). Los hechos no hablan por sí solos y escribir sobre la experiencia de los campos era una manera de poner orden, a través de la imaginación, y no porque lo escrito fuera fruto de la invención de una experiencia imaginada sino porque el mero hecho de relatar, de narrar, implica por principio una organización del discurso, una forma de «ficcionalidad». Los poetas y escritores que Levi citaba y que trataba como fuerza vivificante cuando se esforzaba por recuperar sus versos en el campo, no le interesaban sólo por su virtuosismo en el decir, sino también por la sabiduría de sus relatos fulgurantes, secuencias narrativas breves que condensaban o metaforizaban el testimonio de una experiencia (Rastier 2016). Apelaba a la imaginación como vía que permitía mirar de cara –y reflexionar sobre– los horrores sin verse anegado o enmudecido por el dolor.

Como nos recuerda Arendt, las historias, los relatos, revelan un significado posible de aquello que de otro modo continuaría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos. Sólo mediante la transformación derivada de su repetición –que el poeta o el narrador ponen en marcha– el pasado puede acceder al espacio común. La narración, afirma Arendt, reúne lo disperso y «revela el significado sin cometer el error de definirlo [...] crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son realmente». Así que, si bien la narración «no resuelve ningún problema ni aligera ningún sufrimiento; no domina nada de una vez para siempre», añade algo al repertorio del mundo que nos sobrevivirá (Arendt 2005, 32).

Para ambos autores no se trataba, pues, de «superar aquel terrible pasado», como el personaje del Dr. Müller le dice a Levi en «Vanadio» (Levi 2014), ni de «dominar» aquel pasado –como se declaraba en la Alemania de Adenauer–, sino de intentar saber con precisión qué fue, soportar (*pathein*) este conocimiento y esperar a ver que resultaba de ello. La comprensión no tenía que ver con aquella frase atribuida a Tolstoi según la cual «comprenderlo todo es perdonarlo todo», sino que estaba vinculada, por un lado, al deseo de contar y de decir la especificidad de lo ocurrido en los campos y, por otro, a la responsabilidad política y a la necesidad de justicia. Como afirmó Levi «El perdón *a forfait* tal como se me pide no va conmigo» (Levi 1998, 114) y Arendt, en su crónica del juicio de Eichmann, no cesó de repetir que «La finalidad de todo proceso es hacer justicia, y nada más» (2006, 152).

La narración retrospectiva no es –ni ha sido nunca– un mero vehículo de transmisión de una información preexistente, sino un mecanismo de producción de significado, de innovación semántica; nuevos acontecimientos e

intereses nos obligan a menudo a renovar relatos, a buscar nuevos hilos de sentido, a nuevas tentativas de comprender y evitar que el pasado se nos torne ajeno. Este mismo potencial, derivado del hecho de que siempre narremos desde una perspectiva temporal concreta, es el que apunta también hacia la fragilidad y la inestabilidad de las narraciones retrospectivas. Levi parecía consciente del carácter frágil de la palabra del testigo superviviente. En esta clave se pueden entender sus palabras irónicas relativas al hecho de haberse convertido en un superviviente de profesión, «mi experiencia de entonces está profundamente adulterada. Está adulterada por toda una serie de reflexiones posteriores, de conversaciones como la que estoy teniendo con usted» (Levi 1998, 296). Pero estas palabras tienen también que ver con el hecho de que, como afirmaba, los campos no eran un buen observatorio, dadas las condiciones a que estaban sometidos los prisioneros, y esto a pesar de que, cuando las circunstancias se lo permitían, él no dejó nunca de observar. De aquí que escribiera que las memorias de los supervivientes debían ser leídas con ojo crítico y que advirtiera que su libro *Los hundidos y los salvados* «está empapado de recuerdos, de recuerdos lejanos. Procede, por consiguiente, de una fuente sospechosa, y como tal debe ser defendido contra sí mismo. Por lo tanto está preñado de consideraciones más que de recuerdos». Su relato se apoyaba más en el estado de la cuestión tal y como estaba en aquel momento que no en la crónica retrospectiva (Levi 2000, 15).

En *Los hundidos y los salvados* la reflexión leviniana no es abstracta ni psicológica, de hecho, pretendía hacer una reescritura del capítulo que llevaba el mismo título en *Si esto es un hombre* y lo hacía «con una lupa potente, escudriñando lo que a simple vista no se podía ver» e incluyendo una cantidad de datos que ya no formaban parte de su experiencia, sino de la historia (Levi 1986). Esta «lupa potente» apunta a la experiencia adquirida en su profesión de químico y parece sugerir que «el mal no nace ya totalmente formado, no es grande ni fácilmente visible, al contrario, tiene las dimensiones de lo pequeño, de lo imperceptible. El mal es puntiforme y procede por acumulación, por esta razón es a nivel microscópico que hay indagarlo» (Bucciantini, 2011, 121). No es casualidad que Levi fuera uno de los primeros en utilizar el término «microhistoria», que posteriormente el trabajo del historiador Carlo Ginzburg ha hecho conocido (2010, 358), y que escribiera un conjunto de relatos microhistóricos, cada uno ellos dedicado a un elemento químico, en su libro *El sistema periódico* (2014, 198).

2. PASIONES

Primo Levi nunca quiso provocar emociones ni se hizo pasar por una víctima digna de lástima. Como buen técnico de laboratorio, que se auto-denominaba «estudioso de los vórtices» en la dinámica de fluidos, intentó comprender cómo funcionaba la máquina de exterminio, cómo funcionaban las cabezas de los alemanes, cómo funcionan las sociedades humanas. De hecho, su modo de aproximación podría tener algunos puntos de contacto con las artistas, filósofas y escritoras que Deborah Nelson ha denominado «las asentimentales» –Hannah Arendt, Simone Weil o Joan Didion– quienes se autoimpusieron la tarea «de enfrentar la dolorosa realidad con franqueza y claridad, sin buscar consuelo o compensación alguna» y, con su obra, revelaron una creencia firme en que las heridas del mundo hay que tratarlas de forma concreta, directa y realista, sin recurrir ni al melodrama ni a la insensibilidad (2018, 12).² Esta «mirada fría» no indicaba sólo una aversión personal a las muestras de emoción, sino que ofrecía nuevas formas de encarar la realidad, un modo de atención que desafiaba la preeminencia de la empatía como postura ética. En la obra de estas autoras, evitar el sentimentalismo no estaba reñido con la emoción, la pasión, el enojo, la intensidad ni con un aumento de sensibilidad hacia la realidad.

Arendt, al igual que Levi, partía de que la indignación junto a la esperanza formaba parte del acontecimiento histórico, así como de su narración. Ante la exigencia de autenticidad y, a menudo, de precisión fáctica, al ser preguntado acerca ¿de qué saber es portador el testigo?, Primo Levi, respondía: «Es más eficaz el testimonio elaborado con recato que con indignación: la indignación debe corresponder al lector, no al autor, y no es seguro que la indignación del autor se convierta en la del lector. Yo he querido suministrar al lector la materia prima de su indignación». (Levi 1997, 213-4).

Precisamente Arendt se refería también a la cuestión de la indignación, pero con un acento diverso, al escribir en su *Diario filosófico* que «[e]s esencial comprender que la indignación moral, por ejemplo, es un ingrediente esencial de la pobreza, si se quiere entender la pobreza misma como un fenómeno humano» (Arendt 2006, 88 [Cuaderno IV, §8, mayo 1951]). Para ella, escribir *sine ira*, como le pedía Eric Vögelin en su reseña crítica de *Los orígenes del totalitarismo*, suponía eliminar una parte de la naturaleza del fenómeno totalitario. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurecían nada, sino que eran parte integrante de la cosa. Se trataba de

2. Nelson incluye en su libro a Hannah Arendt, Simone Weil, Mary McCarthy, Diane Arbus, Joan Didion y Susan Sontag.

acercarse al fenómeno en su contexto humano, de manera que la experiencia personal quedara necesariamente implicada en la investigación (Arendt 2005, 486). Así pues, la ausencia de emoción no se hallaba en el origen de la comprensión, ya que, como recordaba, lo opuesto a lo «emocional» no es de ninguna manera lo «racional» –sea cual fuere el sentido que demos a esta palabra–, sino, en todo caso, la «insensibilidad» que, a menudo, es un fenómeno patológico, o el «sentimentalismo», que es una perversión del sentimiento (Arendt 2022, 87).

Arendt consideraba que el valor de una pasión radicaba en la cantidad de realidad que transmite: en el prefacio a la primera edición de *Orígenes del totalitarismo*, escribía que esperanza y temor exasperados parecían estar más cerca de formar parte «del núcleo de los acontecimientos de nuestro siglo que no el juicio equilibrado, imparcial y la cuidadosa percepción» (Arendt, 2018, 26). En textos posteriores señalaba también que, en tiempos oscuros, la esperanza había constituido un obstáculo para actuar con coraje: «en la esperanza el alma ignora la realidad, así como en el temor la rehúye» y con estas palabras constataba e introducía la hipótesis de que los regímenes totalitarios habían utilizado estas dos pasiones para destruir (Arendt 2017, 16). Ciertamente no podemos vivir sin esperanza, pero hemos de dudar de aquella que nos lleva a habitar en el mundo del futuro y que, en el mismo gesto, nos hace indiferentes a la realidad.³

Del mismo modo, Levi nos lleva a dudar del fatalismo como creencia que tiene una tal seguridad de sí, que ninguna experiencia o hecho la podría contradecir. En *Los hundidos y los salvados*, afirmaba que ser pesimista, «es darse por vencido [...] para defenderse de cualquier cosa, es preciso ser optimista, de lo contrario no se entra en combate ... Como el riesgo de desastre existe, el único remedio es remangarse las mangas» (Levi 1998, 132). Preguntado por si hubo revueltas en los campos, además de mencionar ejemplos casi todos fallidos y de comentar que los escasos fugitivos que consiguieron llegar a los medios de información no fueron creídos, Levi subrayaba que la rabia y la indignación constituyen los motores de las revueltas verdaderas; pero para suscitarlas es necesario que la opresión exista, ahora bien, ésta ha de ser modesta o ineficaz y en los *Lager* era de medida extrema (Levi 2000, 67).

En línea con estas consideraciones de Primo Levi, Arendt escribía, en su ensayo *Sobre la violencia*, que bajo condiciones como las de los campos de concentración, la tortura o el hambre, el signo más claro de deshumanización no es la rabia ni la violencia, sino la evidente ausencia de ambas. La rabia

3. Para un análisis detallado de la relación entre esperanza y las diversas tonalidades con las que Arendt habla de natalidad, véase Lorena Fuster (2024).

solo brota allí donde existen razones para sospechar que estas condiciones podrían modificarse y no se modifican: hace falta que nuestro sentido de la justicia haya sido ofendido (Arendt 2022, 85).

3. ¿COLAPSO MORAL?

En su último libro Levi afirmaba que el campo producía la «muerte del alma» (2000, 45).⁴ Y lo aclaraba al señalar que habituarse a la vida del campo era la única forma de sobrevivir, pero también era algo que privaba de parte de la propia humanidad: «[a]fecta tanto a los prisioneros como a los guardianes. Ningún grupo era más humano que otros. Aparte de pequeñas, preciosas excepciones, la inhumanidad del sistema nazi, contagiaba también a los prisioneros» (Levi, 1998, 180).

Como superviviente, como uno de los que se había «habituado» al campo, Levi trataba de dar cuenta de la complejidad del sistema *Lager* e intentaba ir más allá del tópico según el cual ser víctima y ser inocente son sinónimos. Quizás, por haber podido (como químico), en ocasiones, interpretar los signos y rostros que lo rodeaban, las descripciones y observaciones de Levi nos mueven a ir más allá del binomio Bien / Mal y a atender a las zonas intermedias porque, como él mismo decía, «El hombre es demasiado sumiso, no demasiado agresivo» (Levi 1998, 37). Sabía que, cuanto más dura era la opresión, más difusa era la disponibilidad entre los oprimidos a colaborar con el poder (Levi 2000, 18).

La región que en el *Lager* separaba a verdugos y víctimas, no era un espacio vacío, estaba constituida por la clase híbrida de los prisioneros-funcionarios: «es una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los dos bandos de patrones y siervos. Su estructura interna es extremadamente complicada y no le falta ningún elemento para dificultar el juicio que es menester hacer» (Levi 2000, 18). De manera que tanto la comprensión como la cuestión de la responsabilidad tenían que plantearse lejos de la dicotomía «demonios absolutos» / «víctimas inermes, indefensas, pasivas». En

4. Era la única expresión que le parecía acertada de un libro que despreciaba por su esteticismo (VERCORS, *Les Armes de la nuit*). Pero con esta descripción Levi se acercaba a la labor que realizó Charlotte Beradt, escritora, periodista y traductora alemana, para mostrar cómo el III Reich era un régimen que «maltrataba las almas»: reunió sueños de unos 300 berlineses en el período de 33-39, no eran sueños de golpes y sangre, sino sueños que mostraban como el orden dominante en la vida diurna perseguía a la gente durante la noche. Son sueños que cabía interpretar como testimonios del terror, pero también como modos en que se realizaba el mismo terror (Beradt 2021).

aquel estado de máxima privación, el tejido de las relaciones humanas estaba totalmente destruido y, es, como he dicho, sólo en tanto que superviviente del campo, que Levi pudo referirse a la corruptibilidad del animal hombre y que pudo hablar de la zona gris de aquel orden feroz y execrable, en que los supervivientes eran la excepción, no la regla (Levi 2000, 35).

No obstante, como Levi no cesó de subrayar, el opresor seguía siéndolo y lo mismo ocurría con la víctima: no eran intercambiables, el opresor tiene la máxima culpa, la máxima culpa pesaba sobre la estructura del estado totalitario (2000, 33). Así, invitaba a no precipitarnos en el juicio moral de los prisioneros que, en estado de máxima privación, para sobrevivir, y con actitudes y conductas diversas, colaboraron con las autoridades de los *Lager*: «[n]o queremos confusiones, migajas de freudismo, morbosidad, indulgencia» (Levi, 2000, 19 y 11).

En una entrevista de marzo de 1970 reconocía explícitamente que la tesis arendtiana de la banalidad del mal se asemejaba a lo que él trataba de decir y añadía: «El ambiente era mucho más importante que la naturaleza humana interna. No estamos hablando de monstruos. No he visto ni un solo monstruo. Eran gente como nosotros que actuaban de esa manera debido a que en Alemania había fascismo y nazismo» (Levi 1997, 279). Todos habían sufrido la aterradora deseducación suministrada e impuesta desde la escuela como habían querido Hitler y sus colaboradores, completada después por el adiestramiento de las SS (Levi 2000, 162). Tanto los reclusos como los que los habían reducido a una tal condición eran prácticamente hombres normales, ordinarios, que habrían seguido cálculos y pasiones que encontramos siempre en cualquier relación de poder. En este sentido, Simona Forti ha considerado el libro de *Los hundidos y los salvados* como la más eficaz refutación de todas las concepciones demonológicas del poder nazi, pero también del poder en general, pues en él se lleva a cabo una investigación microfísica acerca de cómo, en determinadas circunstancias, poder y mal no son sustancias, son más bien dinámicas móviles que entrecruzan sus trayectos gracias también a la feroz voluntad de supervivencia (Forti 2014).

Arendt jamás estuvo en un *Lager*, pero reflexionaba también sobre el abandono generalizado de las condiciones ordinarias del ejercicio de la consciencia moral provocado por el totalitarismo nazi entre la población alemana y los victimarios. Es el caso de figuras como Eichmann quien hizo el mal sin transgredir la ley, sino siguiéndola ciegamente, lo cual explicaría que pudiera afirmar que su deber era matar, sin por ello reconocerse como un asesino. Arendt detectó en él una consciencia invertida, para la cual el mal extremo se encuentra colocado en el lugar del deber sublime. La esencia del régimen totalitario era el «terror», y esto exigía una criminalidad legalizada en su seno.

De aquí que, en realidad, el problema más inquietante fuera el gran número de aquellos que, sin ser demonios ni fanáticos, sencillamente no tenían motivos para rechazar actuar de acuerdo con la ley (Leibovici y Roviello 2017, 294; Forti 2014, 365ss).

Cuando tuvo a Eichmann delante, Arendt vio en él uno de los rasgos que caracterizaban al miembro ideal de un régimen totalitario: el *selflessness* que ya había identificado en *Los orígenes del totalitarismo*, un sujeto que decidía huir de sí mismo. Pero esta huida no consistía en mera privación, en simple ausencia de sí, sino en un yo que se activaba para retirarse radicalmente y permitir que la voluntad del Führer lo ocupara totalmente. De hecho, Arendt subrayaba que la mera obediencia no hubiera sido suficiente. Como han escrito Leibovici i Roviello, era necesario sobresalir en este activismo paradójico de utilizar todos los recursos a disposición para evitar incorporar, a través de la dimensión del pensamiento que es la imaginación, al exterminador en que se había convertido (Leibovici y Roviello 2017, 299-300). De forma similar, Levi se refiere a los SS de los *Lager*: «No quiero decir que estuviesen hechos de una sustancia humana perversa, distinta de la nuestra (sádicos y psicópatas los había también, pero eran pocos), sencillamente había sido sometidos durante algunos años a una escuela donde la moral corriente había sido subvertida» (Levi, 2000, 51).

Arendt hace un uso particular de la expresión *selflessness* o *Selbstlosigkeit*, el sentido aproximado de la cual se podría traducir como «ausencia de sí»; de hecho, en su uso ordinario, *selflessness* se traduce como «desinterés», «altruismo», «abnegación». Pero «abnegación» no se debe entender como bondad, sino como un sentimiento de que uno mismo no importa, que puede, en cualquier momento y en cualquier lugar, ser substituido por otro. Arendt subraya este fenómeno de pérdida de sí radical, de indiferencia y de debilitamiento del instinto de autoconservación. En la contemporánea equiparación de la bondad con el desprecio del yo (*selflessness*) resuenan ecos de aquel mundo carente de sentido que funcionó a la perfección gracias a la complicidad pasiva de un pueblo entero y a la participación de una franja de personas normales.

Hay que decir que hoy en día, sesenta años después del juicio, disponemos de documentos que nos revelan, sin ninguna duda, que Eichmann fue un nazi fanático, antisemita, lo cual indica que mintió durante el juicio. Pero, como ha subrayado la filósofa alemana Bettina Stangneth, autora de una documentadísima investigación sobre el período del exilio argentino de Eichmann (1950-1960), a pesar de que ahora sabemos que la banalidad del mal es una categoría poco adecuada para su caso, esto no convierte el libro de Arendt en un libro superado: le debemos una concepción del mal sin la cual

no podríamos comprender ni los nazis ni la destrucción de los judíos europeos. Hannah Arendt llevaba razón cuando afirma que el mal puede resultar de la indiferencia y de la ausencia de pensamiento, de aplicar las directivas, de seguir las reglas sin interrogarse sobre cuáles serán las consecuencias para otros. Dicho más claro, Eichmann no habría podido ser tan convincente en su papel de tecnócrata que no reflexionaba, si este registro no hubiera sido tan familiar (Stangneth, 2014).

En su país de origen, Arendt vio cómo lo que ella y tantos otros habían dado por hecho, una estructura moral aparentemente sana y segura, se deshacía bajo el régimen nazi (hasta tal punto que el mandamiento «No matarás» se convirtió sin solución de continuidad en «Matarás»). La única conclusión general que se podía sacar era que, no a causa de las ideas filosóficas, sino a raíz de los acontecimientos políticos, la tradición de pensamiento moral se había roto y que no había forma de volver a restablecerla. De ahí su turbación al ver, una vez acabada la guerra, cómo esta misma estructura se volvía a invocar sin más cuestionamiento, «este repentino retorno a la *normalidad*, en contra de lo que con frecuencia se supone de forma complaciente, sólo puede reforzar nuestras dudas» (Arendt 2007, 79).

Quizás lo que compartían Arendt y Levi era un gesto de persistir en la tarea inagotable de comprender y enfrentar los hechos en su particularidad sin buscar consuelo ni compensación, acompañado de la aspiración a que los máximos culpables de los crímenes sin precedentes comparecieran ante la Justicia. Ambos sabían que uno de los peligros más grandes en el momento de reconocer el totalitarismo como la maldición del siglo sería obsesionarse con él hasta el punto de tornarnos ciegos ante los numerosos males pequeños y no tan pequeños de nuestro tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Introducción, Manuel Cruz. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Presentación y trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico 1950-1973*. Edición Ursula Ludz e Ingeborg Norman. Introducción Fina Birulés. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*, Trad. Carlos Ribalta. Barcelona: DeBolsillo, 2006.

- ARENDT, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2017.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Prólogo Salvador Giner. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2018.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2022.
- BERADT, Charlotte. *El Tercer Reich de los sueños*. Trad. Leandro Levi, y Soledad Nívoli. Epílogo Barbara Hahn. Logroño: Pepitas de calabaza, 2021.
- BUCCIANINI, Massimo. *Esperimento Auschwitz-Auschwitz Experiment*. ed. bilingüe Trad. al inglés Nicoletta Simborowski. Turín: Einaudi, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imágenes pese a todo (Memoria visual del Holocausto)*. Trad. Mariana Miracle. Barcelona: Paidós, 2004.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Supervivencia de las luciérnagas*. Trad. Juan Calatrava, Madrid: Abada, 2012.
- DISCH, Lisa. «Más verdadero que los hechos: *storytelling* como comprensión crítica en los escritos de Hannah Arendt». Trad. Matías Sirczuk. *Taula, Quaderns de pensament* 43 (2011): 77-104.
- FORTI, Simona. *Los nuevos demonios: repensar hoy el mal y el poder*. Trad. Aníbal Díaz Gallinal. Buenos Aires: EDHASA, 2014.
- FUSTER, À. Lorena. «Per ser inici. Hannah Arendt sobre natalitat, unicitat, singularitat i pluralitat». En *Pensar el naixement, origen i creació*, ed. Ariadna Romans y Berta Galofré, 30-55. Sabadell: Enoanda, 2024.
- GINZBURG, Carlo. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: FCE, 2010.
- LEIBOVICI, Martine y ROVIELLO, Anne-Marie. *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*. París: Kimé, 2017.
- LEVI, Primo. «I fantasmi di Auschwitz», entrevista con M. Baldoli, en *Bresciaoggi*, 26 de julio (1986).
- LEVI, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Trad. Pilar Gómez Bedate. Muchnik Editores: Barcelona, 2000 (1986).
- LEVI, Primo. *Conversazioni e interviste. 1963-1987* (Edición Marco Bel Politi), Einaudi 1997.
- LEVI, Primo. *Entrevistas y conversaciones*. Edición Marco Belpoliti. Traducción Francesc Miravittles. Barcelona: Península, 1998.
- LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*, Trad. Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Muchnick, 2002.
- LEVI, Primo. *Informe sobre Auschwitz*, Edición de Philippe Mesnard. Trad. Ana Nuño. Barcelona: Reverso, 2005.
- LEVI Primo. *El sistema periódico*. Trad. Carmen Martín Gaité, Madrid: Alianza, 2014.
- NELSON, Deborah. *Las implacables. Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*. Trad. Teresa Arijón. Buenos Aires: Montehermoso, 2019.

RASTIER, François. *Ulises en Auchswitz. Primo Levi, el sobreviviente*. Trad. Ana Nuño. Madrid: Sequitur, 2016.

STANGNETH, Bettina. *Adolf Eichmann. Historia de un asesino de masas*. Trad. Silvia Villegas. Barcelona: Edhasa, 2014.

ARENDT ALUMNA DE HUSSERL

Arendt as Husserl's Pupil

Agustín SERRANO DE HARO
Instituto de Filosofía, CSIC
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3020-5782>

Recibido: 29 de mayo de 2024

Aceptado: 18 de junio de 2024

RESUMEN

Mi ensayo reconstruye el curso universitario de Edmund Husserl que la joven Arendt escuchó en el semestre de invierno 1926/27 en la ciudad de Friburgo. Estas lecciones de «Introducción a la fenomenología» no han merecido atención ni de la literatura secundaria en torno a Husserl, dado que sólo disponemos de fragmentos del curso, ni de aquella en torno a Arendt, que da por descontado que fueron irrelevantes para su trayectoria filosófica. El curso ofreció, sin embargo, una inmersión profunda en la configuración madura de la fenomenología e incluyó una discusión avanzada de la problemática de la corporalidad y la intersubjetividad. Lo cual permite una nueva mirada sobre la posible latencia de motivos husserlianos en temas importantes del pensamiento arendtiano. Esta posibilidad se comenta aquí en cinco hipótesis finales, que culminan en la meditación de *La vida del espíritu* sobre la naturaleza fenoménica del mundo.

Palabras clave: Arendt; Husserl; Semestre de Invierno 1926/27; Fenomenología; Intersubjetividad.

ABSTRACT

My essay reconstructs the university course taught by Edmund Husserl that the young Arendt listened to in the winter semester 1926/27 in Freiburg. These 'Introduction to Phenomenology' lectures have not received attention either from the secondary literature on Husserl, since we only have fragments

of the course, or from the literature on Arendt, which assumes that they were irrelevant to her philosophical trajectory. The course did, however, offer a deep immersion in the mature configuration of phenomenology and included an advanced discussion of the problematic of embodiment and intersubjectivity. This allows for a fresh look at the possible latency of Husserlian motifs in important themes of Arendt's thought. Such a possibility is suggested here through five final hypotheses, culminating in *The Life of the Spirit's* meditation on the phenomenal nature of the world.

Keywords: Arendt; Husserl; Winter Semester 1926/27; Phenomenology; Intersubjectivity.

1. ARENDT EN FRIBURGO

El paso de la joven Arendt por Friburgo como estudiante de filosofía siempre estuvo envuelto en neblina. La vaguedad rondaba sobre todo a las fechas precisas en que ella residió en la capital de la Selva Negra tras su salida más bien precipitada de Marburgo. Las referencias de Elisabeth Young-Bruehl a que Arendt había abandonado en 1925 la ciudad en que enseñaba Heidegger, al cabo de solo un año de residencia en ella, y de que se había trasladado a la ciudad en que enseñaba Husserl no encajaban –por una vez en biografía tan admirable– con otros datos y noticias de esos años (Young-Bruehl 1993, 89, 95). La publicación de la correspondencia entre Arendt y Heidegger en 1998 puso las fechas en su sitio, aunque no tanto por el contenido de las misivas conservadas de los años 1925-27 cuanto sobre todo por el enorme rigor y detalle que la editora alemana, Ursula Ludz, aportó en el aparato crítico (Arendt-Heidegger 2000, 261). Por las razones que sean, la larga biografía ulterior de Arendt que escribió Laure Adler no atendió a esta datación precisa, comoquiera que la escritora francesa se limitó a retrasar unos meses su salida de Marburgo, a la primavera de 1926, incurriendo por lo demás en el mismo error de que la joven estudiante se habría dirigido a Friburgo, y desde allí a Heidelberg para culminar bajo la dirección de Jaspers sus estudios de filosofía en 1928 (Adler, 68, 70). Cuando lo cierto es que, una vez que Arendt decidió interrumpir su semestre de invierno 1925-26 en Marburgo, ella se dirigió primero a Heidelberg, donde cursó ya el semestre de verano de 1926, y sólo después se trasladó a Friburgo, en el semestre de invierno del 26-27, donde escuchó las lecciones de Husserl; nada más concluido este breve período friburgués, retornó entonces, ya definitivamente en lo que hace a su periplo académico, a la ciudad del Néckar. La investigación de la directora

del «Hannah-Arendt-Zentrum» de Oldenburg, Antonia Grunenberg, que lleva por título *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe* [Historia de un amor] y que recurre a los archivos universitarios de las tres ciudades alemanas concernidas, coincide por entero con la reconstrucción de Ludz y puede darse, en suma, por acreditada (Grunenberg 2020, 123).

En la confusión de fechas y de etapas en que incurren las dos biógrafas influyó seguramente el hecho de que Heidegger en 1925 sí hizo a su joven estudiante y amante la sugerencia de que saliera de Marburgo y prosiguiera su formación en Friburgo; él mismo escribió una carta personal para recomendar a Arendt ante Husserl, carta que se ha perdido (Arendt-Heidegger 2000, 33, 252). Por qué Arendt desatendió esta sugerencia del filósofo que la había fascinado personal e intelectualmente, o más bien por qué la atendió «de segundas», y justamente tras haber conocido a Jaspers y haberse integrado en sus seminarios y círculos de trabajo a plena satisfacción, es asunto del que sólo caben conjeturas. Quizá hubo motivos personales en Arendt, no sólo filosóficos, en su interés por ir a Friburgo, quizá el propio Jaspers le propuso esta posibilidad y entre los dos diseñaran toda esta segunda parte de su itinerancia universitaria. En esos precisos momentos Husserl seguía siendo, si bien ya sólo por unos últimos meses, la gran figura de la filosofía académica alemana, y la fenomenología pasaba por ser la corriente renovadora en cuyo espíritu abría Heidegger caminos creadores, y, a su modo o de algún modo, también Jaspers. El catedrático de Heidelberg había sentido desde 1913 el apoyo personal de Husserl a su obra, y, por otro lado, el autor de *Investigaciones lógicas* estaba ya muy cerca de su jubilación, lo que cerraría la posibilidad de escuchar de viva voz el magisterio del fundador de la fenomenología. En distintos documentos, como los *curricula vitae* que ella hizo llegar a Günther Anders al poco de desembarcar en Estados Unidos en 1941 (Arendt-Anders 2018, 30-32), Arendt incluyó a los tres filósofos y a las tres ciudades en la constancia de su proceso formativo en filosofía.

En todo caso, cualesquiera que fueran las motivaciones personales de Arendt, tiene un evidente interés biográfico e histórico-filosófico la reconstrucción, en la medida de lo posible, de este encuentro de ambas personalidades: el más provento y la más joven de esta historia de genios del pensamiento cuyas biografías se cruzaron en tan pequeña franja de espacio y en ese asombroso momento creador de la filosofía del siglo xx. Me adelanto a reconocer, desde luego, que, a diferencia de la enorme relevancia que en la vida y en la obra de Arendt tuvieron tanto Heidegger como Jaspers, no hay presencias significativas en la obra de la gran pensadora de estos meses de su formación filosófica en Friburgo. La única ocasión en que ella hizo referencia directa a su conocimiento personal del fundador de la fenomenología parece ser una

carta a Jaspers de julio de 1946, en la que puede leerse: «Aunque nunca me he sentido ligada al viejo Husserl, ni a su trabajo filosófico ni a su persona, él tiene garantizada mi solidaridad en este único punto» (Arendt-Jaspers 1993, 84). Tendré ocasión de explicitar cuál es el contexto y motivo de esta solidaridad sobre una única base, pero permítaseme aportar primero otros detalles de este encuentro real al que la multitud de estudios sobre Arendt no ha dedicado siquiera algún artículo o capítulo de relleno, cual si hubiera sido irreal.

El semestre de invierno de 1926/27 fue el antepenúltimo en la larga carrera docente de Edmund Husserl antes de su jubilación (su docencia todavía se prolongó como emérito hasta el semestre de verano de 1929). En este semestre el filósofo impartió el curso regular «Introducción a la fenomenología», de cuatro horas semanales, y también el seminario «Ejercicios de fenomenología para alumnos intermedios (sobre el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume)», de una hora semanal¹. Fiel a su costumbre de décadas, él ya había impartido con anterioridad un curso y un seminario bajo esos mismos títulos, mas en su caso nunca se trataba de la repetición automática de un contenido idéntico sino de la ocasión propicia para revisar y ampliar tratamientos previos y señalar desarrollos nuevos². El curso de introducción a la fenomenología lo había impartido, en concreto, en el semestre de verano de 1917; el seminario sobre Hume, en el semestre de verano de 1921 —y por tanto bien pudo Heidegger haber escuchado ambas versiones—. Ese requisito explícito de «para estudiantes intermedios» solía excluir, ciertamente, a alumnos de filosofía recién llegados a Friburgo, pero puede dudarse de si este criterio restrictivo se hizo valer en el caso de una estudiante formada ya con Heidegger y recomendada en persona por él, es decir, por quien Husserl mismo en esa fecha tenía por la mayor promesa de futuro para la fenomenología.

La docencia de Husserl no diferenciaba demasiado entre lecciones del curso regular y sesiones del seminario. El pensador hablaba desde el atril en las primeras y podía recorrer el pasillo del aula en las segundas, según el recuerdo de Max Müller, asistente a ellas el año siguiente, quien añade: «también en los seminarios hablaba él las cuatro quintas partes del tiempo, si bien admitía breves preguntas; le alegraba claramente el poder contestarnos. Había “respuestas” a las “preguntas”, pero ningún “diálogo” ni tampoco “discusión”»

1. El listado íntegro de los cursos puede consultarse en la Husserl Page: http://www.husserlpage.com/hus_teaching.html.

2. En este preciso caso contamos con la indicación expresa de que así ocurrió, tal como Husserl le manifiesta a su discípulo norteamericano Charles Hartshorne en carta del mes de octubre (Husserl 1994, 121).

(Müller, 1988, 34-35)³. La diferencia de pathos docente con Heidegger sí era enorme; en el caso de Husserl «uno no se veía arrastrado a un torbellino de preguntas, sino que podía escuchar con atención un monólogo y pensarlo» (Müller, 1988, 34).

Un dato indirecto de que Arendt siguió con regularidad esta docencia de Husserl se desprende de otra carta que la pensadora dirigió a Jaspers en fecha muy posterior a la recién citada. En esta misiva del 6 de agosto de 1961 (Arendt-Jaspers 1993, 484), Arendt hace una alusión a Eugen Fink como antiguo conocido de su juventud; comenta ella cómo habían conservado una simpatía mutua y cómo, de hecho, deseaban reencontrarse en Friburgo ese mismo verano del año 61; la pensadora iba a pasar por la ciudad alemana y estaba invitada a la fiesta de un profesor de Derecho Internacional, Joseph Kaiser, conocido de los dos. Con todo, la carta relata cómo el reencuentro se frustró tras el anuncio inesperado de Fink de que él finalmente no asistiría; una cancelación inexplicada, que Arendt no dudaba en atribuir a presiones de Heidegger. Sea de esta anécdota cómo fuere, por la trayectoria itinerante de los dos estudiantes en la década de los veinte, Fink y Arendt sólo pudieron coincidir en la Universidad de Friburgo. El primero concluyó allí a lo largo del año 1927 su formación, se convirtió al año siguiente en el *Privatassistent* de Husserl y se doctoró en 1929 en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg con la notable investigación *Vergegenwärtigung und Bild* [Evocación e imagen]. En la década de los treinta, Fink se mantuvo como el colaborador más próximo del filósofo, actuó como portavoz suyo en importantes artículos de exposición y defensa de la fenomenología y no se apartó del maestro en los años ominosos de la persecución, pronunciando incluso el elogio fúnebre a la muerte del filósofo judío en abril de 1938. Con posterioridad, Fink desarrolló un pensamiento propio en el que la influencia de Heidegger es bien patente, sin que él nunca abandonara el interés y aprecio por la filosofía husserliana. Aparte los nombres de Arendt y Fink, cabe conjeturar la presencia entre el grupo de asistentes al curso, de Fritz Kaufmann, habilitado en 1926 en Friburgo, o de Hans Reiner y Ludwig Landgrebe; el primero se doctoró bajo la dirección de Husserl en el año 26, pero el segundo lo hizo con la tesis «La teoría de las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey» coincidiendo con el final del semestre que nos interesa, en febrero del 27.

Hasta aquí la gavilla de datos fácticos que yo he podido reunir. Mi intención en este ensayo es brindar una información más concreta y un panorama más rico de esta introducción a la fenomenología que Arendt escuchó de la boca de su fundador en 1926/27. Tal examen posee cierta relevancia teórica

3. Todas las traducciones son mías.

a la hora de valorar la conocida declaración de la pensadora a la altura de 1962: «yo soy una especie de fenomenóloga, pero, ¡cuidado!, no al modo de Husserl o de Hegel» (Young Bruehl 1993, 514). Y es que la frase adversativa, con la sonora interjección, no es razón suficiente para ignorar toda posible conexión del pensamiento arendtiano, de su letra y de su espíritu, con la filosofía husserliana, reduciendo así la declaración inicial a un vínculo lato y exclusivamente heideggeriano. Dado que la inspiración fenomenológica de la obra de Arendt se menciona con frecuencia en la literatura secundaria sin parar nunca mientes en el curso en que ella fue alumna de Husserl, y dado que, por el otro lado, el contenido de este curso, que necesita reconstruirse, tampoco ha merecido, hasta donde yo sé, la atención de la no menos enorme literatura secundaria en torno a Husserl, me ha parecido de interés cubrir esta pequeña laguna en la biografía intelectual de Arendt al tiempo que ampliaba los materiales de discusión acerca de esta especie de fenomenóloga.

2. UNA INMERSIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA

No se conserva una versión redactada del conjunto del curso de Husserl «Introducción a la fenomenología» del semestre de invierno 1926/27, pero sí contamos con un número nada desdeñable de fragmentos que pertenecen a esta serie de lecciones. Tal pertenencia se halla fuera de toda duda, comoquiera que los manuscritos en cuestión poseían o anotaciones del autor acerca del origen y fecha del texto, o alusiones textuales del propio Husserl al curso. Los fragmentos corresponden además, de una manera más o menos homogénea, a las distintas fases del curso. Tres de ellos remiten a la primera mitad de las lecciones, meses de noviembre y diciembre de 1926, y han ido a parar, significativamente, al tomo XI de la edición de *Husserliana: Psicología fenomenológica*⁴; son textos relativamente largos y uno de ellos proporciona indicaciones de que abarcó más de una lección de las impartidas en la Albert-Ludwigs-Universität. Un segundo subconjunto de al menos otros tres fragmentos remite a la segunda mitad del curso, finales de enero a finales de febrero, y entre ellos se cuenta el guion de la lección de clausura del

4. Bajo los títulos que determinó Walter Biemel, editor del volumen, los textos de *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* que corresponden al curso son los siguientes: Apéndice IV, «La lógica radical como teoría de la ciencia» (pp. 364-376); Apéndice VI, «El carácter peculiar de la experiencia natural» (pp. 379-385); Apéndice X (pp. 401-410), «Las direcciones objetivas del interés y las distintas direcciones subjetivas (reflexivas) de él».

catedrático. Este segundo grupo ha ido a parar, también muy significativamente, al tomo XIV de las obras completas: *Para la fenomenología de la intersubjetividad. Segunda parte: 1921-1928*⁵. La monumental *Husserl-Chronik* que compuso Karl Schuhmann, con información casi semanal de la vida y actividad del filósofo, permite conectar este listado con escritos que pudieron muy bien haber surgido como prolongaciones de los temas expuestos en el aula, motivadas acaso por el propio ejercicio docente.

Sobre la base de estos elementos puede afirmarse que el curso seguido por Arendt fue sumamente representativo del estado de la reflexión creadora de Husserl en ese momento crucial en la historia del movimiento fenomenológico. La introducción a la fenomenología tuvo el carácter de una inmersión intensa y profunda. Mirado desde el contenido de los textos, cabe decir que la primera parte del curso siguió las dos vías de presentación de la filosofía fenomenológica que merecieron una clara preferencia de Husserl en el lustro que va, digamos, de 1923 a 1928. Se trata del llamado «camino a la reducción fenomenológica través de la psicología» y del «camino a través de la lógica», inserto este segundo, desde el ensayo clásico de Iso Kern, en «la vía por la ontología». Pero el curso no se limitó a delinear la posibilidad y necesidad filosófica del método de la fenomenología, sino que avanzó también lo suficiente como para sumergirse en la problemática teórica más aguda que atraía con fuerza creciente el trabajo de Husserl a esa altura de su vida. Me refiero ahora a la problemática decisiva de la intersubjetividad, a la que corresponde el segundo subconjunto de textos. Así las cosas, tal como reflejan los tomos de las obras a que han ido a parar los fragmentos conservados, esta presentación para estudiantes intermedios trazó un ambicioso recorrido que, partiendo de la pregunta filosófica por la lógica –teoría de la ciencia– y de la pregunta descriptiva por la subjetividad –psicología descriptiva, o *psicología intencional*–, desembocaba en el análisis de la experiencia de la alteridad y en la tematización del vínculo intersubjetivo a través del cuerpo. Y todo ello, claro está, en un progreso teórico que acepta por única instancia de justificación la comprensión radicalizada del aparecer y de lo que aparece, la *distinctio* y *conexio phaenomenologica*.

5. Los fragmentos del curso incluidos en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928* son los siguientes –comilla angular para título del editor Iso Kern–: Texto 25, «La intracorporalidad. <Lo “psicofísico” en la experiencia original> (Preparación para el 26 de enero de 1927)» (pp. 446-453); Texto 35, «<El otro como modificación de mí mismo. Asociación, coincidencia, parificación en la experiencia del otro. Problema de la parificación del cuerpo físico cero y del cuerpo físico externo>», (pp. 523-533); Texto 37, «Para la clausura de las lecciones 1926/27. Reflexión universal» (pp. 558-561).

Permítaseme entonces que explicito con un mínimo detenimiento lo que puede leerse en los textos del curso. Aportaré para ello un buen puñado de citas que faciliten al lector una noticia más viva de las lecciones que Arendt escuchó.

La meditación inicial sobre la lógica como teoría normativa de la ciencia destacaba enseguida la condición humana de todos los saberes científicos. Esta hechura humana, que no quiere prejuzgar nada acerca del valor cognoscitivo y validez epistemológica de la ciencia, se limita al reconocimiento de que «también las ciencias son construcciones, son constructos humanos con vistas a fines, son sólo constructos hechos de un material espiritual y con el fin peculiar de alcanzar la verdad objetiva» (Husserl 1962, 367). Por «materiales espirituales» se entiende aquí, ante todo, formaciones lingüísticas, significados: proposiciones, que ellas mismas se componen de términos y formas sintácticas, complejos de proposiciones conectadas, cuerpos de verdades, etc. Con estos «materiales» opera la actividad cognoscitiva humana, ya que «conocer es un quehacer del espíritu humano» (Husserl 1962, 365), en palabras que recuerdan a declaraciones similares de *La condición humana* (y de muchos otros pensadores, claro está).

De este punto de partida transita Husserl a la pregunta de si los edificios humanos de conocimiento se adecuan a la pretensión de verdad objetiva que los define y de cómo es que pueden hacerlo, cómo es que llegan a cumplir con tal finalidad intrínseca. Y ante esta cuestión el texto conservado sí introduce con una cierta rapidez –no se olvide que son fragmentos– un análogo de la *epoché* fenomenológica: no cabe dar por descontado el cumplimiento adecuado de tal aspiración y asumirlo desde fuera, ya sea sobre la base del consenso de los sabios o del prestigio cultural de la tradición, ya sobre la invocación de que las ciencias deparan siempre resultados. No es que proceda tampoco poner en cuestión la pretensión constitutiva de la ciencia, sugerir que se mueve sobre dominios inciertos y que allí donde proclama la verdad rondan las penumbras. Para un «lógico principiante y en espíritu de radicalismo» (Husserl 1962, 368), lo que sí cabe es adoptar una postura en que se trate sólo de comprender, en que se persiga la comprensión de semejante empresa, de sus materiales, de su aspiración; sólo entender el proceso y sus resultados, sin tomar postura de aceptación o rechazo de la construcción: «Querer comprender es preguntar por esa intención creída, por el fin asumido, por el quehacer productivo de quienes trabajan en esta obra, y ponerse uno mismo en ese lugar (tal como todos ya hacemos de una manera irreflexiva en la vida), casi como un hacer *a posteriori* internamente todo ello» (Husserl 1962, 369). Así, la necesidad del lógico radical de comprender la ciencia le sitúa en una actitud de «espectador meticuloso», que toma a las ciencias por «meros fenómenos»;

vale decir que las convierte en tema de unas meditaciones y análisis que re-hacen o re-producen internamente las dinámicas estructurantes del quehacer científico (construcción de juicios, fijación de su significado, comprobación de su verdad, formación de una comunidad intersubjetiva de investigadores que trasmite la empresa, etc.). Este lógico en camino de ser fenomenólogo adopta una actitud y «un discurso en primera persona (*personale Ich-Rede*)» (Husserl 1962, 371), interesado como está por «las entretelas del empeño, por la actividad y el producir espirituales (en los que las supuestas verdades y teorías de las ciencias llegan a existir como productos de personas)» (Husserl 1962, 372). Por manejar un ejemplo, bien que sumamente elemental, Husserl alude a cómo la posibilidad que tiene en su mano un sujeto de repetir un juicio como « $2+2=4$ », pronunciando sucesivas veces las mismas palabras, forma parte esencial de la dinámica en que se produce la identidad del sentido ideal; el significado del juicio, que es uno único, no una unidad más o menos igual con cada repetición, y la verdad idéntica, que a su vez podrá ser común a múltiples sujetos, se hallan vinculados por principio a esta potencia de la subjetividad, que es dada por descontado en cualquier saber; el fenomenólogo sería capaz de examinar, desde dentro de la propia actividad intencional, lo que es un poder subjetivo con el que se cuenta, antes que una mera posibilidad lógica (véase Husserl 1962, 369).

Las líneas de fuerza de esta primera vía de entrada en la fenomenología parecen, pues, las siguientes: necesidad radical de comprender como principio metódico; descripción analítica de la vida subjetiva como pauta de indagación, como camino peculiar de la comprensión; rechazo, empero, de todo subjetivismo ontológico, sea este sustancialista y dualista, o sea empirista y psicologista, por cuanto las filosofías antiguas y modernas desenfocan la condición activa del vivir, en este caso del vivir teórico, que es siempre estrictamente correlacional: la concreción de la existencia consciente implica y envuelve la donación de su correlato fenoménico irreductible, de su término intencional. Es aún pronto, o quizá es demasiado sencillo afirmar la afinidad estricta de estas líneas de fuerza con el lema biográfico arendtiano de su «necesidad de comprender» y con el espíritu fenomenológico de *La condición humana*. Dado que estamos sólo en el arranque del curso, veamos mejor cómo estos motivos se reforzaban en la vía a la reducción fenomenológica por la psicología intencional.

El punto de partida se desplaza ahora a la tensión estructural entre, de un lado, el conocimiento al que aspira la ciencia en general, pero muy en particular la ciencia moderna que en espíritu galileano persigue acceder a la consistencia plenamente objetiva de la naturaleza universal, y, del otro lado, la imposibilidad de toda idea de mundo que descansa sobre la exclusión de

la vida subjetiva, sobre la omisión y descarte temático de la subjetividad que hace la experiencia del mundo: «Nosotros estamos siempre ahí, como los sujetos en quienes el mundo como mundo existente tiene la fuente de su certidumbre» (Husserl 1962, 383). Esta declaración acerca del origen de la certeza del mundo pretende ser descriptiva, susceptible de evidencia analítica, y no cosmovisional, tal como se advierte en la continuación inmediata de la cita:

Nada de lo que pertenece al mundo es en realidad ajeno a lo subjetivo; ello es, o bien experimentado por nosotros de una manera efectiva y contenido de las otras formas de conciencia actual, es decir, ello está en referencia subjetiva como lo actualmente consciente a nuestra conciencia, o bien son objetos del mundo no referidos desde luego a nosotros como sujetos en actualidad inmediata, pero sí entonces, desde luego, de una manera mediata (Husserl 1962, 383).

La tensión entre la ciencia objetiva de la naturaleza universal y la omnipresencia esencial de la subjetividad resulta insoslayable porque surge de legitimidades indiscutibles que tienden a tornarse incompatibles. La actitud científica se vuelca sobre «lo ajeno al sujeto» (*Subjektfremde*), explora lo que no guarda relación con los individuos conscientes y puede indagar en este dominio absolutamente no relativo a nosotros en la medida en que la propia experiencia natural e histórica permite, alienta y promueve una mirada puramente objetiva sobre el mundo y sobre las estructuras de la mundanidad: espacio, tiempo, propiedades y relaciones cósmicas, causalidad. Junto al reconocimiento de esta legitimidad de la tematización científica, Husserl no disimula, sin embargo su sintonía de fondo con el idealismo alemán, con algunas resonancias kantianas o schopenhauerianas casi literales: «Toda experiencia de objetos tiene al yo por detrás de ella, ya que no lo tiene delante de ella» (Husserl 1962, 385); dicho en otras palabras, la omisión de lo subjetivo es un proceso que sólo un yo puede asumir y sólo en el curso del cual el propio yo desaparece del panorama, se ausenta, «se anonimiza»..., tanto como puede hacerlo el autor de una novela anónima –el símil es mío–. Ahora bien, la vía a la fenomenología por la psicología intencional no afronta directamente esta problemática decisiva para la ciencia y la cultura modernas. Ella se limita a un trabajo previo al recorrer despacio las dimensiones subjetivas que se dejan constatar en la experiencia humana del mundo, en una suerte de inventario de las huellas de la subjetividad que no toma postura acerca de la tensión estructural. La condición de «vía psicológica» se advierte en que estos rasgos y sesgos subjetivos que se detectan y se analizan no condicionan el presupuesto de que la propia experiencia del mundo tiene lugar en el interior de

subjetividades humanas y mundanas, de que ella pertenece a seres psicofísicos, dotados de cuerpo orgánico en un mundo físico.

El listado de rasgos subjetivos de la experiencia que las lecciones de Husserl presentaron al público asistente fue bastante amplio. Empieza por los modos cambiantes de aparecer en que una y la misma cosa, un edificio, una montaña, se muestra: por un lado o por otro, en esta o la otra perspectiva, a una distancia u a otra menor o mayor, de frente, desde arriba, desde abajo, a una luz, a otra, etc. Estos modos de darse el objeto no admiten separarse de la orientación que toma el sujeto –y tampoco, por tanto, de su motricidad, que Husserl prefirió aquí omitir en aras de la facilidad expositiva-. Pero a la vez la condición de parte delantera o trasera, de lado izquierdo o derecho, pertenecen a la cosa como «caracteres modales de ella», que se ofrecen en unos sistemas fenoménicos de continuidad y cambio coherentes: «Ninguna cosa puede ser vista sin aparecer en perspectivas de este sistema» (Husserl 1962, 404). En suma, el cómo aparece una cosa en la experiencia no es un rasgo natural o material, tampoco uno espiritual o intelectual, sino uno semiobjetivo y orientado, que describe el encuentro experiencial del sujeto viviente con ella. Un segundo orden de modos subjetivos acoge las caracterizaciones de la montaña como, por ejemplo, imponente, bella, atractiva, peligrosa, o sus contrarios, o bien las cualificaciones del edificio como práctico, cómodo, elegante, o sus contrarios. No dice el filósofo «predicados de valor», por más que el término que sí dice: «carácter extraquiditativo» –por sugerir yo una traducción del *aussersachlicher Charakter*– emana sin duda de la disposición anímica del viviente. Un tercer orden alude entonces a la familiaridad-extrañeza con que las cosas nos salen al paso. Estos rasgos nos llegan desde el objeto, se ofrecen al momento en él, al primer golpe de vista, mucho antes de que un acto de rememoración venga a revivir el trato frecuente o infrecuente que se ha mantenido con ellos. Claro que también es cierto que la familiaridad, y de otro modo la extrañeza, encierran una indicación densa y compacta a un pasado ya vivido; ellas transmiten calladamente, sin necesidad de recuerdo, una historia de la experiencia que sí podría evocar y desgranar el viviente en secuencias memorativas. En muy estrecha relación con este tercer orden se halla un cuarto, que acoge a la tipificación de las cosas de la experiencia: la índole genérica, específica, subespecífica, sub-subespecífica, etc., que identifica a la realidad del caso o de la situación y la reúne con otras iguales en el seno de una clase familiar: «El carácter de la índole de los objetos de nuestro mundo entorno familiar es, de nuevo, un carácter subjetivo, que queda fuera de su consistencia quiditativa. A tales objetos los captamos de inmediato como hierba, cereal, puertas, casas, violines, etc.» (Husserl 1962, 405).

La inclusión de los tipos empíricos de las cosas de la experiencia muestra hasta qué punto el listado de modos subjetivos, todos ellos en correlación objetiva, se configura en contraste con la determinación unívoca de la realidad que emprende la ciencia de la naturaleza desde una objetividad que quedaría sin correlación subjetiva. Es original de estos textos, si yo no me equivoco, el empleo de la contraposición «sachliche/ausersachliche», de tan difícil traducción, para hacerse cargo de la tensión entre lo natural-científico y lo experiencial-mundano. Con todo, el listado prosigue y acoge en un quinto lugar las determinaciones de utilidad y de finalidad que sostienen las relaciones pragmáticas con el entorno: «los significados de finalidad, del para qué, del estar destinado-a y del ser apropiado-para» (Husserl 1962, 404), que se inscriben, por ejemplo, en el arco y en la flecha y se activan en el ejercicio mismo de lanzar ésta, o que se inscriben asimismo en el inevitable martillo, con sus clavos y estacas, que el propio Husserl menciona aquí sólo unos meses antes de que se hiciera mundialmente famoso» (Husserl 1962, 407). Esta servicialidad-finalidad de lo que se nos da a la experiencia cotidiana incorpora también «el carácter comunitario» que otorga a los útiles operativos y operados una vigencia para cualquiera; y en esta remisión implícita asoman también los «caracteres histórico-tradicionales» del mundo que aparece.

Bien se ve que esta meditación fenomenológica ricamente presentada en la primera mitad del curso discurre, en rigor, a medio camino entre la vía por una psicología intencional y la vía ontológica por el mundo de la vida. Importa poco deslindar con escuadra y cartabón el trazado de ambas vías a la reducción fenomenológica, pues de hecho se entrecruzan, se entreveran. En la exposición del giro de la mirada hacia lo subjetivo y hacia eso que, siendo objetivo, es relativo a la subjetividad, no se habla aquí siquiera de reflexión ni se pide, por supuesto, la desatención de todo lo mundano; se trata más bien de una «flexión (*Abbiegung*) que el interés y la experiencia pueden en todo momento adoptar desde lo quiditativo (*Sachlichen*), desde lo privativo esencial al objeto, hacia la subjetividad que se ocupa con el objeto y, en general, hacia las determinaciones subjetivo-relativas como extraquiditativas» (Husserl 1962, 402). Volveré al final sobre esta meditación en que la orientación espacial, el valor atractivo o aversivo, la familiaridad, la tipificación, la utilidad de los útiles, la comunidad que los maneja, aparecen en el mundo mismo que se da a la vida humana y por el hecho radical de que justamente aparece. Al aparecer a los vivientes humanos como mundo, el mundo se vuelve íntegramente fenómeno. Pero con este despegue ya poderoso de la actitud fenomenológica sólo hemos completado el vistazo a las lecciones que se impartieron en los meses finales de 1926 y hemos de entrar ahora en los dos

meses iniciales de 1927; en ellos el curso de introducción a la fenomenología cobró renovada intensidad y problematicidad.

3. CORPORALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

A finales de enero de 1927 el foco del curso ya se había desplazado por entero a la problemática de la corporalidad y de la intersubjetividad. No sabemos cómo planteó Husserl la transición a estos dos asuntos decisivos que apenas habían surgido en las amplias meditaciones anteriores. Seguramente haría reparar al auditorio en que la subjetividad que hace la experiencia perceptiva del mundo, y que opera en la actividad teórica, se da siempre, por principio, como una vida en primera persona que no tiene acceso originario a la vida de los otros, que carece de donación perceptiva de la experiencia ajena. Quizá comentara él, como poco después haría en *Lógica formal y trascendental*, que «el fantasma del solipsismo» ronda por ello a esta filosofía fenomenológica. Pudo acaso anunciar asimismo que el fantasma del *solus ipse* no debiera introducir vacilaciones en el compromiso descriptivo y analítico con el aparecer como tal, con el aparecer de todo y del todo, ya que la imposibilidad fenomenológica de acceso perceptivo a la vida viviente del otro va de la mano justamente de la presencia corporal de los otros a mí y de la mía a los otros; y el cuerpo de cada uno –habría que añadir– es, a su modo y manera, el propio yo individual. Fuera como fuese la transición temática, ese grupo de alumnos asistió a una de las encrucijadas más apasionantes y amenazantes, a partes iguales, para la fenomenología trascendental. A saber: la que afronta la evidencia de la alteridad a través de la comprensión de la corporalidad y descubre cómo la presencia de lo impresenciable se produce en el encuentro perceptivo de nuestros cuerpos.

El fragmento de curso de finales de enero de 1927 lleva por título una expresión más asociada con Ortega que con Husserl, «La intracorporalidad», pero el planteamiento va derecho al análisis de la motricidad subjetiva; la intimidad única del yo con su cuerpo se realiza y se concreta en la dinámica de los movimientos sin los cuales es impensable la experiencia del mundo. El catedrático esbozó una ordenación rápida de «cinestesias», vale decir de movimientos que son a una subjetivo-corporales: las cinestesias impropias, en que una parte de mi cuerpo o todo él es movido, desplazado, empujado; las propiamente tales, en que el yo pone en movimiento su cuerpo y lo/se desplaza, o bien en que el yo activa algún órgano específico de su cuerpo en ejercicio perceptivo, y se mueve/mueve las manos, los dedos, los ojos. Pero en esta sección de los movimientos no forzados es preciso todavía distinguir

las formas en que el yo deja correr sus cinestesias con una conciencia de fondo que concurre al despliegue corporal, como hace el pianista experto, de otras formas en que el yo pone en marcha las cinestesias merced a una decisión específica y las hace correr bajo una supervisión atenta, como el aprendiz de baile –ejemplo mío–. La primera de estas formas propias consiste más bien en un dejar moverse al cuerpo, pues que él mismo sabe moverse, y abarcaría incluso aquellas cinestesias que siguen su curso en tanto en cuanto el yo no las inhiba o no las controle, cuyo ejemplo privilegiado es el ritmo respiratorio –pues sobre la respiración cabe una intervención controladora y decisoria del yo–. Junto al examen del «yo nuevo» mi cuerpo (me nuevo en y con él/lo nuevo/se mueve/es movido), la otra gran dimensión de la intracorporalidad que entra en consideración es la sensibilidad: «cada órgano de percepción en función percipiente que discurre con el <yo nuevo> guarda una determinada unidad con el *campo de percepción*; y en particular, conforme a la división del órgano de la vista, el del tacto, el del oído, tenemos relaciones especiales con los *campos de sensación*» (Husserl 1973, 448). Por esta dimensión de la sensibilidad, que es pródiga no ya sólo en datos sensibles a la base de la percepción, sino también en afectos íntimos incesantes, placenteros, dolorosos, inquietantes, etc., la corporalidad nunca es una mera «fuente de fuerza subjetiva y de productividad causal-yoica» ni el yo es nunca sólo «fuente de fuerza que impere cinestésicamente en el cuerpo» (Husserl 1973, 452); más bien, la motricidad encarnada y susceptible se halla de punta a cabo surcada de sentimientos (*gefühlsempfindsam*).

Más extenso, más importante, es el fragmento de curso que se conserva de finales de febrero en torno a la problemática de la intersubjetividad. Puede leerse como un anticipo de la Quinta Meditación cartesiana, que se conocería en 1931 en la traducción francesa. Pues a mi experiencia perceptiva, como núcleo necesario de la aparición de mundo, no aparece la experiencia que los otros seres humanos tienen del mundo; yo no siento su sensibilidad ni su motricidad, no accedo a sus percepciones, perspectivas y tipificaciones, no recuerdo sus recuerdos. Si se ponderara por el acceso perceptivo estricto, por la donación más originaria, el vivir subjetivo del otro sería un arcano, una «presentificación vacía» –empieza el fragmento (Husserl 1973, 523)–. Lo que sí me está dado en presentación evidente es, en cambio, el cuerpo ajeno, o más bien su figura humana, según la orientación cambiante que ella toma respecto de mí o que yo tomo respecto de ella. Las dimensiones inmanentes de la corporalidad que acabo de recordar, sensibilidad y motricidad, tampoco admiten manifestación originaria más que al viviente en primera persona, pero esta intimidad radical del *Leib* está ligada, con nexo inquebrantable, a una figura corpórea, perceptible, que es más bien la de un cuerpo carnal, un

cuerpo de carne con aplomo de cosa (*Leibkörper*)⁶. Y al igual que mi motricidad se muestra en mis órganos visibles y en su cambio de posición y postura, y mis vivencias de placer o dolor se expresan en mi cara y gestos, en mi postura y conducta, así también yo veo la conducta y expresión ajenas en que sus vivencias toman cuerpo y se encarnan, igual que él ve la expresión mía que yo no veo y en ella advierte mi vivencia que él no vive. No se trata de un razonamiento, no es una analogía que va más allá de los datos: es una «parificación» intuitiva de mi cuerpo vivido y carnal en su aplomo de cosa, con el suyo de carne por él/por ella vivido, en su aplomo de cosa. La dinámica perceptiva se produce por asociación pasiva, por una «parificación», según el modelo en que, por ejemplo, dos árboles junto al río se asocian en mi fenómeno visual y aparecen ante mí al primer golpe de vista como pareja de iguales –símil mío-. Pero en esta dinámica de la empatía la percepción del cuerpo del otro, sobre la base de su aparición en semejanza con el mío, no permite proseguir la percepción hasta franquear la individuación de la vida ajena. Con lo que el otro se hace presente merced a una experiencia mixta en que el cuerpo presente, presentado a la percepción, suscita la presentificación no perceptiva (*Vergegenwärtigung*) del sujeto ajeno con su vida y su corporalidad ajenas. El otro no es un arcano que se da en el vacío, es una intimidad radicalmente otra que viene a darse de la única manera en que es posible.

Este texto 35 de Hua. XIV, que de acuerdo con el apunte de Husserl se redactó con vistas a la lección del día 22 de febrero de 1927, es bastante más que un guion elaborado de la cuestión de la intersubjetividad. Articula la meditación en seis pasos, de una creciente dificultad, pone en juego terminología fenomenológica avanzada, incluye desarrollos que seguramente no se expusieron en el aula. Conviene destacar que el análisis del vínculo intersubjetivo se atiene en todo momento a la diferencia individualizadora por la cual la alteridad aparece a una subjetividad que para sí misma existe plenamente dada; sólo hay el sentido «otro», «otro yo», «otra vida», para mí y en relación conmigo, a partir de mí, por más que yo mismo, una vez constituida la vinculación, no sea más que un otro para todos los otros –lo cual por cierto confirma la diferenciación-: «En la descripción del contenido de la experiencia de la subjetividad presentificada estoy obligado a introducir a mi propio yo y a contar con la forma en que mi yo tiene un mundo entorno y en general un mundo de la percepción» (Husserl 1973, 525). En virtud de esta asimetría fenomenológica inallanable, la empatía, la experiencia del otro, abre una orientación sobre el mundo como si yo mismo estuviera allí, como

6. El giro «aplomo de cosa» está tomado del poema de Jose María Valverde «Elegía del cuerpo» en *Hombre de Dios*.

si la realidad se me ofreciera desde esa perspectiva que ocupa la figura ajena, y a la vez, sin embargo, «no hay una reduplicación de mi yo» (Husserl 1973, 448). El filósofo insiste en que no se trata de una variación de mi vida y mi corporalidad, de «mi cuerpo proyectado allí» (Husserl 1973, 527), sino de una trascendencia que se afirma *ahí* respecto de mi *aquí* omni-orientador. A esta luz debería decirse que la empatía no es el ponerse uno en el lugar del otro, sino, mucho antes, el abrir ese lugar original que es inocupable para uno, que es tan infranqueable para mí como mi propia corporalidad lo es para todos. En un juego de palabras, que utilizó antes Max Scheler, y de los que Husserl no era especialmente amigo: la «*Einfühlung*», la empatía, no es «*Einsfühlung*», aunamiento, fusión, identificación, «como si yo traspusiese mi vida en el otro» (Husserl 1973, 527). La parificación asimétrica de mi existencia corporal y corpórea con la ajena, que tan difícil resulta de llevar al análisis teórico, sigue siendo, con todo, el logro de una pasividad intencional, la cual no sólo no requiere de razonamientos ni de juicios, sino tampoco de la atención perceptiva por parte del yo; ella me ocurre siempre antes: «La asociación como intencionalidad pasiva es ya posible y se efectúa constantemente sin actividad del yo» (Husserl 1973, 529).

Llegamos así al final del curso. A despecho del título imponente de la lección de clausura, «Reflexión universal», el texto que se conserva es un mero esquema. En él se advierten las grandes líneas temáticas del curso, que ahora se reconducen con fuerza hacia las preguntas kantianas de la filosofía en sentido mundano: «¿Qué existe y que habría podido existir y qué podría existir? ¿Qué podemos nosotros hacer y qué estamos llamados a hacer, qué debemos hacer para poder estar satisfechos de nosotros mismos? ¿Cómo puede el mundo llegar a ser, y cómo nosotros en él? ¿Qué aspecto tomaría un mundo en el caso ideal de que nosotros fuéramos libres y de que pudiéramos reconfigurar satisfactoriamente nuestra existencia? Etc.» (Husserl 1973, 561). Estas preguntas dan paso a unas breves alusiones a la razón y a la facticidad irracional, que serían de las últimas palabras que la joven Arendt escuchara del filósofo de sesenta y siete años.

4. UNA ESPECIE DE FENOMENÓLOGA

Este ensayo ha asumido el propósito de reconstruir el conocimiento directo que Arendt tuvo de la fenomenología husserliana. La discusión sobre qué suerte de análisis original de la experiencia vivida, la individual y la compartida, la política y la histórica, pone en práctica Arendt, la discusión, pues, sobre «qué especie de fenomenóloga» es ella, puede beneficiarse de este rastreo

en la fuente de su formación en fenomenología, que resulta ser, además, la fuente originaria del movimiento fenomenológico. Cabe ratificar que el panorama de la fenomenología husserliana madura al que ella tuvo la ocasión de asomarse fue bastante amplio, tal como los fragmentos del curso atestiguan. Pero un segundo objetivo teórico, más arduo, especialmente difícil, tendría ahora que ponderar si en las preocupaciones más propias y duraderas de Arendt, las que recorren la letra y son el espíritu de sus obras, es posible detectar alguna presencia significativa, bien sea de inspiraciones husserlianas, bien, más modestamente, de inesperadas afinidades husserlianas. Esta cuestión que tiene mayor alcance teórico, que no es ya sólo de biografía intelectual, topa precisamente con la confidencia a Jaspers antes citada en punto a que ella nunca se sintió «ligada al viejo Husserl, ni a su trabajo filosófico ni a su persona». No tengo ya margen de espacio para afrontar con algún rigor este asunto, que necesitaría de pausadas reflexiones. Me limitaré por ello a esbozar cinco hipótesis de trabajo que quedan pendientes de explicitación adecuada y de valoración justa, y que no son siquiera las únicas aducibles⁷:

- a) El pensamiento de Arendt o, por decirlo con una imprescindible restricción, lo que en sus obras posee carácter o dimensión indudablemente filosófica, despierta siempre un intenso sabor fenomenológico. Ocurre desde la frase inicial de *El concepto de amor en san Agustín* hasta *La vida del espíritu*. Arendt trabaja filosóficamente sobre la correlación de la vida subjetiva, de la existencia en primera persona del singular o del plural, con el mundo fenoménico que se manifiesta a nuestros ojos y a nuestra acción. Ni una teoría general de la subjetividad o de la humanidad, de su puesto en el cosmos, ni una teoría de la realidad o del Todo se ponen por delante o por debajo de la vida que hace la experiencia del mundo, para intentar marcar las pautas de comprensión de lo que somos, lo que vemos, lo que hacemos. La frase inicial de la tesis doctoral que Arendt defendió en Heidelberg en 1928 declara que el anhelo que mueve a los vivientes humanos no puede entenderse sin su término objetivo, sin el correlato del deseo, al que llamamos *bien*, y por tanto tampoco sin las condiciones mundanas de existencia y perduración del propio bien anhelado. La sección primera

7. Las publicaciones que a mí me han resultado de interés a este respecto son la conocida obra de Jacques Taminiaux *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, la investigación de Margaret Betz *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, y el ensayo de Ángela Lorena Fuster «Hannah Arendt sobre les aparences: 'una espècie de fenomenòloga'». Mi antiguo artículo «Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt» ofrece también otros elementos de juicio.

del libro primero de *La vida del espíritu* llevaba por título, en torno a 1973, «El aparecer», y su epígrafe primero «La naturaleza fenoménica del mundo» desempeña un papel decisivo en la obra, como sugiero en la quinta hipótesis.

- b) Pero al mismo tiempo Arendt rechazó siempre que la correlación vida humana-mundo admitiera una comprensión trascendental, en el sentido de una codependencia originaria de ambas instancias. A esta luz, ella se sintió irremediabilmente lejos del proyecto de la fenomenología husserliana madura. La base textual de esta afirmación son las breves páginas que ella dedica a Husserl en el ensayo «¿Qué es la filosofía de la existencia?» de 1946, las únicas de toda su obra en que se ocupó expresamente de la fenomenología husserliana. Arendt reconoce aquí la proeza intelectual de haber tematizado la relación intencional en resistencia a toda historificación y naturalización, y califica de *clasicismo* este dejar ser a las cosas lo que son tal como ellas se manifiestan en persona a los humanos: la corriente de conciencia vincula de manera inquebrantable el objeto y el acto, la cosa del mundo y la vida del humano, bajo la única condición de justamente respetar su nexo de mutua irreductibilidad. El clasicismo fenomenológico sería así «el intento acometido hasta el final de que una imitación rigurosa de lo clásico –y esto significa: del tener el hombre su hogar en el mundo– conjure, a partir de este mundo que se ha vuelto inhóspito, una nueva patria para el hombre» (Arendt 2018, 68). Pero –sigue Arendt– también este intento sucumbió a su propia *hýbris* al convertir Husserl el ser trascendente de la realidad en puro ser-consciente, en objeto constituido por la vida de conciencia. Así, Arendt entiende que la clave de bóveda de la fenomenología trascendental, el concepto de constitución intencional, implica una creación del correlato consciente, de tal modo que la subjetividad constituyente sea creadora de sí y creadora del mundo.
- c) Este distanciamiento profundo respecto de la constitución intencional tiene en el caso de Arendt una fuente que otorga gran plausibilidad a su planteamiento crítico y que otorgaría seguridad personal a quien así lo asumía. No he mencionado esa fuente, esta raíz, hasta este momento, en que es obligado destacar que la joven pensadora sentada en el curso de Husserl había seguido en el semestre de verano de 1925 el curso de lecciones que Heidegger impartió en Marburgo bajo el título *Prolegómenos a la Historia del concepto de tiempo* y que, por tanto, ella conocía de primera mano la confrontación «más imparcial y más completa de Heidegger con la fenomenología de Husserl» (Held 1988, 111). En la larga parte preparatoria del curso de 1925, Heidegger

hacía una presentación sumamente lúcida de la intencionalidad como copertenencia originaria de la *intentio* con el *intentum*, para más adelante articular «una crítica inmanente» de cómo la pervivencia en la mirada de Husserl de elementos cartesianos, kantianos y neokantianos hacían que la proeza descriptiva se perdiera en una metafísica de la supremacía ontológica de la subjetividad. Se trata, exactamente, de la doble cara de valoración de la fenomenología husserliana que Arendt repetirá en 1946. Así, pues, la pensadora siguió las exposiciones de Husserl desde el convencimiento íntimo de que ellas habían quedado impugnadas y superadas, sin saberlo todavía el propio Husserl, por quien Husserl consideraba la gran esperanza de la fenomenología⁸.

La confesión arendtiana de su desvinculación completa respecto del trabajo filosófico del «viejo Husserl» tiene que ver, en definitiva, con esta discrepancia de principio, de sentido heideggeriano, en torno a la configuración trascendental de la fenomenología. La «solidaridad» que, así y todo, Arendt garantizaba a Husserl tenía únicamente que ver, en cambio, con la condena vivísima que ella hacía de la ruindad «criminal» con que su sucesor en la cátedra de Friburgo se había comportado para con el fundador de la fenomenología en los años del nazismo (Arendt-Jaspers 1993, 84). Pero con esto no acaban nuestras hipótesis.

- d) La tripartición esencial de la vida activa, asociada indeleblemente a quien la formuló en 1958, tiene todo el aspecto de una fenomenología de la condición humana activa, que no es idealista, pues no hace del humano el sujeto que hace posible al mundo, pero que también escapa del realismo, ya que tampoco hace del mundo ni del Ser el principio que explique al sujeto y que sostenga su acción. Ejemplificaré esta hipótesis sobre una sola vertiente: la temporal, de uno solo de los tres órdenes de la asombrosa categorización: el trabajo. Pues la permanencia como dimensión temporal distintiva de los objetos de uso que el *homo faber* crea, la duración como tal de las realidades fabricadas que definen la trama del mundo de la vida, es el rendimiento que esta forma específica de actividad humana hace surgir, trae a aparecer y al ser (¿constituye?). La resistencia al paso de los días y al contacto natural con los cuerpos vivos está inscrita como sentido originario-fin básico de todos los objetos fabricados; pertenece a su identidad objetiva de cosas del mundo en la estricta medida en que tal es el sentido con que

8. Para una reconsideración de este asunto me permito remitir a mi ensayo «Crítica a la “crítica inmanente” de Heidegger al pensamiento de Husserl» (2016).

la acción humana las produce, las trae a aparecer-ser y las introduce en la co-existencia de los humanos. «Por debajo» de esta duración de la mesa, la casa, la calle, la ciudad, queda la infinitud repetitiva de los procesos naturales y corporales, que en su ciclo ilimitado no dura y que se revela al orden básico de la acción, a la labor con lo consuntivo; «por encima» de ella está la posibilidad de un presente vivo e incierto, en que la iniciativa de quienes habitan la ciudad asegure su continuidad futura y su vitalidad presente como mundo intersubjetivo. Aquí también, en los otros dos órdenes de la vida activa con que el intermedio se engrana, se repite el mismo esquema de que su temporalidad propia e irreductible es inseparable de la estructura de la acción generadora, ¿constituyente?, y es inconcebible sin ella.

- e) *La vida del espíritu*, la obra inacabada, arranca con una meditación cuyo alcance se deja describir, a mi juicio, mejor que con cualquier otro giro, con la expresión husserliana cualificada de «meditación fenomenológica fundamental». No en vano el título que Arendt propone es precisamente «La naturaleza fenoménica del mundo». Se trataría de la meditación teórica más atrás de la cual no podría retrocederse sin presuponerla y sin explotarla, de ahí que merezca el calificativo de fundamental, pero cuyo asunto propio y cuyo enigma privativo es la fenomenicidad del mundo, el aparecer de todo. Las tesis arendtianas que articulan esta meditación son entonces las siguientes, y ofrezco yo, a continuación de cada una de ellas, una posible traducción husserliana: 1. Todo lo que el mundo contiene comparte la cualidad de aparecer, y quizá sólo comparta esta cualidad universal; si algo es, sea de la índole que sea, ha de poder aparecer, darse, e incluso si no es, ha de poder mostrarse no siendo; 2. Nada puede venir a manifestación de no existir «criaturas vivas» para las que hay fenómenos; si algo aparece, hay una vida individual en el tiempo que atraviesa ese aparecer, o, lo que es igual, una vida que experimenta ese fenómeno, siendo a la vez consciente de sí misma; 3. Todo aparecer de cualquier ser o realidad es en perspectiva (aquí no es menester traducción husserliana); 4. El viviente en cuya vida se produce esta o aquella manifestación ha de aparecer él mismo, de modo que un sujeto que ve ha de poder ser visto y uno que toca ha de poder ser tocado; si el vivir y la existencia encarnada son intransferibles e inaccesibles a ningún otro viviente, ellos también comparecen a su modo en el mundo en el cuerpo de carne que otros perciben en perspectiva, como yo mismo percibo el suyo. Así, pues, el primer epígrafe de la obra última señala a la estructura de la fenomenicidad como acontecimiento fundamental que precede a la or-

denación tripartita de la vida activa de 1958 y que asimismo ha de anteceder a las facultades de la vida contemplativa que tematizará la obra de 1973-75. En estos pasajes Arendt recurre, quizá por vez primera en toda su producción filosófica, al pensamiento de Merleau-Ponty. Para mí es claro que su meditación fenomenológica fundamental conectaba también con aquella otra, olvidada, a la que ella misma fue introducida en Friburgo en el semestre de invierno 1926/27. El principio «Ser y Aparecer coinciden» (Arendt 2002, 43) dice esencialmente lo mismo, a mi entender, que la tesis ya citada «Nosotros estamos siempre ahí, como los sujetos en quienes el mundo como mundo existente tiene la fuente de su certidumbre» (Husserl 1962, 383).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Laure. *Hannah Arendt*. Trad. Isabel Margelí. Barcelona: Destino, 2006.
- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2002 [1978].
- ARENDT, Hannah y ANDERS, Günther. *Schrieb doch mal hard facts über dich. Briefe 1939-1975*. Múnich: Piper, 2018 [2016].
- ARENDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin. *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Edición de Ursula Ludz. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Herder, 2000.
- ARENDT, Hannah y JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1926-1969*. Múnich/Zúrich: Piper, 1993 [1985].
- ARENDT, Hannah. ¿Qué es la filosofía de la existencia? Edición y trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018 [1946].
- BETZ Hull, Margaret. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Londres/Nueva York: Routledge, 2002.
- GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*. Múnich/Berlín: Piper, 2020⁴ [2008].
- HELD, Klaus. «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie». En *Heidegger und die praktische Philosophie*, eds. A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. *Husserliana* IX. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil: 1921-1928*. *Husserliana* XIV. Editado por Iso Kern. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana Dokumente III/4. Briefwechsel*. Edición de Elisabeth Schuhmann y Karl Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

- KERN, Iso. «Los tres caminos a la reducción fenomenológica transcendental en la filosofía de Edmund Husserl». Trad. de Andrés Simón Lorda. En *La posibilidad de la fenomenología*, ed. Agustín Serrano de Haro, 259-293. Madrid: Universidad Complutense, 1997 [1962].
- LORENA Fuster, Àngela. «Hannah Arendt sobre les aparences: ‘una espècie de fenomenòloga’». *Convivium* 33 (2020): 177-195.
- MÜLLER, Max. «Erinnerungen». En *Edmund Husserl und die philosophische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, 33-39. Edición de Hans Rainer Sepp. Friburgo/Múnich: Karl Alber, 1988.
- SCHUHMANN, Karl. *Husserl-Chronik*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.
- SERRANO de Haro, Agustín. «Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt». *Phainomenon* 14 (Primavera 2007): 233-240. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SERRANO de Haro, Agustín. «Crítica a la «crítica inmanente» de Heidegger al pensamiento de Husserl». En *Horizonte y mundanidad. Homenaje a Roberto Walton*, eds. Luis Román Rabanaque y Antonio Ziri3n Quijano, 319-347. Morelia: Jitan-jáfora, 2016.
- TAMINAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. París: Payot, 1992.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*. Trad. Manuel Llorís Valdés. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993.

EL POTENCIAL TRANSFORMADOR DEL CUERPO. ARENDT Y EL PENSAMIENTO AFROAMERICANO Y FRANCO-CARIBEÑO DEL SIGLO XX ANTE EL AMOR COMO APUESTA POLÍTICA*

*The Transformative Potential of the Body. Arendt and the xxth Century
Afro-American and French Caribbean Thought Towards Love
as a Political Stake*

Nuria SÁNCHEZ MADRID
Universidad Complutense de Madrid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4273-5948>

Enviado: 4 de mayo de 2024
Aceptado: 10 de junio de 2024

RESUMEN

Este escrito se propone valorar las razones por las que Arendt rechaza el amor como fuente de actividad política, al considerarla más bien una pasión que impide a los seres humanos atender al mundo común. Propongo con este fin abrir un diálogo entre Arendt y algunas voces del movimiento negro por los derechos civiles y del feminismo afroamericano del siglo xx. La intención principal es identificar algunos puntos ciegos del análisis del amor de Arendt a la luz de las aportaciones de autores como James Baldwin, Frantz Fanon, Audre Lorde y bell hooks. Este diálogo incide en la potencialidad política de la corporalidad y de las emociones para generar nuevos marcos de convivencia civil en sociedades históricamente golpeadas por la violencia racial,

*. Este trabajo ha contado con el apoyo del proyecto nacional de I+D *Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social* (PID2019-105803GB-IO/AEI/10.13039/501100011033), la Ayuda RED2022-134265-T, financiada por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033, la Cost Action CA20134 - *Traces as Research Agenda for Climate Change, Technology Studies, and Social Justice* (TRACTS) y el PIMCD UCM 2023 n.º 5, *Precariedad, exclusión social y marcos epistémicos del daño: lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo* (VI).

pues ambas muestran dimensiones de transformación reveladoras para una revisión normativa del derecho universal a la agencia política.

Palabras clave: Arendt; Baldwin; Fanon; Lorde; hooks; Cuerpo; Vergüenza; Odio; Racismo; Agencia política

ABSTRACT

This paper aims to inspect the reasons which Arendt uses to reject love as a source of political activity, as she rather views it as a passion impeding the human beings to take care of a common world. I undertake this aim by engaging into a dialogue between Arendt and some voices stemming from the black movement for civil rights and the Afro-American feminism of xxth century. My main aim is to highlight sundry blind spots of Arendt's appraisal of love taking into account the contributions that James Baldwin, Frantz Fanon, Audre Lorde and bell hooks made to this issue. This dialogue underscores the political potential of body and emotions to shape new civil frameworks in societies historically hit by racial violence, insofar as both unfold telling transformative features to endeavor a normative reexamination of the universal right to political agency.

Keywords: Arendt; Baldwin; Fanon; Lorde; hooks; Body; Shame; Hatred; Racism; Political agency

INTRODUCCIÓN

Arendt mantuvo una relación compleja con el amor, al que entendió más como herramienta de consuelo para los grupos sociales oprimidos que como un agente emancipatorio. Como ella misma se encargó de subrayar en escritos centrados en las trampas de la socialización del refugiado en los países de acogida¹, lo consideraba un afecto más revelador de un déficit de reconocimiento civil que articulador de una intervención política efectiva. Otros

1. Véase Arendt (2016, 363): «Somos como la gente obsesionada con una idea que no puede evitar tratar continuamente de disfrazar un estigma imaginario. De modo que nos entusiasmos con cada nueva posibilidad que, por ser nueva, parece capaz de operar milagros. Nos sentimos fascinados por cada nueva nacionalidad de la misma forma que a una mujer de talla considerable le encanta cada nuevo vestido que promete darle el talle deseado. Pero le gusta el nuevo vestido únicamente mientras cree en sus milagrosas cualidades, y se deshará de él tan pronto como descubra que no cambia su talla... o, para el caso, su condición».

intelectuales judíos que también conocieron un temprano exilio, tras el ascenso de los nazis al poder, como Herbert Marcuse o Erich Fromm, mostraron en cambio una confianza mayor en la virtualidad de este afecto para proteger al sujeto frente a las turbulencias de la realidad. En el escrito de 1945 «Algunos comentarios sobre Aragon: el arte y la política en la era totalitaria» Marcuse señalaba la funcionalidad que el amor podía tener para promover la aparición de fuerzas emancipadoras en medio de la barbarie totalitaria. Poetas como Paul Éluard y sobre todo Louis Aragon –incluso el *Guernica* de Picasso– servían a Marcuse como ejemplo de un arte que hace de la *promesse du bonheur* un antídoto imaginario de la maquinaria de destrucción que rige en el exterior:

A estos poetas políticos y comunistas activos, el amor les parece como el *a priori* artístico que modela todo el contenido individual, empezando en primera instancia por el contenido político: el contragolpe artístico a la anexión de todos los contenidos políticos por parte de la sociedad monopolista. El artista reacciona al transponer estos contenidos (que son suyos y del arte) a una esfera diferente de la existencia, con lo cual niega su forma monopolista y rescata su forma revolucionaria. [...]

El arte puede promover el aislamiento, el extrañamiento total del hombre de su mundo. Y este aislamiento puede proporcionar la base artificial para el recuerdo de la libertad en la totalidad de la opresión (Marcuse 2001, 248 y 259).

Refugiado en el amor, el escritor logra reconstruir un mundo en el que no impere la destrucción del diferente ni la negación del otro, aunque se trate de un paisaje anímico centrado en la propia subjetividad. Si bien Arendt dialogó durante todo su itinerario intelectual con el arte, conecta a este con la celebración de un mundo común, no con la expresión de una subjetividad en declive o en busca de auxilio.² Por su parte, Fromm –en su exitoso *El arte de amar* (1955)– reivindica un «arte de amar» que integra los diferentes tipos de amor –fraternal, maternal, erótico, religioso, de sí– en una totalidad funcional anclada en una construcción saludable del yo (Fromm 2004, 13-19). Para ambos autores, ligados a la primera Escuela de Frankfurt, el amor se vuelve inseparable del tipo de sujeto que se es y de modos de socialización

2. Haciendo un guiño al poema *Magie* de Rainer Maria Rilke, Arendt apunta en pasajes bien conocidos de su obra al propósito del arte de ofrecer perdurabilidad a la transitoriedad del mundo y de la vida humana y sus afectos. Véase Arendt (2014, 34): «En el caso de las obras de arte, la reificación es más que simple transformación; es transfiguración, verdadera metamorfosis en la que ocurre como si el curso de la naturaleza que desea que todo el fuego se reduzca a cenizas quedase invertido e incluso el polvo se convirtiese en llamas».

concretos, hasta el punto de constituir un instrumento básico para promover un cambio social que responda a las expectativas de una cultura no represiva³, mientras que a ojos de Arendt esta fuerza no impulsa nunca las acciones mediante las que un sujeto muestra quién es ante los demás y ante sí mismo.

El presente trabajo se propone explorar la decisión de Arendt de calificar al amor, especialmente en su dimensión pasional, como elemento anti-político, en lo que cabe encontrar una reacción poco afín a la posición de otros refugiados judíos alemanes del siglo xx, con ayuda del diálogo germinal que esta pensadora mantuvo con intelectuales afroamericanos y franco-caribeños en su etapa más tardía y asimismo de la mano de la conversación que considero puede establecerse entre su noción de liberación y la emancipación pretendida por el feminismo afroamericano de finales del siglo xx. Abrir esta discusión entre la teoría política de Arendt y las posiciones de pensadores pertenecientes a la lucha por los derechos civiles y el feminismo afroamericanos contribuye a repensar las razones por las que la primera renunció a hacer del cuerpo una instancia de transformación creíble de las condiciones de aparición y reconocimiento en el espacio público. También contribuye a delimitar alternativas a modelos de participación política que priorizan los aportes de la conciencia con respecto a la dimensión liberadora que puede mostrar la objetivación de esquemas corporales inconscientes y la ampliación de los formatos de apariencia física que los espacios sociales asumen como normativos.

1. EL AMOR COMO FUERZA INCAPAZ DE CONSTRUIR MUNDO EN ARENDT

La indisposición de Arendt con el *ordo amoris* en virtud de su incapacidad para resistir el brillo de lo público constituye una de las piezas más conocidas

3. Marcuse propone en *Eros y civilización* una revisión de la metapsicología freudiana desde la hipótesis de una sociedad funcional no represiva, en la que placer y trabajo firmen un nuevo contrato social. Véase Marcuse (1968, 197): «El principio de placer revela su propia dialéctica. La aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad. La aspiración genera sus propios proyectos de realización: la abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte, la creación del lujo. Todas estas actividades salen directamente del principio del placer y, al mismo tiempo, constituyen un *trabajo* que asocia a los individuos en «unidades más grandes»; al dejar de estar confinadas en el dominio mutilador del principio de actuación, modifican el impulso sin desviarlo de sus aspiraciones. Hay sublimación y, consecuentemente, cultura; pero esa sublimación actúa dentro de un sistema de relaciones libidinales duraderas y en expansión, que son en sí mismas relaciones de trabajo».

de su pensamiento, aunque no ha sido tan habitual dar cuenta de las fases de constitución de esta posición tan perentoria en relación con los afectos humanos.⁴ La joven Arendt mostró ya un incipiente interés por la localización del amor de sí, triangulado con el amor a Dios y el amor al mundo, en su tesis doctoral, que acabaría presentando en la Universidad de Heidelberg, bajo la dirección de Karl Jaspers en 1929. Como es usual, Arendt reelabora los conceptos fundamentales que recoge de la obra de San Agustín para seleccionar conceptos que reinterpreta para ponerlos al servicio de las tesis que desea consolidar⁵. En este sentido, la reivindicación que en este texto se hace de la *caritas* la disocia decididamente de su marco teológico –la *civitas Dei*– para entenderla como un factor fundamental de la *civitas terrena*.⁶ Se sostiene que la criatura ha de amar al mundo y sus criaturas como Dios los ama, respondiendo a su «doble significado», por cuanto ha sido creada después del mundo y, al mismo tiempo, se interroga por su ser propio, que por su finitud apunta siempre al Creador (Arendt 2001a, 95-96). El amor al prójimo se deriva, por tanto, del amor que el sujeto dirige a la divinidad, dando lugar a una «fe en común» (Arendt 2001a, 134), propia de quienes comparten un mismo destino –los *consortes*–, que se despliega como una *societas* de los congéneres que finalmente se independiza de su origen teológico. El concepto crucial aquí es el mencionado doble origen que va del individuo al Creador y posteriormente al género humano como realidad mundana:

El hombre de que se trata es distinto cuando se lo concibe en aislamiento y cuando se lo concibe condicionado y constituido esencialmente por el hecho de su pertenencia al género humano. La conexión entre ambas cuestiones es aún más evidente si se mira cómo ambas se anudan en la doctrina del amor al prójimo. El mismo anudamiento es doble. Aunque cabe, en primer lugar, un encuentro con el otro sobre la base de la misma pertenencia al género humano, solo en el aislamiento del individuo delante de Dios se convierte el otro en prójimo» (Arendt 2001a, 146-147).

4. Mención aparte merece el espléndido ensayo de Campillo (2019), que merece considerarse un hito a nivel internacional en la valoración de la función que el amor desempeñó a lo largo de la reflexión teórica de Arendt.

5. Véase las oportunas consideraciones con respecto a este método habitual de Arendt en Campillo (2019, 18-24).

6. Véase Arendt (2001a, 121): «Únicamente la caridad alcanza esta negación de sí, ya que ninguna otra cosa da razón del sacrificio de uno mismo. Solo por amor puede el hombre renunciar a su propia voluntad, y la renuncia nacida del amor es la condición de elegir la gracia».

El aislamiento del hombre ante Dios confirma que el amor al prójimo es un existencial radical, en condiciones de originar un cuidado por la comunidad humana que deja su huella en cada individuo por el hecho de haber llegado al mundo, esto es, por lo que posteriormente será calificado por Arendt como *natalidad*. En un ensayo sobre las *Elegías de Duino* de Rilke, elaborado en 1930 junto a su primer marido, Günther Anders, Arendt vuelve a reparar en la capacidad del amor para poner fin a la caducidad y fugacidad de lo mundano en estas composiciones poéticas, de la misma manera que a la impresión de que Dios ha rechazado al ser humano. Estos poemas de Rilke ponían el acento en el contraste entre la unión perfecta de mundo y animal y la sensación de exposición y abandono que caracteriza a los seres humanos, lo que explica la aparición de fenómenos como el apego afectivo, con el que también muestran «no estar de acuerdo con el mundo» (Arendt 2014, 96).⁷ Décadas más tarde, Arendt anotará en junio de 1952 en su *Diario filosófico* que los amantes no hablan nunca sobre algo, sino que tienen el privilegio de sonar al unísono, con ocasión de lo cual retornan las citas a Rilke. En ese contexto diagnostica como «un fenómeno propiamente americano» (Arendt 2006, 206) la incapacidad de amar entre quienes se han acostumbrado a la soledad y a la pérdida de un rostro propio en un mundo de extraños, como si la discrepancia de sujetos solitarios hubiese disuelto la tradicional tendencia a la asociación de ese pueblo. Es esta una observación que podría haber propiciado un diálogo más fructífero con autores como Fanon y Baldwin, que sin embargo no llegó a producirse como tal.

La biografía sobre la *salonnière* judía Rahel Varnhagen, que Arendt solo finalizará durante sus años de exilio en París a instancias de su amigo Walter Benjamin y su segundo marido, Heinrich Blücher, contiene claves relevantes de un punto de inflexión en la atención que esta pensadora dirige al amor como acontecimiento de la vida humana. La evolución personal de Arendt, cuya peripecia se refleja en el sufrimiento de Rahel Levin en los inicios de un siglo XIX que marcará el definitivo fracaso de la inserción civil de los judíos en Prusia, enfoca en este escrito la impotencia de la belleza y el amor para iniciar un auténtico proceso de reconocimiento civil. El amor que vincula a Rahel con sus sucesivos amantes es descrito por Arendt como la más humana y simple de las felicidades, como la que «nos procuran el sol, el calor, la tierra, la felicidad de todas las criaturas» (Arendt 2000, 126).⁸ No hay ningún resultado político que proceda de este hechizo que enlaza momentáneamente

7. Véase Campillo (2019, 24-27).

8. Véanse asimismo las útiles consideraciones de Campillo en relación con esta obra de Arendt (Campillo 2019, 27-31).

la suerte de dos seres, a diferencia de la esperanza que décadas más tarde Baldwin propondrá depositar en un trato interracial libre de prejuicios. Por el contrario, tras haber ensayado el engañoso camino señalado por el *Wilhelm Meister* de Goethe, consistente en construirse una realidad basada en el arte de la apariencia, Rahel encontrará en el amor carente de pasión que sentirá hacia la especie de hijo que encuentra en su futuro esposo Varnhagen la confirmación de que no es el amor, sino el diálogo sobre el mundo, lo que falta a los parias conscientes de haber sido borrados de la sociedad que supuestamente los ha acogido.

En el escrito de recepción del premio Lessing, que la ciudad libre de Hamburgo concedió a Arendt en 1959, esta recuerda sin embargo el mensaje de resistencia objetiva que un alemán cristiano como su querido maestro Karl Jaspers y su esposa judía alemana –Gertrude– transmitieron al mundo al contraer matrimonio en una sociedad que rechazaba este tipo de uniones:

Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las ligan les hacen ser una sola. Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido solo un asunto privado. Pues en él ha probado que dos personas de distinto origen –la mujer de Jaspers es judía– podían crear un mundo entre ellas que fuera el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que es esencial al ámbito entero de los asuntos humanos (Arendt 2001b, 86).⁹

Con ecos de la decisión tomada por Rahel Varnhagen en su etapa madura, el pensamiento espacial de Jaspers mostraba que las decisiones que se toman en el amor pueden modificar también el mundo que habita, siempre que se proponga iluminar una realidad que un orden civil pretende silenciar y excluir. La voluntad de una «comunicación sin límites» (Arendt 2001b, 93) preconizada por Jaspers deja una huella evidente en Arendt, si bien se trata de un proceso que no concreta cuáles serían sus condiciones materiales, por lo que corre el peligro de exigir un voluntarismo excesivo. Como ha señalado Campillo (2019, 55 y 61-74), el *Diario filosófico* de Arendt contiene numerosas huellas de que esta contaba con que el amor se incorporara como una actividad más a una obra que pensaba titular precisamente *Amor mundi*, de lo que sin embargo empezó a arrepentirse quizás al advertir que el totalitarismo había consumado la indiferenciación entre lo privado y lo público, eclipsando

9. Campillo señala al respecto que «[n]o se puede decir con más claridad que hay una interacción constante entre lo privado y lo público, una gradación sin ruptura entre el amor y la política, un movimiento de ida y vuelta entre el pequeño mundo de los amantes y el gran mundo de los conciudadanos» (Campillo 2019, 51).

incluso formas de resistencia como la del matrimonio Jaspers. No faltan, en efecto, comentarios en *La condición humana* sobre el carácter destructivo de la bondad cuando se introduce en la vida pública, como anunció Maquiavelo y como expresan personajes literarios como el Billy Budd de Melville (Arendt 1998, 79-83). En esa misma línea, se afirma en ese ensayo que el amor se echa a perder cuando aparece en público (Arendt 1998, 61), como anuncia la renuncia al mundo tanto de los santos como de los criminales, en los que se materializa un nexo de unión que cohesiona a una comunidad que ha perdido de manera definitiva su interés por un mundo común (Arendt 1998, 62-63). Los «buenos» padres de familia a los que Arendt se refiere como cómplices útiles del nazismo en un escrito de 1945 sobre la «culpa alemana», al ver en ellos el paradigma de hombre-masa contemporáneo, parecen pertenecer a esta dudosa comunidad de quienes solo están «preocupado[s] de su existencia privada, e ignorante[s] de toda virtud cívica» (Arendt 2005a, 162). Una anotación del *Diario* de Arendt de mayo de 1953 resulta muy elocuente del desplazamiento que el amor ha sufrido en su reflexión:

Como poder universal de la vida (del universo) el amor propiamente no es de origen humano. Nada nos adhiere tan segura e ineludiblemente al universo vivo como el amor, al que nadie escapa. Pero tan pronto como este poder se apodera del hombre y arroja hacia otro, y quema el mundo y el espacio que hay entre ambos, precisamente el amor se convierte en lo más «humano» del hombre, pues se convierte en una humanidad que existe sin mundo, sin objetos (el amado nunca es un objeto), sin espacio. En efecto, el amor consume el mundo y da un presentimiento de lo que sería un hombre sin mundo (Arendt 2006, 363).

El amor se valora, pues, como un acontecimiento vital, que marcha en dirección contraria a la vocación política del ser humano al destruir el mundo, especialmente cuando no trae al mundo hijos, por ejemplo.¹⁰ En este tipo de amor Arendt descubre «lo auténticamente humano en su pureza» (ibid.), pero –como en el caso de Rahel Levin– reconoce que no da lugar a ninguna nueva realidad mundana, sino que aísla de la realidad circundante. Los pueblos paria funcionan a ojos de Arendt como depositarios de un sentido de la humanidad que parece compensar de la pérdida de un mundo común (Arendt 2001b, 23), si bien se trata de lazos de unión que no suelen sobrevivir

10. Remito nuevamente a Campillo (2019, 119-123), que ofrece un comentario perspicaz de estas anotaciones de Arendt y su alcance para comprender sinópticamente las continuidades y rupturas en relación con la cuestión del amor que van conformando su obra.

al momento de la liberación. Lejos de reivindicar una suerte de fraternidad entre los sujetos excluidos del reconocimiento civil, Arendt recupera la figura de Lessing para ver en ella una recuperación en el clasicismo alemán de la *philia* de la Antigüedad griega y romana, toda vez que «solo le interesaba humanizar el mundo a través del discurso incesante y continuo sobre sus asuntos y sus cosas. Quería ser amigo de muchos, pero no ser hermano de nadie» (Arendt 2001b, 40). Lessing sería así el autor de un drama –*Natán el sabio*– cuyo mensaje consiste en que la auténtica amistad renuncia a las imposiciones del amor y de la verdad, para centrarse en el cuidado de un mundo en común.

Una vez instalada en Estados Unidos, la década de los cuarenta y sobre todo de los cincuenta pondrían a Arendt en contacto con el drama de la cuestión racial de aquel país y la violencia que llevaba desatando desde hacia siglos. En aquellos años comenzaba a despertar la conciencia del daño y a articularse una protesta civil imposible de acallar. Cabía esperar cierta sintonía de antemano entre sus posiciones como judía alemana a la que el nazismo había arrebatado sus derechos y las pretensiones de pensadores y activistas comprometidos con tales movimientos de reivindicación civil, tan ajustados aparentemente a las exigentes condiciones que Arendt había impuesto a los fenómenos de «desobediencia civil». Sin embargo, en un artículo publicado en 1959 en la revista *Dissent*, Arendt recomienda mantener disociadas la *discriminación*, en la que encuentra un derecho social, y la *igualdad*, que siempre resulta de una decisión política. De esta manera, mientras que ciertas regiones del espacio social, como los hoteles, los lugares de recreo y diversión, en los que se incluyen los colegios, serían espacios en que rige la discriminación social, donde el acceso universal no puede imponerse por ley, los teatros, museos, medios de transporte y lugares públicos afines deberían ser de libre acceso si se quiere reivindicar un trato justo a todos los sujetos. Frente a sendas dimensiones, los afectos de la vida privada se entienden sometidos a un principio de *exclusividad* que declara que los parientes o los amantes reclaman para su propio disfrute un mundo propio, que no debe inmiscuirse en el orden civil, sino reclamar de este respeto, como un «derecho a discriminar» que a juicio de Arendt defiende a las sociedades de una homogeneización destructiva.¹¹ En este contexto vuelve a aparecer la cuestión

11. Véase Arendt (2007, 197): «[L]a discriminación es un derecho social tan indispensable como lo es la igualdad entre los derechos políticos. La cuestión ahora no es abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada en la esfera social, donde es legítima, e impedir que pase a la esfera política y a la personal, donde es destructiva».

del matrimonio mixto que Arendt reivindicará de nuevo ese mismo año en relación con el matrimonio Jaspers:

[L]a discriminación social viola el principio de la vida privada y carece de validez para el comportamiento privado. Así, todo matrimonio mixto constituye un desafío a la sociedad y significa que los contrayentes han preferido la felicidad personal al ajuste social hasta el punto de estar dispuestos a sobrellevar la carga de la discriminación. Ello es y debe seguir siendo de su absoluta incumbencia. El escándalo empieza cuando su desafío a la sociedad y a las costumbres dominantes, al que todo ciudadano tiene derecho, se interpreta como un delito, de modo que al salirse del ámbito social se encuentran también en conflicto con la ley (Arendt 2007, 198).

Es conocida la proverbial voluntad de clasificación de Arendt, subrayada por su amiga Mary McCarthy como uno de sus rasgos de estilo, pero esta reflexión sobre el margen de resistencia con que el amor interracial contaba en el Estados Unidos de aquel momento silencia una tensión insólita en los sujetos que decidieran dar ese paso. No está de más recordar que hasta 1967 los estados sureños del país no derogaron las leyes anti-mestizaje, tras la decisión de la Corte Suprema *Loving versus Virginia*, que anuló las condenas del matrimonio interracial formado por Richard y Mildred Loving, de manera que, pese a la reivindicación de Arendt de la legitimidad de tales uniones, los marcos legales de bastantes administraciones estadounidenses se regían hasta ese año por una inapelable discriminación racial. ¿Podía acaso la circulación afectiva promover en tales condiciones el conocimiento mutuo de los cuerpos y provocar así un cambio en el espacio público? ¿Podía esta fuerza vital apoderarse del mundo invadido por la segregación racista y transformarlo al mostrar que los sujetos son capaces de experimentar una atracción más profunda? ¿Mediante qué herramientas? Tales preguntas no pueden obviarse sin desdeñar la inserción social del cuerpo y su poder de impugnar la manera en que los sujetos se instalan y circulan normativamente en los espacios privados y públicos. Las voces de las que nos ocuparemos a continuación nos ayudarán precisamente a pensar esta cuestión, desde Arendt y contra ella en algunos momentos.

2. EL AMOR COMO INSTRUMENTO POLÍTICO EN JAMES BALDWIN

No es extraño que quienes protagonizan acciones de resistencia colectiva como ocurrió hace ya algunos años con el movimiento *Black Lives Matter*

pongan el acento en la elevada carga afectiva de tales procesos, apelando a un «compromiso amante» [*loving engagement*] (Garza/Cullors/Tometi 2016) como factor estructurante de espacios de reivindicación. Este movimiento confirmó el vaticinio que ya en la década de los 60 del siglo xx el escritor afroamericano, activista de los derechos civiles y referente del movimiento LGBTQI+, James Baldwin, hiciera a la sociedad estadounidense sobre las tragedias que se cernirían sobre ella en caso de no construir un tejido humano interracial. Baldwin conocía bien los efectos de domesticación racial que la religión había producido entre la población negra. Él mismo cedió a la tradición familiar de convertirse en predicador baptista, si bien renunciaría pronto a esta profesión para dedicarse a la literatura, abrazando un exilio parisino, que le convencería de que el racismo era un fenómeno global, aunque no todas las sociedades habían reaccionado igualmente a su afán destructivo. Hannah Arendt se mostró especialmente contundente en las breves líneas que dedicó a Baldwin tras la publicación en 1962 en *The New Yorker* de su escrito «Al pie de la cruz. Una carta desde una región de mi mente» [*Down at the Cross. A Letter from a Region of My Mind*], que al año siguiente –el de la Marcha sobre Washington por el trabajo y la libertad– formaría parte del libro *La próxima vez, el fuego* [*The Fire, next Time*]. La imagen bíblica del título ponía el acento en la urgencia de restañar la herida interracial en Estados Unidos, si se quería ahorrar daños aún mayores a una comunidad social sometida a tensiones extraordinarias. Mediante una carta fechada en noviembre de ese mismo año¹², Arendt reconocía a Baldwin la importancia política de «la cuestión negra» [*the Negro question*], al tiempo que mostraba su temor ante lo que calificaba algo despectivamente como un «evangelio de amor» [*gospel of love*] incapaz de entender que la pasión amorosa solo podía aparecer en política produciendo efectos indeseables. Propiedades que Baldwin había tildado de tesoro propio del pueblo negro, como «su capacidad para la alegría, su ternura y su humanidad», representaban para Arendt los frutos del sufrimiento de todos los pueblos paria, explotados y dominados por otros, pero incapaces de perdurar en caso de que llegase finalmente su promoción civil.

Se trata de una observación que Baldwin hace suya, pero que con todo no debilita su propuesta de politizar el amor¹³, en tanto que instrumento para transformar el ámbito en que los seres humanos aparecen y se encuentran

12. Véase la reproducción de la carta en el siguiente enlace: <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95/156>.

13. Como Baldwin reconoció en una de sus conversaciones con Stanley/Pratt (1989, 75).

–y desencuentran– unos con otros. La comparación cultural que Baldwin realiza entre Estados Unidos y Francia le convence de que quienes sufren los efectos de la exclusión y la dominación puedan servirse de su corporalidad y afectos para acceder a ese espacio compartido, devolviendo a la población blanca la cara oscura de sus creencias acendradas sobre la jerarquía racial. Baldwin no deja de ser un varón negro en París, como Arendt tampoco dejó de ser una mujer judía durante su exilio en esa ciudad, pero el primero tiene la impresión de que solo fuera de Estados Unidos podrá llegar a ser no *lo que es*, sino *quién es* y desarrollarse como escritor negro. La sensualidad y calor del amor podían efectivamente no sobrevivir demasiado tiempo, pero eso no constituía un problema, pues el hecho de evaporarse habría confirmado también que habían cumplido su función constructiva de una nueva realidad social. La pertenencia del amor al espacio privado lo volvía a ojos de Arendt inconsistente con los cauces que expresan la pluralidad humana. Todo ello hacía de este afecto un elemento anti-político, al suprimir el «entre» que permite que las distintas palabras lleguen a acuerdos y que los agentes se encuentren con otros en el espacio público. «En política el amor es un extraño, y cuando se entromete en aquella no se consigue nada más que hipocresía», puntualiza asimismo Arendt en su misiva. Las condiciones de la aparición pública parecían condenar así a una fuerza como el amor a pervertirse y falsearse al comparecer ante otros, en un espacio en que todos los sujetos se proveen de máscaras protectoras, al tratarse de una pasión incapaz de mostrar lo que somos, es decir, de ofrecer un soporte a nuestras palabras y hechos. Es evidente la concepción altamente discursiva y escasamente material que Arendt muestra de la intervención en política, de la que el cuerpo, como eje de la labor y el esfuerzo físico, queda excluido en tanto que centro de pasividad, contrapuesto a la actividad (Arendt 2006, 509).

El eco disruptivo con respecto a cierta manera de entender la política del mensaje de Baldwin, distante tanto de la apología de la integración enarbolada por Martin Luther King como del rechazo del blanco impulsado por las Panteras Negras de Malcolm X, parecía evocar en Arendt observaciones que esta había pronunciado poco antes en el discurso de recepción del premio Lessing. En ellas había declarado con contundencia que la bondad y generosidad de los pueblos parias no estaba construida desde una experiencia de la *philia* política, sino más bien desde un sentimiento compartido de abandono e impotencia, desde una compasión que ofrecía, todo lo más, consuelo. Frente a ese planteamiento, Baldwin exhortaba a que blancos y negros aprendieran en un país asolado por el racismo como Estados Unidos a transformarse recíprocamente en algo otro de lo que eran mediante las herramientas que

facilitan las relaciones afectivas, fuente de interpelación y emulación en el cuerpo humano:

Si nosotros –y ahora me refiero a los blancos relativamente conscientes y a los negros relativamente conscientes, que tienen, como amantes, que insistir o crear la conciencia de los otros– no flaqueamos en nuestro deber actual, podemos estar en condiciones, siendo tantos como somos, de poner fin a la pesadilla racial, hacernos con nuestro país y cambiar la historia del mundo. Si no nos atrevemos ahora a todo lo necesario, el cumplimiento de aquella profecía de la Biblia, re-creada como una canción por un esclavo, está sobre nosotros: ¡Dios dio a Noé el signo del arcoíris, No más agua, la próxima vez el fuego! (Baldwin 1993, 1993).¹⁴

El balance programático de estas líneas enfoca la determinación de Baldwin de aunar los esfuerzos de blancos y negros conscientes del problema racial en Estado Unidos para materializar una comunidad en la que una sensualidad libre de corsés ideológicos, abierta a una seducción recíproca, cobrara el protagonismo que la tradición liberal había asignado a la deliberación desprovista de emociones. Se denuncia así que el deseo blanco ha sido narcotizado por un bloque perceptivo que lo insensibiliza con respecto a toda exploración de su propia responsabilidad en la violencia racial y, al mismo tiempo, lo vuelve incapaz de tocar al otro sin hacerle daño, de verlo sin convertirlo en una caricatura desprovista de todo atractivo. En efecto, en otro de sus escritos –«Sin nombre en la calle» [*No Name in the Street*]–, Baldwin confiesa que estuvo a punto de ser violado por un blanco, cuya blancura [*whiteness*] evoca como *carencia de amor* [*lovelessness*]¹⁵, una insensibilidad resultante de un proceso de blindaje de los sujetos que coinciden con la imagen hegemónica de la nación norteamericana frente a quienes son considerados sujetos de segunda o tercera clase. Era preciso mostrar a los blancos conscientes –una expresión marcadamente arendtiana– que ellos y ellas también estaban siendo oprimidos desde una torre de marfil de pretendida superioridad, que les privaba de la felicidad que el mundo podía ofrecerles. El imperativo cultural que había extendido en los Estados Unidos la prohibición de «amar al negro» responde a juicio de Baldwin a la voluntad de mantener incólume la presunta inocencia

14. Todas las traducciones de textos de Baldwin son mías.

15. Martin Luther King también describirá la «blanquitud» [*whiteness*] como causa de la «falta de amor» [*lovelessness*], pero atribuyendo esta última a un déficit de conocimiento y juicio, afín a la definición analítica de «injusticia epistémica» en Fricker, dejando fuera de foco los efectos producidos por la desconexión corporal y erótica entre blancos y negros. Véase sobre esta cuestión King (1967, 37) y Butorac (2018, 715).

racial del blanco, como sujeto sin raza, precisamente por encarnar los rasgos ideales de lo que cabe reconocer como ser humano por antonomasia. En este contexto, Baldwin no duda en reconocer que el amor es una experiencia corporal y erótica, cuyo potencial político se ha buscado cortocircuitar desde su reducción a un instrumento indigno de hacer política. La imagen del arcoíris, que aún no se había convertido en icono del movimiento LGBTQI+ –lo hará en 1978 por obra del artista Gilbert Baker, a instancias del activista Harvey Milk–, introduce cierta ironía en la conclusión del escrito de Baldwin, al recordar de la mano de la apropiación que un esclavo había hecho del texto bíblico en las canciones con las que probablemente acompañaba su labor cotidiana que el pacto entre Dios y la humanidad quintaesenciado en el arcoíris ponía fin a un castigo acuático –el diluvio universal–. A su vez, Baldwin presagiaba que a este le seguiría un incendio universal la próxima vez, en caso de que la convivencia racial no alcanzase un estadio más civilizado en Estados Unidos.

Esa desconexión de la propia sensualidad, que la religión fomenta, propicia a juicio de Baldwin una soledad social que invita a sospechar del diferente. Sin embargo, dejarse llevar por la fuerza llamada «amor» favorece que los sujetos adviertan los compartimentos jerárquicos que los limitan en los espacios sociales. «El amor quita las máscaras sin las que tememos no poder vivir y dentro de las que sabemos que no podemos vivir» (Baldwin 1998, 341), lo que se distingue claramente de la reacción identitaria y autodestructiva que puede asaltar a la población negra ante los ideales tóxicos de la masculinidad norteamericana.¹⁶ No faltaron críticas como la que el Pantera Negra, Eldridge Cleaver, dirigió a Baldwin por lo que estimaba una capitulación inconsciente al hombre blanco que había sido su primer objeto de amor, lo que obviaba toda la resistencia política que albergaba este factor de transformación de las conciencias (Cleaver 1968, 125 y Butorac 2018, 716). El objetivo a alcanzar implicaba más bien despertar en la población renuente al rechazo de los nombres impuestos por una cultura blanca, transformar en acción la rabia y el dolor frente al racismo blanco (Baldwin 1998, 121-122; Thorsen 1989), dando forma a un esfuerzo que reunía todos estos elementos –amor, rabia, dolor– para conformar otra realidad pública, un esfuerzo que quienes sospechaban del talento crítico de Baldwin se resistían a reconocer, en el que teoría y práctica se entreveran de manera radical (Balfour 2001, p.

16. Sin citar a Baldwin, pero sí a Lorde, Ahmed parte precisamente de la perversión del amor como valor del supremacismo blanco para explorar la organización del odio tras catástrofes como el 11S en Estados Unidos. Véase Ahmed (2004, 42-61).

17ss.). Pasajes como el siguiente de la carta publicada por *The New Yorker* en 1962 ayudan a materializar la agenda que esta propuesta alentaba:

La brutalidad con la que los negros son tratados en este país simplemente no puede exagerarse, por muy a pesar que los hombres blancos puedan escucharlo. Al comienzo –y esto tampoco puede exagerarse– un negro simplemente no puede *creer* que la gente blanca le trate como lo hace; no sabe lo que ha hecho para merecerlo. Y cuando se da cuenta de que el trato que se le depara no tiene nada que ver con lo que haya hecho, que el intento de la gente blanca de destruirlo –porque eso es lo que ocurre– es completamente gratuito, no es difícil para él pensar en la gente blanca como demonios. Para los horrores de la vida del negro americano apenas ha habido lenguaje. La privación de su experiencia, que solo está empezando a reconocerse en el lenguaje, y que es negada o ignorada en el discurso oficial y popular –de ahí el idioma negro– presta credibilidad a todo sistema que pretende clarificarla (Baldwin 1993, 68-69).

Este rechazo del lenguaje impuesto por los blancos aspira a modificar la conversación civil que había originado la realidad política de los Estados Unidos¹⁷, desmantelando la presunta inocencia blanca –los hermanos Kennedy, John y Robert, llamaban a Baldwin *Martin Luther Queen*– a partir de un aprendizaje por el sufrimiento que rehúye el sentimentalismo, pero en ningún caso cesa en intentar descubrir quiénes somos (Baldwin 1993, 98) por medio de la reflexión sobre el maltrato, la tortura, la humillación y el asesinato.¹⁸ Como advierte el escrito de Baldwin «La culpa del hombre blanco» [*The White Man's Guilt*], ni blancos ni negros debían seguir creyendo en la ilusión de que merecen sus respectivos destinos (Baldwin 1998, 724), sino que les

17. Arendt se refiere en varios lugares, como su correspondencia con Jaspers y especialmente en el escrito «Desobediencia civil» (1970), al obstáculo que el racismo representa para constituir una comunidad política ejemplar en Estados Unidos. Véase Arendt (2022, 85-86): «[N]i los unos ni los otros [negros e indios] habían sido incluidos nunca en el *consensus universalis* original de la República americana. No había nada en la Constitución, ni en la intención de sus autores, que pudiera llevar a incluir a los esclavos en el pacto original. Incluso aquellos que defendían que con el tiempo llegaría la emancipación, pensaban en términos de segregación o, preferiblemente, de deportación».

18. Sobre la capacidad transformadora del amor, véase el escrito de Baldwin «Sin nombre en la calle» [*No Name in the Street*] (Baldwin 1998, 366), que invita a experimentar su capacidad para convertir la vulnerabilidad en fuerza, la libertad en vínculos, y para desenmascarar la pretendida inocencia blanca en una más de las ilusiones de la hegemonía racial. Cfr. «Notas de un hijo nativo» [*Notes from a Native Son*] en Baldwin (1998, 116). En ese sentido, el descubrimiento corporal del negro tendría efectos liberadores también sobre el papel sádico e implacable que el sujeto blanco se ve forzado a interpretar en la sociedad estadounidense.

esperaba una vida mejor más allá de la dialéctica sádica del amo y del esclavo, esquema kojéviano que había dejado una profunda huella en el París que acogió a Baldwin a finales de los años 40 del siglo xx. La triangulación de vida, libertad y propiedad (Turner 310-314; Butorac 2018, 718) y la reducción de las personas a capital comercial (Baldwin 1998, 816), en la línea de la crítica del «individualismo posesivo» hegemónico en la teoría política de la Modernidad europea, señalado por C.B. McPherson (1962), debía contrarrestarse con una cultura contraria a la naturalización de la exclusión y la dominación, atenta al reconocimiento del otro y escéptica con respecto a la reclamación de inocencia por la parte más privilegiada de la comunidad social, en consonancia con un activismo epistémico que exige presentar su deseo y voluntad en el espacio público (Shulman 2008, 137-140; Medina 2013, 250-254). El imaginario social estadounidense ha reducido al sujeto negro a «una estrella fija», que conmociona el orden establecido blanco cuando pretende pensar por sí mismo (Baldwin 1998, 294 y Caver 2019). Por eso es preciso fomentar la aparición de «embajadores» que transiten de un mundo a otro. Las páginas finales del escrito «The White Man's Guilt» (Baldwin 1998, 726-727) proponen una hermosa analogía entre el despertar de la sociedad norteamericana a un universo post-racista y la trama de la novela de Henry James, *Los embajadores*, en la que la viuda prometida del protagonista Lambert Strether le envía a París para convencer a su díscolo hijo Chad Newsome de que vuelva a Estados Unidos para administrar la fábrica familiar. En contacto con las formas de vida bohemias del París del *fin de siècle*, el burgués estadounidense Strether comenzará a barruntar la vida que ha renunciado a vivir, lo que suscita una honda revisión de su existencia. Baldwin valora en la novela de James el haber captado el potente efecto que la confrontación con otras formas de vida tiene sobre los marcos ideológicos burgueses. La adopción de un punto de vista diferente sobre uno mismo y sus metas vitales podía obrar en este autor una transformación prometedora para la democracia norteamericana.

3. ¿UNA LEGITIMACIÓN DE LA VIOLENCIA O UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIOLENCIA INTERRACIAL? ARENDT VERSUS FANON

Arendt parece ocuparse de la obra de Fanon en su escrito *Sobre la violencia*, en el que empieza a trabajar en 1968, no tanto por un interés genuino hacia sus tesis, sino por «su gran influencia sobre la actual generación estudiantil»

(Arendt 2005, 25).¹⁹ Más allá de esta mediación, Arendt presenta a Fanon como un autor aupado al estrellato intelectual por la intervención de pensadores como Sartre, que parece haber proporcionado «expresión a la nueva fe» (Arendt 2005b, 32) en la violencia como futuro de la acción política, lo que a su entender tiende a ofrecer una mirada parcial del intelectual afrocaribeño al presentarlo como un sujeto subalterno.²⁰ Llega a sostener que la atracción que buena parte de la *intelligentsia* europea de los años 60 siente hacia Fanon, fallecido en 1961, el año de publicación de su libro *Los condenados de la tierra*, prologado por Sartre, parece obedecer a una lectura apresurada del ensayo, restringido a su capítulo primero –«La violencia en el contexto internacional»–, sin atender a que el propio Fanon disuade de abrazar la brutalidad pura, al considerarla el camino más directo a una rápida derrota en cualquier movimiento emancipatorio. Con todo, ciertamente Fanon representa para Arendt un adalid de la violencia, que ensalza el desvanecimiento gozoso del individuo en la acción revolucionaria, en lo que encuentra un «nexo más intensamente fuerte, aunque menos duradero, que todas las variedades de la amistad, civil o particular» (Arendt 2005b, 90). No aparece en este balance ninguna mención a Simone de Beauvoir y *El segundo sexo* (1949), una obra en la que Fanon se inspira para levantar acta de como el negro *se hace*, como la mujer en la Europa colonizadora, pues es conocida la indiferencia de Arendt hacia el movimiento feminista, lo que no es óbice para proceder a apropiaciones de conceptos y categorías manejadas por ella desde el feminismo.²¹ Desde esta perspectiva, Fanon sostiene que la violencia

19. No conozco en este sentido parecer más apropiado sobre la recepción de Fanon en Arendt que la siguiente observación de Prior (2018, 149-150): «[E]l tratamiento arendtiano del martiniqués está lleno de sutileza y, en cierta forma, delicadeza. Enfatiza que su posición sobre la violencia es menos radical que la de Sartre, estima que el pensamiento fanoniano no debe reducirse al célebre capítulo sobre el tema, sin examinar el conjunto del libro y sobre todo el texto final en el que el autor muestra los efectos psicológicos de la violencia para colonizadores y colonizados. También que está más familiarizado con la realidad de la violencia y con la de la acción que el filósofo francés y, por último, introduce una larga nota a pie de página en la que recoge la opinión de una estudiosa norteamericana (B. Chaming) sobre que buena parte de sus tesis podrían ser integradas en un planteamiento de la no violencia».

20. Sobre el contexto cultural francés que vio surgir una obra como *Los condenados de la tierra*, véase Prior (2018, 133-134).

21. Una muestra de ello es el excelente ensayo de Portas Pérez (2022). Véase también el valioso artículo de De Bruin (2023, 403-404), que incide en la noción de cuerpo en Arendt, generalmente asociada a la experiencia de la labor y del esfuerzo físico, pero no a la emergencia de nuevas acciones en el mundo: «[U]no de los factores principales de lo que nos hace humanos es la capacidad de trascender más allá del animal y el otro es sentir

revolucionaria libera al sujeto colonizado de muchos de sus complejos, que queda elevado a la altura del dirigente debido a la participación de todos en el proceso de emancipación (Fanon 2014, 86). La contemplación de la acción política sobre la base de los presuntos tiempos de la vida –engendrar, parto, muerte–, que además suministran metáforas biológicas pretendidamente iluminadoras sobre la acción en común, resulta a ojos de Arendt una recuperación de posiciones tan antiguas como Marx y Sorel (Arendt 2005b, 100 y 112).

No cabe atribuir a Arendt una suerte de ceguera hacia la experiencia antropológica de la violencia, sino más bien la convicción de que su práctica no podría generar ninguna realidad política. En efecto, *poder y violencia* se analizan en su teoría como fenómenos radicalmente distintos (Arendt 2005b, 60-63 y 72-73 y Arendt 2022, 69-70), si bien acostumbran a aparecer juntos. En este planteamiento la violencia resultante de la rabia es una reacción sustancial al ser humano, anti-política, pero comprensible en los seres humanos sometidos a una elevada presión en ciertas circunstancias. Como ha señalado Prior, «[e]n la reflexión de Arendt es tan característica [la] apreciación instrumental y racionalmente limitada de la violencia, como la indicación de los enormes peligros a que su recurso pueda dar lugar» (Prior 2018, 149). Lo que sin embargo se juzga nocivo es la reacción de «los liberales blancos» ante las acusaciones de culpabilidad del *Black Power*, expresada en la afirmación «Todos somos culpables» (Arendt 2005b, 87). Como suele señalar Arendt en sus escritos sobre culpa y responsabilidad, no hay mejor manera de practicar un «racismo a la inversa» (*ibid.*) que una acusación universal que carga a la población blanca con la culpabilidad y a la negra con la inocencia. Precisamente la posición inversa a la que Baldwin había identificado en la lógica cultural de la sociedad estadounidense, en la que al blanco ni siquiera se le pasa por las mientes la posibilidad de rendir cuentas por ningún daño que haya podido infligir a otros grupos sociales. Con declaraciones tan contundentes como las anteriores, Arendt se opone a la existencia de ejes de dominación estructural, toda vez que tras las injusticias atienden siempre individuos concretos, como el héroe del siglo xx que el buen padre de familia burguesa identificado por Péguy encarnó en algunos de los episodios más oscuros de esa época. No dejan de percibirse tampoco tintes racistas en el reproche al

la vida de nuestros cuerpos. Lo primero lo pierde el humano condenado a la sombra de la necesidad y lo segundo lo pierde aquel que ya no vive en su propia piel la fatiga de la vida humana. De esta manera, el precio de librarse por completo de la fatiga de la vida es una masacre doble, esto es, crea dos vidas inhumanas; la del *animal laborans* sobrecargado y la del ser humano que ya no se reconoce en la vida misma».

Black Power de haberse organizado para rebajar el nivel de la educación universitaria estadounidense, de la mano de la queja por contenidos que Arendt estima indignos de ocupar un lugar en la enseñanza superior como el swahili y el jazz (Arendt 2005b, 30-31).

Pero hay un Fanon algo irreconocible desde la mirada que Arendt nos invita a lanzar a su trabajo. Es interesante la recuperación que De Oto y Jerade han propuesto de los análisis del primero y especialmente de su asunción del «esquema corporal» formulado por Merleau-Ponty (De Oto/Jerade 2023, 6) para señalar que las injusticias hermenéuticas, identificadas por ejemplo por Fricker como «brecha de los recursos de interpretación colectivos» que margina sistemáticamente a determinados grupos (Fricker 2017, 18 y 246), no se mueven en un nivel abstracto, sino que se trata de puntos ciegos del espacio social que cuentan con una genealogía bien material, enfatizando que «las prácticas sociales las llevan a cabo sujetos, que construyen y disputan el sentido del mundo con los recursos que disponen» (De Oto/Jerade 2023, 9). La relación política no se establece en un vacío material, sino que la disponibilidad o no de espacios compartidos es un elemento clave para el encuentro y la deliberación.²² Estos autores enfocan el alcance de los análisis de Fanon para construir nuevos imaginarios capaces de encarnarse en sujetos habitados a la subalternidad:

En el contexto del pensamiento fanoniano se advierte que el esfuerzo por combatir la alienación en la sociedad colonial da cuenta de una experiencia de sufrimiento y marginación social que releva el problema en el plano mismo de la subjetividad de las personas racializadas negras por la introyección de un ideal de blanquitud que Fanon describe desde su experiencia personal y su labor como psiquiatra. [...] El proyecto de decolonización en Fanon debe pasar también por el lenguaje, pero no como un mero esfuerzo por construir nuevas

22. Véase Jerade (2021, 56): «Para Arendt, el poder ocurre entre las personas, no obstante, no debemos ignorar en un análisis del espacio público, que las arquitecturas no son menos políticas; que hay espacios como las plazas públicas, las universidades, las calles que se prestan para la vida democrática, para el debate, la discusión, la manifestación. Podemos imaginar que en urbanismos centrados en el uso del automóvil y distanciados de la escala humana, con pocos espacios de reunión y calles para peatones, es más difícil organizar un acto de demostración política. Sin embargo, esto último no es totalmente condicionante de la acción política, que puede estructurarse en cualquier sitio, inclusive en los hogares y aquello que se considera espacio privado. El espacio político se constituye en la acción y la materialidad tiene igualmente una dimensión performativa o plástica que le permite hacer surgir al espacio público». Cfr. con la lectura en clave relacional de la política en Arendt y Butler de Ingala (2017, 46), con la que dialoga la propia Jerade en el escrito mencionado.

categorías, sino para reparar sobre el hecho de que el lenguaje está embebido en una cultura y sus representaciones (De Oto/Jerade 2023: 4).²³

El pasaje logra iluminar la voluntad de Fanon de ilustrar que el llamado espacio público no exhibe un espacio de recursos hermenéuticos universales ni accesibles a todos, sino que más bien muestra una hechura compartimentada, jerárquica y binaria, de la que se sigue como efecto inmediato la exclusión (Fanon 2014, 325). En semejante gramática, propia de una ontología social claramente blanca, la raza, como señalara Baldwin a propósito de la «línea de color» formulada por W.E.B. Du Bois, manifiesta ser una cuestión política (Baldwin 1993, 103-104). No es de extrañar que en este espacio lingüístico emerjan con comodidad estereotipos racistas como el encarcelamiento y el primitivismo (Fanon 2009, 45 y 58-59), que arrebatan al sujeto negro una fenomenología propia, toda vez que el conocimiento de su cuerpo tendrá los rasgos de una alienación, de la adopción previa del punto de vista del varón blanco (Fanon 2009, 2011-212). Semejante experiencia corporal no puede sino traer consigo una experiencia del sufrimiento bien distinta a la del blanco.²⁴ Merece la pena recordar en relación con la dimensión material de la violencia interracial analizada por Fanon que no son pocas las páginas de su primera gran obra *—Piel negra, máscaras blancas—* dedicadas a denunciar los obstáculos e ilusiones que se imponen entre los cuerpos de sujetos negros y blancos, varones y mujeres, cuando buscan parejas eróticas de otra raza. La «mala fe» sartreana cobra fuerza en la descripción de sujetos que niegan alternativamente la identidad de sus parejas para defenderse de la presión racista ambiental. Fanon concluye que solo «una reestructuración del mundo» (Fanon 2009, 91), que parta de la «experiencia vivida» del negro e impugne su negatividad social, podrá liberar a la población negra de los mitos de sometimiento al blanco que la domina y explota, también sexualmente, al reducirla a un imaginario mítico que combina el deseo con la abyección. Volver al cuerpo (negro) objeto de conciencia, como lo dicta Merleau-Ponty

23. Los autores plantean la pregunta por la injusticia hermenéutica en una línea consonante con la de Falbo (2022, 344), que ha puesto de relieve el carácter jerárquico con que los recursos cognitivos se van articulando y se vuelven accesibles en el medio social.

24. A pesar de que el negro no pueda acceder a su negritud sino desde las lentes de la dominación blanca, Fanon se refiere a una reconstrucción corporal de la subjetividad negra. Véase Fanon (2009, 130): «[O]lvidamos la constancia de mi amor. Yo me defino como tensión absoluta de apertura. Y yo tomo esta negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Lo que se había despedazado, con mis manos, lianas intuitivas, es reconstruido, edificado».

en *Fenomenología de la percepción*, más allá también de su encarnación afectiva colonial en la vergüenza o el miedo, señala pues en dirección a un futuro no reificado que busca liberar al sujeto negro de un pasado de esclavitud y subalternidad (Fanon 2009, 186). Para ello el cuerpo debe abandonar la afinidad con la esfera de la muerte, física y social, para convertirse en *accional* (Fanon 2009, 183) y así en ariete de una nueva negociación de las voces y de los espacios que se habitan.²⁵ Ciertamente, la elaboración que Fanon lleva a cabo del elenco de agresiones que la cultura hegemónica y colonialista blanca ha infligido a la población negra sitúa el peso del resentimiento por el daño sufrido en el varón, dejando a la mujer negra en un segundo plano, de suerte que la violencia ejercida sobre esta se entiende como una humillación más para su pareja negra. Algunas voces del feminismo afroamericano de los años 80 del siglo xx permitirán equilibrar algo más la balanza del género, que en Fanon ofrece un retrato especialmente centrado en la experiencia corporal del varón, a pesar del mencionado peso que De Beauvoir tuvo en el planteamiento de su obra.

4. CUERPO Y EROS EN EL ACTIVISMO FEMINISTA AFROAMERICANO: LORDE Y HOOKS

La feminista afroamericana Audre Lorde nació cuando Arendt fue privada de su pasaporte e inició un dilatado exilio de su Alemania natal. En una línea que sería de interés confrontar con las confesiones de la judía prusiana Rahel Varnhagen, Lorde hace uso a menudo de experiencias autobiográficas –véase su conocido escrito «Ojo por ojo: mujeres negras, odio e ira» [*Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*] (1983)– para denunciar las formas de la violencia que han azotado históricamente a la población negra en una sociedad como la norteamericana.²⁶ Este escrito distingue entre *dolor* [*pain*] y *sufriendo* [*suffering*], que la autora intenta expresar de la mano del rechazo ontológico que una mujer le transmitió en el metro en dirección a Harlem cuando apenas tenía 5 años. Lorde señala que le costó esfuerzo comprender que la gestualidad de la mujer exhibía una fenomenología atroz de rechazo hacia el cuerpo de la niña negra que era entonces Lorde, con la que se había

25. Butler enfatiza la importancia de este punto en las tesis de Fanon en Fanon (2019, 209 ss.).

26. Ahmed (2004, 52-54) se sirve de este escrito de Lorde para plantear su análisis del odio como una «forma de capital» que se define a partir de determinada circulación de los signos en el campo social.

visto obligada a convivir en un vagón de metro. En este contexto la autora indica que el dolor es un acontecimiento que puede nombrarse y, así, llegar a conformar un conocimiento o una acción, un recorrido que el sufrimiento no puede realizar, al limitarse este a registrar y repetir en el psiquismo el daño recibido (Lorde 1984, 171-172). La experiencia del dolor no vuelve al sujeto un ser meramente pasivo, sino más bien consciente de la necesidad de un empoderamiento [*empowerment*] de la población negra que garantice su supervivencia y acción colectiva en un medio social hostil. Sin mantener un diálogo directo con Arendt, años antes Lorde había argumentado de manera muy similar a la de Baldwin al sostener en escritos como «Uso de lo erótico: la erótica como poder» [*Uses of the Erotic: the Erotic as Power*] (1978) la capacidad del *eros* de la cultura negra para modificar las pautas de reconocimiento civil en la sociedad norteamericana. En ese texto Lorde define el erotismo como una lente a través de la que podemos evaluar todas las dimensiones de nuestra existencia, lo que la contrapone a la pornografía, en la que se activa una sensación desconectada del sentimiento [*feeling*] y, por tanto, despersonalizada, incapaz de interpelar de manera personal (Lorde 1984, 54 y 57). Lo erótico se entiende de esta manera como un recurso especialmente femenino y espiritual «firmemente arraigado en el poder de nuestro sentimiento inexpresso o carente de reconocimiento» (Lorde 1984, 53), que los esquemas masculinos del poder han intentado expulsar de la vida y conciencia de las mujeres para volverlas más dóciles al sometimiento. En esta línea lo erótico se muestra como una suerte de «inconsciente corporal», toda vez que «es la cuidadora o nodriza de todos nuestros conocimientos más profundos» (Lorde 1984, 56), como afirmación de la fuerza vital femenina (Lorde 1984, 55), generalmente temida por la cultura heteropatriarcal.²⁷ Lorde subraya que compartir alegría, ya sea en un sentido más físico o más intelectual, proyecta puentes entre quienes comparten el sentimiento y los espacios en los que este circula (Lorde 1984, 56), lo que puede inspirar acciones colectivas. El encuentro de los cuerpos en el espacio público alumbró así acciones concertadas que antes se tenían por imposibles. De la mano de este encuentro entre sujetos diferentes –por raza, clase social, cultura– esas mismas diferencias dejan de percibirse como una amenaza, precisamente uno de los objetivos

27. En una línea similar, bell hooks denuncia en su escrito «Mujeres negras. Dando forma a la teoría feminista» [*Black Women. Shaping Feminist Theory*] (1984) la fijación del feminismo blanco norteamericano, personificada en Betty Friedan y su *The Feminine Mystique*, en patrones de conducta y demandas centrados en la peripecia vital de las mujeres blancas de ese país, desoyendo la tradición de cuidado compartido y de comunidad mantenida por las mujeres negras en espacios domésticos. Véase hooks (2000, 12-17).

que Arendt esperaba de la política, sin someterse a vínculos que Lorde identifica con el matrimonio, Dios o el más allá. Frente a los referentes culturales heteronormativos y propios de una cultura blanca, debían surgir otros más transitorios e inmanentes, pero igualmente capaces de poner nombre a la reunión en la diferencia de quienes habitan un espacio común.²⁸ La corporalidad de la mujer negra despertaría en este sentido una nueva manera de estar en el mundo, no sometida a la imposición de las clasificaciones binarias ni a las trampas de la jerarquía, sino abierta a un descubrimiento recíproco de los sujetos que renuncian a representar ante otros principios superiores o modelos de emancipación que quepa considerar como dominantes. La fenomenología del odio expuesta por Lorde no desemboca, por tanto, en una política de la herida, sino por el contrario en una interacción abierta de sujetos diferentes, conscientes del peligro de atarse excesivamente a signos que se asocian de manera rígida al cuerpo del blanco o del negro.²⁹

Otra destacada feminista afroamericana como bell hooks dedicó una amplia reflexión a la correlación entre amor y acción en la comunidad social de las mujeres afroamericanas, poniendo de manifiesto el diferencial de los valores y objetivos que estas mujeres se han propuesto frente a los modelos de vida de las feministas blancas. Precisamente esta atención a la historia cultural de la reproducción social de la vida realizada por las mujeres a nivel global conduce a hooks a una revisión de la pedagogía afectiva dominante en la sociedad norteamericana. Se aprende a amar, como se aprende a odiar, toda vez que las emociones y afectos sellan la asunción de hábitos corporales que el sujeto identificará ya desde la infancia como cauces de relación interpersonal. Precisamente hooks parte de la definición del amor como fuente de crecimiento espiritual propuesta por el psiquiatra M. Scott Peck para iluminar

28. La proximidad con líneas de análisis desarrolladas por Butler en algunas de sus últimas obras es patente. Puede consultarse al respecto Butler (2015, 152): «En cierto sentido, la gente que encuentras en la calle o fuera de ella, en la prisión o en la periferia, en el camino que aún no es la calle, o en cualquier sótano que alberga la coalición que es posible en un momento dado no es precisamente la que eligiste. [...] Quizás podríamos decir que el cuerpo está siempre expuesto a personas e impresiones sobre los que no tiene nada que decir, ni consigue predecir o controlar completamente, y que no hemos negociado completamente estas condiciones de encarnación social. Pretendo sugerir que la solidaridad emerge de esto más que de los acuerdos deliberados que adoptamos conscientemente», trad. mía.

29. Sería muy interesante a este respecto establecer una conversación entre la propuesta de Lorde y la de Brown de abandonar la «gramática del “soy”» por «la gramática del “quiero esto para nosotros”» en Brown (2019, 158-162).

la tarea de transformación individual, social e institucional que comporta el proyecto de aprender a amar a otros:

Convendría empezar a considerar el amor como una acción más que como un sentimiento, puesto que de este modo asumiríamos automáticamente una parte de responsabilidad por ello. A menudo se nos enseña que no tenemos control sobre nuestros «sentimientos», y, sin embargo, admitimos sin ningún género de dudas que las acciones que realizamos son el resultado de una elección, que la intención y la voluntad desempeñan un papel decisivo en todo lo que hacemos. A ninguno de nosotros se le ocurriría negar que nuestras acciones tienen consecuencias. La creencia de que los sentimientos están moldeados por las acciones también nos puede servir para deshacernos de algunos supuestos que solo se aceptan por costumbre, como, por ejemplo, que los padres siempre quieren a sus hijos, que el enamoramiento no presupone ningún ejercicio de la voluntad, que existe eso que llaman «crímenes pasionales», es decir, que un hombre puede matar a una mujer porque la ama demasiado. Si tuviéramos siempre presente que el amor se expresa a través de los actos y conductas que genera, no utilizaríamos la palabra para devaluar y rebajar su significado. Cuando amamos, expresamos de una manera franca y clara cuidado, afecto, responsabilidad, respeto, compromiso y confianza (bell hooks 2021, 38-39).

A la luz de este pasaje, cabe afirmar que hooks entiende el amor como resultado de un proceso que acostumbra a los sujetos a alejarse de sus deseos más íntimos de desarrollo y autonomía para encajar en roles que reducen especialmente a las mujeres a posiciones pasivas y centradas en la perpetuación de la vida, quedando a su cargo todas las tareas de cuidados. Partiendo de la definición de Peck, hooks propone desprenderse de los hábitos relativos al amor con que hemos crecido para recrear otras formas de reciprocidad y cooperación social, que se toman en serio la posibilidad de transformar la relación que las mujeres mantienen con su cuerpo. En este contexto, las redes de cuidados representan para hooks un soporte que ha rebajado en la cultura negra la presión ejercida sobre las mujeres como seres individuales, al permitir llevar la carga de ese conjunto de tareas de manera colectiva. Frente a la reclamación de renunciar a la reciprocidad presente en la célebre definición de Fromm en *El arte de amar* (1956), hooks advierte precisamente que la reciprocidad es una de las condiciones clave para que el amor no adopte una de sus formas más tóxicas, a saber, la de la entrega y el sacrificio de unos seres humanos a otros en nombre del afecto que los últimos merecen. La asunción de una vulnerabilidad universal actúa así como detonante de una recuperación del amor frente a la usurpación valorativa que ha sufrido a lo largo de la historia, que aspira a reconocer tras sus figuras históricas una serie de decisiones silenciadas.

En una tarde de domingo, el 12 de enero de 1986, hooks confiesa estar escuchando la música de un concierto de Lole y Manuel, Camarón y Paco de Lucía, que le ayuda a cobrar conciencia del mensaje que trae consigo una «música del conflicto» como el flamenco, dotada de una tensión y una energía que no parece caracterizar a su juicio a la producción teórica del feminismo blanco, que ha evidenciado su incapacidad para contrarrestar con eficacia los valores y formas de vida impuestas por el patriarcado (hooks 1986, 136-138). Justamente por su displicencia hacia una teoría que permanezca a buen seguro en las publicaciones y la academia, renunciando a transformar el espacio social, hooks proclama la necesidad de actuar como los artistas del flamenco encima de un escenario. Puede no comprenderse la letra, puede no conocerse a los intérpretes, pero su cante y baile estremece, imprime su huella sobre un sujeto que se siente interpelado de manera corporal y emocional. Tal actitud –en la que se aprecia todo un abandono del cartesianismo metodológico del Norte global, que se sigue apreciando en autoras como Fricker– es básica para hooks, interesada en tejer una «sororidad» [*sisterhood*] entre las diferentes corrientes feministas que no requiera suprimir la diferencia entre ellas para «sentir solidaridad» (hooks 1986, 138) y compartir el objetivo común de poner fin en los espacios sociales a la opresión sexista. Como es evidente, se apela con ello a una educación sentimental que no se deje disciplinar como ha hecho el imperialismo de la cultura blanca con las culturas subalternas. El guiño a la cultura flamenca actúa en esa dirección, como una llamada a reconocer la contribución de culturas locales a mostrar resistencias igualmente locales promovidas por mujeres negras estadounidenses que la burguesía blanca ha desconocido históricamente, al desdeñar una mirada interseccional de raza, clase social y género. hooks se pregunta cómo organizar una respuesta feminista efectiva que produzca los mismos efectos que el cante de Lole o de Camarón ejerce sobre los oídos de un público acostumbrado a los acordes de una música europea canónica. En esa respuesta las experiencias de los cuerpos cuentan y estos rechazan ser esquematizados desde la elección de criterios estéticos uniformados y pretendidamente universales. Se procede, por tanto, a un elogio de la pluralidad en el ámbito de la teoría feminista que no la celebra, a la manera de Arendt, en base a la aceptación consensual de los mismos instrumentos y objetivos, sino que reivindica la diversificación de los formatos de presentación del propio cuerpo y sus derechos de intervención en el espacio civil.

CONCLUSIÓN

La confrontación de las razones que Arendt esgrime para sospechar de los discursos que ponen el foco sobre la capacidad del amor para establecer vínculos de resistencia civil en contextos de violencia y opresión cultural y social con la experiencia teorizada por autores como Baldwin, Fanon, Lorde y hooks revela la inhibición de la primera ante la posibilidad de que el sujeto pueda enriquecer las condiciones de aparición en el espacio público con ayuda de su cuerpo e invertir el significado social de emociones como la vergüenza, el odio y el miedo. Arendt no somete las condiciones del espacio político a una deseable exploración histórica, lo que refuerza una distinción rígida de la esfera de lo privado y lo público que impide cobrar conciencia de la importancia que la lucha de los pueblos paria tiene para transformar de manera constructiva marcos de reivindicación civil que promueven el protagonismo de la experiencia corporal. La teoría de la experiencia vivida enunciada en primera persona por los autores que hemos seleccionado puede ofrecer una alternativa productiva para seguir reflexionando sobre cuestiones centrales en la obra de Arendt que van más allá de las coordenadas elegidas por esta autora, en la medida en que vuelven legible una gramática de dominación que se sostiene también por una disciplina de los cuerpos y sus afectos.

Extraemos, pues, como balance de este recorrido la conveniencia de releer la decisión de aparecer y hacerse en oír en política, que Arendt asume como un faro en tiempos sombríos, a la luz del control de los cuerpos impuesto por la dominación racial, una forma de violencia que obstaculiza de manera efectiva y material ese propósito de darse un rostro a uno mismo de la mano de la conversación con otros, que Arendt argumenta de una manera algo abstracta, al empobrecer la perspectiva que el sujeto tiene de su margen de resistencia y transformación en un entorno social hostil. Si los marcos culturales de nuestras sociedades no se proponen objetivar las fuentes de exclusión de los grupos tradicionalmente discriminados, los operadores de rechazo racial, patriarcal, religioso u homófobo seguirán imponiendo un imaginario dominante que condena a la marginalidad a aquellas vidas consideradas infames. Adoptar una visión más amplia de los tipos corporales y de las emociones que resultan irrenunciables para una vida buena revela la estrechez con la que seguimos asumiendo cuáles son las condiciones de aparición y participación en un tejido civil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Trad. Cecilia Olivares Mansuy. 2.^a ed. Ciudad de México: UNAM/CIEG, 2017.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1998.
- ARENDT, Hannah. «The Meaning of Love in Politics: A Letter by Hannah Arendt to James Baldwin», *HannahArendt. net Journal for Political Thinking* 2, 1 (1962). Recuperado de: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95/156>.
- ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Trad. Daniel Najmías, Barcelona: Lumen, 2000.
- ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2001a.
- ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 2001b.
- ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión (1930-1954)*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós, 2005a.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2005b.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico (1950-1973)*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Trad. Miguel Candel y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Edición de Fina Birulés y Àngela Lorena Fuster. Trad. Ernesto Rubio. Madrid: Trotta, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Escritos judíos*. Edición de Jerome Kohn y Ron H. Feldman. Trad. Eduardo Cañas, Miguel Candel, R.S. Carbó y Vicente Gómez. Barcelona: Paidós, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Desobediencia civil*. Introducción de Nuria Sánchez Madrid. Trad. Carmen Criado. Madrid: Alianza, 2022.
- BALDWIN, James. *The Fire Next Time*. Nueva York: Vintage International, 1993 (1962).
- BALDWIN, James. *Collected Essays*. Nueva York: Literary Classics of the United States, 1998.
- BALFOUR, Lawrie. *The Evidence of Things Not Said: James Baldwin and the Promise of American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- BROWN, Wendy. *Estados del agravio. Poder y libertad en la Modernidad tardía*. Trad. Jorge Cano y Carlos Valdés. Madrid: Lengua de Trapo, 2019.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard (Mass.)/ Londres: Harvard University Press, 2015.

- BUTORAC, Sean Kim. «Hannah Arendt, James Baldwin, and the Politics of Love». *Political Research Quarterly*, 71, 3 (2018): 710–21.
- CAMPILLO, Antonio. *El concepto de amor en Arendt*. Madrid: Abada, 2014.
- CAVER, Martin. «A Different Price for the Ticket: Hannah Arendt and James Baldwin on Love and Politics». *Polity* 51, 1 (2019): 35–61.
- CLEAVER, Eldridge. *Soul on Ice*. Nueva York: Dell Publishing, 1968.
- DE BRUIN KLOPPERS, Kai. «La analítica de la condición humana en Arendt como crítica de un concepto apolítico de la libertad. Una perspectiva contemporánea». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40, 2 (2023): 397–407.
- FALBO A. «Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness». *Hypatia* 37, 2 (2022): 343–363.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Paloma Moleón. Madrid: Akal, 2009.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. Ciudad de México: FCE, 2014.
- FRICKER, Miranda. *Injusticia epistémica*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder, 2017.
- FROMM, Erich. *El arte de amar*. Trad. Noemí Rosenblatt. Barcelona: Paidós, 2004.
- GARZA, Alicia, Patrisse CULLORS y Opal TOMETI. «Guiding Principles. Black Lives Matter» 30 (2016). Recuperado de: [http:// blacklivesmatter.com/guiding-principles/](http://blacklivesmatter.com/guiding-principles/)
- GINES, Kathryn. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- HOOKS, bell. «Black Women: Shaping Feminist Theory». En *Feminism and «Race»* (ed.), Kum-Kum Bhavnani. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HOOKS, bell. «Sisterhood: Political Solidarity between Women». *Feminist Review*, 23 (1986): 125–38.
- INGALA, Emma. «From Hannah Arendt to Judith Butler. The Conditions of The Political». En *Subjectivity and the Political. Contemporary Perspectives*, eds. Emma Ingala y Gavin Rae, 35–53. Nueva York: Routledge, 2017.
- JERADE, Miriam. «Constitución y exclusión. Performatividad y espacio público en Hannah Arendt y Frantz Fanon». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 66, 241 (2021): 45–66.
- KING, Martin Luther, Jr. *Strength to Love*. Nueva York: Harper & Row, 1963.
- KING, Martin Luther, Jr. *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* Nueva York: Harper & Row, 1967.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider. Essays and Speeches*. California/Nueva York: Crossing Press, 2007 (1984).
- MACPHERSON, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Nueva York: Oxford University Press, 1962.
- MARCUSE, Herbert. *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos*. Trad. Juan Fernando Saldarriaga, Antioquía: Universidad de Antioquía/FAPESP, 2001.

- MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Trad. Juan García Ponce. Barcelona: Seix Barral, 1968.
- MEDINA, José. *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Emilio Uranga. Ciudad de México: FCE, 1957.
- MILLS, Charles W. *Black rights/White wrongs. The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- OTO, Alejandro de/Jerade, Miriam. «Negritud e injusticia hermenéutica en Frantz Fanon». *Isegoría*, 68 (2023). Recuperado de: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.17>
- PORTAS Pérez, Sonia. *Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea*. Madrid: Cátedra, 2022.
- PRIOR, Ángel. «El debate sobre la violencia: Arendt y Fanon». *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*, eds. José Luis Villacañas y César Ruiz Sanjuán, 131-154. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.
- SHULMAN, George. *American Prophecy: Race and Redemption in American Political Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- STANLEY, Fred L./Pratt, Louis H. *Conversations with James Baldwin*. Jackson: University Press of Mississippi, 1989.
- THORSEN, Karen. *James Baldwin: The Price of the Ticket*. Nueva York: Maysles Films, 1989.
- TURNER, Jack. *Awakening to Race: Individualism and Social Consciousness in America*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

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: *Rachel 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 judeo-alemán 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 transparencia 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 *tékhnē*, 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 público 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 Worterbuch* (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 estetismo 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. (ARENDT 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-IVEL, 1993.
- ZAID, Gabriel. «Tres conceptos de cultura», *Letras Libres* 30 de junio (2007). <https://letraslibres.com/revista-espana/tres-conceptos-de-cultura/>

LOS CONSEJOS CIUDADANOS EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS: PROPUESTAS ARENDTIANAS*

Citizens' Councils in Contemporary Democracies: Arendtian Proposals

Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ
Universidad Autónoma de Madrid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3925-2363>

Enviado: 24 de junio
Aceptado: 15 de julio

RESUMEN

El texto aborda la crisis contemporánea de la democracia representativa y explora alternativas como los consejos populares, desde la perspectiva de Hannah Arendt. Se examinan las distintas formas que presentan los consejos a lo largo de su obra, y se señalan los distintos objetivos que cumplen. Una segunda parte del trabajo se centra en exponer dos ejemplos de consejos populares en sentido arendtiano: el movimiento del 15M en España, y la Asamblea Constituyente en Chile, de 2020. Ambos procesos reflejan las dificultades que Arendt vislumbraba en su análisis de los consejos.

Palabras clave: Hannah Arendt; Democracia participativa; Consejos; Movimiento 15M; Asamblea constitucional chilena.

ABSTRACT

The text addresses the contemporary crisis of representative democracy and explores alternatives such as popular councils from Hannah Arendt's perspective. It examines the different forms of councils throughout her work and highlights the various purposes they serve. The second part of the pa-

*. Este artículo se inserta dentro del Proyecto de Investigación PID2021-124954NB-I00 (*El vínculo y su contrario: Desafección, mediaciones y representación política*).

per focuses on presenting two examples of popular councils in an Arendtian sense: the 15M movement in Spain and the Constituent Assembly in Chile in 2020. Both processes reflect the challenges Arendt foresaw in her analysis of councils.

Keywords: Hannah Arendt; Participative Democracy; Councils; 15M Movement; Chilean Constituent Assembly

La democracia representativa ha sido la forma dominante de gobierno durante los últimos dos siglos. Sin embargo, últimamente, hemos asistido a una creciente insatisfacción y desconfianza hacia este sistema político. Esta crisis se manifiesta en la disminución de la participación electoral, marcada por un creciente absentismo, el aumento del populismo y la desilusión generalizada con los partidos políticos tradicionales¹. La desafección ciudadana hacia los partidos afecta directamente al descrédito de la democracia misma (Norris 2011). El núcleo de la democracia liberal, la representación, es objeto de fuertes críticas al no responder a las demandas de la ciudadanía (Mair 2013). La representación, en este sentido, estaría falta de dos elementos consustanciales al sistema democrático: la participación ciudadana y la deliberación (Vallespín 2013, Brown 2018).

Frente a este escenario, y para abordar esta crisis de la representación, se han formulado distintas propuestas y estrategias contra los modelos establecidos de representación. Estas van desde la implementación de mecanismos de participación directa, como los referendos y las iniciativas legislativas ciudadanas (Smith 2009), pasando por las reformas electorales, hasta la inclusión del sorteo en los cargos representativos (Van Reybrouck 2017). Este complejo escenario, que algunos han denominado como una política «post representativa» (Tormey 2015), se sustenta en de la deliberación pública y en gran medida en lo que Nancy Fraser denominaba «contra esferas públicas», esto es, en la emergencia de nuevos sujetos y temas en la agenda política en términos de ampliación de la contestación discursiva (Fraser 1992). En definitiva, se trataría de ampliar los mecanismos y formas de participación en lo que podríamos denominar, siguiendo en ello a Vallespín, una «relectura «republicana» del sistema de representación liberal» (Vallespín 2013, 15) enfocada, como veremos con Arendt, a la idea de un bien común, un poder

1. Valga como muestra esta encuesta del Eurobarómetro del 2023: <https://elpais.com/espana/2023-03-23/1-90-de-los-espanoles-no-se-fia-de-los-partidos-y-el-78-desconfia-de-congreso-segun-el-eurobarometro.html>

compartido y a una acción colectiva, en otras palabras, a la re-constitución del vínculo político, no necesariamente por la vía de la representación liberal.

Dentro de este marco, en los últimos tiempos, las asambleas ciudadanas, como formas de participación deliberativa, han ganado reconocimiento como mecanismos efectivos para abordar la crisis de la democracia representativa (Reuchamps, Vrydagh y Welp 2023). Los principios que sustentan las asambleas ciudadanas serían la deliberación, la inclusión y la influencia pública (Vrydagh 2023). En dichas asambleas, pues, el componente deliberativo tiene una fuerte presencia, mediante el uso de información antes y durante el proceso, y la inclusión de la mayor diversidad posible de ciudadanos. Pero si bien estas asambleas proporcionan importantes vías de participación ciudadana, y han cobrado visibilidad en los actuales escenarios políticos –como la Convención Ciudadana por el Clima de Francia (2019)– también encontramos, a lo largo de la historia, otras fórmulas participativas ciudadanas. Me estoy refiriendo a los consejos populares locales y regionales (*councils*), que constituyen lo que algunos autores han llamado una «democracia de consejos» (Muldoon 2018)². Estos consejos guardan rasgos similares a los de las asambleas ciudadanas –como el énfasis en la deliberación– pero también mantienen relevantes diferencias –como la espontaneidad o la exclusión del sorteo como vía de entrada en la asamblea–. Históricamente han tenido una presencia breve en el tiempo, tal y como señala Arendt, relacionada principalmente con los primeros momentos de las revoluciones, aunque no exclusivamente. Entre ellos, menciona la Comuna de París de 1871, los consejos de los soviets de 1905 y 1917 y los consejos creados en Hungría frente a la ocupación rusa en 1956 (Arendt 1998).

En las páginas que siguen, con el objetivo de analizar los consejos en la obra de Arendt, examinaré sus propuestas, mostrando la relevancia de estas para analizar algunos escenarios políticos de nuestro presente. ¿Qué papel juegan los consejos en su teoría? ¿Representan una nueva forma de gobierno? En la primera parte de este trabajo, busco responder a estas y otras preguntas. En la segunda parte, analizaré dos versiones actuales de la recreación de los consejos: el movimiento asambleario del 15M en España, y el reciente proceso electoral chileno del poder constituyente para redactar una nueva constitución. Hay diferencias en cada caso, lo que los convierte en ejemplos de consejos con orientaciones dispares: en el caso de España, tenemos asambleas de carácter participativo, cuyo propósito es criticar los partidos existentes y profundizar en la democracia. En el caso chileno, tenemos una

2. Hay que precisar, sin embargo, que «Council Democracy» no es un término arendtiano, sino de autores actuales, como Muldoon (2018).

asamblea constituyente como expresión del poder constituyente originario destinada a redactar una nueva constitución.

1. ARENDT Y LOS CONSEJOS POPULARES

A lo largo de su obra, nuestra autora examina los consejos en distintos momentos de la misma, desde sus *Escritos judíos*, de la década de los cuarenta, hasta *Crisis de la República y Sobre la revolución*, de finales de los sesenta y principios de los setenta (Sánchez 2002). Sin embargo, se trata de reflexiones fragmentarias, que no contienen teorías articuladas o desarrolladas. De ahí la necesidad de reconstruir el significado de los consejos y situar su presencia en relación con otros aspectos de la obra de Arendt.

Comencemos con la idea de democracia. Arendt es crítica con la democracia liberal parlamentaria³. Por «democracia» entiende no tanto la protección de ciertos derechos básicos, como «la activa participación de la gente en las decisiones de los asuntos públicos» (Arendt 2019a, 386). En este sentido, afirma lo siguiente: «(...) si entendemos por democracia el gobierno por parte del pueblo o (...) el derecho de todos a participar en los asuntos públicos y a aparecer en la esfera pública y hacerse escuchar, entonces, hemos de decir que dicha democracia nunca se ha encontrado en buena forma dentro del Estado-Nación» (2019a, 386). En la década de 1950, Franz Neumann desarrolla una idea similar de libertad política en su texto *El concepto de libertad política* (1953). Sin embargo, Arendt detecta tempranamente que el problema con las democracias liberales es su incapacidad para garantizar esa libertad política. De acuerdo con ello, entonces, su concepto de libertad política se trasluce como autogobierno por medio de la participación horizontal. Sin este sentido de libertad, la política no tendría sentido: «La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción» (Arendt 1996, 158). Su propuesta normativa acerca de lo que debería ser la política se enmarca pues dentro de la tradición del republicanismo cívico (Vallespín 2006, Sánchez 2003, Brunkhorst 2001), con un fuerte énfasis en la idea de felicidad pública, participación colectiva y poder compartido. En palabras de Arendt, a propósito de la situación en la república americana, y resumiendo lo expuesto:

3. Son pocas las veces que Arendt habla de la democracia, y cuando lo hace es siempre desde un punto de vista crítico. Pero, a pesar de ello, como señala Andrew Schaap, Arendt tiene una gran influencia en las actuales teorías de la democracia, sobre todo, en las relativas a la democracia participativa (Schaap 2021)

[...] los americanos sabían que la libertad pública consiste en una participación en los asuntos públicos, y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio. (Arendt, 2004: 157).

Arendt privilegia los consejos populares como expresión de la acción política y la libertad, fundamentalmente en su obra *Sobre la revolución* (1963). Entre ellos, cita los consejos revolucionarios de soldados y trabajadores de la Revolución de noviembre de 1918 en Alemania, o la Comuna de París de 1848, entre otros. En su último libro, *Crisis de la República*, los presenta como «(...) una forma completamente nueva de gobierno» o «la única alternativa democrática que conocemos al sistema de partidos» (1973, 232). En este largo viaje de los consejos a lo largo de su obra, como han señalado distintos autores, encontramos diferentes tradiciones políticas y también diferentes propósitos políticos convergiendo en su propuesta (Sánchez 2002, Muldoon 2018, Lederman 2018). Analizaré a continuación tres de estos propósitos de los consejos: el primero, ligado a la protección de las minorías y a la propuesta de una estructura federal del Estado, el segundo, conectado a los procesos constituyentes y a la idea de soberanía, y, por último, los consejos como espacios para la profundización democrática. Debemos tener en cuenta, en este sentido, que, en su propuesta de los consejos, desde los años cuarenta hasta los setenta, confluyen distintas tradiciones de estos (Muldoon 2016) y que esto provoca también variaciones en su propuesta⁴.

Entrando en el primero de estos propósitos, nos encontramos en los *Escritos Judíos*, el artículo titulado «Para salvar la patria judía» (Arendt 2009). En él, los consejos aparecen como un elemento clave hacia una solución federada para Palestina, es decir, el antídoto al estado nación étnico (Sánchez 2002). Aquí, los consejos se convertirían en la estructura que garantiza la pluralidad mediante la participación en la vida cotidiana. Así, vemos en este artículo, de 1948, a propósito de la creación de un Estado Judío en Palestina, la siguiente propuesta:

4. Así, Muldoon señala al menos dos tradiciones respecto a los consejos en su obra: una sería la tradición comunista de los consejos (marcados por la figura de Rosa Luxemburgo), y otra sería la perteneciente a la tradición política judía, marcada por las experiencias de los kibutzim (Muldoon 2016, 762 y ss.) Disiento, sin embargo, de la interpretación de este autor, ya que olvida la tradición de los *town meetings*, presentes en la naciente república americana, y que para Arendt constituyen la forma de fundación correcta de una comunidad política (Sánchez 2002).

Una estructura federada debería apoyarse en consejos comunales árabes-judíos, los cuales implicarían que el conflicto entre árabes y judíos debe ser resuelto en el nivel más cercano a la base, y más prometedor, de proximidad y vecindad (...) Autogobierno local y *consejos municipales y rurales* compuestos por árabes y judíos, en pequeña escala y tan numerosos como sea posible, son las únicas medidas políticas realistas que pueden mostrar eventualmente el camino hacia la emancipación de Palestina (Arendt 2009, 499. *Cursivas añadidas*).

En realidad, Arendt aquí no habla de los consejos en los términos en los que lo hará posteriormente en su obra, por ejemplo, en los años sesenta, como acción política espontánea, este sería más bien el caso de los consejos de la Revolución Húngara de 1956 frente a los tanques rusos (Arendt 2019b). Más bien, en este momento, los años cuarenta, refleja los consejos como la forma para garantizar la pluralidad inherente a los individuos mediante la participación en la vida cotidiana, en las conversaciones con los vecinos, de carácter más comunicativo, donde todos aparecen y son escuchados. Y esto, por contraposición a la fórmula de los partidos y el gobierno estatal que no garantizarían esa pluralidad. Pero, sobre todo, su interés y su propósito en este punto está vinculado a la protección de los derechos de las minorías y su acomodación en la participación política y la vida pública, en lugar de la mera asimilación de estas. Igualmente, también podemos observar en este momento temprano en su obra, cómo los consejos aparecen ligados a la idea de una estructura federal. Como señala Lederman, la propuesta de Arendt no es partir de un sistema federal, y desde ahí posibilitar los consejos, sino que, por el contrario, se trata de un federalismo basado en los consejos (Lederman 2018). Esto se muestra claramente cuando Arendt menciona, en *Sobre la revolución* los comienzos de la Comuna de París, en 1870, «cuando la capital francesa, asediada por el ejército prusiano, se reorganizó espontáneamente en un cuerpo federal en miniatura» (1998, 362).

El segundo propósito político de los consejos se centra en apuntar una forma alternativa a la idea de soberanía que se plasma en los consejos constituyentes. Es en los Estados Unidos donde ella encuentra la fecunda tradición histórica de los consejos desde la fundación de la república americana. En *Sobre la revolución* los consejos emergen en el momento mismo de la creación constitucional como una forma privilegiada de poder constituyente. Es este análisis el que expone más claramente la ideología filosófica del republicanismo cívico y su énfasis en la idea de «comienzo», de fundación de una nueva comunidad política. Mientras que en Europa los consejos estaban ligados al marxismo (como en el caso de los consejos de 1918), en los

Estados Unidos estaban asociados con el republicanismo, con la fundación de «cuerpos políticos civiles», como se expresaba en el Pacto del Mayflower (1998, 228). Para Arendt, uno de los grandes logros de la política revolucionaria estadounidense fue «la consistente abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república» (1998, 207). Frente a una idea rousseauiana de soberanía en la que, para ella, se sostiene «la peligrosa ficción del Pueblo como Uno» ella propone una idea de la política como pluralidad irreductible. Su propuesta política de los consejos tiene lugar mientras que lee en los años cincuenta a los clásicos del republicanismo cívico: Montesquieu, Tocqueville, Maquiavelo... Entre sus postulados más relevantes estarían la importancia del bien común, un bien que se alcanza en el transcurso de la participación, la relevancia de la virtud cívica, de participar, de actuar y mostrarse en público. En el republicanismo americano, la constitución es un elemento fundamental, pues para Arendt, al otorgar un papel central a las promesas mutuas que se materializan en la constitución, las estabiliza. Lo que protege la libertad entonces, es una república con una constitución.

Otra noción asociada a la idea de comienzo es la de lo extraordinario. En opinión de Arendt, la forma de introducir lo extraordinario (nuevos comienzos disruptivos) en lo ordinario (estabilidad legal-constitucional) es a través de los sistemas de consejos. Andreas Kalyvas, en este sentido, señala

[...] una política democrática extraordinaria podría interpretarse tentativamente como implicando altos niveles de movilización colectiva; amplio apoyo popular para algunos cambios fundamentales; la emergencia de espacios públicos irregulares e informales y la formación de movimientos extra-institucionales que desafían directamente el equilibrio de fuerzas establecido (Kalyvas 2008, 6).

Por lo tanto, en ningún caso emerge lo extraordinario fuera de la ley. Por el contrario, y según Kalyvas, Arendt mantenía la posibilidad de reconciliar la política extraordinaria con un gobierno constitucional duradero para salvar la experiencia de la libertad política dentro de un marco legal. Trató de mantener vivo el «espíritu revolucionario» (Arendt 1998, 166 y ss) durante la legislación ordinaria desviándolo hacia un sistema de consejos constitucionales constituyentes. Los consejos son entonces, consejos constituyentes y, una vez que la constitución es creada y promulgada, esta proporciona el marco jurídico-político estable para que los consejos puedan seguir o crearse otros nuevos, esto es, una constitucionalización de lo extraordinario.

Los consejos, como formas asociativas, son pues, un marco para el ejercicio de la libertad pública. Pero, como la acción constituye el motor que les permite andar su camino, también presentan los mismos problemas que la acción política. Las tensiones, no resueltas en la propia historia y desarrollo de los consejos, aparecen con claridad en este punto, tal y como percibe la propia Arendt centradas en sus posibilidades de permanencia y su durabilidad en el tiempo. Si la fundación, el comienzo, era el objetivo y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era meramente el espíritu de empezar algo nuevo sino de empezar algo nuevo, pero permanente y duradero. ¿Cómo se puede mantener y preservar ese momento inicial de la fundación de un nuevo espacio de libertad con un proceso posterior de institucionalización –y burocratización– del mismo?⁵ ¿Cómo combinar el inicio con el proceso? Se manifiesta, por tanto, la tensión entre el momento de la acción que inicia un nuevo comienzo, y su institucionalización, que puede petrificar ese mismo impulso inicial. Podríamos entonces decir que si el poder original poseído por el grupo – el consejo – no se mantiene y sostiene en el tiempo, el poder materializado en las instituciones se desvanece. Al mismo tiempo, este poder original, que mantiene vivo el espacio público y las instituciones mediante la acción concertada colectiva, necesita la estabilidad que proporcionan las instituciones, organizaciones y leyes si se quiere preservar su permanencia. En consecuencia, el poder sin instituciones no puede sobrevivir y, al mismo tiempo, las instituciones sin el poder para sostenerlas perderían su legitimidad o se caerían en la desafección por parte de la ciudadanía. Por lo tanto, los consejos, al igual que la acción, muestran una fragilidad inherente, permanentemente amenazada ya sea por disolución o por la burocratización y absorción a manos de los partidos políticos. Arendt es clara al respecto en este punto: «[...]el sistema de consejos [...] ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estados, bien por las maquinarias de partidos» (Arendt 1973, 231).

Finalmente, y como tercer y último propósito de los consejos estaría precisamente ese objetivo que señalábamos al comienzo de estas páginas: la profundización de la democracia participativa. Este objetivo correspondería al debate teórico político de los años setenta (Pateman 1970) y a las obras de Arendt publicadas en esos años (*Sobre la revolución y Crisis de la república*), y se puede resumir en las palabras de Arendt: «Queremos participar, queremos

5. Debemos tener presente que, no obstante, no todos los procesos constituyentes son rupturistas respecto a una situación anterior y, por otro lado, que no todos los procesos constituyentes son democráticos, sino que pueden ser autoritarios (Pisarello 2014).

discutir, queremos hacer oír nuestras voces en público y queremos tener la oportunidad de determinar la trayectoria política de nuestro país» (1973, 233). El carácter deliberativo de los consejos es clave aquí. A través de la deliberación, los individuos no solo intercambian argumentos y razones, sino que también desarrollan una mayor comprensión de los problemas colectivos y de las posibles soluciones. La práctica deliberativa implica la escucha activa, el ser «vistos y oídos por otros», en palabras de Arendt, la consideración de perspectivas diversas y el ajuste de las propias opiniones a la luz de los argumentos presentados por otros. Este proceso no solo enriquece la calidad de las decisiones colectivas, sino que también contribuye a la formación de un «nosotros» democrático, en el que la pluralidad se convierte en una fuente de fortaleza. En este sentido, los consejos no son meros instrumentos para la toma de decisiones, sino también espacios pedagógicos, de educación cívica, donde se aprende la política democrática en su sentido más profundo. Por último, el papel de los consejos en la revitalización de la esfera pública es otro aspecto crucial, frente al declive de esta, analizada en los años cincuenta en *La condición humana*. Los consejos proporcionan pues, un espacio tangible para la aparición y el reconocimiento mutuo. Este aspecto performativo de la reunión es central para Arendt, ya que es en la actuación en público donde los individuos realizan su libertad y contribuyen a la construcción de un mundo común. En suma, como indica la propia Arendt, «(...) el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de esta» (1973, 232).

2. MOMENTOS ARENDTIANOS: ESPAÑA Y CHILE

A continuación, analizaré dos momentos arendtianos que, a mi juicio, nos muestran distintos tipos de consejos, así como las tensiones y dificultades de estos que hemos apuntado. Comenzaré primero con el movimiento 15M en España, también conocido como el movimiento de «Los indignados». Este movimiento llevó a miles de ciudadanos a acampar espontáneamente en las plazas públicas de España bajo el lema «No nos representan». La ruptura del vínculo entre la ciudadanía y sus representantes había alcanzado un punto álgido, que se presentaba en realidad como un punto de no retorno a la partidocracia, o al menos, al bipartidismo. Después de la crisis económica del 2008 y en el curso de un clima internacional de protestas y huelgas (Grecia, Egipto...), la plataforma «Democracia Real Ya» se creó a principios de 2011, y comenzaron a ocuparse los espacios públicos por todo el país. Casi de inmediato, estos ciudadanos indignados comenzaron a organizarse en la

búsqueda de sus intereses: una comisión feminista, una comisión de derechos sociales, una comisión pacifista, ecología, y así sucesivamente. En junio, un mes después, los campamentos al aire libre en las plazas fueron removidos, pero las asambleas populares en los barrios se mantuvieron. Se celebraron casi 450 asambleas en todo el país. Todas estas protestas y propuestas llegaron para romper con el momento fundacional del estado español tras la dictadura de Franco: la llamada Transición Política (1975-78) cuando las viejas fuerzas franquistas y los nuevos partidos democráticos acordaron un marco constitucional para la nueva democracia española.

El movimiento de asambleas del 15M propuso una revisión del marco ideológico de la Transición (de la Monarquía como forma de gobierno, del olvido de la guerra civil, de los derechos sociales, del ascenso del bipartidismo), un movimiento que significó un cambio profundo, en términos de Arendt, un «nuevo comienzo». Sin embargo, a diferencia del caso chileno, el movimiento no se veía a sí mismo como un poder constituyente, o al menos no en un sentido formal, sino como un poder constituyente simbólico, como el movimiento para una «repolitización de la sociedad» (Monge 2021, 9). El lema «sí se puede» no fue en absoluto una expresión de desafecto con la política. Al contrario, significaba una profundización de la democracia. Tras la irrupción inesperada de los ciudadanos en las plazas públicas, surgió la cuestión de la continuidad y estabilidad de las asambleas a lo largo del tiempo. ¿Podían continuar en un estado permanente de asamblea? ¿Cómo podrían influir en los cambios legislativos parlamentarios más allá de los lemas mediáticos y Twitter? Lo que comenzó como una movilización masiva en las ciudades se convirtió en formas horizontales, transversales y plurales de autoorganización en asambleas locales. Estos cuerpos civiles desempeñan un papel decisivo a nivel municipal local, como Arendt señaló para las reuniones municipales en *Sobre la revolución*.

Sin embargo, el salto a las estructuras nacionales requería nuevas estrategias y estructuras organizativas. El modelo horizontal de toma de decisiones basado en el consenso dentro de las asambleas del movimiento 15M no garantizó la creación de una estructura duradera que pudiera continuar generando acciones a lo largo del tiempo. La estructura de estas asambleas dificultó el mantenimiento del impulso, especialmente a medida que el entusiasmo inicial disminuía y el movimiento enfrentaba presiones internas y externas. Los consejos, tal como los teorizó Arendt, fueron concebidos no solo como reuniones efímeras, sino como instituciones duraderas que podrían encarnar los principios de la democracia directa y garantizar la participación pública continua. Tal y como vimos, esta disparidad, presente en los consejos, planteaba la tensión entre la institucionalización de la espontaneidad y la energía

participativa de los momentos iniciales, sin sofocarlos mediante la burocratización. En resumen, era ahora el momento para que el «*prattein*» (gobernar) tomara precedencia sobre el «*archein*» (el comienzo)⁶ (Arendt, 1974, 235). «El cielo no se toma por consenso, sino por asalto», comentó Pablo Iglesias, el líder del recién creado partido Podemos, ya en 2014. Ese asalto particular al cielo significó tener que combinar la estructura de la asamblea (Podemos como partido tenía unas 1000 asambleas conocidas como «círculos»), con una concentración de poder en la cima del partido y un liderazgo hiperbólico.

La seducción de ser un revolucionario (en términos arendtianos) en lugar de un miembro de un consejo con una organización horizontal fue demasiado fuerte: frente a la disidencia interna, los fundadores del partido Podemos sucumbieron a las estructuras jerárquicas convencionales⁷. Aquí podemos ver la tensión que Arendt detectase entre partidos y consejos, entre la permanencia y lo extraordinario, a propósito de su lectura de los consejos en la revolución húngara del otoño de 1956:

[...] mientras que el nombramiento de un candidato por un partido depende del programa del partido o de la ideología del partido, contra la cual se medirá su idoneidad, el candidato en el sistema de consejos debe simplemente inspirar suficiente confianza en su integridad personal, coraje y juicio, para que alguien le confíe la representación de su propia persona en todos los asuntos políticos (Arendt 2019b, 224).

Si en los partidos, es la maquinaria del partido, su cúpula, la que realiza cálculos complejos sobre la presencia de diferentes corrientes en las listas electorales (ya sea según criterios regionales, ideológicos, etc.), los consejos

6. Esta diferenciación entre los dos momentos de la acción: *archein* y *prattein* aparece en *La condición humana*, precisamente en el capítulo de la acción dedicado a «La fragilidad de los asuntos humanos». En este, Arendt señala lo siguiente: «(...) 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 *age* (‘poner en movimiento’, ‘guiar’) y ‘gerere’ (cuyo significado original es ‘llevar’). Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para ‘llevar’ y ‘acabar’ la empresa aportando su ayuda» (Arendt 1974, 250).

7. En realidad, los problemas derivados de la estructura (o de la falta de esta) en las asambleas horizontales ya fueron señalados por las teóricas feministas en relación con los grupos de autoconciencia del feminismo de la segunda ola. Véase en este sentido, el clásico ensayo de la politóloga Jo Freeman al respecto (Freeman 1972)

están convencidos de que «la elección de un candidato no dependería de su adhesión a una facción dada, sino aún de su poder personal de persuasión con el que podría presentar su punto de vista» (Arendt 2019b, 224). Esta descripción coincide perfectamente con los momentos iniciales del movimiento 15M en España, tanto en sus virtudes (las personas son elegidas por sus pares, no desde arriba) como en sus defectos (emergencia de liderazgos hipertróficos a los que son difíciles de oponerse)⁸. Por lo tanto, en el caso de España podemos ver claramente las mismas tensiones y dificultades que Arendt señalara con respecto a la supervivencia de los consejos: su permanencia y estabilidad, la pérdida del momento inicial, del comienzo, absorbido por la maquinaria burocrática del gobierno y la acción estratégica.

El caso chileno es diferente, y nos habla del tipo de consejos que Arendt privilegia en *Sobre la revolución*: los consejos constituyentes. En este supuesto tenemos una situación nueva e inusual en el contexto constitucional y político actual: la elección en 2021 (15 de mayo) de constituyentes encargados de redactar una nueva constitución. El borrador debía ser aprobado o rechazado por plebiscito ciudadano el 4 de julio del mismo año. Lo inusual del caso proviene del punto de partida: como regla general, los Padres Fundadores provienen de diferentes partidos políticos, a través de pactos entre ellos en términos de representatividad (este sería el caso de las constituciones europeas)⁹. Bajo esta premisa, en términos de Arendt, «es el gobierno es el que otorga al pueblo una Constitución» (1998, 193). Esto, sin embargo, no ocurrió así en Chile, ya que, por el contrario, sería la acción del pueblo – como poder constituyente– la que formaría un gobierno.

La actual Constitución chilena, aún vigente, tras el fracaso –el «rechazo» del nuevo texto constitucional– data de 1980. Fue aprobada durante la dictadura de Pinochet. Pinochet fue senador en el Congreso hasta 2002. En 2015, el gobierno de Michelle Bachelet ya propuso la redacción de una nueva constitución. Para este propósito, se llevaron a cabo una serie de diálogos y debates en asamblea para incluir las propuestas de los ciudadanos comunes. Sin embargo, tras su derrota electoral, el proyecto nunca despegó. Pero las

8. Después de un primer gran éxito electoral, más de diez años después, el partido Podemos es ahora un socio minoritario en el actual Gobierno español. En el curso de estos años, las voces disidentes dentro del partido han aumentado. Podemos ha perdido posiciones en todo el país, ha pasado de ser la segunda fuerza política más fuerte a nivel nacional a ser actualmente la cuarta. Se ha fragmentado en pequeños partidos que buscan recuperar ese espíritu inicial de asamblea y participación.

9. Además del caso chileno, otro caso notorio es el de Irlanda, donde se organizó una Convención Constitucional (2012-14) y Asambleas de Ciudadanos (desde 2016) para abordar cambios constitucionales.

semillas para un movimiento ciudadano participativo y basado en asambleas ya habían sido sembradas. Como resultado del profundo malestar social y político que había estado latente tras años de profundas desigualdades, en 2019 se produjeron manifestaciones masivas en todo el país, que a su vez fueron reprimidas con brutalidad policial, causando numerosas muertes. Un año después, las fuerzas políticas acordaron iniciar un proceso constituyente que llevaría a una nueva constitución. Como nos recuerda John Elster, «(...) las nuevas constituciones casi siempre se redactan tras una crisis o circunstancias excepcionales (...) el vínculo entre crisis y creación constitucional es muy fuerte» (Elster 1995, 370). En 2020, se convocó un referéndum, mediante el cual los ciudadanos pudieron elegir qué poder constituyente debía redactar la nueva constitución: una constituyente mixta (50% ciudadanos, 50% legisladores) o una asamblea constituyente (100% ciudadanos). Los resultados del referéndum mostraron una mayoría por esta última opción. Por lo tanto, en lugar de elegir constituyentes entre los partidos existentes, se abrió un proceso electoral para elegir a 155 personas que trabajarían en la redacción del nuevo texto constitucional. En otras palabras, no se eligió la soberanía representativa parlamentaria como poder constituyente, es decir, los partidos elegidos. Los ciudadanos votaron en cambio por un *demos* no necesariamente sujeto a partidos, sino participativo, plural y transversal a todas las clases sociales. Esto sería lo que Andrew Arato llama «poder constituyente post-soberano» (Arato 2016), es decir, el tipo de poder que solo se da cuando se invita a la pluralidad de grupos que componen ‘el pueblo’ a redactar la constitución participando en una variedad de entornos, incluidas mesas redondas y otros formatos de creación constitucional colectiva.

En la redacción de la futura constitución chilena (como ocurriría con otras nuevas constituciones) el poder constituyente no recibía carta blanca. No es un soberano supremo que define el marco normativo desde un vacío legal *ex nihilo*, sino que está sujeto a la legislación internacional y regional. No es, en este caso, una autoridad extralegal, sino una que está autorizada internamente porque los constituyentes han sido elegidos de acuerdo con una regulación previa, y externamente debido a un compromiso con la regulación internacional de Derechos Humanos. No hay pura facticidad ni omnipotencia absoluta. Al menos no en el actual marco legal constitucional global, donde, por el contrario, lo que observamos son confluencias y unificaciones normativas entre diferentes regímenes y tipos de constituciones.

La elección de los 155 constituyentes que formarían la Asamblea Constituyente tuvo un resultado inesperado: en lugar de miembros de partidos, se eligió a un gran número de independientes. El 64% de los constituyentes no

eran militantes políticos. Arendt señaló a su vez este rasgo como una característica de los consejos:

Lo notable de los consejos fue, por supuesto, no solo que cruzaron todas las líneas partidarias, que los miembros de los diversos partidos se sentaron juntos en ellos, sino que dicha membresía partidaria no jugó ningún papel en absoluto. De hecho, eran los únicos órganos políticos para personas que no pertenecían a ningún partido. (Arendt 1998, 364)

La derecha sufrió una gran derrota, y la izquierda, que surgió de las protestas estudiantiles de 2011 y se había ido articulando a lo largo una década hasta este momento constituyente, logró resultados muy notables. La edad promedio de los constituyentes fue de cuarenta y cinco años. Por primera vez, hubo paridad entre mujeres y hombres entre los constituyentes y se reservaron varios escaños para la población indígena. Un total de 1.268 candidatos se postularon para los 155 escaños. Entre ellos, maestros, periodistas, amas de casa, estudiantes, académicos... La asamblea constituyente optó por una legislación exhaustiva de todo tipo de derechos, especificando cada uno de ellos y añadiendo varios, incluyendo el derecho al medio ambiente, el derecho a la ciudad y el territorio, el derecho al cuidado, o el derecho a un trabajo digno. Un primer borrador de la constitución incluyó 500 artículos. Este hiperactivismo legislativo constitucional – reflejado en un texto maximalista – también revelaba algo interesante: el peso y la importancia de este nuevo poder constituyente, compuesto por una ciudadanía transversal, en contraposición a la desconfianza hacia los poderes ejecutivo y judicial.

El 4 de septiembre del 2022, el texto se sometió a un referéndum, en el que se rechazó con un 61,86% el texto consensuado por la asamblea constituyente. A partir de ese momento se abrió un largo y complejo proceso que continúa hasta el presente: se abrió un nuevo proceso constitucional para una nueva redacción constitucional. En esta nueva redacción, los constituyentes estarían formados por un *Consejo Constitucional* –cincuenta personas elegidas por votación popular sobre listas compuestas por partidos–, una *Comisión experta* –24 personas de reconocida trayectoria, elegidos por la Cámara de Diputados y el Senado– y un *Comité Técnico de Admisibilidad*, con 14 juristas elegidos por Cámara de Diputados y Senado. Como puede observarse, el impulso ampliamente participativo e inclusivo de la primera propuesta, quedaba cercenado y dejado en manos de los partidos y de los expertos. Al igual que señalara Arendt, los partidos, frente a los consejos, acababan ganando la partida (Arendt 1998, 362 y ss).

Finalmente, esta segunda propuesta también sería rechazada en referéndum el 17 de diciembre del 2023. Hasta la fecha, y tras el fracasado proceso constitucional, la constitución de Pinochet, de 1980 es, finalmente, la que actualmente sigue vigente. Los motivos del fracaso del texto no son fáciles de determinar, e incluyen dinámicas políticas locales, contrapesos partidistas, polarización o cultura política ciudadana (Verdugo y Prieto 2024), pero lo que sí que se constata, una vez más, son las dificultades de los consejos para su supervivencia. Entonces, ¿cómo se pueden garantizar *inputs* de participación ciudadana? Son varios los autores que han explorado otras vías en el diseño constitucional: desde la propuesta de Frank Michelman de una democracia deliberativa en donde la ciudadanía, mediante prácticas discursivas, transformaría paradigmas jurídicos, en lo que el autor denomina prácticas «iusgenerativas» (1998) hasta la más reciente, de Roberto Gargarella de un «constitucionalismo dialógico» (2021). En este sentido, este último autor señala:

Hay una gama de reformas concebibles que pueden ayudar, desde reducir los poderes presidenciales, moderar las capacidades coercitivas o establecer mayores controles, permitiendo la existencia de foros públicos donde nos aseguremos de que los temas constitucionales importantes, que nos conciernen a todos, estén más sujetos a procesos inclusivos a través de audiencias públicas en los tribunales, o audiencias en los cuerpos legislativos donde se escuchen voces diversas¹⁰.

Como podemos ver, se trataría de re democratizar las normas constitucionales mediante acciones desde la sociedad civil. Se procuraría en gran medida, y entre otras fórmulas posibles, de llevar a cabo lo que Seyla Benhabib llamó «iteraciones democráticas». Estas consisten en «procesos complejos de argumentos públicos, deliberación e intercambio mediante los cuales se cuestionan y contextualizan, se invocan y revocan las reivindicaciones y principios de derechos universales, a lo largo de las instituciones legales y políticas, así como en las asociaciones de la sociedad civil» (2004, 179). Cada iteración, propuesta por sujetos políticos emergentes, por ejemplo, resignifica el significado original, «mostrándose no solo como sujeto, sino también como autor de las leyes» (2004, 179).

Todas estas propuestas nos muestran entonces posibles vías de participación directa de la ciudadanía en las instituciones. Algunas, como hemos podido ver, presentan las características de los consejos arendtianos, pero

10 <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2022/06/12/1063769/constitucionalista-roberto-gargarella-borrador-constitucion.html>

también sus dificultades. De los dos casos examinados –España y Chile– la Asamblea Constituyente chilena no presenta los problemas de su permanencia en el tiempo, pues tal y como establecía el texto legal de su creación, una vez presentado el texto constitucional, la Asamblea se disolvía, haciéndose eco de las palabras de Arendt: «El poder desaparece una vez que el grupo se ha disuelto» (Arendt 1973, 146). Ambos casos están comprometidos con la «felicidad pública» de la participación. Lejos de presentarse como movimientos nostálgicos o utópicos, los consejos ciudadanos actuales, y otras formas de participación, como las asambleas populares, nos muestran la genuina necesidad de una buena parte de la ciudadanía de repensar los canales de participación real frente a la desafección con la democracia parlamentaria representativa, de (re) hacer el vínculo. Desde esta perspectiva, la propuesta de Arendt, lejos de ser tachada de utópica o nostálgica, nos muestra su relevancia y presencia hoy en día.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARATO, Andrew. *Post Sovereign Constitutional making: Learning and Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- ARENDT, Hannah. *La crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1973.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- ARENDT, Hannah. «Salvar la patria judía». En *Escritos judíos*, eds. Jerome Kohn y Ron H. Feldman, 706-729. Barcelona: Paidós, 2009.
- ARENDT, Hannah. «El Estado-Nación y la democracia». En *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*, Vol. 1, 379-388. Barcelona: Página Indómita, 2019a.
- ARENDT, Hannah. «La Revolución húngara y el imperialismo totalitario». En *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*, Vol. 1, 183-248. Barcelona: Página Indómita, 2019b.
- BENHABIB, Seyla. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BROWN, Mark. «Deliberation and Representation». *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, ed. Andre Bachtiger et. al., 171-186. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- BRUNKHORST, Hauke. «Cuestiones públicas. El republicanismo moderno en la obra de Hannah Arendt». *Sociológica* 16, 47 (2001): 45-64.
- ELSTER, John. «Forces and Mechanisms in the Constitution-Making Process». *Duke Law Journal* 45, 2 (Nov. 1995): 364-396.

- FRASER, Nancy. «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy». En *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, 109-142. Cambridge: MIT Press, 1992.
- FREEMAN, Jo. «The Tyranny of Structurelessness». *Berkeley Journal of Sociology* 17 (1972-73): 151-164.
- GARGARELLA, Roberto. *El derecho como una conversación entre iguales. Qué hacer para que las democracias contemporáneas se abran -por fin- al diálogo ciudadano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2021.
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LEDERMAN, Samuel. (2018). «Hannah Arendt, the Council System and Contemporary Political Theory». En *Council Democracy. Towards a Democratic Socialist Politics*, ed. James Muldoon, 150-167. New York: Routledge, 2018.
- MAIR, Peter. *Ruling the Void: The Hollowing of Western Democracy*. Londres: Verso, 2013.
- MICHELMAN, Frank. «Law's Republic». *Yale Law Journal* 98 (1988): 1493-1537.
- MONGE, Cristina. (Ed.) *Tras la indignación. El 15M: miradas desde el presente*. Barcelona: Gedisa, 2021.
- MULDOON, James. «The Origins of Hannah Arendt's Council System». *History of Political Thought* 37, 4 (2016): 761-789.
- MULDOON, James. (Ed.). *Council Democracy. Towards a Democratic Socialist Politics*. Nueva York: Routledge, 2018.
- NORRIS, Pippa. *Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- PATEMAN, Carole. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- PISARELLO, Gerardo. *Procesos constituyentes. Caminos para la ruptura democrática*, Trotta: Barcelona, 2014.
- REUCHAMPS, Min, VRYDAGH, Julien, WELP, Yanina (Eds.) *De Gruyter Handbook of Citizens' Assemblies*. Berlín: De Gruyter, 2023.
- SÁNCHEZ Muñoz, Cristina. «Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 26 (2002): 57-75.
- SÁNCHEZ Muñoz, Cristina. *Hannah Arendt. El espacio de la Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- SHAAP, Andrew. «Radical Democracy within Limits». En *The Bloomsbury Companion to Arendt*, ed. Peter Gratton y Sari Yasemin, 481-491. Londres: Bloomsbury, 2021.
- SMITH, Graham. *Democratic Innovations: Designing Institutions for Citizen Participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- TORMEY, Simon. *The End of Representative Politics*. Cambridge: Polity Press, 2015.

- VALLESPÍN, Fernando. «Hannah Arendt y el republicanismo». En *El siglo de Hannah Arendt*, comp. Manuel Cruz, 107-138. Barcelona: Paidós, 2006.
- VALLESPÍN, Fernando. «La crisis de la representación política». En *Crisis y democracia*, coord. Ángel Valencia, 13-26. Sevilla: Fundación Pública Andaluza. Centro de Estudios Andaluces, 2013.
- VAN Reybrouck, David. *Contra las elecciones*. Madrid: Taurus, 2017.
- VERDUGO, Sergio y Marcela PRIETO. «¿Cómo pueden fracasar los procesos constituyentes?». *International Journal of Constitutional Law* 21, 5 (2023): 1387-1402.

«SO MANY WAYS OF SINGING THE WORLD».
REFLECTIONS ON TRANSBORDER MOVEMENT,
COMMON SPEECH, AND CARE FOR THE WORLD
WITH ARENDT AND MERLEAU-PONTY

*«Tantas maneras de cantar el mundo». Reflexiones con Arendt
y Merleau-Ponty sobre movimientos transfronterizos,
habla común y cuidado del mundo*

Maria ROBASZKIEWICZ
Paderborn University (Germany)

Recibido: 17 de junio de 2024
Aceptado: 10 de julio de 2024

ABSTRACT

Today, in times of intensification of migratory mobility around the world, and hence multiplication and diversification of languages spoken in and on the margins of the communities we inhabit, sharing a language is less and less a matter of course. In this paper, I examine practices of speaking to each other under the condition of lack of a common language, i.e. situations in which no foundation for verbal communication is given but also trans-lingual communication using proximity of languages, as well as mediated speaking. Theoretically, I primarily depend on Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of language and Hannah Arendt's political and existential reflections on speech.

Keywords: Migration; Speech; Speaking; Speechlessness; Arendt; Merleau-Ponty; Unfamiliarity; Common Language.

RESUMEN

Hoy día, en tiempos en que se intensifica la movilidad migratoria en todo el mundo, y con ello, se multiplican y diversifican las lenguas habladas en las

comunidades que habitamos y en sus márgenes, compartir una lengua es algo que cada vez se debe dar menos por supuesto. En este artículo, examino las prácticas de hablar unos con otros en condiciones de ausencia de lengua común, esto es, situaciones en las que no se dan las bases para la comunicación verbal, ni tampoco una comunicación translingüística que use la proximidad de las lenguas, así como el habla con intermediarios. Desde una aproximación teórica, me baso en la fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty y en las reflexiones existenciales y políticas de Hannah Arendt sobre el habla.

Palabras clave: Migración; Habla; Hablar; Mutismo; Arendt; Merleau-Ponty; Extrañeza; Lenguaje común.

For most people, speaking to each other is a very intuitive and one of most common mode of intersubjective communication. In its basic form, speaking needs no materiality outside of a human body, no reification, and, as a spontaneous practice, no preformulated frame. It seems as if in its immediacy, speaking was the easiest and quickest way of connecting with another person. But speaking is also, and partly for the same reasons, an eminently complicated practice. Not only does it transport literal sense of the words spoken but it also opens innumerable contexts, turning even a seemingly simplest conversation into a meaningful event. When I leave my home and meet my neighbor in the street, I stop to chat for a moment. By greeting each other, we recognize a bond between us. We both have reasons to engage in this short conversation. We might want to share information, we might also want to share a space, confirming our connectedness through everyday practices that brought us to the same familiar place in the same moment. Our conversation will be laden with emotions, the mood of the morning, all tiny elements of lived reality that already organized or disorganized our being there. We will be using a specific tone; choose specific words and phrases in attempt to say what we hope to be heard, and we will rarely know for sure if what we intended to say was also understood according to our intention. Although the words that we exchange have a very fragile reality: they only exist in the instance of being spoken out and even then, are not graspable, they have originaive power. Our conversation creates a piece of the world, condensing what we brought into it and producing thoughts, opinions, and emotions that we will take with us when our conversation stops. All this is subject to multiple conditions, one of which is at the heart of practices of speaking: sharing a common language.

In this paper, I reflect upon a situation, in which this crucial condition cannot be met because there is no language that is intersubjectively shared in a given time and place that could otherwise spark a conversation. The specific situation I have in mind is a community in the course of changing from a predominantly single-language to a multi-language space as a result of transborder migration between territories where different languages are spoken: when «the others» speak to «the others». The migratory practices that I consider here are not limited to what came to be called «forced migration», which describes mostly involuntary practices of moving from a space one inhabits but condition of which are threatening one's safety and often life to another, presumably safer, places. There are at least two reasons for me to broaden the notion of migration I use here. First, forced migration already is in the center of current philosophical discourses within this field, in the form of ethics of migration. Anyone familiar with the latter will know about the rather narrow theoretical frames used in these debates, as well as specific ways of delineating the world, in which they are taking place: analyzing actual and possible legal structures as spun between the rights of the states and of the refugees, ethical administration of forced migrants' practices of border-crossing, conditions of their eligibility as citizens. Politically liberal and philosophically analytic, this version of migration philosophy has been growing popular since the 1980s, more recently prompting responses from more critical scholars (Gündoğdu 2015, Sager 2018, Di Cesare 2020, Dumitru 2023, to only name a few), who came up with alternative, further-reaching accounts of migration and show interest in the worldly condition of refugees and forced migrants. I will critically address migration ethics in the last section of this paper.

Second, there is no doubt that reasons motivating many people to leave their places of dwelling are grave and war refugees and forced migrants deserve ethical attention on their own rights. Under pressure of war, oppression, catastrophes of different kinds or miserable economic conditions, millions of people around the world are left with very limited choices for their actions. At the same time, people migrate for a variety of reasons and while not all experience the hardships of illegal, often life-threatening transborder movement, it does not mean that their experience is not worthy of scholarly attention. Any philosophy, which aspires to a better understanding of our world as it is, should refrain from consciously concealing particular perspectives. Limiting the notion of migration, originally simply meaning «movement», to a cluster of what passes for forced migration practices, even though these endlessly vary, causes a philosophy to miss this aim.

My primary intellectual companions in this endeavor will be Maurice Merleau-Ponty and Hannah Arendt, who both developed a phenomenology of speaking and intersubjective communication, even though in quite different styles. While Merleau-Ponty's unfinished (Urban Coyne 1980, 308) phenomenology of speaking unfolds as a study of communication in its verbal and gestural guise, which he opposes to some psychological and philosophical theories prevalent in his time, for Arendt speaking has a distinctively political character when connected to acting; indeed, acting without speech seems to Arendt to hardly be possible. The rationale of referring to these two thinkers when addressing the question, which I consider in this paper is that they both were seeking to describe the phenomenon of speech not as an abstract, general concept a physiological/psychological process but as a lived practice, through which we as human beings experience the world and interact within it.

In what follows, referring mainly to Hannah Arendt's account of public speaking and migration experience and Maurice Merleau-Ponty's thoughts on language and intersubjective verbal and gestural communication, especially with his remarks concerning the conditions of speaking to each other and multilinguality, I examine practices of speaking to each other under the condition of the lack of a common language. With «the lack of common language», I not only mean situations, in which no foundation for verbal communication is given but also different practices of bridging this gap with translingual communication using sonic proximity of languages, as well as mediated speaking.

My aim in this paper is to demonstrate that practices of speaking to each other without sharing a language are of both existential and political relevance. I proceed in three steps. First, I shortly present the accounts of language in Merleau-Ponty and Arendt. In the second step, I discuss three aspects of speaking to each other under the condition of the lack of a common language: disclosure of one's otherness by one's specific linguistic performativity, not speaking a language or speaking in a diaspora, and mediated speaking. In my conclusions, I point towards the critical potentialities of my approach as adding to and complicating the current debates within philosophical migration studies, essentially dominated by analytic migration ethics approaches.

1. ARENDT AND MERLEAU-PONTY ON SPEAKING

Hannah Arendt was a refugee. This might seem to be a surprising way of beginning a section about speaking but it very soon becomes clear that the one has numerous intersection points with the other. Arendt was born in Germany, went to school in Germany, studied in Germany and wrote her doctoral thesis in German. For academically educated German people of her generation, knowledge of Greek and Latin was a standard. She was also familiar with French, which she could later use during the time in Paris when she emigrated to France shortly after National Socialists' coming into power in Germany. It was in Paris that she also studied Yiddish, which, after her flight to USA, resulted in one short polemic text written and published in Yiddish in 1942, between her master German and only-emerging English writing skills (Rokem 2013)¹. Curiously, in this publication Arendt responds to an opinion piece written on the occasion of a conflict between the Yiddish and the German speaking Jews, the latter of which the author, Aaron Zeitlin, accused of the lack of «Ahavat Israel» (the love of Jewish people) – so precisely what Arendt herself was charged with by Gershom Scholem two decades after and, I suppose, a few times in between. In this original response, Arendt calls for respect for a «simple man», who is in the center of every democratic politics and the specifically Jewish variation thereof. If German Jews, she argues, learn to respect a simple man «then you will be able to speak to them about Jewish politics in all the languages of the world» (Rokem 2013). The context, in which I want to read this conclusion today is no other than Arendt's connection of speaking to politics.

The metaphor of speaking about politics in all languages of the world might have been slightly more abstract to Maurice Merleau-Ponty, who remained true to French all his life. His interest in speaking, communication, and language was also of another kind. Speaking is not, as in Arendt, primarily delineated by its capacity as a co-condition of acting, so in a way by its function in the world, but rather by its structure. Merleau-Ponty interprets speaking as a continuation of bodily gestures in form of linguistic gestures. He delves into how speech is being born in the subject and how it tends to expression as well as its connection to thinking. This is why, for my reflections, Merleau-Ponty's incomplete account of speaking provides a reference different

1. Na'ama Rokem offers a short but very rich reflection on Arendt's relation to Yiddish, departing from her polemic in *Morgen Zshurnal*. Her letter exchange with Scholem, as Rokem notes, was carried out in Yiddish, before the translation of the letters was published in German and English.

from Arendt's political speech, still leading to an already familiar endeavor: better understanding of not only what results when we engage in speaking to each other but how we actually experience speaking in a language and what happens when the linguistic linkage is missing.

1.1. *Merleau-Ponty: «Speech is a Gesture, and its Signification is a World»*

For Merleau-Ponty, there is an intimate connection between body and speech, speaking being one of the possible activities of one's body. This comes as no surprise considering the significance of embodiment for his phenomenology. «The body is a natural power of expression» (Merleau-Ponty 2012, 187), he writes. As I am an «intentional and expressive body-subject» (Vasterling 2013, 213), it is only through speech that I can capture my thought. Thought and embodied speech do not belong to two different orders but are «enveloped in each other; sense is caught in speech, and speech is the external existence of sense» (Merleau-Ponty 2012, 187, see also 189). As such, a verbal expression is a kind of gesture, a linguistic one. Similarly to bodily and facial gestures (as e.g. a gesture of anger), it carries its sense in itself: just as a gesture of anger «does not *make me think* of anger, it is anger itself» (Merleau-Ponty 2012, 190), a word or a phrase do not direct us to any referential system of signs existing before the speech and external to it. The gesture, as the word, are full of sense: «This is what makes communication possible» (Merleau-Ponty 2012, 189). It is so because gestures, including linguistic gestures, keep being exercised and become sedimented as ways of communication, for example languages.

According to Merleau-Ponty, we are born into a language. When we, as newborns, encounter the world, the language is already there for us to pick up and start speaking. But it does not mean that entire language is a stable system or a preconstructed tool we just need to implement. Merleau-Ponty distinguishes between originary and second order speech. So on the one hand, he notes that, in order for communication to be possible, in order for me to understand the other person's words, I have to know her syntax and vocabulary. Or, as he states elsewhere, «People can only speak to us in a language we already know» (Merleau-Ponty 2012, 184, 189). We live in the world, in which speech is already instituted, and in this sense basic or banal communication is not an effort. Used to this everyday, effortless way of communicating, we become unaware of the element of contingency in expression: «Our view of man will remain superficial so long as we do not rediscover the primordial silence beneath the noise of words, and as long as

we do not describe gesture that breaks this silence. Speech is a gesture, and its signification is a world» (Merleau-Ponty 2012, 190).

On the other hand, even though we mostly use constituted, sedimented language (Merleau-Ponty 2012, 194), there is a different way of employing speech that human beings are capable of: unprecedented way of speaking, bringing into the world meanings that were not there before and hence instituting new ways of speaking. Merleau-Ponty introduces this distinction as if *en passant*, in two notes to Chapter VI of *Phenomenology of Perception*: «Of course, there are reasons to distinguish between an authentic speech, which formulates for the first time, and a secondary expression, a speech about speech that makes up the usual basis of empirical language», and he further designates the former as «originary speech –that of the child who utters his first word, of the lover who discovers his emotion, of the «first man who spoke», or of the writer and the philosopher who awaken a primordial experience beneath traditions» (Merleau-Ponty 2012, 530)². He later (Merleau-Ponty 2012, 202-203) refers to these forms of speech as spoken speech and speaking speech. In spoken speech the meaningful intention is as if in a nascent state, the existence fails to meet up with itself in being, resulting with its non-being using speech merely as its empirical support. From there, however, a constitutive expression calls the existence back into being, which eventually results in possibility of «other authentic acts of expression –those of the writer, the artist, and the philosopher [...]. This ever-recreated opening in the fullness of being is what conditions the first speech of the child [...]. Such is the function revealed through language, which reiterates itself, depends upon itself, or that like a wave gathers itself together and steadies itself in order to once again throw itself beyond itself» (Merleau-Ponty 2012, 203).

Merleau-Ponty refers to a plurality of languages, every of which has its own syntax and grammar. Because speaking is one of the activities of our bodies, speaking any language would be a different way «for the human body to celebrate the world and finally live in it» (Merleau-Ponty 2012, 193). This, as Merleau-Ponty continues, is the reason why translating full sense of a language is impossible. While we can speak several languages, we always only live in one. Every language expresses a world. To absorb a language fully, I would need to take up the world it expresses –and we never belong to two worlds simultaneously. However, human beings are not automata. «People can only speak to us in a language we already know» but we are capable of learning, of thinking beyond the spoken speech systematics.

2. Coyne (1980, 312) refers to this distinction as «a strikingly Heideggerian proviso».

Hence, is immersion into spoken speech even a desired possibility for a person primarily not speaking the language? Is world-travelling (Lugones 1987) between linguistic worlds a way of recreating an opening in the fullness of being? What practices of communication could emerge in its course? How could we communicate in a meaningful way when a shared language is not given?

1.2. Arendt: «*The Revelatory Quality of Speech*» (and Action)

Having migrated to a country whose language she was not familiar with, Arendt herself experienced the existentially challenging limitations in communication. Very soon after having provisionally settled in New York with her husband and her mother, she started learning English. It was, however, not out of worldly curiosity or for the regaining the possibility of political participation but much more out of necessity: someone needed to earn for the living and with her language portfolio, she was the most likely member of the family to do the learning (Young-Bruehl 1982, 164-165). Although she progressed quickly and step by step became language-wise less dependent upon her German-speaking friends and the Jewish community, which in relatively short time enabled her to join broader intellectual and then academic circles in the USA, her relation to English remained ambiguous. Far from what she described in «We Refugees» as chasing after new identities through compulsive adoption of the language spoken by the new community³, Arendt always kept certain distance to the language of her new land. Hence, in this same essay, she counts Change to: the loss of «our language, which means the naturalness of reactions, the simplicity of gestures, the unaffected expression of feelings» (Arendt 1994a, 110) among the losses suffered by refugees. Later, 1964 in the interview with Gaus, she emphasized that

[t]he language remains. [...] I have always consciously refused to lose my mother tongue. I always maintained a certain distance from French, which I then spoke very well, as well as from English, which I write today. [...] there is a tremendous difference between your mother tongue and another language. (Arendt 1994b, 12-13).

Arendt's upholding an intimate relation to her mother tongue marks the existential dimension of her views on language and speech. She starkly criticizes

3. Similar reflections, though in a very different context, can be found in the first chapter of Franz Fanon's *Black Skin, White Mask*, 1-23, especially 7.

the attempts to develop such a connection to a new language as only resulting with cliché-ridden forms of language expression, lacking any deeper relationality to its actual fabric (Arendt 1994b, 13). While I think this might be too harsh of a judgment, there is a certain, nearly spiritual, tie to the mother tongue, in which anything I say seems to myself more meaningful, be it through the music and rhythm in the language or how certain things are said or not remain unsaid because it's clear that they are already there. I will come back to this in the next section of this paper.

Arendt's most systematic political account of speaking is to be found in *The Human Condition*, where she writes about the disclosure of a subject in action and speech, which, considering her notion of plurality, already establishes connections to others. Plurality –the fact that many human beings inhabit the earth– is the condition of speaking and action and hence at the very core of our readiness and need for both. It means that, as human beings, we are all equal and at the same time all different from each other, or better to say: unique (Arendt 1998, 8). Seemingly a paradox condition, plurality could arguably be seen as the most central element of Arendt's political phenomenology project altogether. Her appreciation of plurality is perhaps best visible in her reference to the notion of the human. Arendt clearly distances herself from any notion of the «human nature», stating that such a thing does not exist (Arendt 1998, 193), and the closest she gets to define human is when she addresses human existence as endlessly conditioned. Human beings, she states, «are conditioned beings because everything they come in contact with turns immediately into a condition of their existence» (Arendt 1998, 9), not only the conditions under which life on earth is given to us, but also human-made conditions: the way we shape our world through work and action and speech. This openness allows her to accommodate all conceivable features within a notion of human being, today we could say: including but not limited to well-known axis of gender, race, class, or (dis)ability.

One's disclosure as a political being is through both speaking and acting with others. Arendt tends to mention action and speech in one breath and emphasizes that the disclosure of the who could not be genuine and complete without both. Action without meaningful speech⁴ amounts to violence: while a deed without speech «can be perceived in its brute physical appearance without verbal accompaniment, it becomes relevant only through

4. As opposed to speech as bare convention, like in a situation of war (Arendt 1998, 180) or in her report from the Eichmann trial, where she describes his Nazi jargon and his inability of speaking beyond clichés as a linguistic façade hiding the thoughtlessness (Arendt 1964, 48-49).

the spoken word in which he [the doer] identifies himself as the actor, announcing what he does, has done, and intends to do» (Arendt 1998, 179). For Arendt, speech as the human activity of speaking to each other in our plurality, is not only an addition to action but coequal with it. Just as acting, speaking is indispensable for our existence to become human through the twofold disclosure of the who, when «people are *with* others and neither for nor against them –that is, in sheer human togetherness» (Arendt 1998, 180), and the account of speech as a world-building activity is present throughout her work. Building a world must be accompanied and followed by caring for it⁵. As Arendt notes,

this environment, the world into which we are born, would not exist without the human activity which produced it, as in the case of fabricated things; which takes care of it, as in the case of cultivated land; or which established it through organization, as in the case of the body politic. (Arendt 1998, 22).

In *The Human Condition*, Arendt focuses on this political role of speech and largely disregards the phenomenal context of human speaking and speaking to each other. It is perhaps telling that the only instance, in which she uses the notion of voice in other than rhetorical sense, is an ambiguous remark, in which she states that in disclosing the who, human beings actively reveal «their unique personal identities and thus make their appearance in the human world, while their physical identities appear *without any activity of their own* [*my italics, MR*] in the unique shape of the body and sound of the voice. This disclosure of «who» in contradistinction to «what» somebody is [...] is implicit in everything somebody says and does» (Arendt 1998, 179). Now, is the unique sound of my voice a part of my political disclosure? Or is it something that belongs to my «what», a mere trait of my natural body? Has Arendt asked herself these questions when typing the words on her Underwood typewriter? Possibly not, since the German version of the book, which she authored herself⁶, lacks this remark altogether. She might have been disinterested in looking deeper into the activity of speaking or the phenomenon of voice and its political implications. However, since we by now know, thanks to the newer critical literature about and around Arendt, that through the openness of her political phenomenology, she is an ally in

5. Arendt's account of care for the world has been recently significant in discussion about climate crisis and Anthropocene, see e.g. Hargis 2016; Hyvönen 2020 and 2021; Robaszkiewicz & Weinman 2023, especially chapter 6.

6. Unlike a number of translations of her writings into English of German, which were made by other persons and published during her lifetime or posthumously.

politicizing challenges of our times –and this is to say, of any moment we decide to reach out for it.

2. SPEAKING TO ONE ANOTHER WHEN A COMMON LANGUAGE IS NOT GIVEN

If one migrates over national borders, more often than not she will leave her language behind. Her linguistic situatedness may be of different kinds: she may have more or less advanced command of the language spoken in the space she migrated to; she may need to use a third language as an intermediary; she may also have no means of verbal communication with the community she migrated to due to there being no language in common. All these situations put her at risk of being recognized as the other who does not belong. In what follows, I address three aspects of speaking to each other under conditions of unfamiliarity, namely disclosure through speech, speechlessness, and mediated speaking.

2.1. *Disclosure*

Migrants, in their embodied individuality, appear not only through their looks, but also through their voice, and this is what Arendt points towards in «We Refugees» (Arendt 1994a, 269) when she refers to exposing oneself as an alien when «shopping for milk and bread». One's way of speaking may differ from what is perceived as common speech in the community. Through the words she speaks and the sound of her voice, a migrant exposes herself as a migrant, disclosing herself as the other, a stranger or an alien within the space she inhabits. She awakens interest, either emanating from curiosity upon encountering a curiosity, a stranger, or from a deeply-seated distrust of everyone, who apparently is not from here, because, as Sara Ahmed (2010, 2, 21) notes, «The alien [...] is not simply the one we have failed to identify [...] but is the one whom we have already identified in the event of being named as alien». If exoticizing or demonizing, this disclosure changes the situatedness of a migrant in her immediate community.

Language proficiency is not even decisive here. If it is very limited, challenges will appear that I address in the next subsection of this paper. However, even if an exchange of words tracing the right grammatical patterns is no difficulty, it is still difficult to hide behind one's fluency. Chances are good that one's way of speaking, accent, and the culture that she is expected to represent inevitably become the center of conversations –in spite of good

many more engaging alternatives– sometimes accompanied by a neat package of cultural prejudice.

The dream to conform, to speak the language of the hosting community *as if* one was a native speaker of this language is what some pursue with verve and others with despair. Continuously improving one's language skills, immersing oneself into words and expressions as they are spoken and understood by the community, not standing out and exposing oneself as a stranger; to speak and be heard as one of «us» is guided by this dream until its anticipated happy ending: the passing for (Lapina 2018). Not being recognizable upon one's speech may be experienced as a bliss. This, however, when regarded from the perspective of national states or ethnicities, always has a critical aspect, as Arendt reminds us when she mentions her distancing from languages other than her mother tongue, but also in «We refugees», when she ironically speaks of «the optimists», who, after one year, are convinced to speak English better than their mother tongue they believe to have forgotten (Arendt 1994a, 111). This opens a question about the meaningfulness of primary language or languages for the construction of the self, not in simplistic terms of culture or shared identity but rather in relation to the possibility of genuine expression in language.

2.2. *Speechlessness and Speaking in a Diaspora*

One may experience speaking to each other as impossible when a common language is not given. This corresponds to the experience of the loss of one's language that Arendt writes about, where the language is not *per se* forgotten but simply becomes useless as means of communication. This experience marks an existential crisis but it also becomes a situation of political significance. Even though, as Merleau-Ponty (2012, 187) notes, the body is a natural power of expression, we might ask how a nonverbal gesture of a migrant plays into an interaction with others, with whom she does not share a language, as opposed to words, which she potentially could and normatively should be able to speak out? It is an exact opposite of what Merleau-Ponty (2012, 189) refers to as «a world where speech is already *instituted*. [...] Thus, language and comprehension of language seem self-evident». Not so for migrants who did not acquire any knowledge of the language spoken in the community prior to their arrival. But if the communication in a language is seen as self-evident, if we forget, as Merleau-Ponty mentions in the same paragraph, about the effort of language acquisition and the contingency of expression in language, not only everyday communication is affected.

In political terms, as Arendt shows, action without speech bears a threat of violence. If speech is what, at least according to Aristotle, differentiates us from other animals, not speaking reveals something animalistic about us. This results in perceiving a migrant as vulnerable (seemingly not unlike a child who still cannot speak) but also as an incomprehensible creature to whom one can only hastily ascribe certain cliché characteristics. A non-speaking migrant is disconcerting for the ones who share a language and communicate in it effortlessly. When «others» speak to «others», on both poles of attempted or inhibited conversation, in which a common language is not given, this leads to a sense of alienation, unfamiliarity. If I am «the other», coming from without, I feel lost in the surrounding world, reluctant to move around in this space while anticipating a situation of being addressed in a language I do not know. In turn, if I am «the other», who self-perceives as inhabiting and hence owning a certain space, in which I encounter «the other» who *cannot speak*, I might feel irritated, challenged, prompted to use coercive measures, including language but also significant silence, rather than attempt potentially troublesome communication. My liberal conviction of owning the space lets me believe that it is my right to demand «the speechless other» to conform and make this communication, in Merleau-Ponty's (2012, 189) words, demand no effort of expression for us and no effort of comprehension for our listeners.

As I already mentioned, in such situation, a «non-speaking» migrant often awakens an image of a child, disoriented in her surroundings and only just finding her connections to the world. The awkwardness of her first words when she seeks to name things around her or communicate her needs or questions in a language, may result in very different reactions in people speaking this language as a daily practice, as a matter of course. It may irritate, like an adult person learning to ride a bicycle on a frequented bicycle path; it may meet with disbelief, like when someone misunderstands signs that are presumed to be universal; it may also evoke a need of care or even rescue, like when a helpless child loses her guardians in a crowd. All these reactions, while some of them may actually be fitting in a particular instance, misplace a subject well-experienced in the ways of the world into a position of a complete newcomer. Looking at this through the lens of Merleau-Ponty's distinction between spoken and speaking speech reveals a different aspect of this situation. Not connected to the sedimented practices of spoken speech around them, migrants would tend to involve in speaking speech, discovering

new styles of expressing and possibly developing new languages⁷. When we notice that «words, vowels, and phonemes are so many ways of singing the world, and they are destined to represent objects [...] because they are extracted from them and literally express their emotional essence» (Merleau-Ponty 2012, 193), this novel contribution to the pre-existing language might become more appreciated. If not for the whole community, it is at least among people sharing a condition of having migrated that this gesture of new speech may break the silence beneath the noise of the words. In this sense, but not in any other, migrants are like children, engaging in practices of speaking speech as a result of unfamiliarity with the sedimented ways of spoken language.

The sensation of unfamiliarity, when the others speak to the others, is being amplified if the only possibility of communication is silent, mediated through the signs of our bodies, in face of speaking to each other as one of the central human activities (Arendt 1998). Of course, non-verbal gestures also provide a meaning. As Maurice Merleau-Ponty notes, in a gesture, the meaning is not given; it is rather understood in an act of the spectator. Communication in gestures happens in a reciprocal relation between my intentionality and the intentionality of the other, which is in our mutual gestural communication

as if the other person's intentions inhabited my body [...] The gesture is in front of me like a question, it indicates to me specific sensible points in the world and invites me to join it there. Communication is accomplished when my behavior finds in this pathway its own pathway. (Merleau-Ponty 2012, 191).

In this, we confirm each other. Now, Merleau-Ponty's remark introduces an uncertainty. Understanding non-verbal gestures entails hesitation, it is an exercise in approximation with an uncertain result. Especially because in communication, we not only exchange simple everyday expressions but also more complex matters, opinions, emotions, reflections. The path to this kind of communication is either closed or tremendously rocky if a common language is not given.

In such situation, finding similarities in a landscape of differences and speaking in a diaspora become life-saving strategies. Not only do they help

7. Example of this will not only be known to many readers from their own experience and practice but are also to be found in philosophical writings, such as Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) or Franz Fanon's *Black Skin, White Masks* (1952/2008), or generally in accounts of language and coloniality.

in overcoming challenges posed by daily concerns in an alien space, but they also allow for a moment of rest, in which the tension of our body and the attention of our mind can become less alerted. Immersing in the language I know, in which I feel at home, in which I can *truly* say: «I love you», or *honestly* curse, is a relief, recharge and reclaim of my living space. These strategies, however, if they exceed the moments of withdrawal and become our whole life, a micro space which we inhabit within the alien space, affect migrants in two ways. On the one hand, they provide us with a sense of community when speaking to each other reappears, is a possible again in its most genuine sense. On the other hand, they give us an illusion of a home, while they in fact augment the perceived isolation, when leaving one's diasporic community exposes us to speechlessness again.

2.3. *Mediated Speaking*

When a common language is lacking, speaking to each other requires a mediator. I will refer to three forms of such mediation: translation by a person speaking both languages; use of the sonoric proximity of the languages or mediation by a person with a basic knowledge of the language of the other; and technology-based mediation.

If communication is mediated by a person, who can move freely between both languages, as for example in formal situations including simultaneous translation or when –purposefully or coincidentally– such a person is a part of our closer community, the mediation as translation should be, we would think, relatively smooth. However, it is still an encounter, a relation between two (or more) unique humans conditioned by everything they encounter, as Arendt (1998, 9) emphasizes, and hence bringing with them their endlessly complicated world-entanglements, experiences and opinions; it runs without a script or an algorithm, so it remains very fragile.

If mediation is provided by persons with a basic knowledge of the other's language(s) or using sonoric proximity of languages (as Spanish to Italian or Polish to Ukrainian), elementary analogical comprehension is possible. This kind of mediation is a reaction to the emergency of an event of not sharing a language, hence it lacks any precision, and so it seldom adequately transfers the meaning of what was intended by the speaker –even if, as Merleau-Ponty (2012, 193) reminds us, it is impossible to translate the full meaning of a language into another. It also puts all involved at risk of missing the sense of what has been said entirely when what I say is different from what you hear.

Technological translation options mediate communication through algorithmic patterns, which diminishes the challenge of precision and provides a quick, pragmatic tool for answering to the above-mentioned emergency, lessening the chance of a mediation-translation fatigue inherent in other forms of communication without sharing a language. Still, even if technology-based solutions work properly in communicating the desired message, they preclude the individuality of communicating subjects, thus equalizing the plurality of communicating subjects in a harmful way. For now, digital translation is impoverished in its impossibility of communicating meaningfulness of speech beyond the signification of words, even if artificial intelligence today is more advanced than we could ever imagine.

All those practices of mediation and translation open a possibility of communication but not of free expression. They also create impediments and limitations as to what and how can be transported in circuits between mouths and ears (Robert Stam in Ahmed 2010, 157). In any case, a mediation prevents me from speaking with my own voice, it is, in the best case, only a reflection of my voice. It eventually adds to the practices of «speaking for» presumably speechless subjects. This reveals the deeply political dimension of practices of speaking to each other when a common language is not given. Arendt (1998, 178) notes that «speech corresponds to the fact of distinctness and is the actualization of the human condition of plurality, that is, of living as a distinct and unique being among equals». Speaking is a sign of uniqueness, my voice allows me to insert myself into a community of equals. As Adriana Cavarero puts it,

for Arendt the political lies entirely in the relational space between human beings who are unique and therefore plural. The faculty of speech is political because by speaking to one another in a relational space and communicating themselves, men at the same time communicate the political nature of this space⁸ (Cavarero 2005, 192).

If my ability of speaking is inhibited by my unfamiliarity with the language, communication relies more than usually on the kindness of others. This and the fact that these others often speak for me, restitutes the power relation as in the «them and us» scheme. If my voice is silenced in that I am being spoken for, so is my very existence as an individual within such a community in political sense.

8. For a critique of Cavarero's account of uniqueness of voice, see: Cahill & Hamel 2023, 48-51.

Speaking to one another under the condition of the lack of a common language is an experience currently shared by many migrating persons around the world. A refusal of such engagement brings about a peril of violence, if not violence itself, which threatens our common world in its very core. If speaking to a neighbor in front of your house, between parents in the school yard, I will risk saying: between kids at school, or even in private contexts, speaking to each other when a common language is not given becomes political and it is at the heart of caring for the world in linguistically plural communities.

3. EXTENDED CONCLUSIONS

Researching for philosophy of migration, we inevitably face a plethora of contributions to the field of migration ethics. The chief interest here are normative questions about forced migration, which, eventually, sum up to one: how to deal with masses of migrants in an ethically justifiable way? From the start, this debate was structured by two opposed frames: Walzer (1983) supporting the right of communities to control and close its border versus Carens (1987, see also Carens 2013), advocating open borders based on individual right to free movement, reinforced by utilitarian argument (Singer 1993). This framework has still not changed, as may be observed in recent introductions to migration ethics (e.g. Bauböck et. al. 2022, Hosein 2019). Donatella Di Cesare comes up with perhaps the most on-point description of this debate:

Behind the intricate discourse, the meticulous observation and the subtle argumentation⁹, in which the phenomenon of migration itself seems to disappear from view, what becomes noticeable is emotional indifference, the cold imperturbability, the impassive detachment, which so irritatingly contrast with the migrant's own drama. Who should be admitted? How and why? Should the borders be opened or not? The impression is that the debate is nothing but a contained tiff, a temperate exchange of ideas between well-off *bien pensants* who have in common both their intent to resolve the problem and the wholly internal perspective they adopt what is going on outside of them. (Di Cesare 2020, 21).

Indeed, the limits of this approach are quite clear. It presupposes a subject-object structure where the ethicist investigates her object of studies from

9. At times not so subtle, as e.g. Miller 2019 shows.

the outside, on a normative basis («them» and «us»). Very often, as a reader, one has the impression that these publications are not concerned with human persons or living beings of any kind but rather with fully abstract and easily manageable systems, like computer games from the 1980s, perhaps. Migration ethics engages in the «normative administration» of forced migrants rather than problematize it; it makes no critical effort and remains completely conform in terms of institutionalized politics. Last but not least, it operates with a clear-cut vision of the world and a limited figure of a migrant, framing migrating persons as either alien intruders, the stranger danger (Ahmed 2000, 32-37) or victims deprived of freedom to make their life choices, where it is up to «us» to save «them» (or not) as in the question «What do *we* owe to refugees?» (Owen 2020, *my emphasis, MR*).

This limited framework not only seems to be going round in circles but it also has fairly little connection to actual worldly situations and experiences of the migrants as well as those, who already are a part of in-migration communities. It operates within a predesigned analytic field, in which migration streams always go the same ways. The terms «migration» and «immigration» are automatically equalized with what came to be labeled as forced migration: migratory practices resulting from some kinds of tension in the countries of origin, predominantly political oppression, war and other life-threatening conditions, or famine and poverty, whereas the latter already awakens a suspicion of a fraud. Mostly absent from these debates are persons migrating for reasons different from those enlisted above; persons, who leave their place of origin or dwelling, as it were, unforced. While we may, or even must, argue for ethical primacy of forced migrants, at the same time, limiting the notion of migration and restricting the research attention solely to this field brings another phenomenon out of focus: the more macroscopic image of the world, in which «national states» become less homogenous than they ever were. Our societies, within the conceptual frame of national state supposedly held together by a unity of ethnic phenotype and a shared language, as a result of historical, political, but also technological developments now provide living spaces for a vast plurality of people, representing countless ethnic, cultural, and linguistic groups. The otherness or unfamiliarity, which was thought to be distinct and alien, belongs inextricably to our lived reality—but we are hardly prepared for it.

There is no question that we need joint effort to add to the philosophical treatment of migration practices, and in the course of this article I mentioned some philosophers who have already done so. My contribution engages with a topic that has not yet gained a significant philosophical attention. I chose phenomenological theories because I am convinced of their fruitfulness

when it comes to studying experience(s). The practices of speaking and not speaking, as I argued, are vital to most stories of enforced, but also voluntary migration. Because of the major worldly relevance of practices of international mobility and migration, and the simultaneous aggravation of political situation in many places, where populists reinforce xenophobic sentiments, the attention must be paid to a better understanding of what migration is and what it is not; who migrants are and who they are not. As Veronica Vasterling (2013, 213) notes: «Even though the world is thoroughly permeated by sedimented meanings, the individual's specific passage through the world cannot but inflect the meaning of what s/he sees and understands». This points towards a continuous opening for the world inspiring new thoughts, which can be expressed in a new way, contributing to a better understanding of a phenomenon. Critical thinking, the domain of philosophy, is an indispensable means in approaching this aim.

In our world today, speaking practices, their varieties, conditions and implications have profound political meaning: they are, as Merleau-Ponty remind us, «many ways of singing the world». Every national state has at least one official language. Assuming that a person does not know it (or any of them), her abilities of connecting to the structures of the institutional political space she inhabits are limited or absent. Hence, engagement of an intermediary is necessary for making the verbal-vocal-audible communication possible, where the voice of a speechless subject is being made comprehensible and possible to hear or reified in writing and possible to read. Hence, the practices of mediation and translation provided by attentive, supporting others, which I outlined in this paper, are existentially and politically significant.

REFERENCES

- AHMED, Sara. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London & New York: Routledge, 2000.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARENDT, Hannah. «We Refugees». In *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, ed. Marc Robinson 110-119. London: Faber & Faber, 1994a.
- ARENDT, Hannah. «“What Remains? The Language Remains”: An Interview with Gunther Gauss». In *Hannah Arendt, Essays in Understanding, 1930-1954*, 1-23. New York: Harcourt & Brace, 1994b.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. New York: Verso, 1964.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

- BAUBÖCK, Rainer, Julia MOURÃO Permoser & Martin RUHS. «The Ethics of Migration Policy Dilemmas». *Migration Studies* 10, 3 (2022): 427-441.
- CAHILL, Ann J. & Christine HAMEL. *Sounding Bodies: Identity, Injustice, and the Voice*. New York: Bloomsbury, 2021.
- CARENS, Joseph. «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders». *The Review of Politics* 49, 2 (1987): 251-273.
- CARENS, Joseph. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- CAVARERO, Adriana. *For More than One Voice: Towards a Philosophy of Vocal Expression*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- DI CESARE, Donatella. *Resident Foreigners: A Philosophy of Migration*. Cambridge: Polity Press, 2020.
- DUMITRU, Speranta. «The Ethics of Immigration: How Biased is the Field?» *Migration Studies* 11, 1 (2023): 1-22.
- FANON, Franz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 2008.
- GÜNDOĞDU, Ayten. *Rightlessness in the Age of Rights*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015.
- HARGIS, Jill. «Hannah Arendt's Turn to the Self and Environmental Responses to Climate Change Paralysis». *Environmental Politics* 25, 3 (2016): 475-93.
- HOSEIN, Adam. *The Ethics of Migration: An Introduction*. London & New York: Routledge, 2019.
- HYVÖNEN, Ari-Elmeri. «Labor as Action: The Human Condition in the Anthropocene». *Research in Phenomenology* 50, 2 (2020): 240-60.
- HYVÖNEN, Ari-Elmeri. «Amor Tellus? For a Material Culture of Care». *Hannah Arendt.Net* 11 (2021): 96-114.
- LAPINA, Linda. «Recruited into Danishness? Affective autoethnography of passing as Danish». *European Journal of Women's Studies* 25, 1 (2018): 56-70.
- LUGONES, María. «Playfulness, 'World'-Travelling, and Loving Perception». *Hypatia* 2, 2 (1987): 3-19.
- MILLER, David. «Our Responsibilities to Refugees». In *Proceedings of the 2018 ZiF Workshop: Studying Migration Policies at the Interface Between Empirical Research and Normative Analysis*, eds. Matthias Hoesch & Lena Laube, 36-49. Publikationsserver der Universität Münster, 2019. Retrieved on 10.06.2024 from <https://miami.uni-muenster.de/Record/ccad3cca-4913-49f1-9406-ed42a03dbdf4>.
- ROBASZKIEWICZ, Maria & Michael WEINMAN. *Hannah Arendt and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- ROKEM, Na'ama. «Hannah Arendt and Yiddish». *Amor Mundi*, Annandale on Hudson, 18.02.2013. Retrieved on 01.06.2024 from <https://hac.bard.edu/amor-mundi/hannah-arendt-and-yiddish-2013-02-18>.
- SAGER, Alex. *Toward a Cosmopolitan Ethics of Mobility: The Migrant's-Eye View of the World*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- URBAN COYNE, Margaret. «Merleau-Ponty on Language: An Interrupted Journey towards a Phenomenology of Speaking». *International Philosophical Quarterly* 20, 3 (1980): 307-326.
- VASTERLING, Veronica. «Body and Language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the Speaking Embodied Subject». *International Journal of Philosophical Studies* 11, 2 (2003): 205-223.
- WALZER, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- YOUNG- BRUEHL, Elisabeth. *For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.

SORGE Y PROSOPOPEYA: ARENDT DESDE GOETHE, GOETHE CON ARENDT*

Sorge and prosopopoeia: Arendt after Goethe, Goethe with Arendt

Javier SÁNCHEZ-ARJONA VOSER
Universidad Complutense de Madrid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5467-3142>

Enviado: 16 de marzo de 2024

Aceptado: 30 de abril de 2024

RESUMEN

El último libro que Arendt se planteó escribir, sobre la capacidad de juzgar, iba a cerrar la trilogía sobre *La vida del espíritu*. El proyecto quedó reducido a un paratexto formado por un título y dos citas, una de ellas tomada del quinto acto de la segunda parte del *Fausto* de Goethe. El presente trabajo plantea una lectura del contexto de esta cita con la obra de Arendt que permita esclarecer por qué habría tenido sentido incluir precisamente esta referencia al principio del volumen nunca escrito. Lejos de poder ser leído, desde Arendt, solo como ejemplo de dictador totalitario, el personaje de Fausto puede ser también leído, con Arendt, en clave política desde otra perspectiva. Su disputa con la alegoría de la inquietud y de la cura, la Sorge, nos presenta a una figura en vías de convertirse en *persona* capaz de reflexionar y por tanto juzgar: máscara con voz propia.

Palabras clave: Juicio; Persona; Prosopopeya; Sorge; Fausto; Hannah Arendt; Johann Wolfgang von Goethe

*. Este trabajo ha sido llevado a cabo a partir de conversaciones llevadas a cabo en el marco de Grupo de Investigación 970798 GINEDIS: Normatividad, emociones, discurso y sociedad, dirigido por Nuria Sánchez Madrid y Pablo López. Agradezco a Nuria Sánchez Madrid las indicaciones, especialmente a propósito de Heidegger, que fueron el detonante del presente artículo.

ABSTRACT

The last book Arendt planned to write, *Judging*, was supposed to close the trilogy on *The Life of the Spirit*. The project was reduced to a paratext consisting of a title and two quotations, one of them taken from the fifth act of the second part of Goethe's *Fausto*. The present article proposes a reading of the context of this quotation with Arendt's work in order to clarify why it would have made sense to include precisely this reference as an opening of the never-written volume. Far from being read, with Arendt, only as an example of a totalitarian dictator, the character of Fausto can also be read from another political perspective. His dispute with the allegory of restlessness and healing, the Sorge, presents us with a figure about to become a person capable of reflection and therefore judgement: a mask with a voice of his own.

Keywords: Judgement; Person; Prosopopoeia; Sorge; Fausto; Hannah Arendt; Johann Wolfgang von Goethe

Tan pronto como comprendemos que la función retórica de la prosopopeya postula voz o rostro mediante el lenguaje, comprenderemos que aquello de lo que se nos priva no es la vida sino la forma y el sentido de un mundo accesible únicamente en la manera privativa de la comprensión. La muerte es el nombre desplazado de una aporía lingüística, y la restauración de la mortalidad mediante la autobiografía (la prosopopeya de la voz y el nombre) priva y desfigura en la medida exacta en que restaura. (De Man 2007: 157-158)

1. PLANTEAMIENTO Y MÉTODO

El último volumen que Hannah Arendt no llegó a escribir habría de tratar el tema del juicio como tercera parte de la trilogía *The Life of the Mind*, traducida en nuestro país como *La vida del espíritu*, y cuyas dos primeras partes, dedicadas respectivamente al pensamiento y a la voluntad, fueron publicadas y editadas póstumamente por Mary McCarthy. Poco queda sin embargo del último volumen nunca escrito. La edición que Ronald Beiner hizo a comienzos de los años ochenta del siglo pasado (Arendt 1982 y 2003) sigue la línea interpretativa indicada por el apéndice que Mary McCarthy añadió al segundo volumen, dedicado a la voluntad, y propone como contenido

del libro que Arendt no llegó a arrancarle al futuro las conferencias sobre Kant que la filósofa impartió en la *New School For Social Research* de Nueva York en otoño de 1970; precedidas de un prólogo tomado del *Postscriptum* al primer volumen de la trilogía, dedicado al pensamiento. Estas conferencias sobre Kant abordan la *Kritik der Urteilkraft*: el núcleo de esta edición póstuma es, como el propio Beiner subraya, la primera de las dos series de conferencias, titulada «Sobre la filosofía política de Kant». Según resume Beiner, los textos de esta serie «buscan mostrar que la *Crítica del Juicio* contiene las líneas maestras de una poderosa e importante filosofía política, filosofía que el propio Kant no desarrolló de un modo explícito (y de la que quizá no era plenamente consciente), pero que aun así es susceptible de ser considerada como su mayor legado a los filósofos de la política» (Arendt 2003: 10). Sin entrar a valorar esta propuesta, lo cierto es que, además de las referencias en los dos volúmenes de la trilogía sí publicados –aunque fuera póstumamente–, el único escrito de Arendt correspondiente a este volumen sobre el juicio es realmente un paratexto: la portada del mismo. Es la hoja que se encontró en la máquina de escribir de Arendt tras su fallecimiento. Su contenido lo forman el título general de la trilogía y el específico de la parte en cuestión (*The Life of the Mind // Part III // Judging*) y dos referencias: la cita del *Bel-lum civile* de Lucano con la que concluye Arendt el *postscriptum* que Beiner convierte en prólogo de su edición; y cuatro versos de la segunda parte del *Fausto*. Es decir, el paratexto que constituye esta hoja es, a su vez, una red de referencias: *ex post*, anafóricamente, indicando las obras de las que los pasajes fueron tomados; *ex ante*, prolépticamente, remitiendo al contenido de la obra que presentan. Su título previsto concentra el mismo juego de remisiones y refiere doblemente tanto a la trilogía de la que habría de formar parte como al contenido de esta parte no escrita. Estos dos movimientos, hacia el pasado y hacia el futuro, son cruciales en la obra de Arendt desde su tesis sobre el concepto de amor en san Agustín: de ahí que hagamos uso de ellos en este trabajo prácticamente como si fueran un hilo conductor del mismo.

Lo que aquí ofrecemos es la estrategia que Beiner no siguió en su edición, cuyo esfuerzo principal, insistimos, consistió en recopilar los textos relacionados con el tema nunca tratado y bosquejar las líneas maestras de este proyecto *in spe*, situándolo en el marco de la obra de Hannah Arendt considerada en su conjunto (véanse Arendt 1982: 89ss y Arendt 2003: 157ss). Nuestra aportación se centrará, en cambio, en el paratexto mecanografiado y consistirá en un ejercicio de contextualización de una de sus dos referencias: los siguientes versos de la segunda parte del *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe.

Könnst' ihr Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich Natur vor Dir, ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein (Goethe 2017: 440)¹.

El método que seguiremos será una ficción hermenéutica: un *close reading* del contexto del drama del que forma parte desde distintos pasajes de la obra de Arendt; como si fuera ella quien estuviera leyendo esta sección del drama goethiano. En este sentido, la pregunta que aquí nos planteamos no es tanto de qué habría tratado la parte sobre el juicio que la filósofa habría escrito, sino –ensayando con otro enfoque la misma aproximación hipotética– por qué habría tenido sentido que precisamente esta cita del *Fausto* hubiese encabezado esta parte nunca escrita.

2. ANFIBOLOGÍA DE LA SORGE

El título pretende ser leído como una catáfora del contenido de nuestro ensayo: vincularemos aquí con un tropo a la Sorge, la figura que en *Fausto* 11420-11498 actúa como contraparte de la disputa que entabla con el protagonista del drama en el quinto acto. Como veremos en el cuarto apartado de este ensayo, este tropo –la figura retórica de la prosopopeya– representa un denominador común a la economía dramática del texto goethiano y a momentos concretos de la obra de Arendt. En este apartado abordaremos las remisiones que concentra el término alemán «Sorge», para hacer ver la anfibología, el doble sentido con el que aparece en la escena que introduce el monólogo del que Arendt extrae su cita. Este doble sentido es el que nos hace optar por no traducir el término en este trabajo: consideramos pertinente conservar su ambigüedad precisamente por el juego de remisiones que encierra y la correspondiente tensión que esta acumulación referencial genera.

La palabra alemana «Sorge» tiene el mismo doble sentido que Burdach (1923) le atribuye a la «cura» y que Heidegger recoge en los §§ 41y 42 de *Ser y tiempo* (*SuZ*). La diferencia de traducciones a nuestro idioma es un claro reflejo de la ambigüedad intrínseca a esta palabra alemana: en su versión del drama, Helena Cortés opta por la versión «inquietud» (véase Goethe 2010), la misma con la que se vertió el título del conocido título de Hans Blumenberg

1. «¡Si pudiera alejar la magia de mi camino, / si pudiera borrar todo conjuro de mi memoria, / si pudiera estar ante ti, Naturaleza, como un hombre sin más, / entonces sí que valdría la pena ser una persona mortal» (Goethe 2010: 749).

La inquietud que atraviesa el río: un ensayo sobre la metáfora (Blumenberg 1987); por otro lado, José Gaos –lector de Goethe y Heidegger– se decide a traducir «Sorge» como «cura» en su importante texto «La «cura» en Goethe y Heidegger» (Gaos 1949); y Jorge Eduardo Rivera Cruchaga opta por la versión «cuidado» en su traducción de *Sein und Zeit* (Heidegger 2012). Esta ambigüedad abunda en las observaciones de Heidegger y Burdach, por lo que no es de extrañar que también tenga su reflejo en el texto del *Fausto*, como nos lo permite ver un rápido repaso a la forma en que la Sorge se presenta a sí misma en él. En su autosemblanza, la Sorge subraya principalmente el efecto atrozador, el pasmo que provoca la congoja que despierta en sus víctimas. Así, en el v. 11456, al referirse a la noche que cierne sobre su víctima, habla de una detención del movimiento solar, como si la desorientación que provoca detuviera el tiempo; o en el v. 11484 habla explícitamente del pasmo que produce en los afectados por la congoja como una preparación para el infierno. Todas estas referencias están indudablemente tomadas del catálogo clásico de síntomas del estado de ánimo depresivo, como ha observado Nager (1994: 163-164). Pero hay una afirmación de la Sorge sobre sí misma especialmente interesante para el asunto que nos habrá de ocupar en este ensayo: en el verso 11465 afirma que su víctima no solo sufre de inanición en plena abundancia (como acaba de afirmar tres versos antes, en el 11462), sino que, en su estado «solo espera el futuro» («ist der Zukunft nur gewärtig»). Esta alusión al futuro en conjunción con la inacción de la espera –contra la que Fausto se revuelve, como veremos– descubre una remisión al porvenir fundamental tanto en *Ser y tiempo* como para la lectura arendtiana que ofrece este trabajo. Contrasta con el concepto de *Fürsorge*, de providencia, también ligado a la Sorge y que el *Grimm-Wörterbuch* vincula con el concepto de *diligentia* (s.v. «Sorge»): aunque esta acepción también se oriente hacia el porvenir, implica necesariamente además una actividad de acopio para hacer frente a eventualidades futuras que está ligada tanto a lo que está presente como a lo que acaba de ser recopilado; presente y pasado inmediato, por tanto, frente al o por mor del futuro.

En este último sentido, el término «Sorge» se relaciona con la «cura» en el sentido que Heidegger lee en Burdach. Así, en el § 42, tras la cita de Burdach, leemos en *Ser y tiempo*:

La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)– es «obra» del «cuidado» [*Sorge*]. Pero el «cuidado» determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado). El «doble sentido» de la «cura» [*Sorge*] mienta

una sola constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado (Heidegger 2012: 217).

Como veremos en el cuarto apartado, mediante el tropo de la prosopopeya, Fausto *se convierte en* y encarna una Sorge que también puede ser entendida como ser del estar-ahí; personifica «la esencia del hombre [que] consiste en un hallarse avanzando en la dirección del futuro al ocuparse con las cosas y preocuparse por las personas» (Gaos 1929). La disputa con la Sorge le permitirá a Fausto volver la vista a su *vita activa*, contemplarla y descubrirse que el mundo no es suyo, resultado de su actividad humana –y mediatamente diabólica–, sino que también es la condición de su existencia: de ahí que, desde el remordimiento, quiera contemplar la realidad del mundo solo, sin máscaras. El encuentro con la Sorge le permite a Fausto estar en vías de *perfectio*. Pero para que esto ocurra y la Sorge pueda acudir al encuentro, la economía dramática exige que Fausto tenga que vérselas con una predeterminación mitológica con la que no había contado, pero que cualquier espectador del drama puede reconocer.

3. REMEMORACIÓN MITOLÓGICA Y APETITO FÁUSTICO

Sintomáticamente, la aparición de la Sorge en el quinto acto de la segunda parte del *Fausto* tiene lugar, como en *Egmont* (Goethe 2008: 535²), de noche; es decir, en el momento en el que tradicionalmente Fausto es juzgado por su existencia, por sus crímenes. La ceguera que la Sorge provoca en Fausto en este momento del drama funciona efectivamente como una especie de sentencia: *parece* la justa condena de alguien que, preso de la *hýbris* prometeica de su ambición, cree no tener que enfrentarse a nada que pueda detener sus proyectos. Pero, insistimos, sólo lo parece: el texto de la escena, pero sobre todo su construcción retórica, dan pie a otra lectura. Una lectura que permita mostrar los mecanismos figurales que presentan al perdón de Fausto como si estuviese causal, *orgánicamente* (mecánicamente con Kant), antecedido por la sentencia; o, incluso, como si la ceguera que la Sorge le provoca a Fausto le confiriese sentido a su vida y, por tanto, al contenido del drama, a la economía dramática. En cualquiera de estos casos, la ceguera constituye el *inicio*

2. Cfr. Burdach 1923: 38 y 55. Para el resto de referencias en la obra de Goethe, incluida el tenor de la fábula de Higinio en la que se inspira Goethe, véase también este texto fundamental de Burdach.

del final de Fausto, que es realmente el inicio de un inicio. Veremos ahora en qué términos, figuralmente hablando.

El problema fundamental que plantea la escena en cuestión puede ser resumido invirtiendo los términos de la pregunta que, formulada en términos kantianos, Arendt se plantea a propósito de Eichmann: si allí ella se planteaba cuáles eran las condiciones necesarias para el mal y las identificaba en la falta de conciencia, de reflexión («*thoughtlessness*»)³, lo que la escena de la Sorge parece presentar en el *Fausto* son las condiciones necesarias para que pueda salvarse alguien que es un trasunto desmedido de Prometeo. Esta condición necesaria, parece decirnos la trama, es que el protagonista en cuestión *experiencia* la inquietud y que esta experiencia le haga volverse al mundo, curar de él, por mucho que no pueda hacerlo ya una vez cegado. Sea como fuere, la Sorge detiene, como si de Sócrates se tratara (cfr. Arendt 1978: 172ss), a Fausto y le conmina a pensar: y esta reflexión que trasluce la lectura y la puesta en escena de este pasaje es la condición necesaria para juzgarlo. Un modo de pensar dialéctico, de actualización de una pluralidad interna explicitada en la disputa (cfr. Young-Bruehl 1994: 337) explicitada en este «diálogo callado» (cfr. Arendt 1978: 185) de Fausto consigo mismo frente al espejo de la Sorge, que se presenta a sí misma como alegoría.

Pero, para poder entender las implicaciones de esta escena, debemos remitirnos a lo que ha ocurrido previamente en este quinto acto del drama del que forma parte, a la motivación dramática de la aparición de la Sorge. El inicio es un trasunto de un relato mitológico que encontramos en el libro VIII de las *Metamorfosis* de Ovidio (v. 616-715): en la escena inicial del quinto acto del *Fausto*, el mito se reescribe como un idilio que tiene lugar en un humilde paraje —una cabaña circundada de tilos— habitado, como en el mito, por los venerables ancianos Filemón y Baucis. Es decir, después del drama de Helena o de la noche de Walpurgis clásica, nos topamos con una nueva referencia al suelo clásico: en concreto a Frigia, solo que en este caso se transpone a un lugar que, por la transformación producida para Fausto por obra de Mefistófeles, recuerda a un paisaje neerlandés ganado al mar. Las referencias mitológicas y corográficas despiertan distintas reminiscencias. A esta humilde cabaña llega un caminante⁴, que, en su día, tal y como recuerda, había llegado al mismo lugar arrojado por el mar; un mar que ahora no llega hasta este *locus amœnus*, que ha pasado ahora a ser una isla de otros tiempos, arcádicos, en el nuevo reino que Fausto ha construido a costa del mar. Los

3. Véase Arendt 1977: 287-288 y cfr. Young-Bruehl 1994: 337.

4. En el caso del relato de Ovidio son dos, Mercurio, que se había quitado las alas, y Júpiter, con apariencia mortal (*Metamorfosis* VIII, 626-627).

nombres de los personajes son una remisión evidente al mito homónimo, pero lo interesante es la incorporación *ex ante* de las consecuencias: por un lado, de la falta de hospitalidad de los frigios; y, por otro, de la muerte de Filemón y Baucis, tras la cual Júpiter los transforma, respectivamente, en roble y tilo. En una variación del verso «...en el principio fue la acción/el crimen» («...im Anfang war die Tat») de la primera parte del *Fausto* (v. 1237), aquí el principio también es la consecuencia de dos acciones, una delictiva y otra benéfica, el rechazo de Júpiter y Mercurio por parte de los frigios y la acogida hospitalaria por parte de esta humilde pareja de ancianos: en el primer caso, los frigios son condenados a ver su tierra sepultada por el mar; en el segundo, Filemón y Baucis ganan inmortalidad en la figura de dos especies arbóreas. Así las cosas, este lugar no solo es una rémora para el proyecto fáustico, sino que está habitado por personas cuyas historias ya fueron objeto de sentencia, cuyos comportamientos fueron reconocidos o censurados: el mito ya ha sido objeto de juicio. No solo eso: su condición de tradición los convierte en futuros perfectos que remiten a un acervo mitológico clásico que los espectadores pueden recordar. En este sentido, contrastan abiertamente con el comportamiento de Fausto, cuyas acciones están gobernadas por un deseo (*appetitus*) lógicamente marcado por la «remisión retrospectiva» al yo en virtud de la cual el hombre apunta a lo que desea» (Arendt 2001: 72), como leemos en *El concepto de amor en san Agustín*, donde Arendt sigue diciendo:

Dado que este marco se orienta de forma exclusiva por el futuro, en él se omite el carácter temporal del conocimiento que precede al deseo. Un conocimiento que, desde el punto de vista del deseo, señala retrospectivamente hacia el pasado del que brota la noción misma de una «vida feliz» que el hombre pueda entonces desear y luego proyectar al futuro (Arendt 2001: 72).

Resulta evidente que el problema que plantea el quinto acto de la segunda parte del *Fausto* tiene tanto que ver con la (in)felicidad (la beatitud de la pareja mítica frente a la dependencia fáustica de su propio apetito) como con dos tipos de remisiones. A ojos de un Fausto ebrio de sí, la remisión a la tradición que la humilde morada de Filemón y Baucis representa necesariamente debe resultar insoportable. Este es el origen de su inquietud, el humus en el que germina la Sorge. Fausto quiere presentarse como creador, pero la cabaña y los moradores que ve frente a su palacio lo descubren como creado. Este dilema es precisamente el que Arendt lee en *El concepto de amor en san Agustín*:

Que el hombre en su deseo de ser feliz dependa de una noción de felicidad que nunca pudo experimentar en su vida terrena, y que tal noción tenga además

que ser la única instancia determinante de su conducta terrena, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo externo a la condición humana que nosotros conocemos y experimentamos. Y comoquiera que el concepto de felicidad está en nosotros merced a una conciencia que se equipara a la memoria (o sea, comoquiera que la felicidad no es idea «innata» sino idea *recordada*), esto «externo a la condición humana» significa de hecho algo *anterior* a la existencia humana. El Creador es, en efecto, ambas cosas: anterior al hombre y externo al hombre. El Creador está *en* el hombre sólo en virtud de la memoria del hombre, que le mueve a desear la felicidad y con ella una existencia que dure para siempre. (Arendt 2001: 76)

El nudo del problema fáustico es el conflicto que genera en él esta memoria: la contradicción entre el solipsismo de su apetito y la satisfacción del mismo con objetos de su deseo siempre externos a él. Su ilusión es que cree que puede determinarse a sí mismo, cuando en el fondo sus acciones están condicionadas desde el principio del drama a la espera de que se cumpla el tenor del pacto. Esta es la raíz de la falta de legitimidad del proyecto fáustico, que Baucis censura, *juzga*:

BAUCIS
Wohl! Ein Wunder ists gewesen!
Läßt mich heute nicht in Ruh;
Denn es ging das ganze Wesen
Nicht mit rechten Dingen zu (v. 11115-11120)⁵

Por boca de Baucis se anticipan aquí conceptos clave de la escena de la Sorge: el carácter extraordinario, mágico, de la creación del reino de fáustico genera inquietud en este personaje mitológico, porque el proyecto carece de legitimidad a sus ojos. No solo eso: Fausto desea para sí el lugar que ocupa esta cabaña para levantar en él una atalaya desde la que contemplar su nuevo reino, creado para él; para lograrlo, pretende ofrecerle un nuevo lugar a la pareja de ancianos, para que se asienten allí. Pero Baucis no confía en estos «heraldos de(l) agua» como le deja claro a su marido Filemón: «*Traue nicht den Wasserboten, / Halt auf Deiner Höhe Stand*» (v. 111137s: «No te fíes de los heraldos del agua, / y mantente firme en nuestra colina»). La memoria del relato mitológico, del castigo a los frigios, sigue viva en Baucis. La escena concluye con la pareja y el caminante-que-fue-náufrago en la pequeña capilla.

5. «BAUCIS. ¡La verdad es que ha sido un prodigio! / Y aún hoy me sigue inquietando, / pues entiendo que todo el proceso, / no se hizo con métodos buenos» (Goethe 2010: 731).

Su pequeña campana sirve de vínculo acústico con la siguiente escena, que inicia con un canto exultante del torrero Lynceus antes de dar paso a un Fausto encolerizado por el sonido y, por tanto, por la presencia de aquellas viejas construcciones frente a su palacio; de ese pasado irredento, cuya beatitud le recuerda su insatisfacción. El torrero anuncia la llegada de una embarcación con Mefistófeles y tres imponentes (y violentos) secuaces (*drei gewaltigen Gesellen*)⁶. Le sigue un diálogo entre Mefistófeles y Fausto, en el que este maldice el aquí que ahora habita («*Das verfluchte hier!*», v. 11233) frente a un lugar que no posee y que se ha convertido en signo de su ambición desmedida: «*So sind wir am härtesten wir gequält / Im Reichtum fühlend was uns fehlt*» (v. 11251s: «Por eso nos atormenta del modo más duro / sentir lo que nos falta en medio de tanta riqueza» Goethe 2201: 739). Estos dos versos no solo son la justificación que Mefistófeles emplea para acabar violentamente con el idilio, sino también una anticipación tanto del remordimiento que habrá de sentir Fausto, como de la ceguera, con la que, por paradójico que resulte, también dejará de sentir aquello que le falta. La escena concluye con el anuncio de la catástrofe, en el que Mefistófeles incluso recurre irónicamente a otra referencia, esta vez bíblica (véase el comentario de Albrecht Schöne en Goethe 2017:727): la expropiación del viñedo de Naboth por parte del rey Ahab de Samaria y la necesaria lapidación de Naboth a resultas de las intrigas regias, narradas en el capítulo 21 del libro de los Reyes. En boca de Mefistófeles, esta referencia a un asunto bíblico, también reconocible –como en el caso del relato mítico– para el auditorio al que va dirigida, contrasta –y aquí radica su ironía– con el juego de rememoraciones que el mito pone en marcha; y funciona prolépticamente como sentencia para los habitantes del idilio, estableciendo una relación causal dramáticamente necesaria entre el texto bíblico y el desarrollo de la trama: Filemón y Baucis son pre-juzgados por esta nueva remisión, lo que refuerza la injusticia de los hechos que relata el torrero al comienzo de la siguiente escena. Entre la doble noche (*Doppelnacht*) de los tilos, se vislumbra el crimen que cometen Mefistófeles y sus tres secuaces para hacer desaparecer, como si se trataran de meros impedimentos, a los ancianos y sus posesiones del lugar que Fausto apetece. La doble noche de los tilos no solo es una referencia al carácter extremadamente sombrío de los hechos relatados por el testigo ocular, sino también una referencia tácita a la noche de los tiempos que representan los tilos, eco inevitable de Baucis; y para nosotros, lectores de Goethe, de los tilos del abuelo del barón Eduardo, señor de los dominios en los que transcurren de *Las afinidades*

6. Los «campeones» en la versión de Helena Cortés (Goethe 2010).

electivas, una novela que Goethe publica dos décadas antes⁷. Mefistófeles y sus secuaces condenan a las cenizas, por tanto, no solo a una encarnación de la anciana Baucis según el relato mítico, sino también a una sede de la legitimidad consuetudinaria de tradición inmemorial. Fausto, consternado, es consciente frente a las llamas de la vanidad de su solipsismo: su realidad no es determinante, sino que está determinada. En esta disyuntiva expresa su deseo en los cuatro versos que Arendt toma como cita en el proyecto de paratexto de *Judging*:

Könnst' ihr Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Stünd' ich Natur vor Dir, ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein (Goethe 2017: 440)⁸.

Lo que, mientras o en el momento en que la Sorge entra en la estancia en la que se encuentra, Fausto parece expresar a primera vista aquí, mediante una oración condicional de su monólogo, cabe interpretarlo, con Arendt, como una definición de las condiciones que Fausto querría lograr, librándose de la magia mefistofélica, para juzgar, como un nuevo Homero (cfr. Arendt 2003: 18), el mundo que ya ha conocido. El enunciado condicional es, en el fondo, una interrogación: ¿cómo puedo yo, siervo de la magia, determinado por ella, contemplar el mundo con ojos limpios? La intención de Fausto ha cambiado: ha pasado de ser *appetitus* a querer ser afán (*Streben*). El problema de base es que sigue siendo un yo prometeico el que formula este deseo renovado: Fausto aún no ha salido de su solipsismo, sigue siendo un hombre solo («*ein Mann allein*»). Al remitirse aún a sí mismo, Fausto sigue preso de su propia voluntad y su problema es precisamente el nudo que describe Hannah Arendt en *Willing*: ¿cómo puede la voluntad humana, con su carácter contingente y efímero, constituir una base firme para la libertad humana?; ¿cómo pueden los hombres estar en el mundo si la fuente de su libertad radica en algo tan privado y singularizante como la voluntad humana?⁹ Pero

7. Los tilos, tal y como recoge el *Goethe-Wörterbuch* (s.v. «Linde») eran lugar de reunión, también de consejo; situados habitualmente en un lugar central, a la sombra de estos árboles centenarios se celebraban tanto bailes –cuando recibían el nombre de «tilos de baile» (*Tanzlinden*)– como juicios –bajo los tilos de la justicia (*Gerichtslinden*). Cfr. Graefe 2014.

8. «¡Si pudiera alejar la magia de mi camino, / si pudiera borrar todo conjuro de mi memoria, / si pudiera estar ante ti, Naturaleza, como un hombre sin más, / entonces sí que valdría la pena ser una persona mortal» (Goethe 2010: 749).

9. Cfr. el comentario de Beiner en Arendt 1982: 117.

en el momento en que Fausto ansía esta libertad, está en vías de redención; porque en él empieza a operarse un cambio: Fausto *desea juzgar*; y este deseo es la condición necesaria para la libertad plural, política que concibe Arendt. Entendemos que aquí habría podido residir la motivación intrínseca de la elección arendtiana precisamente de esta cita. Fausto desea aquí renacer, en el sentido que Arendt lee en san Agustín, tal y como recuerda en los últimos compases de *Willing*: el hombre es creado como

criatura temporal, *homo temporalis*; el tiempo y el hombre fueron creados conjuntamente, y esta temporalidad quedaba afirmada por el hecho de que todos debían su existencia no sólo a la multiplicación de la especie, sino al nacimiento, la llegada de una criatura nueva que hace su aparición en medio del *continuum* temporal del mundo *en tanto que* algo enteramente nuevo. El propósito de la creación del hombre era hacer posible un comienzo [...]. La capacidad misma de comenzar se enraiza en la natalidad, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo. [...] *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos «complace» o si preferimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo. Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o deshecho apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad del juicio; un análisis de la misma, como mínimo, podría decirnos qué está en juego en nuestros placeres y displaceres (Arendt 2002b: 450-451).

Fausto se encuentra precisamente en este *impasse* –en el trance de (re)nacer– en el momento en el que Arendt cita en el paratexto de *Judging*. Dice querer asumir su responsabilidad, pero aún no logra hacerlo, porque todavía sigue remitiéndose a sí mismo: aún no ha experimentado qué es lo que está en juego en o qué es lo que pone en juego con su apetito desmedido. Para eso necesita del concurso de la Sorge.

4. PROSOPOPEYA: *PERSONÆ* DE LA SORGE

La Sorge hace acto de presencia como alegoría de sí misma –como *fictio personæ* (véase Lausberg 1963: 141 § 425)– en la disputa que mantiene con Fausto pocos versos después de la cita que Arendt recoge. El desarrollo del diálogo es el siguiente: después de que la Sorge accediera a los aposentos de Fausto entrando por la cerradura, y tras un intercambio de embates déicticos, la Sorge inicia su intervención con un elenco epideíctico de los lugares

comunes¹⁰, pensamientos infinitos de los hechos que la tradición le atribuye, antes de interpelar a Fausto mediante un apóstrofe: éste se presenta entonces mediante lo que la retórica clásica denomina una *evidentia* o *demonstratio*, una ἐνάργεια (Lausberg 1963: 119): una viva descripción, una enumeración detallada de la actividad que lo ha distinguido como individuo singular. A lo que la cura responde con una nueva epideixis, compuesta nuevamente a base de lugares comunes. Esta sucesión concatenada de movimientos (*questio infinita-questio finita-questio infinita*) es una muestra más del carácter musical de esta composición, de su estilo *concertato* contrapuntístico, polifónico (Burdach 1923: 3); un estilo que también queda patente en la diferenciación métrica entre las intervenciones de ambos personajes: frente a los troqueos con los que habla la cura, los yambos de Fausto. Este careo desemboca en el acto por el que la cura ciega a Fausto, espirándose sobre él: para hacerlo, la cura se acerca «métricamente» a Fausto, expresándose ahora en yambos¹¹. Fausto se convierte, alegorizándose, en un nuevo Edipo, después de haberse «historizado» al poner su vida como ejemplo en la *evidentia* con la que replica a la Sorge.

La escena se compone, por tanto, como un juego alternante de remisiones en el que la Sorge se refiere a la tradición y Fausto a su propia historia. Pero hay una remisión más, decisiva, en la pregunta que la Sorge le dirige a Fausto al final de su primera epideixis y que se destaca rítmicamente de esta precisamente con el mismo recurso que acabamos de ver: la Sorge deja los troqueos para —con una *sermocinatio* (cfr. Lausberg 1963: 143-144 § 432)— apelar directamente a Fausto con su mismo ritmo yámbico («*Hast du die Sorge nie gekannt?*», «¿No has conocido nunca la inquietud?», v. 11432). La respuesta es sí: justo antes de beber el veneno que habría de convertirle en hombre libre en la primera parte (vv. 644-651), Fausto habla explícitamente de la Sorge, refiriéndose —solo que en yambos— a alguno de los lugares comunes que en esta escena refiere la alegoría en su letanía. Pero hay un verso central y que se desmarca radicalmente del relato de los efectos que la Sorge provoca: para referirse a su carácter metamórfico, Fausto dice de la Sorge en el v. 647: «se cubre siempre con nuevas máscaras» («*Sie deckt sich stets mit neuen Masken zu*»).

Fausto conocía ya a la Sorge y, por tanto, puede reconocerla. Pero la Sorge hará uso de esta capacidad metamórfica para vencer la resistencia de Fausto: ella, que en esta ocasión habla *por* su propia máscara («Bajo cambiante figura», «*In verwandelter Gestalt*», como afirma de sí misma en el verso 11426

10. Entendidos, con Lausberg, como figuras de ampliación semántica, como *adiectio* conceptual (Lausberg 1963: 131s, §§ 393-399).

11. Cfr. el comentario de Schöne a este pasaje (Goethe 2017: 739).

antes de preguntar a Fausto, interpelándole) se ve forzada a una nueva metá-basis, a volver a pasar del troqueo al yambo (véase el comentario de Albrecht Schöne en Goethe 2017: 739); y, al hacerlo, hace suya la inquietud que trasluce el recuento que Fausto ha hecho en la *evidentia* de sus trabajos. La Sorge deja el fantasma de su figura y se refugia en Fausto, que es transformado en reparo, en máscara: en *persona*.

Precisamente este término *–persona–* adquiere relevancia en la obra tardía de Hannah Arendt. Prueba de ello es sobre todo su discurso de aceptación del Premio Sonning, en 1975, meses antes de su fallecimiento. Sorprende que no formara parte de la edición de Ronald Beiner de los textos de Hannah Arendt sobre el juicio, porque en él se encuentran reflexiones centrales a propósito de este tema¹². En su discurso, Arendt convierte en argumento un tópico de *captatio benevolentiae*. Dada su relevancia, cito por extenso y traduzco pasajes del discurso, cuyo manuscrito puede consultarse en línea, como se recoge en la bibliografía:

Esta ceremonia de hoy es sin duda alguna un evento público, y el honor que se le dispensa a la receptora [del premio Sonning] manifiesta un reconocimiento público de alguien que, por estas circunstancias concretas, viene transformado en figura pública. A este respecto, me temo, su elección puede ser puesta en duda. No quiero plantear aquí la delicada cuestión del mérito; un honor, si lo entiendo bien, supone una significativa lección de modestia, dado que implica que no nos corresponde a nosotros juzgar. Nos dice más bien que no estamos en grado de juzgarnos a nosotros mismos y a nuestros logros de la misma manera en que lo hacemos con otros. Estoy dispuesta a aceptar esta humildad necesaria, dado que siempre he creído que nadie puede conocerse a sí mismo, porque nadie *se persona* [*appears*, subrayado en el original] ante sí mismo como se persona ante los demás; y que solo el pobre Narciso puede engañarse con su propia imagen reflejada, consumiéndose por el amor a un espejismo. (Arendt 1975: 5-6)

12. Quizá se deba a la dificultad para acceder tanto al manuscrito del discurso de aceptación del Premio Sonning o al diario filosófico (editado en 2002) que una propuesta como la de Norma Claire Moruzzi en *Speaking through the mask: Hannah Arendt and the politics of social identity* no haga referencia alguna a estos dos textos, en contra de lo que cabría esperar a tenor del título. Por otro lado, el énfasis de Moruzzi (contra Arendt) del concepto de identidad social entendida como mascarada (v.gr. Moruzzi 2000: 153-154) no tiene (quizá sea más *justo* decir «no puede tener») en cuenta que la máscara en Arendt solo nos hace reconocibles socialmente y es intercambiable porque es la voz propia, sin disfraz –el *per-sonare*– lo que nos singulariza; una identidad acústica, si se quiere.

Arendt aborda a partir de aquí la cuestión del juicio para bosquejar finalmente una distinción entre prejuicio –impulsivo– y juicio definitivo, reflexivo:

Pero mientras estoy dispuesta a reconocer, con humildad, lo obvio: que nadie puede ser juez en su propio caso, no estoy dispuesta a renunciar a mi capacidad de juzgar al completo y afirmar, como quizá diría un verdadero creyente cristiano, «¿quién soy yo para juzgar?» [...] Por mi carácter e inclinación personales, esas cualidades psíquicas que forman no necesariamente nuestros juicios definitivos pero sí ciertamente nuestros prejuicios e impulsos instintivos, tiendo a evitar el espacio público. Esto puede sonarle falso, poco auténtico, a aquellos que hayan leído algunos de mis libros y recuerden mi encomio, quizá incluso glorificación, del ámbito público porque ofrece el espacio adecuado para el concurso del discurso y la acción políticas. Cuando se trata de teoría y de comprensión, no es raro que las personas ajenas y meros espectadores se formen una idea más precisa y profunda del verdadero significado de aquello que ocurre ante ellos o alrededor suyo de la que lograrían los que están interviniendo como actores y participantes, completamente absorbidos como deben estar por los propios eventos en los que participan. Ciertamente es posible comprender y reflexionar sobre la política sin ser lo que se conoce como un animal político (Arendt 1975: 6-7).

La *vita contemplativa* a la que se refiere en el siguiente párrafo es el complemento necesario de la *vita activa*, a la que había dedicado su obra *La condición humana*. Mientras en la *vita activa* somos, en tanto que actores, forzosamente parciales (cfr. Arendt 2003: 127), la *vita contemplativa* nos faculta para ser imparciales, por lo que está intrínsecamente ligada a la capacidad de juzgar, que, como apunta al final del discurso, también exige un replanteamiento del concepto de persona. Para ello, Arendt retoma un argumento que apuntó a principios de los años 50 en su *Denktagebuch*, su diario filosófico (cfr. Arendt 2002: 8), donde distinguía el concepto de «persona», entendido como aquello que nos es tanto dado por naturaleza –nuestro cuerpo y nuestras capacidades espirituales– y como el papel, la máscara que nos asigna la sociedad por la posición y situación «dentro de la[s] cual[es]» nacemos. Esta *forma* de identidad se contrapone al «carácter», el papel que el yo elige para sí para su interpretación entre y con el resto de las personas –es decir, como un producto del yo. Frente a estos dos conceptos de «persona» Arendt sitúa en este apunte el término latino «*persona*», aunque sin más detalles adicionales que una reflexión de carácter etimológico, vinculando «persona» a «*per-sonare*» – sonar a través de» (Arendt 2002: 8). En su *reprise* del tema veinticinco años después, Arendt lo reformula y desarrolla a propósito del hecho de su transformación en «figura pública por la fuerza innegable no de

la fama, sino del reconocimiento público» (Arendt 1975: 11), añadiéndole un significado político más explícito. «Persona», recoge, significaba en origen la máscara del actor que cubría su «cara individual, «personal»», permitiéndole al público identificar «función y papel» (12) del personaje en cuestión en la obra teatral. La máscara, según esta acepción original, efectivamente cubría la cara del actor, pero tenía la particularidad de contar con una abertura amplia en la zona de la boca a través de la cual «podía sonar la voz individual, sin disfraz del actor»: de ahí «*per-sonare*» (12). Pero a este uso propio pronto se le suma un uso metafórico: «en el derecho romano «persona» era alguien que tenía derechos como ciudadano; distinguiéndose netamente de «homo», que no es más que miembro de la especie humana» (12), pero sin características que lo distinguieran más propiamente, y que, continúa Arendt, como en el caso del «*anthropos*» griego a menudo era empleado de forma despectiva. Se etiquetaba así a gente que dejaba de estar bajo la protección del derecho» (12-13). Es decir, esta máscara, la «persona», no solo nos brinda un lugar en la sociedad, no solo confiere derechos, sino que también nos identifica netamente, como Arendt desarrolla unas líneas más adelante: «a través de ella [...] algo resuena, se manifiesta algo más, completamente idiosincrásico, indefinible y aun así inconfundiblemente identificable, de forma que un súbito cambio de papel no nos confunde» (13). Esto hace que las máscaras, «que adoptamos, que incluso tenemos que apropiarnos si queremos participar en el teatro del mundo, sean intercambiables; son inalienables en el mismo sentido con que hablamos de «derechos inalienables»» (13-14), sin el carácter permanente, oneroso que tiene «para la mayoría de las personas la voz de la conciencia» (14).

La Sorge, en tanto que alegoría que muda, sí que se conoce a sí misma en el sentido arendtiano del término que hemos expuesto. El problema es que Fausto la reconoce por su prosopopeya: de ahí la potencia simbólica de que sea cegado, de que pierda la posibilidad de seguir siendo Narciso, en constante remisión a sí mismo, a su propia imagen. Fausto se convierte en máscara, pero la pérdida de la facultad visual rompe el vínculo consigo mismo, lo que permite la muda de la Sorge, que deja de ser fantasma para adquirir una nueva apariencia. De hecho, en el texto del drama no hay ninguna indicación que permita inferir un mutis de la Sorge: sólo leemos «*sie haucht ihn an*», que puede entenderse como que «espira sobre él» y también como si «lo inspire». Fausto, a su vez, se convierte en máscara de la Sorge, que ahora puede *per-sonar-se, evidenciar-se*. Esta transmutación quiasmática «no hace sino evocar la amenaza latente que mora en la prosopopeya, a saber, que al hacer que los muertos [la hermana de la muerte en nuestro caso, N. del A.] hablen, la estructura simétrica implica, por la misma moneda, que los

vivos se quedan mudos y helados en su propia muerte» (De Man 2007: 155). Solo que en el caso del texto goethiano el matiz radica en que Fausto no es ciego, sino *cegado*. Leyendo el pasaje desde Arendt, podemos afirmar que, mediante este tropo, la Sorge le confiere a Fausto el derecho a ascender al cielo y a librarse de Mefistófeles, de su condición de pre-juzgado. Es decir, la máscara de la Sorge le permite a Fausto ocupar un lugar fuera del mundo: la dialéctica de la disputa Sorge-Fausto se resuelve en esta figuración y da paso a la *Aufhebung*, la ascensión de Fausto hacia lo eterno (femenino), con la que concluye la segunda parte de la tragedia. Pero la transición no es tan suave: la *Aufhebung* no es realmente una síntesis, sino –insistimos– una suspensión quiasmática de la relación entre Fausto y la Sorge; su frágil inestabilidad conduce, por la falta de juicio certero provocada por la ceguera, a la muerte de Fausto, *conditio* de su ascensión al lugar donde se realiza –ahora sí– la síntesis definitiva. En otras palabras, no es (solo) el contraste melódico el que caracteriza la escena, como quería Burdach, sino la dialéctica intrínseca a su figuración prosopopeica: de modo análogo al del ingreso subrepticio de la Sorge en la estancia en la que se encuentra Fausto, ahora se adueña de él, ingresa subrepticamente en él, reduciéndolo a máscara. Fausto empieza, así, a ausentarse, a ser nuevo objeto de juicio. Su problema, sin embargo, es que sigue preso del «*sensus privatus*»: en su calidad de actor, en su parcialidad, no es capaz de sentido común (el *Gemeinsinn* kantiano). En este sentido, es cierto que Fausto muere «de monólogo», de solipsismo. Aunque ha logrado pasar del modo imperativo del déspota que apetece al subjuntivo de aquel que desea contemplar desinteresadamente, solo ha iniciado su conversión a una libertad auténtica, que ya no le da tiempo a alcanzar. Fausto se queda a un paso, pero –cegado– puede finalmente empezar a participar de la idea de felicidad que Goethe subraya en el § 83 de la *Crítica del juicio* (cfr. Molnár 1984: 216-218):

El concepto de la felicidad no es uno que el hombre abstraiga acaso a partir de sus instintos, y que así extrajese la animalidad en él, sino que es la mera *idea* de un estado, a la cual él quiere hacer [que] este último se adecúe bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). [...] El bello arte y las ciencias, que si no hacen al hombre éticamente mejor, sí lo civilizan, le ganan mucho a la tiranía de la propensión sensorial mediante un placer que se deja comunicar universalmente y un pulimiento y refinamiento para la sociedad y por esta vía preparan al hombre para un dominio en que deba imperar la sola razón; al paso que los males con que nos aflige en parte la naturaleza y en parte el inconciliable egoísmo de los hombres, solicitan, intensifican y robustecen a la vez las fuerzas del alma, para no sucumbir a aquéllos y hacernos sentir así

una aptitud para fines más elevados que está oculta en nosotros. (Kant 1991: 357 y 360).

La palabra clave aquí es la comunicabilidad de la experiencia: Fausto se queda en el monólogo. Ha pasado del imperativo de la orden al subjuntivo del deseo desinteresado, pero no puede ya llegar al modo indicativo con el que comunicar (cfr. Arendt 2003: 128ss). Lo único que le queda es legar su máscara a sus epígonos, que por su afán lo habrán de reconocer. La transmutación quiasmática, la doble prosopopeya en la que desemboca la disputa entre Fausto y la Sorge permite a fin de cuentas una transformación en Fausto, que, por su deseo de ocuparse del mundo y su reconocimiento de la Sorge atenzadora, es convertido en máscara de algo que ya no es apetito sino afán. Fausto pasa del sentimiento de inquietud al de la cura, de preocuparse a preocuparse *por*. Esta es su nueva máscara, la que le conferirá inmortalidad: «duración en el tiempo» (Arendt 1993: 30), *transitividad*.

5. CONCLUSIÓN

La Sorge es la bisagra entre los dos Faustos, el ser común (*Gemein-Wesen*) de ambos: inquietud y cura a un tiempo, hacia otro tiempo. La transformación del uno al otro hace posible que, al final del acto, le siga el perdón *gratuito* que la asunción de Fausto al cielo evidencia¹³. Fausto es ahora *humanamente comprensible*, renacido en la ceguera que le ha *inspirado* la Sorge. Su ceguera es, además, consistente con el contenido del drama: fue su intento de convertir la torre de la iglesia en atalaya para admirar su creación (y así su reino en panóptico) lo que acabó destruyendo el idilio de Filemón y Baucis, pro-vocando la Sorge. La raíz del drama de Fausto antes del monólogo del que Arendt extrae su cita había sido que Fausto no era libre, como esperaba de la ingesta del veneno en la primera parte: solo ha podido satisfacer sus deseos mediatamente. La ceguera, esto es, la personificación de la Sorge por parte de Fausto, le faculta para empezar a vislumbrar, como si de un nuevo Edipo o Hamlet se tratara, un tipo de deseo que no persigue fines, sino algo así como la *hedoné* de la Ética Nicomáquea (cfr. Sánchez Madrid 2019); un cambio que se *imagina* en la parousía de la luz interior a la que se refieren los yambos de los versos 11499s. («*Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen / Allein im Innern leuchtet helles Licht*», «La noche parece penetrar más y

13. Como si se tratara de una realización de la oración agustiniana: «Inquietum est cor meum, donec requiescat in Te». (Gaos 1949).

más hondo, / pero brilla interior una luz clara»). Un «momento autobiográfico» (de Man 1984: 70) producido por la concomitancia del lugar común y el de la *evidentia*:

El momento autobiográfico ocurre como un alineamiento entre los dos sujetos involucrados en el proceso de la lectura en el que se determinan el uno al otro mediante una mutua sustitución reflexiva. La estructura implica tanto diferenciación como similitud, pues ambas dependen de un intercambio sustitutivo que constituye al sujeto (De Man 2007: 149).

Los dos Faustos y la Sorge se leen, se deben, mutuamente: la estructura de su disputa obedece al esquema dialógico del dos-en-uno. Porque, en sus distintos planos interpretativos, la estructura básica de la escena es dialógica: no solo porque en ella se represente un diálogo, una disputa; sino porque cada uno de los interlocutores, además de interpelarse mutuamente, se interpelan a sí mismos, respectivamente; o, formulado desde un punto de vista arendtiano, se enfrentan a su propia historia (expuesta, como hemos visto, con estrategias retóricas distintas). Un diálogo, una disputa, un ejercicio dialéctico, que conduce a la *Aufhebung* de la ascensión final de Fausto: ¿cómo no ver en esta *Aufhebung* de Fausto hacia lo eterno femenino la línea oblicua del paralelogramo de fuerzas que Arendt imagina a propósito de una parábola de Kafka (Arendt 1996: 17s)? Por utilizar una terminología musical afín al pensamiento de Arendt: tanto la Sorge como ambos Faustos son, en la pluralidad que co-indican, distintos momentos de una misma suite musical; y, en ese sentido, concreciones distintas de una misma tonalidad, idéntica coloración (*ritornello* del brillo colorido en el que Fausto intuye la vida en su primer monólogo al inicio de la segunda parte del drama). Frente a la Sorge, el Fausto privado, arrastrado por sentimientos privativos, que percibe con cólera la censura del pasado (que no logra apropiarse) de la cabaña de Baucis y Filemón, se transforma en un Fausto público (o en vías de serlo), orientado hacia el futuro, aunque *privado* de vista. En este sentido, la ceguera física que la Sorge infunde en Fausto es una transformación de la ceguera a la que le abocan las pasiones; el primer tipo genera inquietud, mientras que el segundo puede llegar conferirle altura de juicio, idealidad, universalidad. Si no fuera porque Mefistófeles también pretende cobrarse su parte...

El ejercicio tan hermenéutico como especulativo que aquí hemos presentado se ha concebido como un juego (que entendemos arendtiano) de remisiones, como una puesta en práctica de la obra de Arendt *hacia su final*, explicitado por el quiasmo del título. Un juego de máscaras, de *personas*. Nuestra propuesta, por tanto, se ha planteado como una lectura en clave retórica

en la que tanto Goethe como Arendt sirvan de origen, de *nacimiento*: en ningún caso un estudio de una posible influencia de Goethe en Arendt, sino un acopio de huellas, un registro de ecos a propósito de la presencia *tardía* de la figura de la Sorge en ambos autores, tomando en consideración que el probable intermediario es Heidegger. Por decirlo de forma sintética: lo que aquí se ha propuesto es tanto una hipótesis de lectura por parte de Arendt de una cita del *Fausto* de Goethe (Goethe *con* Arendt) como un mapa de la presencia tácita de Goethe en Arendt (Arendt *desde* Goethe). Es decir, la ficción de un diálogo que determina tanto al pensamiento de Arendt antes de escribir su obra inconclusa sobre el juicio como a la obra de Goethe, ya legada: un juego de epígonos un tanto paradójico. Aunque ahora que hemos llegado al final quizá debamos admitir que la base problemática (porque poética) de este ensayo es análoga a la que Paul de Man planteaba a propósito de la supuesta relación mimética entre vida y autobiografía, contra la función referencial de la primera con respecto a la segunda (De Man 1984). Idéntico estatuto figural puede atribuírsele, con mayor razón quizá, a las referencias que un autor o una autora (en el caso que nos ocupa, Arendt) extrae de sus parerga para componer el paratexto de su propuesta: la relación entre la obra de nueva factura y la obra citada también es figural; el tema aquí es cuál es la figura que la determina y qué grado de «productividad referencial» (De Man 1984: 69) está presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. «Sonning Prize speech, Copenhagen, Denmark, 1975». *Hannah Arendt Papers: Speeches and Writings File, -1975; Essays and lectures*. Library of Congress, 1975. Manuscrito. Recuperado el 15 de marzo de 2024 de <https://www.loc.gov/item/mss1105601305/>.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Nueva York: Penguin Books, 1977.
- ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. Vol. 1: *Thinking*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edición de Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Introducción de Manuel Cruz, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1993.
- ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Denktagebuch*. Edición de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Múnich y Zúrich: Piper, 2002a.

- ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Trad. Carmen Corral y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2002b.
- ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Edición de Ronald Beiner, trad. Carmen Corral. Barcelona: Paidós, 2003.
- BEINER, Ronald. «Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale». En *Hannah Arendt: Critical Essays*, eds. Lewis P. Hinchman y Sandra K. Hinchman, 365-387. Nueva York: State University of New York Press, 1994.
- BURDACH, Konrad. «Fausto und die Sorge». *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte: DVjs* 1 (1923): 1-60.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- DE MAN, Paul. *La retórica del romanticismo*. Trad. Julián Jiménez Heffernan. Madrid: Akal, 2007.
- GAOS, José. «La «cura» en Goethe y Heidegger». *Revista Filosofía y Letras* 35 (1949): 9-26. Recuperado el 15 de marzo de 2024 de <https://revistafyl.filos.unam.mx/la-cura-en-goethe-y-heidegger/>.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Vol. 5. Fráncfort del Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 2008 (1988).
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Trad. Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Abada, 2010.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Vol. 7. Fráncfort del Meno: Deutscher Klassiker Verlag, 2017 (1994).
- GRAEFE, Rainer. *Bauten aus lebenden Bäumen: geleitete Tanz- und Gerichtslinden*. Aachen: Geymüller, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, 2012 (2003).
- LAUSBERG, Heinrich. *Elemente der literarischen Rhetorik*. Múnich: Max Hueber, 1963.
- MORUZZI, Norma Claire. *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- NAGER, Frank. *Goethe. Der heilkundige Dichter*. Fráncfort del Meno: Insel, 1994.
- SÁNCHEZ Madrid, Nuria: «Hedoné, phóbos y thlipsis. Heidegger, Aristóteles y san Pablo sobre la inquietud que atraviesa el río». *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*, 103-118. Edición de Alba Jiménez Rodríguez. Granada: Comares, 2019.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. «Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*». En *Hannah Arendt: Critical Essays*, eds. Lewis P. Hinchman y Sandra K. Hinchman, 335-364. Nueva York: State University of New York Press, 1994.

ARENDT Y HEGEL: UNA FILOSOFÍA POLÍTICA FRENTE A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Arendt and Hegel: A Political Philosophy versus Philosophy of History

Borja LUCENA GÓNGORA
IES Antonio Machado, Soria
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4842-7233>

Enviado: 3 de junio de 2024
Aceptado: 1 de julio de 2024

RESUMEN

En su reflexión acerca de la política, Hannah Arendt se vio obligada a dar cuenta de la importancia de la filosofía hegeliana para la moderna concepción de los asuntos humanos. El objeto del presente artículo reside en el análisis de la naturaleza ambivalente, con respecto a lo político, que Arendt localiza en el pensamiento de Hegel. De acuerdo con Arendt, en Hegel se da, por un lado, una rehabilitación de la política, dado que el pensador alemán deshecha definitivamente la convicción metafísica de que a la esfera de la acción no pertenece verdad ninguna; no obstante, y al mismo tiempo, se alcanzan ciertos resultados que tendieron a fijarse en un concepto anti-político de los asuntos humanos, ajustado a ciertos derroteros dominantes en la Modernidad. En Hegel, en suma, se presentan, en un mismo gesto, las promesas modernas de la política, pero también sus riesgos, paradojas y callejones ciegos.

Palabras clave: Arendt; Hegel; Modernidad; Política; Filosofía de la historia; Filosofía política.

ABSTRACT

In her reflection on politics, Hannah Arendt was forced to realize the importance of Hegelian philosophy for the modern conception of human affairs. The purpose of this article lies in the analysis of the ambivalent na-

ture, with respect to the political, that Arendt locates in Hegel's thought. According to Arendt, in Hegel there is, on the one hand, a rehabilitation of politics, given that the German thinker definitively undoes the metaphysical conviction that no truth belongs to the sphere of action; However, and at the same time, certain results are achieved that tended to be fixed in an anti-political concept of human affairs, adjusted to certain dominant paths in Modernity. In Hegel, in short, the modern promises of politics, but also its risks, paradoxes and blind alleys, are presented in the same gesture.

Keywords: Arendt; Hegel; Modernity; Politics; Philosophy of History; Political Philosophy.

1. LA POSICIÓN DE ARENDT ANTE HEGEL

En la obra de Hannah Arendt, la inclusión de Hegel presenta un marcado carácter polémico. Su intención no fue desarrollar una cuidada exégesis del pensamiento hegeliano, sino situarse ante el carácter cargado de efectos con que esa filosofía configuró un modo inédito de representación de los asuntos políticos. En este respecto, el pensamiento hegeliano, más que por sí mismo, es contemplado por Arendt a la luz de su presencia en la filosofía de Marx, quien fue, de acuerdo con la filósofa, aquel que lo convirtió en potencia político-revolucionaria clave para el desenvolvimiento de la política contemporánea. De este modo, la presencia de Hegel en la obra de Arendt se produce a través de la mediación de la filosofía de Marx, lo que, en primera instancia, tiende a desfigurar su consistencia autónoma y a integrar a ambas figuras en una única propuesta de comprensión de la historia. Tal y como recoge Tamma Weisman, para Arendt, la filosofía de Marx es una «strictly Hegelian system of history» (Weisman 2014, 8)

Contemplamos en la interpretación de la filósofa una lectura de Hegel apresada por ciertas claves procedentes del siglo XIX, claves éstas que, como ocurrió con buena parte de las versiones decimonónicas del hegelianismo, tendieron a absolutizar aspectos parciales del pensamiento del filósofo, atemperando o haciendo desaparecer su movilidad intrínseca y cosificando unilateralmente categorías como la de «necesidad», «absoluto» o «dialéctica». Sin embargo, no creemos que esto necesariamente conduzca a la invalidación automática de los resultados obtenidos por Arendt, sino que, al contrario, pensamos que en éstos puede leerse la localización de algunos riesgos y tentaciones que, enclavados en el corazón mismo de la filosofía hegeliana, quizás no fueron efectivamente desarrollados por el mismo Hegel, pero sí desplegados

en su historia efectual posterior. En lo que sigue, en suma, trataremos de extraer del *corpus* arendtiano aquello que puede fructificar en el planteamiento de algunas de las posiciones clave del hegelianismo.

A la hora de acercarnos al juicio de Arendt acerca de la filosofía hegeliana, es cierto que no existe un material abundante dentro de lo que constituye su obra publicada, tanto en lo que refiere a la extensión como a la relevancia. En este respecto, contamos, antes de con análisis detallados, con breves intuiciones que, generalmente, no cuentan con un desarrollo pormenorizado. Por fortuna, además de las obras publicadas por ella misma, contamos con multitud de anotaciones y escritos no destinados originalmente a la publicación, una suerte de «taller del filósofo» en los que la pensadora da cuenta de sus lecturas, reflexiones o consideraciones acerca de autores y temas cruciales en la formación de su pensamiento, y en los que podemos hallar diversas entradas que nos permiten reconstruir una interpretación del pensamiento de Hegel. De entre estos escritos, el *Diario filosófico* (Arendt, 2006), que la pensadora escribió a lo largo de casi toda su vida activa, supone, seguramente, el mayor arsenal que permite perseguir los resultados concretos de su encuentro con las obras del filósofo alemán. En el seno de este diario destacan las anotaciones realizadas por Arendt a raíz de la lectura de la *Filosofía del derecho*, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la *Ciencia de la lógica* o las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Conscientes de que un comentario basado en estas fuentes corre, a la postre, el riesgo de confundir el estatus de anotaciones personales con el del *corpus* teórico atestado por publicación efectiva, en lo que sigue será preciso advertir esa diferencia esencial, y hacerlo especialmente con el fin de procurar acordar lo más o menos ocasional de un pensamiento en marcha con aquellos escritos confirmados por el gesto significativo de su publicación.

La inevitabilidad de un ajuste de cuentas con el pensamiento de Hegel se hace patente al tener presente el elenco de motivos que impulsaron a la filosofía de Hannah Arendt. El auténtico motor del pensar arendtiano, tal y como ella misma afirmó en variadas ocasiones, fue el deseo de reconciliación con una realidad que, sobre todo, tras los fatídicos sucesos de la primera mitad del siglo xx, se ha mostrado al hombre contemporáneo, no sólo como extraña, sino como inhóspita, salvaje e intratable. Ambos pensadores –Hegel y Arendt– se ven hermanados por la participación en una empresa afín que puede ser cifrada en el logro de una comprensión de lo real capaz de reconciliar al ser humano con su mundo, capaz de reinsertarlo en un hábitat del que ha sido traumáticamente expulsado. En *La condición humana* podemos leer: «La gigantesca empresa hegeliana de reconciliar espíritu con realidad (...) se basó en la intuición de que la razón moderna se fue a pique en la roca de

la realidad» (Arendt 2005, 321). En esta dirección, el principio del filosofar arendtiano exhibe una honda correspondencia con el impulso primigenio de la filosofía de Hegel. La misma Arendt nos lo recuerda al citar y hacer suyas las palabras de Hegel: «El yo se encuentra en casa dentro del mundo ... cuando lo ha comprendido» (Hegel *apud* Arendt 2006, 85). Si bien Arendt no puede considerarse una filósofa hegeliana, no hay duda de que su nacimiento a la filosofía está gobernado por inquietudes que también fueron las del Hegel de un siglo y medio antes; ambos pueden considerarse filósofos de la revolución, es decir, empeñados en extraer el significado de los tiempos revolucionarios que se abrieron en 1789; los dos, además, se muestran igualmente entregados a la tarea de plantear las posibilidades de la política en un mundo que, de una u otra manera, ha dejado de ser un mundo político, una *pólis*.

Los derroteros de la actividad de comprensión condujeron a Arendt, a pesar de lo anteriormente afirmado, a lugares que la filósofa percibió como sensiblemente distintos, e incluso contrapuestos, a los que arribó Hegel. Por decirlo de manera sumaria, y de acuerdo con su mirada, el filósofo suabo fue incapaz de dar cuenta del genuino sentido de la política, y reincidió en buena parte de las *falacias metafísicas* que, desde Platón, hicieron que los filósofos se aproximaran a los asuntos humanos desvirtuando su consistencia específica (Lucena Góngora 2022, 61-124). La fundamental discrepancia entre Arendt y Hegel puede bien advertirse en la consistencia misma de esa comprensión que en sus respectivos esfuerzos ambos llevaron adelante. Arendt, amiga personal de Walter Benjamin y ampliamente deudora de sus heterodoxias, concibió la comprensión de la historia y actividad humanas de manera decididamente anti-hegeliana. Ante la insistencia de Hegel en que lo comprensible se encuentra en la totalidad, dado que la representación fragmentaria de las cosas arroja al caos del opinar, Arendt sostiene la convicción de que comprender significa precisamente redimir los fragmentos, liberarlos del sojuzgamiento y las jerarquías del todo, tal y como sugiere Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*: «El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir los grandes de los pequeños da cuenta de la siguiente verdad: la historia no pierde nada de lo que alguna vez aconteció» (Benjamin, 2009, 139); asimismo, frente al rechazo filosófico de la opinión, la pensadora judía reivindica el papel de ésta como forma de conocimiento apropiada para el ámbito de la política. Tal y como afirma Fina Birulés, en Arendt «la opinión y no la verdad absoluta se encuentran entre los prerequisites de todo poder político» (Birulés 2002, 72). La cuestión radica en que si un comprender propiamente filosófico, al estilo de Hegel, se dirige a aprehender la sintaxis de lo real, los patrones de funcionamiento y ordenación inmanentes que gobiernan los acontecimientos históricos, un comprender centrado en la acción

ha de volcarse, siguiendo a Arendt-Benjamin, en el reconocimiento de los fragmentos. Las narraciones son aquellos relatos que dan cuenta de acciones, no de procesos, y así ha de construirse, de acuerdo con Arendt, la narración histórica de lo acontecido. La narración, en este sentido, no trata de enlazar en un único relato el transcurrir de hechos y acciones, sino que, al contrario, «alivia la pesadilla de la Historia» (Piglia, 2017, p. 13). En Benjamin, en efecto, el pasado es hecho pedazos en vez de ser representado como una línea continua, de tal manera que lo verdadero deja de ser acreditado por la consistencia lógica y se presenta como el desnudo suceder, el acontecer del acontecimiento. Benjamin hizo de la conservación de fragmentos el cometido principal de su mirada al pasado, sin ceder a la tentación de recomponer con ellos un encadenamiento guiado por principios, ideas o conexiones sistemáticas, o de insertar en el devenir temporal cualquier dirección prevista. Redimir los acontecimientos y a las cosas particulares de la tiranía del todo, subrayar su singularidad desgajándolos de un proceso homogéneo, parece ser el imperativo ejercitado en el pensamiento benjaminiano. Por ello, frente a la sintaxis, frente al *proceso*, tanto Benjamin como Arendt se dirigen preferentemente a los elementos, a las palabras, a aquello que no tiene por qué ordenarse en una sintaxis necesaria, y ambos asumen que toda línea histórica obedece a un sucederse contingente de las cosas, no a un destino que las ligue.

2. EL JUICIO REFLEXIONANTE KANTIANO, CLAVE DE UNA FILOSOFÍA (VERDADERAMENTE) POLÍTICA

De acuerdo con la anterior disparidad, podemos acercarnos a una de las fuentes comunes del pensar filosófico de Hegel y Arendt, y a cómo ambos la asumieron, en respectos decisivos, de modo bien diverso. Arendt encontró en Kant, particularmente en su teoría del juicio, una aportación esencial para su proyecto de filosofía (genuinamente) política. En esta referencia, sin embargo, podemos apreciar cómo, a ojos de la filósofa, los principios que animaron el filosofar hegeliano no podían generar una comprensión cierta de los fenómenos políticos, aunque partieran de intuiciones y principios realmente generados en su ámbito. La distancia existente entre Kant y Hegel, en efecto, se plasma en la existente entre una filosofía política y una filosofía de la historia. Arendt encontró en la distinción kantiana entre juicios el elemento decisivo capaz de dar luz a una filosofía política: en la teoría del juicio estético kantiana ella detecta una forma de conocimiento afín a las apariencias, afín al carácter de acontecimiento de lo dado en el tiempo, puesto que, originalmente, el mismo Kant la había planteado como un apreciar en su

peculiaridad aquello que se vacía en el aparecer, la obra de arte. Aunque Kant no extendió el juicio estético a esta otra esfera política, Arendt comprendió que la política comparte con el arte la pertenencia en plenitud al reino de las apariencias –el ser enteramente fenómenos–, de tal manera que ambas actividades se caracterizan por ser las más plenamente mundanas de todas las debidas al hombre. No puede resultar extraño, en esta coyuntura, que la pensadora judía extrajera las consideraciones en torno al juicio de su original reclusión estética para convertirlo en la facultad humana que se despliega como principal forma de conocimiento de aquello cuya misma esencia es aparecer: la política. La filosofía política de Kant, al decir de Arendt, no está en otros escritos, sino en su teoría acerca del juicio estético. Así como el pensamiento tiene como impulso inherente el disolver la realidad sensible en el sí mismo (Hegel 1997, §12, 115), el juicio se vuelca sobre el mundo, es el pensamiento liberado de la característica *epojé* propia de todo pensamiento filosófico. Tal y como Kant traza los márgenes del juicio de gusto, en él, como ocurre en la idea arendtiana de política, lo fundamental no es el sujeto, no es la vida o el bienestar, sino el *mundo*.

Arendt presta especial atención a la concepción kantiana de juicio «reflexionante», del que presenta su propia interpretación en el marco de un ciclo de conferencias acerca de la filosofía política de Kant impartido al final de su vida (Arendt 1992). Mientras que, para Kant, el juicio determinante es aquel que consiste en subsumir un particular en un concepto ya disponible, el juicio reflexionante es el que sólo dispone del particular, pero no de un concepto general preexistente para su subsunción.

El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio, que subsume en él lo particular (...) es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cuál él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es solamente reflexionante (Kant 1991, 105).

De esta manera, el juicio reflexionante supone el esfuerzo por juzgar acerca de lo particular *qua* particular, sin despojarlo de su peculiaridad o de su diferencia y excluyendo la posibilidad de deducción a partir del concepto. Es, en el sentido arendtiano, una opinión, una *doxa* cuya presencia es inevitable para articular un *verdadero* campo político. En el juicio reflexionante –que para Arendt se convertirá en el juicio como tal– se manifiesta la posibilidad de un conocimiento de aquello que sólo ocurre una vez, como la obra de arte o la acción política, aquello que sólo manifiesta su propio aparecer y, por lo tanto, se muestra como realmente individual y sin precedentes. Por esta

razón, el juicio llegó a convertirse para Arendt en la capacidad humana para alcanzar la diferencia que revela el acontecer, su individualidad, inaprensible a través del instrumental «científico» de causas o leyes universales. La comprensión de los asuntos políticos –de los asuntos humanos en general– está, por lo tanto, condicionada a la presencia de esta capacidad de juzgar lo particular, que, sin embargo, y a ojos de Arendt, Hegel desechó apresuradamente. En una anotación de febrero de 1954, Arendt se refiere a «el desprecio de Hegel hacia el juicio de Kant» (Arendt 2006, 459), mientras que dos años antes, a raíz de la lectura de la *Ciencia de la lógica*, refería cómo «lo decisivo de la lógica hegeliana está en la disolución del juicio en la deducción, por cuanto se establece una continuidad que va del sujeto al predicado (...). Es decir, el predicado expresa solamente aquello en lo que “el sujeto tiene su naturaleza inmanente”» (Arendt 2006, 275). Esto lleva a la filósofa a ilustrar dicho desprecio evocando palabras del mismo Hegel: «Pronunciar juicios de existencia ... difícilmente será índice de gran capacidad de juicio» (Hegel *apud* Arendt 2006, 276). En las *Lecciones de estética*, Hegel, por su parte, también reiteraba la insatisfacción especulativa ante la conciliación, dada en el juicio de gusto, entre lo universal y lo particular, equiparándola, de hecho, a la insustanciabilidad de una mera opinión, y afirmando que «(...) esta conciliación debe sin embargo ser a fin de cuentas sólo subjetiva (...) pero no lo en y para sí verdadero y efectivamente real mismo»¹ (Hegel 1989, 47).

El significado que Arendt extrae del desprecio hegeliano del juicio reflexionante de Kant es decisivo para comprender lo aprehendido por la filósofa como una discordancia capital. Frente a la inspiración kantiana para dar a luz una filosofía política que rectificara lo que la autora denominó «prejuicios filosóficos» en torno a la política –o, más precisamente expresado: *contra* la política–, Hegel se condenó, a pesar de su originario interés por los asuntos humanos, a dar cuenta de éstos a través de, no una visión genuinamente política, sino de una filosofía de la historia. Lo decisivo, a los ojos de Arendt, es que sin la existencia del juicio (reflexionante) se imposibilita la aprehensión de las realidades políticas, se imposibilita la percepción de aquello que consiste en *ser acontecimiento*: la acción. De otro modo, sólo queda la opción de procurar tejer un significado unitario que permanezca detrás de

1. Es sabido que las *Lecciones sobre la estética*, antes que obra del mismo Hegel, supone una elaboración considerablemente creativa de su pensamiento acerca del arte debida a Heinrich Gustav Hotho a partir de las notas de clase dejadas por aquél. Sin embargo, la presente aseveración parece razonablemente acorde con las poderosas ambiciones ontológicas del pensamiento de Hegel.

los acontecimientos y los aloje en el seno de un proceso que ha de ser, de una u otra manera, indiferente a su particularidad.

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

De acuerdo con lo anterior, la misma estructura del saber hegeliano condena a que los asuntos humanos sean sólo tomados como significativos en tanto se subsumen en un proceso que se configura, frente a los sucesos contingentes, como único elemento inteligible y dotado de sentido. En esta dirección, la crítica a cualquier filosofía de la historia está adelantada por Arendt en su primera obra, *Los orígenes del totalitarismo*, datada en 1951². En ella descubre cómo la noción misma de *proceso*, que se generalizó en el siglo XIX como categoría angular de comprensión de los asuntos humanos, suscitó como posibilidad propia la aparición de las grandes ideologías que articularon los regímenes totalitarios que llevaron a Europa al abismo del siglo XX. Esto no quiere decir que Arendt catalogue a Hegel como «causa» del totalitarismo o algo por el estilo, lo que consistiría, no sólo en un anacronismo, sino, además, en la adopción de una filosofía de la historia implícita, regida por una categorización de necesidad causal descartable de entrada para la filósofa. Sabemos, como sabía Arendt, que los totalitarismos nacionalsocialista o estalinista quedan muy lejos de la concepción hegeliana de una historia reunida en torno a la idea de libertad. El proceso histórico contemplado por Hegel, no puede ser asimilado a la visión de un proceso animado por la idea de raza, o incluso por la de lucha de clases³. No obstante, lo que Arendt perfila en esa

2. Y, no obstante, hay autores que han rastreado importantes afinidades entre *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt 2006b) y la concepción de la política que puede extraerse del pensamiento de Hegel: «Yet the unacknowledged affinities between Arendt's project in *The Origins of Totalitarianism* and Hegel's political philosophy are striking nevertheless» (Tsao 2004). Entre estas afinidades, las más relevantes son el rechazo del nacionalismo tribal, el racismo y el antisemitismo. Estas concordancias, sin embargo, no invalidan los desacuerdos que ahora estamos señalando.

3. Arendt desliga a Hegel de responsabilidad *causal* en el totalitarismo. Así, la filósofa afirma que «ni Marx ni Hegel supusieron que los seres humanos, los partidos o los países fueran ideas encarnadas» (Arendt, 2006b, 363). El único rédito hegeliano efectivo que Arendt contempla en las ideologías contemporáneas es, quizás, de carácter técnico, pero no plenamente filosófico. Lo hace en el capítulo dedicado a los movimientos totalitarios: «Es obvio que la dialéctica hegeliana proporcionaría un maravillosos instrumento para tener siempre razón porque permite la interpretación de todas las derrotas como el comienzo de la victoria. Uno de los más bellos ejemplos de este tipo de sofismas se produjo después de 1933, cuando durante casi dos años los comunistas

obra es la crítica a toda concepción que convierta a los sucesos humanos en el goteo incesante proveniente de una fuente unitaria de significado, sea cual sea ésta, y la consiguiente eliminación de la pluralidad –categoría esencial en la noción arendtiana de política e historia– de su seno. Un apunte del mes de septiembre de 1953 alude a que Hegel, «a partir de los inconexos datos narrados establece una única conexión de sentido», de tal manera que «no pudo haber sentido hasta que no sólo se eliminó la «multitudo» (...), sino también la pluralidad en general» (Arendt 2006, 439). Si bien el elemento director de la historia, de acuerdo con Hegel, es la idea de libertad, Arendt piensa que la estructura sintáctica del curso histórico puede terminar por convertir en indiferente e intercambiable por otros a ese elemento vertebrador, pues lo único relevante termina siendo la vertebración misma, la eficiencia en la consecución de una unificación ontológica de todo el decurso temporal. Esto es lo que, de acuerdo con la filósofa judía, cabría achacar a Hegel: la fijación de un concepto de la historia humana centrado en la *naturaleza* de un *proceso*, que posee como posibilidad propia la intercambiabilidad de la idea de libertad por cualquier otra. Como refiere el mismo Hegel al discutir la naturaleza del proceso por excelencia, el proceso de la vida, la naturaleza de un proceso descansa en el auto-movimiento antes que en cualquiera de los elementos sumidos en él: «a esta corriente de la vida le es indiferente de qué clase de molinos son los que ella mueve» (Hegel, G.W.F. 2010, 359-361). En todo esto podemos percibir, antes que una crítica a las intenciones del filósofo de Stuttgart, una advertencia contra los riesgos latentes en el modelo de pensamiento de lo político que, con la creación de una filosofía de la historia, contribuyó a implantar. En última instancia, este riesgo salió a la luz con la eclosión de las ideologías políticas totalitarias, muy alejadas de la «historia de la libertad hegeliana», pero movilizadas también en torno a la sintaxis de un proceso lógico. En este caso, estudiado con detenimiento en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt detectó cómo el carácter procesual de las ideologías terminó por devorar incluso a las ideas que habían puesto en movimiento la totalidad del proceso ideológico: «(...) el hecho de que el verdadero contenido de la ideología (la clase trabajadora o los pueblos germánicos) que originariamente determinó la “idea” (la lucha de clases como ley de la historia o la lucha de razas como ley de la naturaleza) sea devorado por la lógica con la que es realizada la “idea”» (Arendt 2006b, 632). El riesgo planteado en una filosofía de la historia como la de Hegel descansa en la posibilidad que con ella se abre, la de que la lógica misma del proceso acabe por tornar indiferente la idea que

alemanes se negaron a reconocer que la victoria de Hitler había sido una derrota para el partido comunista alemán» (Arendt, 2006b, 484)

actúa como motor, o, por decirlo en palabras de Arendt: que la lógica acabe por «devorar» a la idea.

La formulación de una filosofía de la historia por parte de Hegel, no obstante, contiene una ambivalencia que Arendt no se cansa de señalar: el alemán fue el primer filósofo que afirmó sin ambages que la esfera de los asuntos humanos revela la verdad, y no solamente la recubre, la esconde o la distorsiona. Ambos filósofos, en concreto, coinciden y se asientan en la convicción de que en el acontecimiento de la revolución se constata que algo auténtico se manifiesta en los asuntos humanos. En este movimiento específico se exhibe una ruptura crucial de los tradicionales prejuicios filosóficos acerca de los asuntos humanos, como es el caso de los fijados por Platón en el origen mismo de la filosofía política, quien «había buscado la verdad y la revelación del Ser eterno en todas partes excepto en la esfera de los asuntos humanos (...)» (Arendt 1995, 52)⁴. En los juicios de Arendt acerca de la filosofía de Hegel, se da siempre una marcada ambivalencia, la constatación de una polaridad irresoluble entre lo apuntado en ciertos textos y lo alcanzado en su articulación final; así, la pensadora llega a afirmar que la *Fenomenología del espíritu* contiene, en la forma de la lucha del amo y el esclavo, la primera *demonstración* de aquello que hace posible por primera vez la política: «que quien oprime a otros no puede ser libre» (Arendt 2006, 270). Sin embargo, la filósofa termina por desechar las posiciones hegelianas, advirtiendo que sus resultados tienden a cancelar sus hallazgos más propiamente políticos. Hegel, de acuerdo con ella, pertenece a esa Modernidad que, comenzando en Maquiavelo, se inició con «un intento de desembarazarse de la metafísica en favor de una filosofía política», pero, sin embargo, culminó ese mismo esfuerzo, en la «transformación (...) de la metafísica en una filosofía de la historia» (Arendt 1996, 123). Hay aquí, tal y como se dibuja en esta contraposición, una alternativa crucial a la hora de situar la *verdad* perteneciente a los asuntos humanos y políticos. Por una parte, la filosofía política; por otra, la filosofía de la historia. En esta encrucijada se jugó la posibilidad de una concepción filosófica de la vida política para la Modernidad. La auténtica elección filosófica estuvo aquí entre los que, como el *hegeliano* Marx, procuraron forjar «una filosofía al servicio de la historia» (Marx 1982, 44), y los que, al modo de Benjamin o Arendt, en un movimiento de innegable sabor kantiano, se esforzaron en pensar *contra* la historia para dejar espacio a lo político.

4. Acerca de la crítica de Arendt a la filosofía política de Platón y las resonancias de ésta en las ideologías totalitarias del siglo XX, véase (Lucena Góngora 2022, especialmente 33-125).

4. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO RECONCILIACIÓN Y RECONOCIMIENTO APOLÍTICOS

Como advertimos más arriba, la esencia inextirpable de la filosofía de la historia de Hegel es la reconciliación del hombre con su propio mundo. A estos efectos, Arendt extrae un pasaje de la obra de Hegel que, de acuerdo con su interpretación, reúne lo «central» de toda su filosofía de la historia: «Sólo la visión de que lo sucedido, y lo que sucede todos los días ... es esencialmente su propia obra (...), puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad» (Hegel *apud* Arendt 2006, 327). El problema que presenta esta reconciliación, es, no obstante, lo que Arendt califica de su forma *no* política, o, por decirlo con más contundencia, el «principio antipolítico» que la gobierna, que podemos describir en dos modos fundamentales:

- a) La postulación de una dinámica autónoma de los procesos históricos según la cual la acción humana particular no decide el curso de las cosas, sino que es desde este curso desde el que, de una forma u otra, se determina qué acciones alcanzan sustantividad. El hecho de que se dé un *a priori* en la historia tiene por fuerza que desactivar la posibilidad de que la acción humana contenga la espontaneidad que la configura como realmente política; al contrario, así sólo puede hacerse inteligible como instrumento técnico al servicio de una obra final. La constante acusación de Arendt a la filosofía hegeliana es que representa la historia como un despliegue en el que los momentos particulares han perdido sustancialidad, y, con ellos, también las acciones humanas. Lo particular se plasma como medio para la realización de lo universal, y sólo gracias a ello adquiere entidad, tal y como, en el proceder técnico, el instrumento desaparece en la obra ya concluida: «En tanto esa labor de la realidad efectiva aparece como la acción de los singulares y consiguientemente también como obra de ellos, éstos son instrumentos respecto del contenido sustancial de su trabajo» (Hegel 1997, § 551, 571). En suma, tal y como afirman las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Arendt no puede más que lamentar un modo de trazar lo filosófico en el que la «consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente» (Hegel 2013, 44).

Sólo le corresponde a la Razón filosófica el reconocer la necesidad del proceso histórico y decidir qué es lo que ha ocurrido al camino de la Idea. Por tanto, el imparable proceso del Espíritu en la historia arrolla y absorbe a todo actor individual, a toda acción individual: sencillos medios para producir el Universal (Arendt *apud* Urabayen 2009, 73).

- b) La solución ofrecida en la forma de filosofía de la historia por Hegel no puede alcanzar, de acuerdo con Arendt, una efectiva reconciliación con el mundo, sino que, precisamente, se configura como un ensanchamiento de la *alienación* con respecto a éste, es decir, como un proceso en el que se suprime lo mundano mismo o se concibe únicamente como material asimilable por el «espíritu», reuniendo finalmente su total consistencia ontológica en el «sí mismo». En este sentido, la filosofía hegeliana se integra, al decir de Arendt, en los colosales esfuerzos por llevar adelante la específicamente moderna anulación del mundo por parte de un sujeto que, dondequiera que dirija su mirada, sólo es capaz de verse o reconocerse a sí mismo. La filosofía de la historia se abisma, en efecto, en una comprensión *digestiva* de la relación con lo otro, dado que viene a configurarse como un enorme proceso *meta-bólico* que excluye la habitabilidad política del mundo y pone en su lugar la presencia de un ente mudo cuya otredad ha de ser anulada, absorbida por la actividad devoradora del espíritu. La negatividad que caracteriza al espíritu pensado por Hegel, tiene mucho que ver, de esta manera, con el poder disolvente de los jugos gástricos. En este respecto, Arendt viene a coincidir con el análisis que llevó a cabo su amigo Karl Löwith, aunque ella no llega a utilizar explícitamente la imagen del espíritu como proceso de digestión de lo real, subrayada por éste. Löwith, en su ensayo titulado *De Hegel a Nietzsche*, ilustra esta crucial semblanza del espíritu hegeliano utilizando sendos pasajes del mismo Hegel. El primero reza: «En efecto, lo mecánico es ajeno al espíritu, que tiene interés en ingerir el alimento indigesto que le ha llegado, es decir, en comprender y apropiarse lo que en él todavía está desprovisto de vida» (Hegel *apud* Löwith 2008, 380); en el segundo, por su parte, Löwith comenta las implicaciones de una sugerente comparación hegeliana entre la actividad del espíritu y la ingestión del pan y el vino en el contexto de la eucaristía:

Ese «amor que se ha objetivado y lo subjetivo que se ha convertido en cosa (...) se vuelve a subjetivar en el acto de comer». Por tanto, si el espíritu es realmente viviente en el disfrute del pan y del vino, «desaparecen» los objetos en su mera objetividad enfrentada al sujeto (Löwith 2008, 422).

El pensamiento, y la comprensión en la que se resuelve su ejercicio, vienen a conformarse como una actividad de naturaleza gástrica, tal y como observa Hegel, una vez más, en una comparación ofrecida en la introducción a la *Enciclopedia*:

(...) tanto se puede decir (y con ello no se dice mucho) que la filosofía debe a la experiencia (a lo *a posteriori*) su primer nacimiento (de hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente), cuanto pueda decirse que uno es deudor del comer a los alimentos, pues sin ellos uno no podría comer; pero bajo esta relación el comer se representa precisamente como desagradecido, pues consiste en devorar aquello a lo que se debería estar agradecido. El pensamiento, en este sentido, no es menos desagradecido (Hegel 1997, 115).

4.1. *Filosofía de la historia y anulación de la alteridad*

Desde la perspectiva de Arendt, en la filosofía de la historia, en tanto que ejercita los anteriores supuestos especulativos, no existe una auténtica reconciliación con lo otro –lo que constituye el nervio mismo de lo político– sino la simple conversión de lo otro en «lo mío», en el nutriente del propio organismo. En el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, en la coyuntura de esa primera reconciliación con lo real que traza la razón [*Vernunft*] moderna, se establece ya el paradigma de toda forma de relación con lo otro, con el mundo que, en primera instancia, se presenta como el reino de lo extraño, lo ajeno o cosificado. En este momento, Hegel afirma que la razón idealista, aunque en sus derroteros particulares se configure como un fracaso más de la conciencia a la hora de un verdadero reconocimiento y reconciliación, ha alcanzado ya el horizonte de su efectiva realización, y «es objeto con la conciencia de no ser de ningún otro, es objeto único, es toda realidad y presencia» (Hegel, G.W.F. 2010, 307). Quizás fijándose en textos como éste, Arendt anota: «La reconciliación en Hegel ciertamente es reconciliación del «pensamiento» con la realidad, pero de tal manera que el pensamiento se encuentra a sí mismo en la realidad. No es reconciliación con lo «extraño», es decir, con lo no conseguido, no anticipable, sino el hecho de encontrar el sí mismo en otro medio. Lo real se disuelve de hecho en lo pensable. Por todas partes me encuentro a mí mismo» (Arendt 2006, 674). Frente al modelo de la digestión, la habitabilidad política del mundo posee en Arendt, más bien, la forma del encuentro con lo radicalmente otro y, en última y decisiva instancia, con los radicalmente otros. El tono resultante de esta concepción de la alteridad, antes que con la voluntad de asumir como propio lo otro, se emparenta con una posición cercana a la que expresa nuestro Sánchez Ferlosio: «Es el sujeto el que tiene que salir al encuentro del objeto, pues sólo en la separación y en el distanciamiento respecto de lo propio se experimenta el mundo como dueño de sí mismo y el objeto de conocimiento como ajeno, desobediente, inapropiable» (Sánchez Ferlosio 2023, 231).

Arendt sospecha que Hegel representa en la historia del pensamiento una plenitud en el camino de la *voluntad*, o, en el lenguaje de Heidegger, de la *voluntad de voluntad*, lo que ella interpretaría como la peraltación extrema de una subjetividad consistente en el empeño por despojar al mundo de su alteridad, de su condición misma de mundo. El recorrido de la filosofía de Hegel se guía, de acuerdo con esta lectura, por los esfuerzos de encontrar un modo de relación con lo otro que desactive su otredad, que integre toda esa potencia «suelta» o desgajada en la propia potencia del espíritu que, al conocerlo, lo absorbe como sí-mismo. Este recorrido está pues trazado de modo que el filósofo enfatiza cierto número de actividades cuyo efecto se cifra en la anulación de lo extraño del mundo, uno de cuyos principales hitos es el *trabajo*, y cuya culminación es la actividad de pensar, ya que, tal y como afirma Hyppolite, «el esfuerzo del pensamiento o el trabajo del concepto aparecen como la forma superior del trabajo que ha modelado el mundo y ha impuesto al ser la pura forma del yo» (Hyppolite 1991, 161). Esta forma de reconciliación *laborante* con lo otro, que ordena asimismo el proceso histórico tal y como Hegel lo concibe, lleva a Arendt a advertir sobre la imposibilidad de concebir la política sobre la base de una filosofía de la historia, dado que la política, precisamente, supone la aceptación de llevar adelante una acción arrojada a lo otro: una acción que toma lugar en un mundo *que no soy yo*, que desata consecuencias inabsorbibles plenamente por el agente iniciador, y que tiene lugar entre una pluralidad de agentes que aluden a un «nosotros» roto por diferencias en última instancia inasimilables. De la colosal estructura de la filosofía de la historia, que pretende surtir a todo el esfuerzo humano de un sentido para evitar que se pierda en la inanidad, extrae Arendt un juicio en gran medida desolador:

Se pone de manifiesto el absurdo de todas las construcciones del sentido de la historia (...). Tan pronto como queremos escapar a la arbitrariedad y la contingencia de lo concreto, caemos en la arbitrariedad y contingencia de lo abstracto, que se manifiestan en que lo concreto está dispuesto a dejarse dominar por cualquier necesidad del pensamiento. Y con ello lo necesario se hace arbitrario (Arendt 2006, 537-538).

4.2. Posibilidad de narrar la historia sin filosofía de la historia

¿Quiere esto decir que Arendt desprecia la filosofía de la historia en tanto que narración del acontecer humano? La cuestión no es tan sencilla, sino que admite una consideración abierta a numerosas variables y efectivas parado-

jas. A pesar de mostrar una gran prevención en torno a la posibilidad de una filosofía de la historia, no debemos por ello concluir en un rotundo rechazo del esfuerzo narrativo llevado adelante por Hegel, aunque sí de lo que la filósofa puede considerar sus peculiares excesos; la voluntad de narración, tematizada por Arendt en su noción de *storytelling*, está tan íntimamente unida a su pensamiento como lo está a la filosofía de Hegel desde su *Fenomenología del espíritu*. Arendt posee el instinto filosófico preciso como para no desechar el espacio del acontecer como arena en la que pueda realizarse o encontrarse algún sentido narrativo. Su concepción de la historia está salpicada de poderosas intuiciones que, antes que de una azarosa sucesión de individualidades o hechos aislados, evocan, casi siempre, poderosas tramas narrativas⁵. La crítica de la filosofía de la historia, por lo tanto, no se resuelve en la nada, en un simple resultado negativo, sino en una positiva no-filosofía de la historia que incorpora sus propias claves para la comprensión del devenir de la aventura humana en el tiempo.

Arendt elogia la filosofía de Hegel en razón de su rehabilitación de la historia como espacio de revelación de lo verdadero. Aunque rechaza una lectura ontologizante del fluir histórico, no le cabe duda de que el filósofo alemán contribuyó poderosamente a rectificar la tradicional inadvertencia e insignificancia a la que se había reducido el terreno de los asuntos humanos. El exceso propio que pesa sobre la filosofía de la historia de Hegel no es, entonces, la narración, sino, más bien, la inadvertencia de los riesgos unidos a la narración misma. Estos riesgos, de acuerdo con el planteamiento de la filósofa, fueron ya localizados y consignados en la obra de Kant, pero, debido, tal vez, al rechazo hegeliano de ciertas precauciones que contienen el ímpetu del pensamiento, fueron obviadas por el filósofo de Stuttgart. Es en Kant, en suma, donde Arendt encuentra la clave para dar paso a una narración filosófica de la historia que, dando cabida al sentido que dimana de toda narración genuina, no llegue a cristalizar en lo que ella denominó, refiriéndose a las grandes narraciones ideológicas del siglo xx, un «super-sentido». El genuino carácter kantiano del *storytelling* arendtiano apunta a alcanzar una comprensión de la historia que, a la vez que niega carácter estructural y ontológico al sucederse de los acontecimientos, descansa sobre la imposibilidad de dirigirse a ellos sin preguntar sobre un sentido. Simultánea, casi trágicamente, Kant se encuentra, en un mismo gesto, con la «desoladora contingencia» de todo acontecimiento y con el requerimiento de ofrecerle redención en el seno de

5. «El otro gran libro de Arendt es *La condición humana* (...). Judith Shklar ha hecho notar que allí hay contenida toda una filosofía de la historia no menos contundente que la hegeliana» (Gómez Ramos 2021, 514).

un relato: «[Kant] vio que, al mirar la historia en su totalidad, antes que a los acontecimientos singulares y a las siempre frustradas intenciones (...), súbitamente todo adquiere sentido, porque siempre hay al menos un relato que contar» (Arendt 1995, 65).

Arendt no enmienda la narración misma de la historia, porque sabe que el animal humano no puede comprender sin contar(se). En realidad, procurando distinguir el auténtico objeto de su análisis, su crítica no parece estar tanto dirigida a Hegel como a aquellos de sus seguidores –como es el caso de Marx– que cosificaron el relato que aquél había enhebrado –o alguno parecido– y lo convirtieron en un programa para el futuro. El problema no estriba, de acuerdo con la filósofa, en contar una historia sobre lo sucedido o en aventurarse a relatar un sentido en términos retrospectivos, sino en fijar con él un modelo de fabricación del tiempo venidero. Éste es, de acuerdo con lo que ella defiende, el verdadero y mortal exceso de la filosofía de la historia, el de aquellos que escriben y piensan, no con la voluntad de explicar o dar cuenta del pasado, sino, más bien, con la de justificar *un* futuro. Sin embargo, y la misma Arendt es conocedora de ello, éste es un exceso del que no cabe inculpar a Hegel.

5. LA RAZÓN EN LA HISTORIA

En el *Diario filosófico* encontramos dos entradas independientes, y separadas por un intervalo de más de tres años, en las que podemos hallar el precipitado de una disparidad fundamental. Por un lado, Arendt escoge, de su lectura de la *Filosofía del derecho*, una nota al parágrafo 189, que parcialmente cita y comenta. Lo transcribo en su primera mitad:

En la nota adicional al § 189 leemos a su vez que el «hormigueo de la arbitrariedad» así presupuesto (a saber, la anarquía de las necesidades individuales) es «sostenido por una necesidad» que lo hace semejante «al sistema planetario», «que siempre ofrece a nuestra vista movimientos solamente irregulares, pero está regido por leyes que pueden conocerse»; y en el caso de las necesidades las leyes son la economía política (Arendt 2006, 99).

Nos encontramos aquí, de tapadillo, con el célebre concepto de una «astucia de la razón», necesario para conciliar la particularidad de las acciones individuales con la fuente universal de significado que propone la filosofía de la historia.

Por otra parte, en noviembre de 1954, la filósofa escribe:

La cuestión enigmática de la historia, la de que todo es un «desconsolado más o menos» [cita de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, de Kant] si se considera en particular y adquiere sentido «en grande», que impresionó ya a Vico y luego a Kant y Hegel, estaba resuelta ya cuando Leibniz descubrió que a partir de puntos arrojados casualmente sobre el papel se puede construir siempre una curva matemática y deducir una fórmula [alusión a Leibniz, *Discurso de metafísica*, n.º VI]. Algunos se imaginaron que a partir de ahí Leibniz había deducido que un ardid de la razón guía la pluma del que arroja los puntos en el papel. En el fondo, la conclusión hegeliana no era de mejor calibre (Arendt 2006, 490).

La comparación de ambos fragmentos nos conduce a enfrentar de nuevo la posición fenomenológica de Arendt ante las apariencias con la *asimilación* idealista de las mismas. Arendt, para quien la política, sin resto, es un ámbito de *apariencias*, un campo en el que gobierna el puro aparecer de lo que aparece, nos conmina a pensar que la ordenación de los sucesos humanos en una filosofía de la historia se produce a través de un esfuerzo de la razón, un esfuerzo que ha de suspender, en una *epojé* propiamente especulativa, el acontecer de los acontecimientos, la carga traumática de realidad de las acciones humanas, que no se deducen, como las ideas se deducen unas de otras, de ninguna serie precedente. La cuestión de la apariencia es aquí fundamental. Lo que se extrae de la posición arendtiana es una fidelidad al aparecer que, de acuerdo con su interpretación, queda lejos de la búsqueda de significados situados a la espalda de los acontecimientos. A la postulación de un sentido localizado «en la trastienda», un sentido que endereza el significado de las apariencias hacia una fuente ontológica unitaria, Arendt puede aducir que es precisamente la adopción de la idea vertebradora y unificadora que «da sentido» a las apariencias lo que constituye una apariencia mixtificadora: realmente, a la luz de la idea, «parece» que los acontecimientos están efectivamente ordenados por una razón *a priori*. El aparecer de los sucesos y acciones es, a través del «esfuerzo del concepto», convertido en una apariencia de orden, teleología y razón que encubre el carácter radicalmente contingente de la acción humana. Para la filósofa, no hay un sentido en la historia: los sucesos «caen» en una línea temporal retrospectivamente fijada como necesaria por la razón, esa fabulosa capacidad de construir narraciones. Por esa razón, Arendt cree de una honradez filosófica irrenunciable el añadir el «como si» kantiano a cualquier propuesta de sentido o teleología dada en los acontecimientos mundanos. Al contrario, y en consonancia con el desprecio hacia el «subjektivismo» de la posición kantiana, Hegel contempla el juicio teleológico como perteneciente a la naturaleza misma de lo real, y sienta, por lo tanto, que una potencia unificadora

en sí y por sí ordena el sistema del desarrollo histórico. Encontramos, pues, la noción de una «razón en la historia», que, de acuerdo con la noción de teleología expresada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, articula el proceso histórico desde el final hasta el principio: «O bien, si empezamos desde lo primero, éste, al llegar a su final o en el resultado de su actividad, no hace sino retornar a sí mismo; y precisamente aquí prueba ser un final tal que se tiene a *sí mismo* como su final» (Hegel, G.W.F. 2010, 335). En consecuencia, para concebir la historia misma, tal y como una filosofía de la historia la dibuja, ha de existir una *astucia de la razón* que Arendt no está dispuesta a aceptar.

6. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y ACCIÓN

El concepto de una *astucia de la razón* supone para Arendt, como arriba referimos, una solución profundamente insatisfactoria para los problemas que afectan a la comprensión de la historia humana. Que exista «la razón en la historia» conduce, de acuerdo con su posición, a una efectiva carencia de razón de la política. En un primer orden de cosas, al afirmar una razón directriz en los hechos históricos, la acción política como tal es desprovista de grosor ontológico, arrojada al reino de lo no esencial; Arendt, aludiendo a Hegel y a Marx, escribe:

(...) si todo ser se disuelve en un proceso de devenir y todo pensar es puramente un proceso, en el que el devenir llega a hacerse consciente, en el fondo ya no hay ninguna acción (...). Las frases: el mundo se cambia, o bien, nosotros cambiamos el mundo, pasan a ser idénticas. Es el proceso de lo que se transforma en virtud de leyes immanentes, visto desde un lado o desde el otro (Arendt 1996, 278).

La libertad, entendida en su sentido propiamente político, se torna, de esta manera, irrepresentable, pues no se vincula de ningún modo a la espontaneidad y la incertidumbre de una acción desvinculada de causas o *a priori* históricos.

6.1. *Filosofía de la historia y encubrimiento de la contingencia (política)*

Paradójicamente, es el *conocimiento adecuado* de la incertidumbre ontológica de la acción por parte de Hegel lo que parece conducirle a la negación de la filosofía política o a su sustitución por una filosofía de la historia.

Arendt parece advertir, en efecto, que Hegel, al encontrar en la acción la marca indudable de la contingencia, en vez de plegarse a este reconocimiento crucial, puso en práctica una poderosa maniobra de encubrimiento con el fin de sujetarla a la forma de la necesidad.

Arendt contempla en Hegel, un contundente reconocimiento de la acción como esencia de la política: «(...) en Hegel (antes de 1803, Rosenzweig I, p. 47) el fin del Estado es el poder ejecutivo (...), porque la esencia de la política está en la acción» (Arendt 1996, 292). También en otros respectos, podemos añadir, el filósofo suabo alcanza un reconocimiento pleno del carácter genuino de la acción, carácter indeterminado que se funda, de acuerdo con Arendt, en las condiciones de pluralidad en las que cualquier acción puede realizarse. La filósofa, en una anotación de 1969, observa cómo Hegel cuenta con una ontología de la pluralidad idónea para el desarrollo de una concepción *política* de la acción:

Sobre Hegel (...): «La existencia es esencialmente ser otro». Por tanto, lo existente se da solamente en la pluralidad (...). Todo lo que conocemos se mueve en esta multiplicidad, en la que cada cosa está unida con todas las demás por el ser otro (Arendt 1996, 701-702).

El que la acción posea como sustrato ontológico la pluralidad significa, en la dirección en la que Arendt lo comprende, que su resultado es siempre imprevisible, incierto, ontológicamente indeterminado. Esto, de acuerdo con ella, es lo que cualquier filosofía de la historia, cualquier postulación de una «razón en la historia», se ha señalado como trauma que es preciso aliviar y rectificar, pero en Hegel parece darse, paradójicamente, tras una aceptación plena del carácter abierto e incalculable de la *praxis*. Lo verdaderamente grande y poderoso, lo trágico de Hegel es que su filosofía de la historia *procede* directamente del reconocimiento originario de la imposibilidad de cualquier filosofía de la historia. De hecho, la filósofa detecta en Hegel una fractura interna que advierte de la imposibilidad última del proyecto total de una filosofía de la historia, y que se debe al desajuste entre lo deseado en tal proyecto y lo aceptado como fundamento ontológico del mismo. Esta fractura es señalada por Arendt como la desacreditación que el mismo Hegel arroja sobre el enfoque «histórico-universal» de la filosofía de la historia desde un plano político, y se hace tangible en la *inconsecuencia* hegeliana de no proyectar la visión de la historia universal al futuro –como, de un modo realmente coherente con su perspectiva, sí hará Marx–, dejando que se extinga en el presente. Nos encontramos, entonces, con que el forjador, el potente habilitador de la filosofía de la historia, el que marcó los derroteros del pen-

samiento de los siglos XIX y XX, obra, precisamente, desde la *refutación* de la filosofía de la historia, desde la falla ontológica por la que toda filosofía de la historia ha de destinarse al fracaso. En la anotación a la que aquí nos estamos refiriendo, Arendt afirma:

(...) No cabe duda de que era indignante la satisfacción de Hegel con las situaciones actualmente existentes, pero, por otra parte, era muy acertado su instinto político, su método de atenerse a lo que puede captarse contemplativamente sin utilizarlo para poner fines a la voluntad política o para mejorar aparentemente el futuro al servicio de la misma. Hegel, por el hecho de que tenía que entender necesariamente el presente como el final de la historia, en el plano político había desacreditado y refutado su enfoque histórico-universal cuando Marx lo utilizó para introducir con su ayuda en la política el auténticamente mortal principio antipolítico (Arendt 2006, 71-72).

Aunque Arendt no se refiere explícitamente a estas líneas, en la *Fenomenología del espíritu* encontramos una caracterización de la acción que acierta a mostrar su excentricidad con respecto a la determinación y la necesidad del ser: «El *actuar* perturba la quietud de la substancia y excita la esencia, con lo que su simplicidad queda dividida y abierta al mundo plural y múltiple de las fuerzas naturales y éticas» (Hegel, G.W.F. 2010, 831). De acuerdo con esto, la necesidad y monotonía, la ausencia radical de novedad que atañe al ser, queda rota en la acción humana, que, por decirlo de alguna manera, hace añicos lo uno. Lo que aquí advertimos es que la acción introduce lo nuevo, inicia cursos de cosas para las que no existen precedentes, acontecimientos carentes de determinación por parte del ser preexistente. Esto es lo que Arendt denomina «natalidad»: la capacidad de la acción humana de configurar inicios absolutos, no previstos por ninguna condición anterior; y este es el caso, paradigmático, de las revoluciones, que la filósofa entiende como radicales inicios, introducción de lo radicalmente nuevo en el paisaje de los asuntos humanos. En Hegel, entonces, existe un principio no metafísico de la acción y la política, una posibilidad de política pluralista que es, a su vez, obturada por el esfuerzo de ofrecer un sentido unitario, histórico-filosófico, al conjunto de los acontecimientos humanos.

6.2. Hegel y la anulación de la alteridad ontológica de la acción

Una vez más, es la noción de un proceso en el que se insertan los asuntos humanos aquello que, a pesar de las notas ontológicas pluralistas que

arriba subrayábamos, desactiva y vacía de sustancialidad peculiar a la acción política hegeliana. Si bien, como antes comentábamos, Hegel admite la crucial diferencia ontológica existente entre lo puesto por el ser o la sustancia y lo introducido por la acción, en última instancia incluye ambos respectos en un proceso único de despliegue que termina por engullir toda diferencia. El paso capital que no da Hegel es pensar el estatus que la acción posee en tanto alteridad inasimilable para cualquier proceso, sea de orden natural, sea de orden histórico. De acuerdo con Arendt, Hegel reabsorbe el carácter espontáneo de la acción en los procesos generales de despliegue de la historia humana, escamoteando lo ontológicamente característico que atesora: la espontaneidad. De hecho, de acuerdo con su concepción, la acción no es sólo ontológicamente ajena al ámbito natural del ser, sino que, aún con más fuerza, se distingue de todo elemento integrante de un proceso: la acción no sólo «perturba» la quietud del ser, sino que interrumpe cualquier proceso automático de desarrollo, introduce la novedad que hace estallar todo *continuum* histórico. En este sentido, Arendt introduce en la historia humana algo que sólo puede categorizar como «milagro», algo que escapa abruptamente de la concatenación de momentos que conforman un proceso:

(...) los milagros son, sin duda, no hechos sobrenaturales sino sólo lo que todos los milagros (...) deben ser: interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado (Arendt 1996, 264).

Para Arendt, como para Agustín de Hipona, los hombres se distinguen del resto de los seres mundanos en la posesión de esta capacidad de interrumpir los procesos automáticos e introducir a través de su acción —así como a través de sus palabras— lo nuevo e imprevisible. En varios pasajes de su obra, y en contextos diferenciados, Arendt cita las palabras del filósofo cristiano: «Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie» (Arendt 2005, 207).

En la acción se revela la capacidad humana de introducir lo absolutamente nuevo en el mundo, y es esta constante innovación ontológica la que logra mantener al mundo en el ser en tanto que mundo, no el desarrollo lógico de lo que ya desde un principio es en-sí, a la manera hegeliana; Arendt se enfrenta al apego de Hegel a una historia concebida como proceso, una historia que no da cabida a lo específicamente político de la libertad manifestada en la acción, y que, a su modo de entender, tiene que malinterpretar los fenómenos cruciales del acontecer político, como son las revoluciones. De acuerdo con la filósofa, la revolución, en tanto fenómeno político peculiar a

la Modernidad que también Hegel escogió como paradigmático, no puede, sin embargo, ser comprendida como el cumplimiento o desarrollo de lo antecedente, sino, precisamente, como su interrupción y abrupta ruptura; en ella se manifiesta lo imprevisible, lo que nadie espera, y aquello con lo cual nadie sabe qué hacer. La comprensión de la revolución desde la perspectiva de procesos de maduración (sea del espíritu, sea de las condiciones materiales de producción) la convierten, de acuerdo con la postura arendtiana, en un fenómeno políticamente indecible, efecto de procesos cuasi-automáticos que sólo pueden generar conmociones que confirman una continuidad esencial, así como las erupciones volcánicas no subvierten, sino corroboran, el orden natural. Todo proceso, de acuerdo con Arendt, apunta a un fin, pero éste no es la realización de la libertad o cualquier cosa semejante; sin la introducción de inicios absolutos, cosa que marca el carácter revolucionario de la acción, la historia humana correría el mismo destino que todo proceso automático, que es la ruina:

[Una] vez automatizados, los procesos históricos generados por el hombre no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no-ser, desde el nacimiento hacia la muerte (Arendt 1996, 265).

Frente a la convicción hegeliana, Arendt no deja de alinearse con Kant y evocar «la melancolía del proceso histórico» (Arendt 1992, 9), la melancolía inevitable que se desprende de la comprensión del tiempo humano como adherido a la fatalidad de procesos que se desenvuelven sin admitir en su seno lo nuevo.

En el horizonte de la filosofía de la historia Arendt sólo atisba el borrado de las especiales notas ontológicas de la acción humana, el desdibujamiento de la incertidumbre, apertura e indeterminación que marcan su excentricidad con respecto al ser (natural) y señalan su condición de acontecimiento ajeno a todo tipo de comportamiento biológico regido por la necesidad orgánica. En un paisaje así delineado se hace imposible la concepción de lo político, porque ha desaparecido la comprensión de lo libre de las actividades humanas. Como afirma Flores D'Arcais, «ya no habrá existencias, es decir, reales individuos, sino las eternas leyes del ser como proceso natural-histórico o histórico-natural» (Flores D'Arcais 1996, 130), lo que viene a reforzar lo ya adelantado por la misma Arendt: «Los procesos invisibles» invaden «todas las cosas concretas (...) reduciéndolas a funciones de un proceso general» (Arendt 1996, 102). Por esta razón, la perspectiva hegeliana de una filosofía política había de verse cegada en favor de una filosofía de la historia, y la li-

bertad política, la libertad que sólo es posible reconocer en la incertidumbre y la indeterminación ontológica, había de sustituirse, en consonancia con la tradición filosófica inaugurada por Platón, por una libertad yacente en la voluntad y entendida como *soberanía*, la libertad propia del arquitecto o fabricante que, incapaz de iniciar cosas nuevas, se ve impelido a construir o destruir artefactos. Desde una filosofía de la historia como la hegeliana, en suma y de acuerdo con Arendt, se arriba al callejón sin salida de una libertad sólo producida por la necesidad y, por lo tanto, se hace imposible la comprensión de la revolución, una interrupción abrupta de los procesos sociales rutinarios en la que se revela radicalmente la realidad fenoménica de la libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Trad. Ana Luisa Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2006b.
- ARENDT, Hannah. «Historia e inmortalidad». En *De la historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
- BENJAMIN, Walter. «Sobre el concepto de historia». En *Estética y política*. Trad. Tomás Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009, 135-158.
- FLORES D'Arcais, Paolo. *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Trad. César Cansino. Madrid: Tecnos, 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- GÓMEZ Ramos, Antonio. *El desierto, el océano y el oasis. Vís y extravíos de Arendt y Hegel entre el pensar y el mundo*. En Villacañas Berlanga, José Luis; Navarrete Alonso, Roberto; Basili, Cristina (Eds.). *Arcana del pensamiento del siglo XX*. Madrid: Herder, 2012.
- HEGEL, GeorgWilhem Friedrich. *Lecciones sobre la estética*. Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Ediciones Akal, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Alianza Editorial: Madrid, 1997.

- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich. *Introducción general y especial a las «Lecciones sobre la filosofía de la historia universal»*. Trad. José Gaos. Alianza Editorial: Madrid, 2013.
- HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Ediciones Península: Barcelona, 1991.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz, 2008.
- LUCENA Góngora, Borja. *Hannah Arendt: las ideologías y el colapso del pensamiento político*. Madrid: Delta publicaciones, 2022.
- MARX, Karl. «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel». En *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- PIGLIA, Ricardo. *Los diarios de Emilio Renzi III. Un día en la vida*. Barcelona: Anagrama, 2017.
- SÁNCHEZ Ferlosio, Rafael. *Borriquitos con chándal*. Barcelona: Penguin Random House, 2023.
- TSAO, Roy T. «Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in The Origins of Totalitarianism». *Review of Politics* 66, 1 (2004): 61-93.
- URABAYEN, J. (2009). «Leyendo a Hegel con Hannah Arendt. La crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad». *La Torre Del Virrey* 7 (2009): 69-78.
- WEISMAN, Tama. *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. United Kingdom: Lexington, 2014.

VARIA

LA LLAMADA DE LA SELVA*

The Call of the Wild

Jocelyn BENOIST**
Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

Enviado: 13 de junio de 2024

Aceptado: 4 de julio de 2024

RESUMEN

Prima facie, la idea del desarrollo sostenible parece establecer una limitación al poder absoluto de la subjetividad moderna. Sin embargo, si se examina más de cerca, se revela como el desvío necesario para el reinado de esta subjetividad, siguiendo el principio de la racionalidad económica de los Modernos. El autor discute los límites del antropocentrismo inherente a tal perspectiva, y abre otro significado, metafísico, de la sostenibilidad, que inscribe en el sujeto la conciencia de pertenecer a una realidad que, en algunos de sus aspectos, puede superarlo, y con la cual no siempre es solidario. Al hacerlo, se aleja de un «Nuevo realismo» que puede caracterizarse como neohumanismo y que, bajo la apariencia de superar el dualismo sujeto/objeto, mantiene los presupuestos esenciales de la metafísica moderna de la subjetividad –y, por tanto, un marco conceptual más allá del cual la cuestión ecológica invita hoy a pensar–.

Palabras clave: Sostenibilidad; Nuevo realismo; Subjetividad; Naturaleza; Metafísica.

* El título del presente artículo hace referencia a la obra del escritor estadounidense Jack London, *The Call of the Wild*, traducida en castellano como *La llamada de la selva*.

** Este artículo tiene como origen la conferencia pronunciada el 17 de abril de 2023 en el Congreso Internacional «Nuevo realismo y subjetividad sostenible», celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, y organizado por los profesores Maximiliano Hernández Marcos y Jimmy Hernández Marcelo.

ABSTRACT

Prima facie, the idea of sustainable development seems to bring in a limitation to the absolute power of modern subjectivity. On closer examination, however, it reveals itself to be the necessary detour for the reign of this subjectivity, following the principle of the economic rationality of the Moderns. The author discusses the limits of the anthropocentrism inherent in such a perspective, and opens up another, metaphysical, meaning of sustainability, which inscribes in the subject the awareness of belonging to a reality which, in some of its aspects, may surpass him, and with which he is not always in solidarity. In so doing, he moves away from a «New Realism» that can be characterized as neo-humanism, which, under the guise of overcoming subject/object dualism, maintains the essential presuppositions of the modern metaphysics of subjectivity –and thus a conceptual framework beyond which the ecological question today invites us to think–.

Keywords: Sustainability; New Realism; Subjectivity; Nature; Metaphysics.

Que exista alguna conexión entre la cuestión de la *sostenibilidad*, tal y como ha llegado a dominar el debate público de nuestro tiempo, y el problema filosófico del sujeto parece claro¹. El paradigma de la sostenibilidad parece haber surgido como respuesta al riesgo percibido y real del *agotamiento de los recursos*. Dicho agotamiento parece íntimamente vinculado a la posición del sujeto moderno como poder ilimitado de iniciativa y poder ilimitado de transformación y consumo. El sujeto ha surgido en la filosofía de la Modernidad como aquello que se pone frente a la naturaleza, es decir, como la instancia que la niega y la excede. La naturaleza, desde este punto de vista, aparece primero como un límite al poder del sujeto, pero precisamente un límite que debe ser reducido y superado. A este respecto, la perorata final

1. Cuando el Prof. Jimmy Hernández Marcelo me comunicó el título del congreso, debo confesar que me quedé un poco perplejo. No estaba seguro de entender qué significaba que la subjetividad fuera o llegara a ser sostenible, y por eso no veía qué podría decir el «nuevo realismo» sobre este tema, suponiendo que existiera el «Nuevo realismo» y que lo hiciera de forma unitaria. Sin embargo, gracias a las indicaciones del Prof. Hernández Marcelo, las conexiones entre estos diferentes conceptos se me hicieron evidentes. En otras palabras, este congreso ya me ha enseñado algo: la filosofía consiste en primer lugar en asombrarse, y luego en asombrarse de que uno haya podido asombrarse –este segundo asombro, que es el más precioso y el que define a la filosofía misma, a menudo se olvida–. Así que agradezco mucho a Jimmy Hernández Marcelo que me haya dado la oportunidad de reflexionar sobre este tema.

de *El destino del hombre* es muy significativa (Fichte 1979, 103 y ss.). En ella, Fichte evoca una naturaleza finalmente dominada y superada y, por tanto, definitivamente *transparente* para el sujeto. La naturaleza, en última instancia, debería convertirse en *lo que nosotros queremos que sea*: lo que racionalmente deseamos que sea. Éste sería el triunfo de la filosofía del sujeto.

Contrariamente al ideal de transparencia que transmiten estas páginas, se puede tener la sensación, en cambio, de que el interés de la noción de naturaleza es precisamente introducir una parte irreducible de *opacidad*: del mundo hacia nosotros ciertamente, pero sin duda también, en cierto sentido, de nosotros hacia nosotros mismos. La Modernidad se ha caracterizado, en efecto, por la incapacidad de dar sentido a esta sombra y por el deseo, a veces frenético, de disiparla. Un mundo completamente nuestro sería un mundo completamente consciente, es decir, uno del que *seríamos completamente conscientes*. Por lo tanto, la mejor y única solución es que *creemos* nosotros mismos este mundo. Entonces ya no ofrecería ninguna resistencia al pensamiento porque sería exactamente como nosotros pensamos que es.

Una idea así tiene muchas dificultades. Siempre parece más inadecuado pensar que podemos *hacer el mundo como queremos*. Además, ¿*sabemos* alguna vez realmente lo que queremos? La dificultad de hacer el mundo transparente a nuestras voluntades se hace eco de una dificultad más profunda porque, por definición, ésta queda oculta: la de la falta de transparencia de nosotros hacia nosotros mismos. En este sentido, hay *naturaleza en nosotros*.

Ciertamente, los Modernos no ignoraban esta naturaleza. Por el contrario, la consideraban como aquello que había que someter y reducir. Al dualismo entre el sujeto y el mundo respondía, en su perspectiva, el dualismo dentro del propio sujeto: entre el sujeto como naturaleza y el sujeto como sujeto, por así decirlo. Esta dualidad tomó paradigmáticamente la forma de la división entre *sensibilidad* y *razón*. La sensibilidad es la esfera de lo dado, es decir, precisamente *lo que está dado al sujeto*, y de lo que debe apropiarse y cuya facticidad debe reducir. La razón, en cambio, es *lo que da ley* a lo dado y garantiza así la soberanía del sujeto. El sujeto moderno es el de la autonomía racional: al darse una ley, que no le hace depender más que de sí mismo, se erige en sujeto soberano capaz de dar una ley a las cosas y que debe obrar para que las cosas se ajusten a esta ley.

El «Nuevo realismo» debería ayudarnos a salir de estas dualidades. De hecho, si entiendo de qué se trata, al menos en la versión de Markus Gabriel, la tarea mayor del Nuevo realismo parece ser la de superar la distinción entre la mente y el mundo —característica del pensamiento moderno—. El rasgo más importante de lo que los Modernos han establecido bajo el título de «subjetividad» es su *exterioridad esencial al mundo*, su evanescencia ontológica,

que es la otra cara de su poder absoluto sobre un mundo reducido al estado de naturaleza *al que se aplica su pensamiento* y, de forma esencialmente ininteligible, su acción. Al rechazar el concepto de «mundo», el Nuevo realismo rechaza también esta *reducción a nada* de la subjetividad expulsada de la esfera supuestamente cerrada de *lo que hay*. Es decir, al menos en la versión que se nos ofrece en *Sentido y Existencia*, parece implicar *la inseparabilidad de lo subjetivo y lo objetivo*. No es que todo sea subjetivo, sino que lo que el dualismo de los Modernos ha considerado «subjetivo» *forma parte de hecho de la objetividad misma de las cosas*. Así, el hecho de que la montaña se vea de determinadas maneras forma parte de la historia de la montaña. Esta capacidad de integrar lo subjetivo y lo objetivo es, sin duda, lo que caracteriza a este realismo como «nuevo», por oposición a un mero realismo de lo objetivo, es decir, de la *imagen teórica que tiene un sujeto de un mundo sin subjetividad*.

Tal cambio de perspectiva –o más bien, la integración de perspectivas en el ser mismo– debería tener consecuencias para la concepción de las relaciones entre los seres que tienen una subjetividad y los demás. Los primeros ya no son, por así decirlo, extraños a los segundos, puesto que éstos llevan en sí las representaciones que los primeros se hacen de ellos, como *propiedades que les son propias* (Gabriel 2016, 465, § 12).

Es fácil ver cómo este análisis podría responder a un tema importante del debate medioambiental contemporáneo: el de una *historia humana de la naturaleza*.

Esta intuición es esencial. No debe ocultar la necesidad del motivo opuesto: el de una *historia natural de los seres humanos*. Es probable que un realismo renovado deba consistir, más allá de los dualismos modernos, en reconocer la importancia de los significados que lo humano da a lo no humano tanto como *las dimensiones no humanas de lo humano*, de nuevo como propiedades de lo humano mismo y no como rasgos que le serían extrínsecos. No estoy seguro de que todos los «Nuevos realistas» estén dispuestos a emprender este *camino inverso*.

Sin embargo, el problema esencial del Nuevo realismo, al menos el de Markus Gabriel, no me parece que sea éste. En la construcción propuesta en *Sentido y Existencia*, me concentro en la siguiente dificultad. La ontología de los «campos de sentido» supera ciertamente la dualidad entre sujeto y mundo al reontologizar lo subjetivo e integrarlo en las cosas mismas, a costa de implosionar el mundo. En la ontología clásica –la que los Modernos inventaron bajo el nombre de «ontología», precisamente– el mundo sólo existe, en la medida exacta en que existe para un sujeto que, en cierto sentido, no existe (cf. Kant o, más cerca de nosotros, Sartre). En la «nueva ontología» defendida por Markus Gabriel, el mundo no existe, en la medida en que existe el sujeto.

En todo caso, *existe lo subjetivo, que forma parte del ser mismo de las cosas*, es decir, de su ser «en determinados campos de sentido». ¿Es todo «campo de sentido» subjetivo, es decir, esencialmente determinado en referencia a un sujeto? Probablemente no, si hemos de creer la variedad de ejemplos que se dan en *Sentido y Existencia* de un «campo de sentido» –desde una taza de café (2016, 186) hasta la historia de Europa (2016, 373), pasando por un campo cuántico (2016, 156)–. Así pues, Markus Gabriel no sería sospechoso de una subjetivización general del ser, que sería sin duda una de las acepciones de la palabra «idealismo». Por otra parte, el problema que me plantea esta construcción es que, bajo la apariencia de una ruptura con el paradigma clásico (dualismo), no rompe con sus presupuestos, sino que ofrece *una extensión y un desplazamiento de éstos*. Pero yo creo que estos presupuestos deben ser cuestionados. De hecho, lo que más me sorprende siempre de un cierto «Nuevo realismo» es hasta qué punto puede identificarse con un *neoclasicismo*, restaurando los términos cardinales del punto de vista clásico, tales como «sujeto», «mente», «representación», al tiempo que pretende superar el dualismo que presidió el establecimiento de éstos, pero dejándolos en gran medida intactos en su significado. El Nuevo realismo nos dice: «el naturalismo de los Modernos expulsó al sujeto del mundo, condenándolo así a la inexistencia; pues no, al fin y al cabo, no hay mundo y, *por tanto*, el sujeto existe». El problema es que esta aparente absolutización del mundo como «naturaleza», característica del pensamiento moderno, es también recíprocamente una absolutización del sujeto como instancia cognoscitiva para la que hay «mundo», absolutizada tanto más por el hecho de que está alejada del mundo y es su presupuesto. A partir de ahí, parece que el Nuevo realismo tiene que plantearse, al menos, *el camino de vuelta* de la negación que pone en su fundamento: si no hay mundo, es que *no hay sujeto en el sentido que era necesario para que hubiera «mundo» en el sentido de los Modernos* (es decir, «naturaleza»), y que era presupuesto por éste. Ello no quiere decir necesariamente que haya que renunciar a la noción de sujeto, pero, como mínimo, debemos plantearnos la cuestión de *la transformación que puede ser necesaria una vez que la idea de mundo queda fuera de escena*.

A este respecto, no es seguro que la caracterización del sujeto como *aquel que puede equivocarse*, repetidamente sugerida por Markus Gabriel (2018) siguiendo un motivo que podría calificarse de cartesiano-lacaniano, sea suficiente. En efecto, en primer lugar, no escapa a la caracterización moderna de la subjetividad como *subjetividad epistémica*, de la que, por el contrario, participa plenamente². Este motivo del *error posible* es un ingrediente esencial

2. Para otro punto de vista, véase (Benoist 2023).

del concepto moderno de subjetividad. En segundo lugar, si permanecemos en el terreno de tal determinación epistémica del sujeto, la verdadera cuestión es sin duda saber hasta qué punto este no-saber del sujeto puede darse la vuelta y recuperarse como saber (de la subjetividad misma, en la medida en que sé bien al menos que soy *yo mismo quien se equivoca*). Tal inversión es la palanca de la absolutización moderna del sujeto (cf. Descartes). Es esto lo que pone al sujeto en un estado de *excepción ontológica*, y por así decirlo, fuera del mundo. Ahora bien, ¿es seguro que allí donde «me equivoco» puedo estar siempre seguro de que soy *yo* quien se equivoca? Es decir: ¿está siempre tan claro que tiene sentido decirlo? Éstas son las preguntas que surgen sobre el sujeto tras la disolución del «mundo». Parece al menos que un determinado concepto de sujeto, transparente a sí mismo, o al menos tal que pueda establecer constitutivamente esta transparencia, debe ser objeto de una disolución simétrica. Sin duda, las indicaciones dadas al final de *Ficciones*, que preparan el camino para una teoría de la *ilusión* –y no sólo del *error*– (Gabriel 2020, 572 y ss., § 15), apuntan en esta dirección.

Sin embargo, no puedo evitar sentirme incómodo ante los términos *neo-clásicos* en los que se inscribe la *re-subjetivación del ser*, tan radical que excluye la posibilidad de que esto adopte la forma de un mundo. Sorprende, en particular, la importancia concedida a *las representaciones*. Es como si la subjetividad del sujeto residiera esencialmente en el hecho de tener que *representar* cosas, y la máxima novedad ontológica que pudiera contemplarse residiera en el hecho de atribuir a los objetos –a los *objetos*: tenemos que preguntarnos para qué ontología las cosas son *objetos*– propiedades propias del ser-representado. No se trata de una ruptura con el marco ontológico de los Modernos, sino a lo sumo de una re-inmanentización del mismo, al negarse a conceder a la instancia que representa una exterioridad de principio en relación con el cuadro de lo representado. No se puede subestimar el alcance subversivo de esta cláusula de inmanencia: si hay representación, es *representación sin la trascendencia de la instancia que representa*, por así decir. La verdadera cuestión es saber si los términos de la metafísica de los Modernos pueden sobrevivir a tal operación, o si no deben ser abandonados o por lo menos enmendados. El Nuevo realismo, al tiempo que los desplaza, parece asumirlos en gran medida y –por ejemplo, para la noción de «representación»– de un modo absolutamente no problemático.

Ahora bien, me parece que uno de los intereses de la cuestión de la sostenibilidad, como cuestión de nuestro tiempo que no deberíamos dudar en calificar de «metafísica», es el de arrastrarnos a un terreno que reclama otros términos. Un terreno en el que no es seguro que la noción de sujeto sea irrelevante, pero tal que, para abordarlo, es ciertamente necesario *considerar este*

sujeto desde otra perspectiva y a otra escala –de tal manera, en primer lugar, que ya no pueda ser tratado principalmente como *el sujeto de la representación*–.

La primera observación que puede hacerse a este respecto es que la cuestión de la sostenibilidad parece interrogar al sujeto no tanto en su función de sujeto epistémico, sino más bien en la dimensión de la *vida* y la *supervivencia*. El sujeto al que se plantea la cuestión de la sostenibilidad es, en este sentido, ante todo un *organismo*, siguiendo la determinación planteada por Maurizio Ferraris en su propio realismo (Ferraris 2021, 49 y ss.). Esto significa que es también y, ante todo, un *consumidor*: consume recursos.

Su supervivencia depende de estos recursos. A partir de ahí, siguiendo el problema de la sostenibilidad tal y como fue introducido, en el contexto de la *episteme* clásica, por un contemporáneo de Leibniz, Hans Carl von Carlowitz (2012), se plantea la cuestión de la *racionalidad económica del uso de estos recursos*: cómo utilizarlos sin agotarlos, pero preservando, en la medida de lo posible, las condiciones para su renovación. El problema se convierte entonces en el de un *óptimo*. Pero *óptimo* significa cálculo, y cálculo presupone *representación*: no calculamos sobre las cosas mismas en su diversidad aspectual infinita/indefinida (*infini/in(dé)fini*), sino sobre las cosas homogeneizadas: sobre las *cosas representadas*. Hay, por tanto, de entrada, una conexión entre el tema de la sostenibilidad, tal como fue introducido significativamente por el pensamiento clásico, y la metafísica de la representación. Se trata de una cuestión de sostenibilidad entendida desde el punto de vista de la *planificación*. Es decir, desde el punto de vista del *sujeto* en primer lugar; luego, con mayor precisión, desde el punto de vista del sujeto *que sabe* o busca *saber* lo que debe hacer –cuya actitud se concibe como intrínsecamente iluminada por un saber–.

Esta construcción del sujeto como «agente racional» se basa en una concepción de la racionalidad que bien puede ser problemática. Supone esencialmente una racionalidad que es *gestión de lo mismo como útil al Sí-mismo* y no *responsabilidad frente a cualquier otro* –o, dicho de otro modo: *responsabilidad por cualquier otra cosa, en cuanto otra*–.

Por otra parte, no es del todo seguro que tal representación económica del «organismo consumidor», que es el sujeto, dé cuenta plenamente del fenómeno del consumo. Más allá del sujeto de la representación, encontramos al sujeto que *vive* y que, como tal, consume recursos. Este sujeto lleva el problema de la sostenibilidad en su propio ser, en la forma de lo que el poeta ha llamado «el duro anhelo de durar» (Paul Éluard). Mejor dicho, según la concepción clásica del problema de la sostenibilidad, que acabamos de mencionar, esta sostenibilidad *es esencialmente la del sujeto*, que sólo tiene que

tomar un desvío por el exterior para garantizar su propio ser. Es porque el sujeto quiere durar por lo que debe cuidar de su entorno.

Pero este deseo de perdurar, ¿no es fundamentalmente ambiguo? Según cierta interpretación, es a corto plazo y ciego. De ahí la necesidad de iluminarlo con la racionalidad, que le permite encontrar sus medios adecuados, de realizar las desviaciones necesarias, introduciendo en él el sentido del largo plazo. Esta lectura «optimista», en el sentido de que reduce esencialmente la cuestión a un problema de lo óptimo, probablemente pasa por alto algo en este deseo: a saber, su carácter *absoluto*, es decir, la tendencia que tiene, precisamente, a abstraerse de su entorno y a ignorarlo. En este sentido, nada en él le predispone a otorgar las concesiones y renunciaciones que, respecto a su entorno, son necesarias para la duración de sí mismo. La grandeza del sujeto, por así decirlo, es la ignorancia de sus propias condiciones. Más aún: no satisfecho con ser tan indiferente con su entorno, en tanto ser sordo a su dependencia respecto de él, es posible que el sujeto tenga en sí un principio que le haga complacerse intrínsecamente en la destrucción de este entorno, incluso despreciando las consecuencias que pueda tener para sí mismo. No se puede subestimar el valor *destructivo* de todo consumo, una destrucción que no es una mera consecuencia indeseable, sino que se busca por sí misma. La duración del sujeto se consigue al precio de la supresión de lo que le rodea, y de esta supresión obtiene un *goce* más allá de cualquier *placer*³.

En este punto, la racionalidad económica entra en pánico: puesto que, al destruirlo todo, ¿no suprime el sujeto las condiciones de su propia existencia? Al absolutizar su duración hasta el punto de hacer de ella la negación de la durabilidad de cualquier otra cosa, ¿no suprime en última instancia el sujeto la posibilidad de su duración misma? Una vez más, no hay aquí una simple contradicción, sino una forma de atracción. Al quemar su entorno, el sujeto se quema a sí mismo –porque, desde su punto de vista, este sujeto que él quema forma parte de su entorno–. En su absolutismo, el sujeto moderno está constitutivamente *más allá de sí mismo*. Se rechaza a sí mismo como naturaleza. En este sentido, se realiza en la negación misma de las condiciones de su realidad.

Una posible interpretación del Nuevo realismo consiste en entenderlo como una respuesta a esta escisión resultante de *la absolutización de la subjetividad* constitutiva de la idea misma de subjetividad moderna. Se trataría, por tanto, de reconciliar al sujeto con la naturaleza, es decir, con *su* naturaleza

3. Tomo prestada esta distinción entre el *placer* y el *goce* de Lacan –y, a través de Lacan, de Freud, por supuesto–. Véase (Lacan 1986, Le Séminaire, Livre VII, séminaire de 1959-60).

y, además, de hacerle aceptar, y reasumir, que él es siempre naturaleza –cualquiera que sea su capacidad de hacer algo con su naturaleza y en la medida en que hace algo con ella, o intenta hacer algo con ella–.

Esta aspiración a la reconciliación recorre sin duda el discurso de nuestro tiempo, quizás como compensación sintomática de un *impasse* cada vez más evidente. Es bastante fácil ver cómo puede encontrarse con una cierta dimensión de lo que se denomina Nuevo realismo o, al menos, cómo podría apoderarse de él. En efecto, en su versión alemana, no cabe duda de que el Nuevo realismo tiene algo que ver con la ambición, heredada del idealismo alemán, como auto-reflexión de la Modernidad, de una *reconciliación de la naturaleza y el espíritu*. Por una parte, el Nuevo realismo alemán consiste en mostrar que el espíritu no queda en la única dimensión de un sujeto aislado de esa totalidad que llamaríamos «mundo», sino que interviene en el corazón de las cosas, como una dimensión de su propio ser. *El sentido*, en cualquier caso, está en todas partes, ya que «existir es aparecer en un campo de sentido» (Gabriel 2016, 174). Una pregunta para Markus Gabriel sería si puede haber «sentido» sin «espíritu». Creo que su respuesta sería que sólo hay espíritu allí donde se abre el espacio para un cierto tipo de error posible: *el error sobre sí mismo* (Gabriel 2018) –pero ¿no sería, en cierto modo, la propia definición de «sentido» la que hace que éste pueda ser constitutivamente objeto de *malentendido*? ¿No habría quizás un cierto vínculo entre esta opacidad/ambigüedad residual del sentido y esta posibilidad de «equivocarse sobre sí mismo»? –. Se trata, por supuesto, del anclaje *hermenéutico* de la filosofía de Markus Gabriel. En cualquier caso, si el espíritu, en cierto sentido, puede investir la naturaleza, ¿no es lógico considerar que él mismo puede tener una naturaleza y que su parte de naturaleza debe ser debidamente considerada? Una vez más, al disolver la figura exclusiva del «mundo», nos habríamos dado los medios para superar los dualismos inherentes a la episteme moderna.

Con respecto a esta tentación de *conciliar* (*Versöhnung*, la gran tentación de los post-postmodernos) tengo dos cosas que decir.

La primera, probablemente contraria a la orientación general de lo que llamaré *modernidad filosófica tardía* (la que intenta superar lo que percibe como las aporías de los Modernos, conservando sin embargo su herencia), es que no es seguro que esta conciliación sea siempre deseable, porque tiene *sentido*. La modernidad tardía quiere desesperadamente que el pensamiento tenga cuerpo. Tal expectativa puede tener algún sentido en relación con ciertas modalidades de lo que se llama «pensamiento». Sin embargo, es muy dudoso que tenga sentido en relación con el conjunto de las operaciones intelectuales y sus productos. Es probable que, a este respecto, debamos reconocer *una*

anfibología fundamental en el concepto de lo que se llama «pensamiento» y, si es importante que este concepto pueda abarcar esta diversidad de significados, sería un error querer reducirlos demasiado rápidamente a una unidad forzada. No se trata tanto de que haya formaciones del pensamiento que no puedan hacerse sensibles, como si hubiera algo que se resistiera a una operación que tendría sentido intentar, sino de que tal exigencia simplemente no tiene sentido. De hecho, las operaciones superiores del pensamiento, en cuanto simbólicas, son indiferentes a nuestra naturaleza –y probablemente también, por lo mismo, a la naturaleza que no es la nuestra, aunque proporcionen medios para calcular sobre ella⁴–.

En este sentido, hay *una verdad en el dualismo*. Esto, sin embargo, no implica ningún «desgarro». Lo sensible no se «reduce» en las operaciones intelectuales superiores, ni éstas podrían sustituir a lo sensible por nada que pretendiera ocupar su lugar. No hay que confundir una diferencia gramatical –esto es: *la diferencia que hace el hecho de la gramática*– con un conflicto ontológico.

Dicho de otro modo, probablemente haya algo de equívoco en este gran problema de la modernidad tardía (sobre todo en su vertiente alemana, pero esta preocupación tampoco es ajena a la fenomenología francesa, como hegelianismo de lo sensible) que es: poner *en armonía nuestra vida intelectual con nuestra vida natural*; a saber, que lo que hace de la primera una vida *intelectual* es relativamente ajeno al hecho de que es una *vida*, no en el sentido, diagnosticado por Nietzsche, de un ascetismo o de un odio a la vida (que, por lo demás, sería un problema interno a la vida, desarrollándose en el terreno de la naturaleza y de su doble: la anti-naturaleza), sino en aquel en que la dimensión propiamente intelectual de las operaciones del pensamiento es completamente *indiferente* a la vida. El realismo, en el sentido en que yo lo entiendo, consiste esencialmente en tener claro el estatuto del discurso en su relación con la realidad. Parte de este realismo es la conciencia y el uso adecuado de la indiferencia de las operaciones intelectuales respecto a la vida. Esto implica ir más allá de la actitud filosófica de *identificar* o *distinguir* simétricamente intelecto y vida, como si se tratara de dos cosas *que pueden o no identificarse*. En realidad, el intelecto *no es nada* que pueda compararse con la vida y, por tanto, tampoco nada que pueda distinguirse *sustancialmente* de ella.

4. Cabe señalar aquí que, para *calcular sobre las cosas*, éstas deben estar representadas, pero calcular no es en sí mismo del orden de la representación. El orden de las operaciones intelectuales excede esencialmente el orden fenomenológico de la representación de *las cosas*.

Los intentos de síntesis feliz –de «recuperar la armonía con la naturaleza»–, por muy bienintencionados que sean, se basan, por lo general, en premisas falsas: tratan de sintetizar cosas inconmensurables.

Sobre todo, se sitúan siempre desde el punto de vista *del ser humano*. Se trata de que sea este el que encuentre su propia naturaleza, es decir, de que *se encuentre a sí mismo en la naturaleza*. Al mismo tiempo, siguiendo la lógica del Nuevo realismo antes mencionada, el ser humano proyecta sus propiedades en la naturaleza, en el sentido de que pasan a formar parte de ella y, por otro lado, siguiendo la problemática de la sostenibilidad que ha surgido en la era moderna, si tenemos que cuidar del ser no humano es porque de él depende la supervivencia del ser humano⁵. Así como el ser del Nuevo realismo es un «ser con espectadores» (en contraposición al «mundo sin espectadores» –es decir, donde el espectador se desvanece y se hace invisible– del realismo clásico)⁶, la naturaleza de la sostenibilidad es esencialmente una *naturaleza habitada*. Parece razonable, en primer lugar, que esté habitada esencialmente *por nosotros* –porque qué *naturaleza* no lo está–. Esto, sin embargo, puede resultar más problemático. ¿*Quiénes* somos «*nosotros*»? Se trata, una vez más, del estatuto absoluto o no de la potencia que habita. Encontramos aquí, obstinadamente, la cuestión del sujeto. El Nuevo realismo, en su rechazo a separar lo subjetivo de lo objetivo y su rehabilitación del alcance ontológico de lo subjetivo, parece darnos los medios para pensar *una naturaleza con un sujeto habitante*.

Es de temer que tal concepción conduzca, de manera bastante clásica, a una representación fundamentalmente *antropocéntrica* de la naturaleza. A fin de cuentas, el Nuevo realismo sólo habría hecho *sostenible* el punto de vista de los Modernos, restituyendo al sujeto su sitio entre las cosas, de las que formaría parte. Ciertamente, el sujeto puede caer en este terreno. Pero en este terreno también puede perdurar. De hecho, estrictamente hablando, sólo puede perdurar en este terreno.

Sin embargo, queda la cuestión de las cosas de las que *el sujeto no es parte*. Es decir, aquellas cosas en las que tiene dificultades para proyectarse o en las que, tal como están las cosas, aún no le es posible hacerlo. ¿Es el Nuevo realismo un *humanismo metafísico* –qué humanismo no lo es– que debería llevarnos a *contar todo aquello para nada*?

5. Me parece que éste sería también el punto de vista, decididamente antropocéntrico, de Maurizio Ferraris. El Nuevo realismo es un Nuevo Humanismo. Ahora bien, ¿hay que ser humanista? En otras palabras, ¿es el ser humano *conceptualmente autosuficiente*? ¿Se puede ser realista y humanista a la vez?

6. Véase Gabriel (2016, 36-37).

El Nuevo realismo sería, entonces, un *neo-modernismo*, es decir, continuaría y restauraría el programa de los Modernos integrando, al mismo tiempo, una limitación por la realidad que este programa habría podido ignorar –aunque hay que señalar que fue el primero en enunciar esta limitación–, pero que quizás subestimó sus consecuencias, pecando en cierto modo de exceso de optimismo.

No sé si este es el caso. Dejaré que los portavoces de esta corriente se expresen al respecto. Sin embargo, debo decir que, si así fuera, yo no podría estar contento con esto. Me parece que la simple idea de una re-aclimatación del ser humano a la naturaleza y de una humanización recíproca de la naturaleza nos sitúa un poco por debajo tanto del desafío metafísico de la crisis ecológica actual como del desafío igualmente metafísico de la idea de realismo tal como puede volver hoy, al final de la modernidad tardía.

Es fácil ver la conexión que podría existir entre la necesidad de pensar ecológicamente, entendida de una determinada manera, y la exigencia realista en el sentido *metafísico* del término. Según una interpretación tradicional del realismo, las cosas (*y, por tanto, también la naturaleza*) tendrían un *valor en sí mismas*, más allá de las valoraciones humanas y de las necesidades que puedan motivarlas. Este argumento del *valor intrínseco* se encuentra en un famoso texto de G.E. Moore, citado a menudo como fuente por las filósofas y los filósofos ambientalistas⁷. En él, el fundador de la filosofía moral analítica expone la siguiente idea: aunque ya no estemos para contemplarlo y disfrutarlo, *preferimos por principio un mundo que sea bello y que siga siéndolo*.

El argumento, platónico en esencia, me parece uno que, quizás más que los argumentos habitualmente desplegados en el terreno epistémico, es el argumento más convincente en favor del realismo. En efecto, aunque desgraciadamente no nos comportemos en consecuencia, es un hecho el que tengamos este tipo de preferencia como *preferencia absoluta*.

La cuestión es más bien qué metafísica debe derivarse de este hecho. A este nivel, es posible distinguir entre un realismo *antiguo* y un realismo *nuevo*. El realismo que llamaremos «tradicional» encontraba en el mundo, o más allá del mundo, un valor preconstituido que precedía a los seres humanos, y en relación con este, aquellos debían orientarse para que su existencia y su acción tuvieran valor. Un efecto del naturalismo moderno –es decir, de la reducción del mundo a la figura de una *naturaleza sin fin intrínseco*, mero

7. Véase Moore (1903, 98, capítulo III, §50): «then we shall have to include in our ultimate end something beyond the limits of human existence». Me gustaría agradecer a Catherine Larrère, cuya enseñanza me hizo tomar conciencia de este texto y de estas cuestiones en general.

objeto del conocimiento y la acción humanos— habría sido la supresión de este valor trascendente. Sólo el pensamiento y la acción del sujeto (humano) permanecen, precisamente, como única fuente de valor. En este sentido, como *aggiornamento* de la Modernidad, parece factible un primer nuevo realismo, que consiste en sostener que las valoraciones humanas repercuten sobre lo que evalúan, dando a estas valoraciones un alcance ontológico y no «sólo» epistémico o moral. Las cosas vuelven entonces a ser valiosas, pero en la medida en que el ser humano las piensa (ya que su pensamiento forma parte del ser mismo). Éste es, según me parece, el camino elegido por Markus Gabriel. Sin embargo, me pregunto si no hay algo insatisfactorio en esta vía «humanista», en el sentido de que, sencillamente, lo que muestra el argumento de Moore es que *es natural que el ser humano vaya más allá de su propio punto de vista*. No se trata tanto de que exista un valor natural obvio —y un valor natural de la naturaleza— que los seres humanos sólo tengan que recibir y al que adaptarse. Más bien, forma parte de la vida humana, que sólo puede entenderse a sí misma como posible en relación con algo de lo que forma parte, *pero que va más allá*, y que también tiene un valor independientemente y que está más allá de esta forma de vida. En este sentido, un problema del discurso de la inmanencia y del sentido recobrado es que puede tender a borrar esta *preocupación por lo que no somos nosotros*, que bien puede constituir una dimensión (entre otras, tal vez antagónicas) de nuestra existencia. Sería ciertamente erróneo interpretar esta preocupación en el sentido de «hacer nuestro» lo que no lo es. Es importante que pueda tener exactamente el sentido contrario. Hay cosas que *no queremos hacer nuestras*, ya sea porque no tiene sentido para nosotros, o porque nos parece indigno o inadecuado hacerlo y, sin embargo, queremos que se respeten tanto más.

¿Qué podría ofrecer entonces *otro nuevo realismo* para reflexionar sobre el abanico de cuestiones que abarca hoy la noción de sostenibilidad?

Ciertamente, ninguna nueva dirección de lo Real, como si la filosofía fuera capaz de *decirnos lo que está más allá de nosotros*, en nombre de un saber más allá del que podemos construir de nuestros *objetos*. En este sentido, no se trata de volver a lo que el realismo antiguo llamaba «metafísica», como saber reservado del filósofo.

Por otra parte, lejos de darle la espalda, se trata de hacer espacio a esta angustia metafísica que atraviesa la existencia humana, *sentimiento de pertenencia y de ser superado al mismo tiempo* (a veces también de desapropiación), que puede haber en el hecho de que el mediodía no esté (siempre) ante nuestra puerta (en español se diría mejor: ninguno puede barrer únicamente para su casa, aunque esto sea una consecuencia): que haya algo distinto de nosotros y que seamos en cierto modo solidarios con ello. El hecho de que seamos

solidarios con ello devuelve cierto sentido positivo a la noción de «mundo», que no deberíamos entonces apresurarnos a desacreditar en nombre de una supuesta neutralidad ontológica –la idea de «mundo» significa precisamente que *no podemos permanecer neutrales con respecto a lo que hay*–. El hecho de que esta solidaridad tenga límites y de que sea imposible trazarlos *a priori*, significa a la inversa que este «mundo» no es algo *dado* ni nada en lo que podamos apoyarnos: no puede definirse *a priori* como «nuestro» mundo, ya que el «nosotros» está en discusión: ¿dónde se detiene? y eso es exactamente lo que está en juego en la noción de «mundo».

Si un Nuevo realismo, a mi juicio, no tiene en absoluto la vocación, volviendo a los realismos antiguos contra el antropocentrismo de los Modernos, de restaurar *otro centro* que la Modernidad nos habría hecho perder y olvidar, su verdadero alcance, y lo que lo califica de *realista* en un sentido no sólo cosmético del término, es asumir el carácter estructuralmente *descentrado* de la existencia humana, que siempre se auto-comprende también en referencia a algo distinto a sí misma, algo que no necesariamente se entiende desde ella o en relación con ella. Quizás esta heterogeneidad pueda leerse en términos de «campos de sentido», por utilizar el vocabulario de Markus Gabriel. Sin embargo, lo que parece decisivo es la relación de un determinado tipo de campos de sentido (que podemos llamar «humanos») con *otros tipos de campos de sentido* (respectivamente «no humanos»), con los que la conmensurabilidad puede resultar problemática. No resulta evidente que siempre sea posible construir un campo de sentido común y, en todo caso, no puede darse por sentado. Sin embargo, a este nivel, lo que podría llamarse *el aislacionismo de los campos de sentido* ya no es posible: en efecto, dentro de los campos de sentido humanos, los otros ya están presentes como *otros*, como la llamada o la ansiedad del *otro lugar*, que trabaja desde dentro de lo humano y sus asuntos. *No hay manera de cerrar un sentido*. Esta es la cuestión filosófica que plantea hoy el problema de la sostenibilidad, donde la sostenibilidad ya no se entiende principalmente como *aquello que sirve para mantener un determinado sentido*, sino como *aquello cuya posibilidad debe garantizarse más allá de los propios límites de aquellos sentidos que hacemos nosotros*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENOIST, Jocelyn. «Le réalisme et la place du sujet». En: *Nouvelle philosophie en Allemagne et en France. Entre idéalisme et réalisme*, 95-103. Edición de Jocelyn Benoist, Markus Gabriel, y Jens Rometsch. París: Vrin, 2023.
- FERRARIS, Maurizio. *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*. Roma: Laterza, 2021.

- FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburgo: Meiner, 1979.
- GABRIEL, Markus. *Fiktionen*. Berlín: Suhrkamp, 2020.
- GABRIEL, Markus. «How to Conceive of the Human Mind After Naturalism's Failure». En: *Neo-Existentialism*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- GABRIEL, Markus. *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlín: Suhrkamp, 2016.
- LACAN, Jacques. *L'Éthique de la psychanalyse*. París: Seuil, 1986.
- MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- VON Carlowitz, Hans Carl. *Sylvicultura œconomica*. Remagen: Kessel Verlag, (1713) 2012.

LA EVIDENCIA DE LA ΠΡΟΛΗΨΙΣ EPICÚREA Y SU ALCANCE PRÁCTICO

The evidence of Epicurean πρόληψις and its Practical Scope

Javier AOIZ*
Universidad de Santiago de Chile
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5786-8087>

Marcelo D. BOERI
Pontificia Universidad Católica de Chile
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5747-5782>

Recibido: 23 de mayo de 2024
Aceptado: 13 de junio de 2024

RESUMEN

Este artículo examina la preconcepción epicúrea y diversos problemas relacionados con su adquisición y función, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Los autores ponen de relieve que en el modelo contractual epicúreo la justicia constituye una modalidad de lo útil y la preconcepción de lo justo opera como un canon para validar las leyes en las comunidades políticas. Examinan asimismo el vínculo entre el lenguaje y la justicia en el epicureísmo, centrándose primero en el papel del lenguaje en la genealogía epicúrea de la justicia y, luego, en las conexiones entre el aprendizaje del lenguaje y la prolepsis de lo justo en las comunidades políticas constituidas. Subrayan, para concluir, que el aprendizaje del lenguaje es un ingrediente relevante de la experiencia para comprender la génesis empírica de la preconcepción epicúrea

Palabras clave: Epicureísmo; Justicia; Evidencia; Prolepsis; Lenguaje

*. Javier Aoiz agradece a la Dirección de Investigación Científica y Tecnológica (DICYT) de la Universidad de Santiago de Chile el apoyo y respaldo para elaborar este trabajo en el marco de su Proyecto Dicyt Regular 2023 Código 032353AM, «La psicobiología aristotélica: una interpretación holística de las facultades de los seres vivos».

ABSTRACT

This paper discusses the Epicurean preconception and the issues related to its acquisition and function (both in theoretical and practical domains). The authors argue that in the Epicurean contractual model justice is regarded as a modality of the useful and that the preconception of the just is a canon that validates the laws in the political communities. They also examine the link between language and justice in Epicureanism, focusing first on the role of language in the Epicurean genealogy of justice and, second, on the connections between language learning and the prolepsis of the just in constituted political communities. In this vein, they hold that language learning is a relevant ingredient of experience for understanding the empirical genesis of the Epicurean preconception.

Keywords: Epicureanism; Justice; Evidence; Prolepsis; Language.

1. EPICURO, LOS EPICÚREOS Y LA PRECONCEPCIÓN DE LO JUSTO

Los estudiosos de Epicuro y el epicureísmo suelen citar un conocido pasaje de Cicerón (*De la naturaleza de los dioses* [ND], 1.43-44), en el que atribuye a Epicuro haber acuñado el término πρόληψις, en nuestra traducción *preconcepción*. Cicerón se muestra particularmente generoso con Epicuro, ya que hace notar que hay que «venerar a Epicuro, puesto que sólo él advirtió, ante todo, que los dioses existen, porque la naturaleza misma ha impreso una noción de ellos en las mentes de todos»¹. Esto es así, continúa el romano, porque no hay nadie que no posea «una cierta anticipación de los dioses (*anticipatinem quandam deorum*)» sin haber sido instruido al respecto. A dicha anticipación Epicuro la llama πρόληψις, «esto es, una cierta información anticipada por la mente de la cosa, sin la cual nada podría entenderse, investigarse ni dudarse» (ND 1.43).

El pasaje es particularmente intenso porque, como se sabe, Cicerón no es para nada generoso con Epicuro y por lo general argumenta en su contra². Por otra parte, porque en las líneas finales del pasaje de Cicerón citado, éste está traduciendo una sección decisivo de la *Carta a Heródoto* (CH) 38 de Epicuro que discutiremos abajo. La tesis de que la naturaleza ha impreso

1. Las traducciones son nuestras.

2. Hemos presentado una discusión pormenorizada de los prejuicios y omisiones conscientes de Cicerón en contra de Epicuro y el epicureísmo en Aoiz y Boeri (2022) y Aoiz y Boeri (2023, 82-88, 98-102).

en nosotros una *notio* de los dioses probablemente le parece atractiva a Cicerón porque evoca un cierto tipo de «innatismo» que aproxima a Epicuro a un modelo epistemológico platonizante, un enfoque que es especialmente atractivo para él ya que, generalmente, le interesa respaldar un modelo filosófico platónico, tanto desde el punto de vista epistemológico como ético y político. Como procuraremos mostrar en lo que sigue, no sólo no hay tal innatismo, sino que la preconcepción epicúrea se inscribe en una teoría epistemológica sofisticadamente empirista en la que no tiene cabida ningún innatismo *a la Platón*.

El neologismo epicúreo πρόληψις tuvo un gran éxito en la Antigüedad lo que dificulta su reconstrucción pues, lamentablemente, los textos conservados de Epicuro contienen pocas consideraciones sobre esta noción; no obstante, las dos *Máximas Capitales* (MC) más extensas de Epicuro (MC 37-38) tratan nada menos que de la preconcepción de lo justo que, como esperamos mostrar, desempeña un papel muy relevante en la teoría política epicúrea y muestra la manera en la que Epicuro conecta hábilmente su teoría epistemológica con sus debates ético-políticos.

Las dos principales perspectivas sobre la naturaleza de las organizaciones políticas en el mundo antiguo son, por un lado, la explicación naturalista (dos de cuyos representantes más relevantes fueron Aristóteles y los estoicos), y, por otro, el enfoque contractualista, el tipo de enfoque defendido por el epicureísmo. Un pacto establece implícitamente una pauta de conducta y dicha pauta es un principio coercitivo implícito o explícito. Pero lo que resulta particularmente interesante para nuestro propósito en este artículo es que la función normativa o regulativa del modelo político epicúreo se encarna, por así decir, en la preconcepción de lo justo. En este sentido, cabe señalar que, si Epicuro y los epicúreos defendían una teoría contractual (como lo hacían), se podría poner en duda la noción de justo en la medida en que sostienen que lo justo es objeto de una preconcepción (MC 37-38). La función de la preconcepción de la justicia en un marco contractual, sostendremos, resulta clara dentro de una explicación genealógica de la justicia que equipara lo justo con lo útil para la convivencia de una comunidad y su seguridad. Tal preconcepción sólo puede concebirse en el ámbito de un contexto social o comunitario donde existe un lenguaje ya establecido. En efecto, (i) si la justicia epicúrea sólo puede entenderse como una modalidad de lo útil, y (ii) si el establecimiento del pacto depende de la discreción de quienes lo establecen, (iii) parece que la preconcepción de lo justo (que es un tipo de concepto) no tiene el carácter objetivo que solemos atribuir a los conceptos en general. Esto, sin embargo, no debe ser necesariamente así: aunque la lengua no tiene el mismo carácter fijo que las matemáticas (ya que cualquier lengua hablada

es una entidad dinámica que cambia con el uso que se le da a lo largo del tiempo), una vez que una lengua se establece en una comunidad lingüística llega a presentar una cierta estabilidad que permite a las personas comunicarse entre sí (ésta es la sugerencia explícita de Lucrecio, en *Sobre la naturaleza de las cosas* (RN) 5.1026-1027, que discutiremos abajo). Así, el carácter previo de una preconcepción, argumentaremos, debe estar relacionado con los usos fijados del lenguaje.

Además, si lo justo se identifica con lo útil para la convivencia y la seguridad de una comunidad no puede tratarse de algo meramente convencional. El hecho de que una comunidad decida que x es justo no hace que x sea útil para la comunidad (*Sent.* 31, 32, 33). La utilidad está constreñida por los hechos o circunstancias (τὰ πράγματα; *MC* 37; τῶν περισσώτων πραγμάτων; *Sent.* 38); es éste el sentido en que sostenemos que la justicia es una modalidad de lo útil, utilidad que se determina según la exigencia propia de cada momento o circunstancia. Por la misma razón, lo que es justo, es decir, útil para una comunidad, puede no serlo para otra (*MC* 36-37). E incluso lo que es útil para una comunidad *en determinadas circunstancias* puede *no serlo en otras* (*MC* 37-38).

Procederemos de la siguiente manera: en la próxima sección comentaremos brevemente las dificultades de la explicación epicúrea acerca de la adquisición de las preconcepciones. Luego, proporcionaremos algunas aclaraciones generales sobre las conexiones entre justicia y utilidad. En ese contexto procuraremos aclarar qué queremos decir cuando sostenemos que en el modelo contractual epicúreo la justicia es considerada como una modalidad de lo útil y que la preconcepción de lo justo es un canon que valida lo justo. Para ello analizaremos las características específicas que posee la confirmación de lo justo en el trasfondo de la epistemología epicúrea. Finalmente, examinaremos la vinculación entre el lenguaje y la justicia en el epicureísmo. Nos referiremos primero al papel del lenguaje en la genealogía epicúrea de la justicia y, en segundo lugar, analizaremos las conexiones entre el aprendizaje del lenguaje y la prolepsis de lo justo en las comunidades políticas constituidas. Subrayaremos, para concluir, que el aprendizaje del lenguaje es un ingrediente relevante de la experiencia para comprender la génesis empírica del preconcepto epicúreo. Si el lenguaje no es un fenómeno privado, sino colectivo (que la persona ha incorporado a su propia vida *tanto teórica como práctica* cuando aprendió a hablar), y si tanto la experiencia individual como

la colectiva están mediadas, por así decirlo, por el lenguaje, éste debe ser el hecho básico del que se deriva nuestra conceptualización del mundo³.

2. LA RELEVANCIA DE LA ΠΡΟΛΗΨΙΣ EN EL CONTEXTO EPISTEMOLÓGICO Y POLÍTICO

Epicuro es un representante cabal de la epistemología empirista de la Antigüedad, es decir, de la tesis de que no hay nada en nuestras almas o mentes antes de nuestra experiencia perceptiva. Esta caracterización del empirismo es muy general y quizá potencialmente confusa, pero, como cualquier otra generalización, probablemente contiene un núcleo de verdad. La posición opuesta al empirismo es el innatismo, pero, al igual que en el caso del empirismo, innatismo también es un término potencialmente engañoso, ya que puede significar cosas diferentes⁴. Según un enfoque innatista más o menos canónico, la mente de una persona ya tiene algunas nociones o conceptos impresos o grabados antes de su experiencia perceptiva. Lo único que se necesita es un estímulo perceptivo para recordar o recuperar de su mente lo que ya estaba en ella.

Si Epicuro defiende una epistemología empirista, hay que preguntarse en qué sentido defiende la existencia de *preconceptos*, o qué papel desempeñan tales conceptos anticipatorios, según la interpretación de Cicerón de πρόληψις con la palabra *anticipatio* (como dios, lo justo, la utilidad, los cuerpos y sus propiedades, etc.), en una epistemología en la que el principio básico del conocimiento es la percepción sensorial. Al tratar de contextualizar la noción de empirismo, Tsouna afirma que «Epicuro y sus seguidores inmediatos suscriben la idea de que no hay nada en la mente que no estuviera previamente en los sentidos y dan cuenta de la formación de los conceptos sin importar ninguna carga metafísica adicional» (2016, 163). Si Epicuro es un empirista en lo que se refiere a la formación de conceptos, cabría preguntarse cómo es posible tener una preconcepción, es decir, una captación previa que es (presumiblemente) anterior (πρό-) a la experiencia perceptiva. Como mostraremos

3. Según otras perspectivas, una preconcepción es anterior al lenguaje (véase Fine 2014, 244-245); pero ése no puede ser el caso con el epicureísmo, especialmente para la preconcepción de lo justo, pues sin lenguaje no puede haber pacto o acuerdo, y si no hay pacto, tampoco hay justicia. Fine no se ocupa de la preconcepción de lo justo en el capítulo que dedica al epicureísmo, apenas le dedica unas líneas (239).

4. Para las variadas formas de innatismo, véase Fine 2014, 21-23.

en lo que sigue, ese carácter anticipatorio no es previo a ni independiente de esa experiencia perceptiva.

2.1. Breve digresión sobre el adelanto platónico de la πρόληψις epicúrea

El sustantivo πρόληψις se deriva del verbo προλαμβάνω, compuesto por la preposición πρό y el verbo λαμβάνω. El sufijo -σις del término πρόληψις indica acción o bien resultado. Πρό, a su vez, puede indicar precedencia espacial o temporal como nuestro prefijo *pre*. Λαμβάνω significa *tomar*, *agarrar*, pero también *recibir*. A partir del siglo IV se extiende su utilización como verbo de conocimiento con el significado de *captar*, sea por los sentidos o por la inteligencia⁵. El *Teeteto* de Platón es un buen ejemplo de este uso de λαμβάνω⁶.

En el *Fedón*, el diálogo innatista por antonomasia de Platón, este utiliza πρό con el perfecto de λαμβάνω (75b) para explicar la posibilidad de la utilización y comprensión de lo igual: «Por consiguiente, es necesario, al parecer, que antes (πρό) de que hayamos comenzado a ver, oír y experimentar los otros tipos de percepciones hayamos obtenido precisamente conocimiento (εὐληφότες ἐπιστήμην) acerca de qué es lo igual mismo si hemos de poder referir las cosas iguales» (75b). Platón precisa que este antes (πρό) significa antes de nacer (75c) y subraya que tal adquisición de conocimiento prenatal tiene lugar con respecto a la totalidad de las cosas de la índole de lo igual: «Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual mismo en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo justo, a lo sagrado» (75d). Como se puede apreciar, lo justo aparece mencionado explícitamente en estos planeamientos del *Fedón* en los que el léxico utilizado por Platón (πρό + λαμβάνω, εὐληφότες ἐπιστήμην) tiene una gran proximidad con el término epicúreo πρόληψις y con afirmaciones aparentemente vinculadas a este como la exhortación metodológica del inicio de la *CH* (38): «En primer lugar, pues, hay que haber *comprendido* (δεῖ εὐληφέναι), Heródoto, lo que se subordina a las palabras». Como mostraremos en la siguiente sección, no es la única conexión que es posible conjeturar entre pasajes de los diálogos de Platón y el concepto epicúreo de prolepsis.

5. En la Antigüedad tardía se vuelve estándar el uso de otras formas de λαμβάνω (tanto verbales como nominales, como ἀντιλαμβάνω y ἀντιληπτική) para dar cuenta de una captación (mayormente sensorial). Véase, por ejemplo, Filópono, *In de An.* 11, 14-15, ed. Hayduck: «cuando la sensación capta (ἀντιλαβόμενη) los sensibles más grandes, no es capaz de captar (ἀντιλαβέσθαι) los más pequeños» (también 13, 4-5: ἀντιλαμβάνεται; 596, 9-10: ἡ δὲ αἴσθησις [...] ἀντιληπτική, *et passim*).

6 Véase Long 2006, 223-235.

Por su parte, el «platónico» Aristóteles, teniendo en mente el *Menón*⁷, subraya que «toda enseñanza y aprendizaje intelectual surge a partir de un conocimiento preexistente» (*APo.* 71a2). Ahora bien, a diferencia de Platón, Aristóteles no sostiene que dispongamos de un conocimiento prenatal. A su juicio, la naturaleza nos provee de la facultad perceptiva, la cual establece un modo de «preexistencia» (προϋπάρχειν) del conocimiento, concretado en la capacidad connatural discernidora constituida por la percepción (*APo.* 99b35). A partir del discernimiento que esta facultad posibilita se generan, a través de la memoria, la experiencia y, posteriormente, los conceptos universales que constituyen el principio de la técnica y la ciencia (*APo.* 99b20-100b5).

Como han destacado Scott (1995) y Fine (2014), también las filosofías postaristotélicas respondieron a la paradoja del *Menón* en términos naturalistas, pero entre los epicúreos, estoicos y escépticos, se acentúa el interés por explicar cómo se constituye el conocimiento ordinario. Los estoicos insistieron en el teleologismo y providencialismo de la naturaleza, concretados en el innatismo disposicional⁸ que representan las «concepciones comunes» compartidas por todos los seres humanos. La teoría atomista de la naturaleza de los epicúreos excluye, en cambio, argumentos teleológicos y la idea de providencia. El epicureísmo pretende así explicar la constitución de los sentidos y del conocimiento en general, al igual que el surgimiento del lenguaje, las instituciones sociales y las comunidades políticas a través de un estricto naturalismo. Las convicciones contemporáneas nos hacen mucho más receptivos a tales planteamientos naturalistas de lo que lo fueron adversarios del epicureísmo como Cicerón, Plutarco o Lactancio. La admiración de Cicerón y Plutarco hacia Platón explica en parte su animadversión al epicureísmo; sin embargo, la tradición interpretativa hostil, a la que sin duda contribuyeron, no puede hacernos perder de vista conexiones filosóficas entre problemas planteados en los diálogos de Platón y propuestas epicúreas como la representada por el concepto de πρόληψις.

2.2. πρόληψις y lenguaje: breve examen de la evidencia textual

Diógenes Laercio (*DL*) 10.33, uno de los dos pasajes principales para reconstruir la teoría de la preconcepción epicúrea junto con *CH* 38, explica de una manera relativamente clara el proceso de adquisición de una πρόληψις: tan pronto como una palabra («hombre» en el ejemplo) es pronunciada por

7. Véase Fine 2014, 179-225.

8. Véase Dyson 2009, XV-XXXII.

alguien, un rasgo o esbozo (τύπος) surge inmediatamente en la mente *gracias a la preconcepción* (κατὰ πρόληψιν), «aunque las percepciones vengan primero». Como es evidente en el pasaje, la preconcepción es la causa de que en la mente del individuo se produzca una imagen que permite asociar el sonido de la palabra emitida con un objeto del mundo. Siguiendo su tesis de que toda percepción es verdadera, Epicuro parece haber partido de la premisa de que las preconcepciones son evidentes, ya que «pueden verse». Esa afirmación tan vigorosa no sólo aparece en *DL* 10.33, sino también en Epicuro (*CH* 38, de donde debe derivar la afirmación de *DL*)⁹. La preconcepción es un esbozo anticipatorio de algo; sin ella, no podríamos investigar lo que estamos investigando si antes no lo hubiésemos conocido. Uno debe haber conocido en algún momento la forma (μορφή) de caballo o buey gracias a la preconcepción correspondiente. Tampoco habríamos nombrado a una cosa si antes no hubiésemos aprendido (o «comprendido»: μαθόντες) su rasgo o esbozo (τύπος) gracias a una preconcepción. Por lo tanto, las preconcepciones son evidentes. La doxografía de *DL*, seguramente derivada de *CH* 38, presenta el siguiente argumento: (i) primero, hay que haber comprendido o captado lo que se subordina a las palabras (o es «denotado» por ellas: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις [...] εἰληφέναι); al referir lo que denotan, podemos decidir cuáles son los objetos de opinión, de investigación o de duda. (ii) De esta manera, esos objetos no son «indecidibles» (μὴ ἄκριτα), como lo serían si hiciera falta una demostración que fuera al infinito, de modo que así nuestras palabras no serán vanas. (iii) Es necesario que miremos (u observemos) la «concepción primaria» (τὸ πρῶτον ἐννόημα) correspondiente a cada palabra que no requiere de ninguna demostración. (iv) De esta manera, podremos referir el objeto de investigación o de duda, y el de opinión.

El argumento contribuye a aclarar el aspecto de anterioridad de la πρόληψις; sin embargo, no explica cómo el sujeto cognoscente ya está en posesión de ese esbozo o huella que es la preconcepción. A pesar de eso, puede argumentarse que cualquier persona que ya posee un lenguaje sabe lo que significa la palabra «caballo» o «buey» (los ejemplos de *DL* 10.33) si sabe que esas palabras pueden aplicarse a objetos del mundo empírico que únicamente exhiben tal o cual estructura o rasgo formal (μορφή: es un cuadrúpedo, relincha –caballo–, es un cuadrúpedo, muge, tiene o puede tener cuernos, buey, etc.). Pero esto solamente es posible si el sujeto cognoscente ya es capaz de hacer coincidir

9. En este pasaje de la *CH* Epicuro emplea la expresión τὸ πρῶτον ἐννόημα (concepción primaria) para referirse a la preconcepción; esta identificación ha sido objeto de disputa. Manuwald 1972, 105; Sedley 1973, 21; Asmis 1984, 22, n.9, han avalado (razonablemente a nuestro juicio) esa identificación.

los términos caballo o buey (y/o el sonido proferido «caballo» o «buey» en el lenguaje hablado) con un objeto determinado del mundo, es decir, si la persona ya ha aprendido a hablar y es capaz de usar el lenguaje para articular su mundo circundante. Esto es lo que debe significar la lacónica explicación de *DL*: no habríamos nombrado a una cosa si antes no hubiésemos aprendido o comprendido su rasgo (o esbozo: τύπος) gracias a una preconcepción: «Por ejemplo, tal cosa es un hombre, pues tan pronto como se pronuncia hombre de inmediato, gracias a la preconcepción, se concibe [o piensa: νοεῖται] un esbozo de él [i.e., de hombre]» (*DL* 10.33). Esa preconcepción no puede tener un contenido significativo antes de que el sujeto cognoscente haya aprendido a hablar y haya sido capaz de hacer coincidir el sonido vocal caballo con un cierto tipo de cosa del mundo. Imaginemos el caso de un niño pequeño cuyos padres le están enseñando a hablar. Su madre puede decirle: «mira, eso que está ahí es un caballo». Las palabras pronunciadas dejan una huella o rasgo en la mente del niño (como el sonido vocal es un cuerpo, posibilita la acción causal del sonido sobre la mente del niño, que también es un cuerpo en el mapa ontológico epicúreo), es decir, una marca de la palabra pronunciada que es concebida o conceptualizada por la persona que por primera vez en su vida ha escuchado la palabra pronunciada. Dicha marca acaba persistiendo durante el resto de la vida, de modo que cada vez que uno oye o pronuncia la palabra «caballo» se representa conceptualmente un determinado tipo de objeto que tiene tales o cuales características. Se trata de un planteo que en parte ya adelantó Aristóteles; pero en un contexto fisicalista, como el epicúreo (en el que el alma o mente es un cuerpo), la explicación gana más fiabilidad, ya que si el esbozo o huella coincide con lo que Aristóteles llama retención del percepto (*APo.* II 19), la explicación resulta aún más clara: una impresión perceptible (un cuerpo) deja una huella en otro cuerpo, el alma, de modo que cuando se repite esa impresión perceptible («mira, lo que se acerca es un caballo») el individuo es capaz de hacer coincidir tal impresión con la marca ya presente en su alma (la impresión que se produjo cuando escuchó por primera vez la palabra «caballo»). Así, cuando el niño ha aprendido a hablar, hace coincidir inmediatamente la huella que ya tenía en su mente (es decir, la marca que se había almacenado en su mente desde la primera vez que escuchó una palabra) con el sonido vocal significativo que vuelve a escuchar cuando alguien pronuncia esa palabra. Tal rasgo o esbozo se convierte en un preconcepto que coincide con tal recuerdo que la palabra pronunciada había impreso en la mente de la persona. Si este argumento es razonable, se puede entender por qué un preconcepto es un pensamiento o noción almacenada en nosotros, es decir, «el recuerdo (μνήμη) de un objeto que se nos ha aparecido

a menudo desde fuera (ἐξῶθεν φανέντος) [nótese que en esta explicación νόησις, pensamiento, noción, equivale a μνήμη]».

Si la causa real de ese pensamiento o concepto universal (siendo tal causa algo externo al sujeto) es un sonido vocal que, a su vez, denota un objeto corpóreo, está claro por qué la preconcepción está implantada o inscrita en nosotros: es implantada en nuestra mente por el objeto externo perceptible. Esto hace posible que toda la explicación esté anclada en una explicación fisicalista como la de Epicuro, quien, además, argumenta que primero tenemos que haber captado (εἰληφέναι) lo que está «subordinado» (τὰ ὑποτεταγμένα) a nuestras palabras (CH 37-38). Esto muestra, claramente a nuestro juicio, que el lenguaje debe tener un carácter fundante en su proyecto epistemológico, ya que, al referirnos a lo denotado por las palabras, podemos juzgar o decidir los objetos de opinión, de investigación o que suscitan dudas.

Nuestra afirmación, entonces, es que una preconcepción es una anticipación (como dice Cicerón) en el sentido del esbozo o forma que se genera como resultado del *proceso ostensivo* de adquisición del lenguaje (cuando uno señala un caballo y le dice a un niño pequeño «caballo, eso es un caballo»), cuando el sujeto ya hace coincidir un sonido vocal con una cosa del mundo y ese sonido se vuelve significativo¹⁰. Eso deja el esbozo o marca del objeto en la mente, de manera que, habiéndola adquirido, sea posible pre-identificar algo en el futuro, de modo de poder investigarlo, opinar sobre ello o poner en duda que se trate o no de ese objeto.

Esto explica que Epicuro diga «considera a dios como un viviente indestructible y dichoso, tal como lo esboza (ὑπεγράφη) la noción común de dios [...]» (*Carta a Meneceo* [CM] 123). Si Manuwald tiene razón, la preconcepción es una especie de representación (*Vorstellung*), una imagen mental, cuyo contenido puede tener un carácter genérico (cuando se refiere a cosas tales

10. Vale la pena citar *in extenso* el agudo comentario de Merbach acerca del modo en que en nuestros tiempos los hombres adquieren las preconcepciones: «En modo alguno, por tanto, se encuentra en nosotros el origen [de las preconcepciones], sino que es externo, las adquirimos a partir de los demás hombres. Cómo sea eso, podemos observarlo de manera óptima en los niños: aprenden no sólo los nombres de las cosas, sino también el sentido de las palabras, y en todas partes por medio de la combinación [de ambas cosas] se produce aquello que Epicuro llama πρόληψις. La conexión se confirma luego con el uso constante, a tal punto que la usamos inconscientemente. No debemos en verdad engañarnos en este asunto, sino que tenemos que recordar que nosotros debemos aprender todas las cosas antes de que podamos usar los vocablos, [y antes de que] realmente podamos percibir las cosas. Esto es lo que Epicuro presenta como resumen de esta doctrina: τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγοις δεῖ εἰληφέναι, es decir, la conexión de las cosas y los nombres debe haberse llevado a cabo en nosotros» (Merbach 1909, 48).

como justicia, dios, cuerpo, hombre) o particular (Platón, *i.e.*, *este hombre*) (Manuwald 1972, 59). Tal vez Epicuro, como sugiere Manuwald, toma del *Protágoras* (326d) la idea de que la preconcepción es una especie de marca, impronta o esbozo. Platón señala en este pasaje que, tal como los maestros, para enseñar a escribir a los niños, habiendo bosquejado (ὕπογράψαντες) las letras con el estilete, les hacen que completen los trazos y aprendan de este modo a escribirlas, así también la ciudad traza o bosqueja en ellos las leyes (ἡ πόλις νόμους ὑπογράψασα), y los fuerza a gobernar y ser gobernados por ellas. Al aprendizaje de la escritura antecede la adquisición del lenguaje y, por cierto, también la enseñanza ostensiva (ἐνδεικνύμενοι) de lo que es justo e injusto, noble y vergonzoso, pío e impío, de lo que se hace y no se hace, como Platón señala en los pasajes del *Protágoras* (Prt. 325c-d) que preceden al que hemos citado. Volveremos sobre esta conexión sugerida por Manuwald más adelante, al ocuparnos de la vinculación de la preconcepción epicúrea de lo justo con la adquisición del lenguaje.

DL 10.32 también es relevante para lo que queremos mostrar porque se conecta de modo directo con lo que el propio Epicuro afirma al principio de la CH (37-38) y que ya hemos comentado al pasar. Diógenes Laercio afirma: «Lo que se denota primariamente (τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον)¹¹, por cada palabra es algo evidente», lo cual debe significar que el objeto externo al que se refiere la palabra pronunciada es algo manifiesto para el que ha pronunciado dicha palabra o para quien ha escuchado la palabra pronunciada. El argumento de Epicuro es que quien pronuncia una palabra (seguramente, en el contexto del uso efectivo del lenguaje) debe haber conocido previamente el objeto al que se refiere dicha palabra; de lo contrario, no habría indagado u opinado sobre dicho objeto. Así, cuando alguien pronuncia en español la palabra caballo, tanto quien la pronuncia como quien la oye y es capaz de entender esa palabra deben poder comprender el significado de la palabra pronunciada, y así es capaz de emplearla correctamente en los contextos pragmáticos del caso¹². Si alguien pronuncia la palabra «caballo», la persona

11. En esta línea Dorandi (2013, 754 = DL 10.33) lee ἐπιτεταγμένον (siguiendo los codd. BPFΦ), en lugar de ὑποτεταγμένον (que es la lectura atestiguada por Suda y adoptada por Gassendi, seguramente por razones filosóficas, y mayoritariamente seguida por editores recientes; véase Usener 1887 *ad loc.*; Arrighetti 1973 *ad loc.*).

12. Este debe ser el significado de πρό- en la palabra πρόληψις. Jürss especula que una prolepsis epicúrea no es sólo una recepción (*Aufnahme*), sino una anticipación (*Vorwegaufnahme*) o pre-recepción (*Praerezeption*) que ya debe haber sucedido en relación con otro acto de conocimiento y «es *a priori* relativa a él». Por eso, afirma Jürss, éste es un aspecto importante del concepto que llevó a Epicuro a elegir la palabra prolepsis para designarlo. También añade que «el carácter *a priori*» del término depende

que la oye (y no ve el caballo al que se refiere la persona que pronuncia esa palabra) se representa en su mente un determinado *tipo* de objeto (ésa es la μορφή de la que habla DL y la *Vorstellung* de la que habla Manuwald). El pasaje puede entenderse, entonces, como la explicación de cómo una persona se forma un preconcepto.

La función de un preconcepto es servir de punto de referencia en cualquier investigación; de hecho, uno no se habría embarcado en la búsqueda de algo si no supiera previamente qué es lo que busca. Aunque su origen empírico debe darnos la justificación última para utilizar la preconcepción como criterio de verdad, el fundamento más general que proporciona Epicuro para considerarla como criterio es que es indispensable como punto de partida de la filosofía. En suma, un preconcepto es una especie de concepto que, en cierto modo, sintetiza los rasgos principales de las percepciones repetidas retenidas en la memoria, y es el punto de partida de cualquier investigación.

Como vimos a propósito de CH 38, Epicuro añade también que debemos ver la concepción primaria (τὸ πρῶτον ἐνόνημα) correspondiente a cada palabra; tal concepción primaria es lo mismo que el preconcepto, un concepto que, al ser criterio de verdad, no requiere demostración. En el pasaje se deja claro que las palabras denotan objetos específicos; de lo contrario, no podríamos discernir cuál es el objeto de opinión, investigación o duda. Pero ¿cuál es ese objeto? Debe ser un *x* determinado del mundo que sea susceptible de ser opinado, investigado o puesto en duda. Sea como fuere, a diferencia de lo que sostienen los escépticos, estos objetos no permanecen indecibles: cada uno de ellos es de una clase determinada (es decir, objeto de opinión, de investigación o de duda). La indecidibilidad tendría lugar si tratáramos de proporcionar una demostración infinitamente larga; por eso es necesario ver la concepción primaria, una concepción que, por ser primaria, no necesita demostración¹³.

de la palabra. No es completamente claro, a nuestro juicio, el sentido en el que utiliza la expresión *a priori*, ya que el propio Jürss hace hincapié en el hecho de que λαμβάνειν es utilizado frecuentemente por Epicuro para subrayar que los sentidos o el entendimiento (*Verstand*) registran algo, por lo que también tiene en cuenta la base empírica de la prolepsis (véase Jürss 1977, 216-217).

13. Epicuro parece estar implícitamente evocando el método aristotélico de la demostración de *APo.* II: una preconcepción no necesita demostración porque, en realidad, no se sigue de otra cosa, sino que lo demás se sigue de ella. Si esto es así, la preconcepción operaría como una especie de principio, en la medida en que es el punto de partida indemostrable a partir del cual se genera un conocimiento.

3. LA PRECONCEPCIÓN DE LO JUSTO

En esta sección nos concentraremos en el modo en que, según nuestra reconstrucción, puede aplicarse la explicación epistemológica de la preconcepción a la preconcepción de lo justo. Epicuro sostiene que lo que es justo, es decir, útil para la convivencia y seguridad de una comunidad política, puede no serlo para otra y que lo que es justo para una comunidad *en determinadas circunstancias* puede *no serlo en otras* (MC 37, 38). Ahora bien ¿cuál sería entonces el denotado empírico de la palabra justo en el caso de la preconcepción de lo justo? Konstan ha observado que no hay un objeto físico al que corresponda la preconcepción de lo justo (Konstan 2011, 70), una afirmación que parece en principio muy sensata. Sin embargo, si otras preconcepciones tienen un objeto físico que corresponde con ellas, uno podría preguntarse por qué no habría de ser también así en el caso de la preconcepción de lo justo. De hecho, Konstan piensa que las preconcepciones no son fundamentalmente diferentes entre sí (Konstan 2007, 52-53). Ahora bien, no es menos cierto también, a nuestro modo de ver, que el esclarecimiento del correlato empírico de la prolepsis de lo justo requiere tener en cuenta tanto el específico estatus ontológico que lo justo posee en la filosofía epicúrea como el alcance práctico y evaluativo de la prolepsis de lo justo, acorde, por cierto, a dicho estatus. A estas dos cuestiones dedicaremos la primera parte de esta sección. En su segunda parte analizaremos el papel del lenguaje en la genealogía epicúrea de la justicia y las conexiones entre el aprendizaje del lenguaje y la prolepsis de lo justo en las comunidades políticas constituidas.

3.1. *El estatus categorial de lo justo y la prolepsis de lo justo*

Varias *boutades* de Epicuro («Escupo sobre lo noble si no está unido al placer», Us. 512; «el áureo Platón», DL X 38) han sido interpretadas tradicionalmente como un ataque a la teoría platónica de las ideas. En esta misma dirección ha sido interpretada la MC 33: «La justicia no era una cosa por sí misma (τι καθ' ἑαυτὸν), sino que [existe] en los tratos mutuos (ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς) en lugares de cualquier tamaño siempre que [se dé] una especie de pacto sobre no dañar ni ser dañado». La expresión *una cosa por sí misma* ha sido comprendida por lo general como una referencia a la idea platónica de justicia. Sin embargo, esta expresión contenida en la sentencia puede ser interpretada como perteneciente a la ontología del epicureísmo, que al igual que otras filosofías helenísticas, hereda y reformula, como destacó Krämer, categorizaciones provenientes de Platón y Aristóteles (Krämer

1972, 75-107). Epicuro denomina a los cuerpos «naturalezas existentes por sí mismas» (φύσεις καθ' ἑαυτάς) y los distingue de sus propiedades inseparables (συμβεβηκότα) y accidentales (συμπτώματα). Lucrecio llama a las propiedades inseparables *coniuncta* y a las accidentales *eventa*. A su juicio, libertad y esclavitud, pobreza y riqueza, guerra y concordia, no poseen existencia propia, como el vacío y los cuerpos, sino que representan *eventa*, es decir, propiedades accidentales de estos (RN 1.430-482). La MC 33 excluye a la justicia de las naturalezas existentes por sí mismas, lo que pareciera sugerir que la asimila a las propiedades de los cuerpos. Así ha sido entendido por numerosos intérpretes, sin que se haya alcanzado consenso en torno a qué clase de propiedad (*coniuncta/eventa*) es la justicia y de qué cuerpo. Los ejemplos de *eventa* ofrecidos por Lucrecio han llevado a autores como Alberti a incluir la justicia en esta categoría (Alberti 1995, 181-183), mientras que el uso del término συστροφή en la MC 30, también presente en la filosofía de la naturaleza epicúrea, ha inclinado a otros, como Morel, a incluirla entre los *coniuncta* (Morel 2000, 403-404). En ambos casos se suscita la dificultad de precisar de qué cuerpo es propiedad la justicia. Para Alberti se trataría de acciones de individuos; para Morel de las agrupaciones humanas sujetas a un pacto. Robitzsch ha sugerido que la justicia constituiría más bien una «propiedad de propiedades», pero ha desestimado esta propuesta por la dificultad de precisar, nuevamente, a qué cuerpo pertenecería tal propiedad de segundo orden, y por la poco convincente pluralización de la categoría de propiedad que conlleva (Robitzsch 2016, 140-152). Robitzsch sugiere, como ya lo había hecho Besnier (2001, 146-147), que quizás los epicúreos no se sintieron obligados a precisar el estatus de la justicia en su ontología (Robitzsch 2016, 159). En verdad no se han conservado textos del epicureísmo que se ocupen de esta tarea. Sin embargo, poseemos pasajes de los dos escolarcas que sucedieron a Epicuro, Hermarco y Polístrato, que permiten reconocer el estatus que atribuían a la justicia a partir de las afirmaciones que dirigían contra quienes negaban la existencia de la justicia o sostenían que su existencia es meramente convencional.

Tales tesis, a su juicio, se derivan de la constatación de que los relativos no satisfacen los mismos predicados que las naturalezas existentes por sí mismas, como el fuego o el oro, pues de estas se afirma que son para todos, en todas partes y siempre las mismas, lo cual no se puede afirmar de las instancias relativas. A juicio de los epicúreos, se trata de una confusión, pues de ello sólo se sigue que se trata de modos de existencia distintos y no de que en un caso quepa hablar de existencia y en el otro no. Los relativos representan propiedades reales de los cuerpos y no meras opiniones. Lo útil pertenece a esta categoría. Lo justo es una modalidad de lo útil, específicamente aquella

que concierne al propósito del pacto de no dañar ni ser dañados unos a otros (*MC* 33).

Lo justo comparte el estatus categorial de lo útil, pero posee características específicas que es necesario tener en cuenta para examinar apropiadamente la prolepsis de lo justo. En efecto, se trata de una utilidad ligada al establecimiento de un pacto, es decir, ligada al resultado de acciones humanas propositivas. Polístrato subraya que los seres humanos, a diferencia de los animales, pueden tomar precauciones ante los padecimientos y procurarse recursos útiles al respecto (*Acerca del desprecio irracional de las opiniones populares* 3.5-11). La justicia se encuentra entre los recursos que el ser humano ha instaurado para evitar daños: si es adecuada para ello no es resultado de meras decisiones o convicciones, sino de que los hechos confirmen su conformidad con el propósito. Confirmar (ἐπιμαρτυρεῖν) es un tecnicismo de la epistemología epicúrea y como tal comparece en la *MC* 37 precisamente en referencia a lo justo. Epicuro, según Sexto Empírico, define la confirmación (ἐπιμαρτύρησις) como una captación a través de la evidencia perceptiva de que el objeto sobre el que se tiene una determinada opinión o conjetura es tal como estas lo dicen (*M* 7.212; *Us.* 247). El agente epistémico tiene la posibilidad de considerar la verdad de las opiniones y conjeturas respecto a los objetos situados en el espacio accesible¹⁴ como «en espera» (προσμένον) de que percepciones futuras confirmarán (ἐπιμαρτυρεῖται) o no desmentirán (οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται). En el testimonio de Sexto Empírico lo sometido a confirmación es la forma de una torre o la identidad de una persona vistos desde lejos (*M* 7.212, 215)¹⁵. Los procesos de confirmación de opiniones de orden práctico son diferentes, pues no consisten en contrastar opiniones o conjeturas con objetos sino, como señala Epicuro en *Acerca de la naturaleza* 28, en examinar las consecuencias prácticas de dichas opiniones¹⁶. El lenguaje de las *MC* 37-38 refleja el proceso de confirmación específico del dominio de

14. No toda opinión concierne a este ámbito ya que las opiniones y conjeturas se refieren también a lo no manifiesto (ἄδηλον). Epicuro distingue dos ámbitos de lo no manifiesto: (i) los objetos que sólo pueden ser observados desde lejos, como los fenómenos astronómicos y atmosféricos, y (ii) los objetos inobservables, como los átomos y el vacío.

15. Sexto explica esto recurriendo a un ejemplo y argumento platónicos: cuando una persona se acerca desde lejos conjetura y opina (εἰκάζω μὲν καὶ δοξάζω), dada la distancia, que esa persona es Platón. Pero cuando la persona ya está cerca hay una confirmación adicional (προσεμαρτυρήθη) de que se trata de Platón y hay una confirmación a favor de ello (para el ejemplo y conceptualización de Platón véase *Phlb.* 38c-d; también *R.* 602c7-8). Es importante subrayar que la opinión depende de la percepción y la memoria, y que para Epicuro la percepción es un criterio de verdad, de modo que es anterior a la opinión.

16. Véase Sedley 1976, 66-68.

la praxis. La *MC* 37 utiliza el verbo *resultar* (ἀποβαίνειν) para referirse a las consecuencias prácticas que se derivan del establecimiento de una ley. La *MC* 38 apunta a las consecuencias prácticas de lo sancionado como justo a través de la proposición «se evidenció [...] a partir de los hechos mismos». Se trata de un interesante modelo de «verdad práctica» en el que lo confirmado como verdadero no son entidades del mundo natural, sino artefactos culturales como las leyes. Verdad significa conformidad a un fin establecido por los seres humanos: en el caso específico de las leyes, significa adecuación al propósito de no dañar ni ser dañado establecido en el pacto, o, dicho de otro modo, confirmación de la utilidad para este propósito.

Tanto al establecimiento de una ley como a su vigencia y a su confirmación como justa le son inherentes localizaciones espacio-temporales, lo cual corresponde al estatus ontológico de los relativos al que adscribe el epicureísmo la modalidad de lo útil representada por lo justo. Estas localizaciones representan circunstancias específicas que determinan si las consecuencias prácticas de las disposiciones legales son o no acordes a la justicia. Explican asimismo la diversidad geográfica y cronológica de lo justo. Este detalle, sostenemos, explica además de manera clara el sentido en el que se puede decir que la justicia epicúrea es una especie de modalidad de lo útil y por qué Epicuro sostiene que la justicia no es algo por sí mismo, sino que varía según las circunstancias y, lo que es más relevante, es razonable que varíe. Sin embargo, esto no significa que la justicia sea algo relativo (en el sentido de un relativismo burdo), sino que las leyes para ser justas, es decir, útiles, deben adaptarse a las situaciones concretas de las comunidades políticas. Este enfoque ayuda también a comprender por qué, aunque Epicuro afirma que la justicia no es una cosa en sí misma (*MC* 33; véase también *RN* 5.855-877), es, sin embargo, generalmente la misma para todos, ya que es lo útil en la asociación de unos con otros (*MC* 36). La justicia no es entonces algo completamente invariable por sí mismo.

Como hemos señalado, Epicuro subraya que sin preconceptos resultaría imposible opinar o investigar. La prolepsis de lo justo es, a su juicio, el preconcepto que permite confirmar si una determinada disposición legal es justa. Se trata de un tipo de confirmación que, como hemos mostrado, no está dirigida propiamente a identificar objetos sino a evaluar a partir de estados de cosas derivados de la vigencia de una ley, si esta es justa, es decir, útil para el propósito establecido en el pacto de justicia. Las *MC* 37-38 no especifican detalles sobre este tipo de procesos de confirmación, como, por ejemplo, quien o quienes los realizan. En todo caso sabemos que las *prolépseis* son preconceptos y como tales están encarnadas en el lenguaje que comparten los miembros de una comunidad. El lenguaje es el medio de socialización por

excelencia y así parece haber sido reconocido por los epicúreos al destacar su función tanto en la conformación de las primeras agrupaciones humanas sometidas a pactos de justicia como en la adquisición de la prolepsis de lo justo por parte de los miembros de las comunidades políticas constituidas. A ambos aspectos nos referiremos para concluir este artículo.

3.2. *El lenguaje y la justicia*

La *CH* incluye un tema epicúreo emblemático de la reconstrucción racional y naturalista de los comienzos de la civilización: el origen del lenguaje. En las densas líneas que Epicuro le dedica destacan tres pautas explicativas fundamentales: (i) el rechazo de la figura de un legislador divino o humano o primer inventor del lenguaje, (ii) la atribución del origen de los nombres al constreñimiento de la naturaleza y (iii) el reconocimiento de una ulterior etapa del lenguaje en la que el ingenio humano intervino para evitar la ambigüedad de los nombres, ganar concisión y poner nombres a realidades no consideradas precedentemente (*CH* 76). Uno de los argumentos tradicionales para defender el carácter convencional del lenguaje es la diversidad de las lenguas. Epicuro invierte este argumento y sostiene que tal diversidad se debe precisamente al origen natural del lenguaje. El constreñimiento de la naturaleza que da lugar al lenguaje se concreta en cada caso en el entorno específico de una comunidad generándose así su particular código lingüístico.

Como se puede apreciar, el epicureísmo diversifica regionalmente el surgimiento natural del lenguaje al igual que regionaliza los pactos de justicia (*MC* 33), cuyo origen obviamente no es natural. Lamentablemente, no se han conservado textos epicúreos que conecten el origen del lenguaje y el de las agrupaciones humanas sometidas a pactos. Quizás este tipo de textos abordarían el origen de la prolepsis de lo justo. Los dos únicos textos epicúreos conservados que se ocupan con cierto detenimiento del origen de los pactos de justicia y de las leyes son un fragmento de Hermarco, conservado en el tratado *Sobre la abstinencia de la carne de los animales* de Porfirio, y el libro V de *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. En ambos textos se diferencia conceptual y cronológicamente el origen de los pactos de justicia del establecimiento de leyes y sanciones. A partir de estos textos de Hermarco y Lucrecio y de las consideraciones de la *CH* en torno al origen y la evolución del lenguaje intérpretes como Goldschmidt y Müller han sostenido que los epicúreos distinguieron dos modalidades de preconcepción de lo justo, una inferior, correspondiente a la fase natural del lenguaje, y otra superior, perteneciente a la fase posterior de la evolución del lenguaje en la que algunos

individuos establecen palabras para expresar realidades no comprendidas previamente (οὐ συννορούμενα πράγματα; *CH* 76)¹⁷. Las propuestas de Müller y Goldschmidt vinculan tres genealogías oscuras a partir de pasajes problemáticos y, en verdad, no han tenido eco entre los intérpretes.

Lucrecio se ocupa del origen natural del lenguaje tras exponer la evolución de los seres humanos pre-sociales hacia las primeras agrupaciones humanas sometidas a pactos de justicia. Lucrecio señala que la naturaleza hizo que el ser humano pronunciara los «variados sonidos del lenguaje» y la necesidad formó los nombres de las cosas. Al principio, la persona es como un niño pequeño que, cuando aún no puede hablar, utiliza gestos y señala los objetos. Mediante esta analogía¹⁸, Lucrecio trata de mostrar que el lenguaje es como una especie de conciencia del uso que cada uno puede hacer de sus capacidades (antes de que un buey saque los cuernos, ataca con ellos en caso de cólera, los cachorros de las panteras y los leones ya se defienden con garras y mordiscos, aunque todavía no tengan garras ni colmillos, etc.). Si esto puede verse en los hechos concretos, es un completo desvarío pensar que una persona asignó nombres a las cosas y que los demás aprendieron sus primeras palabras de esa persona. En el hipotético caso de que uno pudiera haber hecho eso, ¿por qué no pensar que al mismo tiempo otros podrían haber hecho lo mismo? (5.1028-1045). Además, prosigue Lucrecio, no debe sorprender que el género humano, «dotado de voz y lenguaje», designe las cosas con sonidos diferentes, ya que las manadas mudas y las especies salvajes suelen emitir voces variadas y diferentes, ya sea que sientan dolor o miedo (5.1059-1061). Esta explicación depende de una premisa básica de la epistemología epicúrea a la que ya nos hemos referido: la recepción repetida de las percepciones de los sentidos produce en la mente un concepto general de cada tipo de cosa. Las impresiones que uno tiene después estarán referidas a esas concepciones o preconcepciones que ya están formadas (gracias a las impresiones sensoriales anteriores) en la mente de uno. El constreñimiento de la naturaleza se concreta, en cada caso, como hemos subrayado, en un entorno específico y da lugar consiguientemente a códigos lingüísticos particulares. Lucrecio no menciona la segunda etapa del lenguaje indicada en los pasajes comentados de la *CH*, pero converge con estos tanto en el reconocimiento del valor epistémico de los nombres en razón de su vinculación natural con los objetos como en la creencia de que desde sus inicios el lenguaje humano es un sistema articulado de palabras con significado conceptual y referencia objetiva, tesis que se aparta de las teorías del origen del lenguaje de la antigüedad

17. Véase Goldschmidt 1977, 167. Müller 1983, 192-195.

18. Un minucioso análisis de la analogía se encuentra en Reinhardt 2008, 130-135.

que postulaban por lo general una primera fase del lenguaje en la que este era inarticulado y carente de significación objetiva¹⁹.

Lucrecio dedica el libro V al origen de la vida y la supervivencia y extinción de las especies. El origen de la justicia constituye el momento final de la secuencia que Lucrecio postula para explicar el origen de la vida civilizada y la supervivencia del género humano. Lucrecio destaca que la formación de las primeras agrupaciones humanas es resultado de un paulatino proceso de suavización (*mollescere*) física y psicológica del rudo, solitario y egoísta hombre primitivo, debido al uso del fuego, de pieles y moradas, y al establecimiento de la vida familiar. Lucrecio adapta ingeniosamente la idea tradicional de la familia como germen de la polis a su reconstrucción racional y contractualista del origen de las agrupaciones humanas. A través de la suavización o humanización indicada los hombres primitivos empezaron, según Lucrecio, a establecer vínculos de amistad (*amicities*) con los vecinos. En un pasaje lleno de dramatismo afirma que esos vecinos empezaron a reclamar protección para sus hijos y mujeres, indicando mediante sonidos y gestos torpemente articulados (*vocibus et gestu cum balbe signarent*) que era justo tener compasión por los débiles (5.1021-1023). Quienes pactan no son los seres prehistóricos rudos, cuya vida errante y solitaria a la manera de las bestias describe Lucrecio líneas atrás en el poema (5.931-932). Son seres humanizados a través de los procesos físicos y psicológicos de ablandamiento (*mollescere*), provocados por el uso del fuego y de ropas, la vida en pareja y el reconocimiento de los hijos (5.1011-1027). Poseen y comparten técnicas (fuego, ropa, moradas) y modos de socialización (pareja, prole, vecindad, amistad) y pactan a partir y en beneficio de tales relaciones sociales. Su lenguaje, a diferencia del de las bestias, tiene las características esenciales del lenguaje humano: un sistema articulado de palabras con significado conceptual y referencia objetiva. Quizás su pobre articulación explica, como sugiere Verlinsky, la mención de Lucrecio a la necesaria complementación mediante gestos (Verlinsky 2005, 87). El posterior desarrollo social y emocional favoreció quizás, como también indica Verlinsky, el perfeccionamiento de la articulación del lenguaje (2005, 69-71).

Tanto las teorías naturalistas de la antigüedad como las contractualistas atribuyen al lenguaje un papel decisivo para explicar el origen de las agrupaciones humanas. Así ocurre, como acabamos de ver, en la teoría contractualista de Lucrecio, pero lo mismo se puede observar al comienzo de la *Política* (1253a7-18) de Aristóteles, en el *Antidosis* (253-254) de Isócrates o en *Acerca de la República* (1.25, 40) de Cicerón. Como vamos a tratar de mostrar, también

19. Véase Verlinsky 2005, 69-71.

el aprendizaje de lo justo, que el epicureísmo remite a la adquisición de la prolepsis correspondiente, aparece vinculado al lenguaje en pasajes de un autor tan influyente como Platón, y, por cierto, en términos sumamente útiles para analizar la adquisición de la prolepsis epicúrea de lo justo.

Como ya señalamos, la expresión ὑπεγράφη («esboza») que Epicuro utiliza en *CM* 123 para referirse a la prolepsis de los dioses recuerda un pasaje del *Protágoras* en el que Platón conecta el aprendizaje de la escritura con la enseñanza ostensiva de lo que es justo e injusto. También un pasaje de *Alcibíades* I (110e-111a) se ocupa del aprendizaje de lo justo e injusto y, nuevamente, el lenguaje y el aprendizaje ostensivo de lo justo aparecen vinculados. Sócrates pregunta a Alcibíades cómo aprendió lo justo y lo injusto, y éste le responde que al igual que aprendió, como los demás, a hablar griego (ἐλληνίζειν). Sócrates se sirve de esta respuesta para tratar de mostrarle que quienes le enseñaron a hablar griego y lo justo y lo injusto, es decir, οἱ πολλοί (la muchedumbre, la masa), carecen, al igual que él, del conocimiento de lo justo y lo injusto. Sócrates, como subrayó agudamente Denyer, asume en su crítica una interpretación muy pobre de lo que Alcibíades expresa al decir «aprender a hablar griego». Hablar griego (ἐλληνίζειν) posee implicaciones morales que reflejan clichés de la cultura griega, fundamentalmente en torno a las ideas de justicia y comunidad política. Hablar griego significa poseer un modo de vida diferente y superior al de quienes no lo hablan, es decir, los bárbaros. La superioridad de los griegos sobre los bárbaros consiste fundamentalmente, destaca Denyer, en su sentido de la justicia y en la disposición a obedecer a leyes y no a personas (Denyer 2001, 121-125). Esta sección del *Alcibíades* I pone en juego elementos de gran interés para tratar de comprender cómo entendieron los epicúreos la prolepsis de lo justo.

Hay que comenzar por destacar que los epicúreos no fueron en absoluto admiradores de Sócrates y otorgaron además gran importancia al lenguaje ordinario. Así, Filodemo, en *Acerca de la economía doméstica*, atribuye a Sócrates una actitud frívola frente al uso habitual del lenguaje. Sócrates distorsiona y violenta el significado ordinario de las palabras y confunde al interlocutor. A su parecer, cuando Sócrates, por ejemplo, distingue al rico del pobre lo hace a partir de la opinión y no de la preconcepción acorde al uso ordinario del lenguaje (δοξαστικῶς, οὐ προληπτικῶς κατὰ συνήθειαν; Frag. 2, col. v, líneas 1-4). Filodemo pretende mostrar que este tipo de proceder socrático es inviable y está en conflicto con la razón (Frag. 2, col. v, 13-14)²⁰. Filodemo no está innovando sino evocando enseñanzas de Epicuro que ya hemos mencionado:

20. Sobre el tratamiento de la figura de Sócrates en Filodemo y en el epicureísmo en general véase Campos-Darocca 2019.

cuando se examina un problema no se debe partir de una opinión vana, sino de una preconcepción.

Los epicúreos rechazaron las definiciones y las reemplazaron por los esbozos definicionales (ὕπογραφαί) constituidos por las prolepsis. Tales esbozos, también llamados ὑποτυπώσεις en la cultura helenística, traslucen, según Galeno (*De differentia pulsum* IV, Vol. 8, 716 12, 741 12, 743 13, ed. Kühn), lo que todos los hombres conocen. Galeno los califica de definiciones conceptuales (ἐννοηματικοὶ ὅροι)²¹. La conexión de lo que todos los hombres conocen con la adquisición del lenguaje es manifiesta, como se puede apreciar en la rápida respuesta de Alcibíades a Sócrates en los pasajes de *Alcibíades* I comentados. En su *Retórica* Filodemo parece referirse a una especie de proceso de ejemplificación en el aprendizaje de lo justo. Tal proceso recuerda, de nuevo, los pasajes del *Protágoras* en torno al aprendizaje ostensivo de lo justo. Filodemo subraya que es preciso enseñar a los niños a no tocar nunca la injusticia, al igual que se les enseña a no tocar nunca el fuego, porque tanto el fuego como la injusticia son destructivos por naturaleza (PHerc. 1078/1080, fr. 13.9–22, 2.155 Sudhaus). Pudiera sorprender esta analogía en boca de un epicúreo, ya que el fuego, al igual que el oro, es uno de los ejemplos preferidos en la literatura filosófica helenística para ilustrar la categoría de las llamadas naturalezas existentes por sí mismas, mientras que modalidades de lo útil como lo sano o lo justo, en cambio, pertenecen para los epicúreos a la categoría de los relativos. No obstante, lo comparado en la analogía son propiamente los efectos ineluctables del fuego y de la injusticia: el fuego *quema* al igual que la injusticia *daña*. «Dañar» (βλάπτειν) es precisamente el verbo que Epicuro utiliza en la *Sent.* 33 para expresar el propósito de los pactos de justicia: no dañar ni ser dañado. La injusticia daña obviamente a quien la padece, pero también a quien la produce, pues si este es descubierto sufre el castigo y, si no es descubierto, sufre asimismo el angustioso temor de poder serlo (*Sent.* 35).

Denyer, como hemos subrayado, recuerda que uno de los principales clichés en que los griegos basaban el sentimiento de superioridad sobre los bárbaros era su sentido de la justicia y su disposición a obedecer leyes. Tanto Epicuro como sus sucesores parecen haber compartido esta idea de superioridad de los griegos sobre los bárbaros. Según Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.15, 67, 1; Us. 226), Epicuro juzgaba que sólo los griegos eran capaces de filosofar (véase asimismo *DL* X 117). Asmis considera que Epicuro mantenía una posición similar respecto a la institución de la justicia: al igual que no todo pueblo es capaz de filosofar, no toda raza humana era capaz de

21. Véase Kotzia-Pantelli 2000, 45-46, 49-50.

establecer pactos y un sistema de justicia (Asmis 2001, 209. Véase asimismo Brunschwig 1994, 38). Filodemo en *Acerca de los estoicos* trata de equiparar a los estoicos con los cínicos y, apelando a las escandalosas tesis que Zenón desarrolló en su *República*, deja entrever que las propuestas de los cínicos y los estoicos implican abandonar la condición de griegos y seres humanos y convertirse en bárbaros o bestias²².

Esta diatriba de Filodemo converge con un testimonio de Diógenes Laercio sobre Epicuro. Este afirma que Epicuro llamaba a los cínicos «enemigos de la Hélade» (DL X 8). Ciertamente, Epicuro y los epicúreos valoran la conceptualización del mundo que envuelve la transmisión y el aprendizaje del lenguaje de manera muy diferente a como lo hace Sócrates en *Alcibíades* I. Como hemos tratado de mostrar, la prolepsis de lo justo es un buen ejemplo del reconocimiento que el epicureísmo otorga a la transmisión y aprendizaje del lenguaje y, muy especialmente, a la transmisión y al aprendizaje del idioma griego.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AOIZ, Javier, y Marcelo D. BOERI. «Cicero and his Clamorous Silences: Was he fair enough with the Epicureans and their Ethical and Political Views?». *Ciceroniana on line* VI 1 (2022): 55-89.
- AOIZ, Javier, y Marcelo D. BOERI. *Theory and Practice in Epicurean Political Philosophy. Security, Justice and Tranquility*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2023.
- ALBERTI, Antonina. «The epicurean theory of law and justice». En *Justice and Generosity*, eds. André Laks y Malcolm Schofield, 161-190. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ARRIGHETTI, Graziano. *Epicuro. Opere*. Turín: Giulio Einaudi Editore, 1973.
- ASMIS, Elizabeth. *Epicurus' Scientific Method*. Londres: Cornell University Press, 1984.
- ASMIS, Elizabeth. «Basic Education in Epicureanism». En *Education in Greek and Roman antiquity*, ed. Yun Lee Too, 209-40. Leiden: Brill, 2001.
- BESNIER, Bertrand. «Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse a Elizabeth Asmis». En *Cicéron et Philodème*, eds. Auvray-Assayas, Clara y Daniel Delattre, 129-157. París: Rue D'Ulm, 2001.
- BRUNSCHWIG, Jacques. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CAMPOS-DAROCCA, Francisco. «Epicurus and the Epicureans on Socrates and the Socratics». En *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, ed. Moore, Christophe, 237-265. Leiden: Brill, 2019.

22. Véase García 1991, 210-213.

- DENYER, Nicholas. *Plato Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DORANDI, Tiziano. *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DYSON, Henry. *Prolepsis and Ennoia in Early Stoa*. Berlín: De Gruyter, 2009.
- FINE, Gail. *The Possibility of Inquiry. Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- GARCÍA, Jesús. «Filodemo y el pensamiento antropológico griego: Phld. Sto. (PHerc.155E y 339), col. XXI». *Florentia Iliberritana* 2 (1991): 207-13.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *La Doctrine d'Épicure et le Droit*. París: Vrin, 1977.
- JÜRSS, Fritz. «Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)». *Philologus* 121(1977): 211-225.
- KONSTAN, David. «Epicurus on the Gods». En *Epicurus and the Epicurean Tradition*, eds. Jeffrey Fish y Kirk Sanders, 53-71. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KONSTAN, David. «Réponse to Morel». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23 (2007): 27-32.
- KOTZIA-PANTELLI, Paraskeve. «Ennoematikos und ousiodes logos». *Philologus: Zeitschrift für Antike Literatur unnd ihre Rezeption* 144 (2000): 45-61.
- KRÄMER, Hans. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlín: De Gruyter, 1971.
- LONG, Anthony A. *From Epicurus to Epictetus Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MANUWALD, Anke. *Die Prolepsislehre Epikurs*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1972.
- MERBACH, Karl. *De Epicuri canonica*. Weida: Thomas et Hubert, 1909.
- MOREL, Pierre-Marie. «Épicure, l'histoire et le droit». *Revue des Études Anciennes* 102 (2000): 393-411.
- MOREL, Pierre-Marie. «Method and Evidence: Epicurean prolêpsis». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23 (2007): 25-48.
- MÜLLER, Reiner. *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlín: Akademie, 1972.
- MÜLLER, Reiner. «Zu einem Entwicklungsprinzip der epikureischen Anthropologie». *Philologus* 127 (1983): 187-206.
- REINHARDT, Thobias. «Epicurus and Lucretius on the origins of language». *Classical Quarterly* 58, 1 (2008): 127-140.
- ROBITZSCH, Jan. *Epicurean Justice and Law* (Dissertation). Filadelfia: University of Pennsylvania, 2016.
- SCOTT, Dominic. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SEDLEY, David. «Epicurus, On Nature Book XXVIII». *Cronache Ercolanesi* 3 (1973): 5-83.
- TSOUNA, Vuola. «Epicurean Preconceptions». *Phronesis* 61 (2016): 160-221.
- USENER, Hermann. *Epicurea*. Leipzig: Teubner Verlag, 1887.
- VERLISNKY, Alexander. «Epicurus and his predecessors on the origin of language». En *Language and Learning*, eds. Dorothea Frede and Brad Inwood, 56-100. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MINIMA MORALIA Y LA VIVENCIA DE LO TARDÍO

Minima Moralia and the Experience of Late-style

Antonio CASTILLO ÁVILA
Investigador independiente
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6860-849X>

Recibido: 15 de marzo de 2024

Aceptado: 12 de abril de 2024

RESUMEN

Con la intención de realizar una interpretación que haga justicia a la particularidad metodológica de *Minima Moralia*, este artículo plantea la necesidad de repensar la relación dialéctica entre forma y contenido en la obra de Adorno. La dilucidación del funcionamiento particular de tal relación en el interior de cada texto es considerada en estas páginas como una de las claves insoslayables para una correcta intelección de los textos adornianos. Así, por una parte, en este artículo se hace una lectura de *Minima Moralia* que trata de activar la crítica immanente a la forma-sujeto moderna a través de sus formas de expresión alienadas, utilizando en gran medida la categoría de «estilo tardío». Por otra parte, este artículo propone una lectura de *Minima Moralia* en la que se hacen aparentes la continuidad fundamental de unas mismas condiciones de subjetivización a lo largo de toda la modernidad capitalista, basadas en la hegemonía de la ley del valor como forma general de la socialización.

Palabras clave: *Minima Moralia*; Fragmentariedad; Sujeto moderno; Estilo tardío; Crítica del valor.

ABSTRACT

In order to give a right and just interpretation of *Minima Moralia* in relation with its methodological particularities, this paper puts forward the necessity of carefully rethinking the dialectical relationship between «form»

and «content» in Adorno's work. The elucidation of the particular ways in which this relationship functions within each text are considered in these pages as one of the fundamental keys to gain a correct intellection of the texts by Adorno. This paper shall try a reading of *Minima Moralia* in which the immanent criticism of the modern subjective form through its alienated means of expressions is activated. In doing so, the Adornian category of «late style» will be of great help. This reading of *Minima Moralia* also tries to show the fundamental continuity of the same conditions of subjectivation throughout the whole modernity, based on the hegemony of «value law» as the general form of socialization.

Keywords: *Minima Moralia*; Fragmentation; Modern subject; Late style; Value criticism.

1. LA DIALÉCTICA DE LA FORMA Y EL CONTENIDO COMO PRINCIPIO METODOLÓGICO

Frente a la experiencia de la lectura de los textos de Th. W. Adorno apenas puede haber dudas acerca de la naturaleza metódica del desafío que los mismos nos proponen. La intelección de las ideas y conceptos en estos desarrollados escapan a cualquier intento de aprehensión regido por la concepción de la escritura filosófica entendida como la comunicación de una tesis previamente alcanzada y la de su lectura como su captación y comprensión temporal y espacialmente mediada. La exigencia filosófica con la que los textos adornianos se comprometen reúne de manera dialéctica el momento de la escritura y el de la lectura, el de la creación y la recepción, en la forma del proceso, el acontecimiento y la experiencia de la crítica desarrollada en y a través del texto, en la materialidad misma de la forma textual.

Esta es, en cierto sentido, la manera elegida por Adorno para hacerse cargo a través del ejercicio de su propia escritura de una de las vivencias más contradictorias y pertinaces, bajo múltiples facetas, de la filosofía, la literatura y el arte moderno: la de la sombra de la partición abstracta «forma-contenido». Que la aceptación acrítica de tal dualidad a título del esquema formal, tópico o espacial bajo el cual pensar cualquier fenómeno cultural cae bajo la solidaridad sumisa con el modelo epistemológico históricamente dominante es notado igualmente por Adorno, quien observa de forma muy perspicaz que bajo tal partición acecha el sueño ideológico de una unificación apresurada en la ausencia de las mediaciones y la transparencia del lenguaje: «El contenido, una vez fijado según el arquetipo de la proposición protocolaria, en la práctica positivista debería ser indiferente a su exposición y ésta convencional, no

exigida por el asunto [...]. En la alergia a las formas como meros accidentes se acerca el espíritu científico al tercamente dogmático» (Adorno 2003, 14)¹. No obstante, el movimiento simétrico y contrario, en el cual se negaría la existencia funcional de tal separación (que tiene su correlato institucional en la separación moderna de «ciencia» y «arte») es percibida por Adorno como igualmente ideológica, en tanto que no sería sino la expresión violenta y frustrada de la conciencia desgraciada de la escisión en el gesto autoritario y casi fascistoide de regresión impositiva: «[...] no se puede restaurar con un pase de magia una consciencia para la que intuición y concepto, imagen y signo, fueran lo mismo, si es que tal cosa existió alguna vez, y su restitución sería una regresión a lo caótico» (Adorno 2003, 15). El camino adoptado por Adorno frente a este callejón sin salida aparente implica el trabajo en el interior de tal dualidad, reconociendo su necesidad histórica y luchando por su superación en sus propios términos, al modo de una «consumación del proceso de mediación» (Adorno 2003, 15). Esta voluntad trae consigo consecuencias de vital importancia para el funcionamiento de la obra de Adorno y para la economía que esta pone en juego en la relación del contenido y la forma textual, fundamentadas en la idea de que el verdadero acontecimiento filosófico se da en la interacción dinámica y activa entre ambos y en su actualización en el proceso de lectura e interpretación del discurso².

Este proyecto semiótico está estrechamente relacionado con el proceder adorniano, conscientemente inserto en la tradición hegeliano-marxiana de la filosofía como proceso discursivo de (auto)crítica inmanente, para el cual el modo de existencia social de cualquier fenómeno se inscribe de forma manifiesta en su *Darstellung* formal, y es entendida como la «apariencia –fenoménica, *Schein* ideológico– [donde reside] precisamente el lugar de la verdad» (Buck-Morss 2011, 266). En efecto, la mirada crítica de Adorno hacia los productos *geistige* del capitalismo tiende a la búsqueda de los modos en los cuales las contradicciones sociales se hacen directamente visibles en el desarrollo de sus propios lenguajes particulares, mediante algo que podemos

1. Para una reflexión más en detalle acerca de la epistemología de la forma adorniana en relación con la separación arte-ciencia véase (Gómez 1996).

2. Como indica Jordi Maiso, «el estilo adorniano aspira a una nueva forma de *Darstellung* teórica. Su objetivo es dar lugar a una articulación textual y lingüística a partir de la cual superar la arbitraria separación entre forma y contenido que ha predominado en la exposición filosófica y científica tradicional» (2009:75). Y, en efecto, «este modo de componer exige una recepción más concentrada, en la que ha de ser capaz de atender simultáneamente a los diferentes planos que componen la “espesura vegetal” de la composición [...] e involucrarse activamente en su desarrollo» (2009: 83).

denominar el contenido históricamente específico de la forma³. La consecuencia de la voluntad de tal ideal en el funcionamiento concreto de sus textos implica, además, un modelo de proceder crítico inmanente e interno no solo a los propios elementos tomados como objeto de su teoría crítica, sino a la relación que estos mantienen, en tanto contenido, con la forma expositiva en los que la escritura filosófica de Adorno los aborda. En los textos de Adorno no se presenta o expone una crítica de un objeto dado a través de un discurso cuyo signo, resultado e ilusoria transparencia ha sido decidida de antemano; de manera diferente, la crítica es en Adorno un acontecimiento que ocurre únicamente en el interior del texto, en la relación del objeto con la forma expositiva que los presenta⁴ y en relación con la cual, por lo tanto, el lector no es un mero receptor pasivo sino un elemento integral e indispensable en la estructura de todo el modelo, toda vez que es verdaderamente en la lectura y la interpretación textual donde se pone en marcha la economía de transferencias entre el plano de la forma y el plano del contenido hasta hacer superar esta dualidad en una figura o modo de crítica total e inmanente⁵. Es en este sentido en el que Adorno, en su ensayo sobre la forma poética de Hölderlin, entiende que una lectura verdaderamente provechosa del poeta y una interpretación necesaria y legítima de sus versos es la que no escamotee «el medio estético del contenido de verdad», y más en concreto, aquella que sepa hacerse cargo y visibilizar de qué manera «sólo mediante el hiato, la forma, se convierte el contenido en contenido» (Adorno 2003, 437-451).

Entender de esta forma el proceder discursivo y teórico-crítico de Adorno implica por lo tanto la necesidad de una instancia lectora e interpretativa

3. «Adorno utilizaba la “crítica inmanente”, no simplemente como un método de la *Ideologiekritik*, sino como un medio para descubrir la verdad. Intentaba literalmente volver visible la estructura de la sociedad burguesa en las palabras mismas de los textos burgueses» (Buck-Morss 2011, 173). Para los modos específicos en los que Adorno entiende la forma artística (y en especial musical) como el plano material de manifestación de una serie de contradicciones sociales, ver (Buck-Morss 2011, 106). Una reconstrucción más precisa del sentido político de la disrupción de la tonalidad y la forma musical según la teoría adorniana se puede encontrar en (Hervás 2015, 225-227).

4. Refiriéndonos una vez más al artículo de Jordi Maiso antes citado, «Adorno insiste en el lenguaje como expresión misma de la cosa, que exige una formulación certera según el estado histórico del lenguaje y de la cosa [...]. Su ideal consiste más bien en un acercamiento mimético a las cosas» (Maiso 2009, 84-85).

5. Figura unitaria y dialéctica en la que, por supuesto, queda incluida y comprometida la propia labor filosófica de Adorno. En toda la obra adorniana persiste la vocación de habitar erosivamente la interioridad de su propio lenguaje filosófico, incluyendo «dentro del pensamiento el recuerdo de que él mismo es inevitablemente el resultado de un sistema que lo rehúye y que él perpetúa» (Jameson 2010, 58).

dispuesta a hacerse cargo del momento activo que le corresponde. La voluntad adorniana de superar la división forma-contenido mediante la asunción y el empuje a sus propios límites del proceso de mediación comprendido en tal dualidad y que rige con su necesidad histórica toda forma cultural moderna solicita un momento de lectura que interprete los rasgos formales de su configuración textual expositiva en relación con los contenidos que a través de esta se construyen. Se trata, en realidad, de investir con la importancia necesaria a una cuestión de *estilo filosófico*. Frente a los textos de Adorno, hacerse cargo de una importante dimensión de este problema equivale a tratar de desplegar una hermenéutica de lo fragmentario en casi todas sus formas, un modo de lectura que, como una chispa entre dos polos, ponga en relación el contenido explícito de su discurso con la forma fragmentaria, discontinua y deliberadamente asistemática en la que está expuesto, haciendo aparecer en ese contacto el verdadero «contenido» teórico-crítico del discurso.

Ahora bien, el estilo adorniano es verdaderamente variable a lo largo de su dilatada carrera, y abarca registros discursivos tan dispares como estudios de campo sociológicos colaborativos como *La personalidad autoritaria* (1996) [1950], recopilaciones de ensayos a través de los cuales se teoriza asimismo sobre la forma-ensayo, como en *Notas sobre literatura* (2003), [1958], u obras unitarias de larga extensión que parecieran acomodarse de manera más exacta a la forma «tratado filosófico», como sus dos últimos trabajos, *Dialéctica Negativa* (1975) [1966] y *Teoría estética* (2014) [1970]. No obstante esta aparente disparidad formal, los términos «fragmentario», «discontinuo» y «asistemático» ganan su comunidad dentro de una particular isotopía a la hora de describir las marcas más distintivas de la escritura de Adorno cuando entendemos que este, un verdadero pensador de la totalidad en la tradición dialéctica ya mencionada, está condenado a polemizar no solo con la idoneidad de una idea totalizante y sistémica de entender y afrontar la realidad, sino además y quizás en primer término, con la posibilidad misma de un discurso filosófico totalizante y sistemático que sea capaz de encarnar tal voluntad y adecuarse a tal propósito⁶. Como afirma Jameson en un trabajo en el que actúa como el lector ideal de Adorno, en el momento histórico en el que este escribe, «el gran problema formal del escritor dialéctico es la continuidad» (Jameson 2016, 45). Y esto es así, en efecto, debido la idiosincrasia particular de un momento histórico en el que el ordenamiento socioeconómico ha necesitado, para seguir reproduciéndose, negar o al menos dificultar la posibilidad de un pensamiento y un lenguaje universalizante, que paradójicamente

6. Con todo, para una distinción pertinente y más precisa de lo «fragmentario» de lo «discontinuo» en la escritura de Adorno, ver (Jameson 2010, 88).

actuara en ciertas fases del capitalismo como una de sus condiciones de posibilidad:

¿Cómo escribir capítulos de una fenomenología cuando ya no hay una posibilidad de un todo? ¿Cómo analizar la parte en cuanto parte cuando el todo no sólo ha dejado de ser visible, sino que es incluso inconcebible? ¿Cómo seguir usando los términos sujeto y objeto como opuestos que presuponen, para ser significativos, una síntesis posible, cuando ni siquiera hay una síntesis imaginable, y mucho menos presente, en cualquier parte de la experiencia concreta? ¿Qué lenguaje usar para describir un lenguaje alienado, a qué sistemas de referencia apelar cuando todos los sistemas de referencia han sido asimilados por el propio sistema dominante? ¿Cómo contemplar los fenómenos a la luz de la historia, cuando hasta el movimiento y la dirección que dieron a la historia su significado parecen haber sido tragados por la tierra? (Jameson 2016, 45)⁷

Ahora bien, el régimen formal discontinuo en el que casi todas las obras adornianas participan, aun de maneras diferentes, responde no sólo a esta tensión «necesidad-imposibilidad» del discurso y el pensamiento sistemático y totalizante, sino de igual manera a la sospecha de que este, incluso en el momento en el que era de hecho posible en el seno del capitalismo, era radicalmente solidario con el mismo y con su posterior deriva totalitaria en los fascismos del siglo xx. Es en realidad un lugar común en la lectura de Adorno (además de en la de otros autores de su esfera, sobre todo de Walter Benjamin) considerar que su labor filosófica está basada sobre una sospecha hacia la tentativa sistemática del pensamiento y la autocomprensión moderna: lo totalizante se revelaría como totalitario y «las grandes categorías históricas, después de todo lo que, entretanto, se creó con ellas, ya no están a salvo de la

7. En un sentido similar, Susan Buck-Morss describía el clima intelectual de comienzos de siglo en el que Adorno comenzó a escribir de esta manera: «Todo se caía a pedazos, los pedazos a su vez se pulverizaban, y nada se dejaba ya aprehender por concepto alguno [...]. Para muchos intelectuales rebeldes la única alternativa era impulsar la desintegración cultural, con la esperanza de trascender la realidad presente a través de la demolición, no de la realidad (ya que se oponían a la guerra y no eran revolucionarios), sino del tipo de conciencia que demostraba tanta compatibilidad – que rozaba el entusiasmo– con la guerra y el orden social existente» (2011, 40). Pese a la verdad funcional de esta y otras descripciones similares, debemos notar que son partícipes de una perspectiva diacronizante («fragmentación» del pensamiento a partir de una postulada «unidad» o «solidez» moderna anterior) que veremos que *Minima Moralia* viene a cuestionar radicalmente.

acusación de fraude» (Adorno 1998, 12)⁸. Este es el comienzo –pero solo el comienzo– de un camino a través del cual comenzar a afrontar una correcta interpretación de la forma en los textos adornianos que se haga cargo de la voluntad textual y discursiva del filósofo y que trate de sacar a la luz el momento de verdad de su vivencia contradictoria y verdaderamente dialéctica. Y es un camino que ha sido efectivamente asumido como el marco habitual de la interpretación de los textos adornianos cuando se toma en cuenta su particular naturaleza fragmentaria; un camino que de hecho es abierto y animado por el propio Adorno a través del contenido particular de muchas de sus reflexiones presentes en numerosos momentos de su obra⁹.

Ahora bien, como el propio Adorno indica en *Parataxis*, el texto acerca de Hölderlin ya mencionado, no basta con «invocar vagamente la forma: hay que preguntarse qué es lo que esta misma, en cuanto contenido, aporta» (Adorno 2003, 450). Esta exigencia equivale a plantear la necesidad hermenéutica de no subsumir el discurso interpretativo en una serie de lugares comunes acerca de la forma disgregada y no unitaria del discurso adorniano, sino de analizar concretamente cómo esta actúa en el rendimiento específico de cada texto. Aunque la forma fragmentaria, discontinuas y asistemática forme parte de una misma problemática discursivo-filosófica que atraviesa de diferentes maneras toda la obra de Adorno, sería una generalización gruesa y desacertada, además de un grave error hermenéutico, tratar de ver en cada texto de Adorno una simple manifestación de la problemática general de la posibilidad-legitimidad de la totalidad tal y como la enunciábamos más arriba. Haciendo esto, en efecto, no haríamos sino reducir los momentos particulares y a veces contradictorios de la obra adorniana a distintas manifestaciones de una misma idea, concluida y asumida de manera apriorística.

8. El *locus classicus* de esta sospecha estaría, desde luego, en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer 2018), precisamente subtítulo *Fragmentos filosóficos*. Este lugar común, con todo, en el que se suelen subsumir precipitadamente las complejas sutilezas dialécticas de la práctica filosófica de Adorno o Benjamin, debe mucho a una relectura autointeressada de los mismos por parte de cierta filosofía sobre la postmodernidad que, desde Lyotard a Bauman, se instala en unas coordenadas eminentemente liberales para las cuales lo fragmentario y lo disperso serían vías de escape emancipadoras frente al terror de la totalidad. Más adelante abordaremos este problema y veremos cómo la práctica filosófica de Adorno engloba críticamente, revocándola en su parcialidad, este axioma fuertemente ideológico.

9. Los momentos en los que Adorno explicita su preocupación por la posibilidad y la crítica inmanente de la experiencia filosófica totalizante y sistémica de la tradición occidental moderna son demasiados numerosos y ubicuos como para citarlos. Baste decir que una de sus últimas grandes obras, *Dialéctica negativa*, toma esta problemática como punto explícito de partida desde sus primeras páginas (Adorno 1975, 7-9).

La problemática de la forma-contenido en articulación con la problemática de la experiencia filosófica como totalidad y su expresión discursiva como sistema es de hecho constituida retrospectivamente como una de las más centrales y estructurales de la obra de Adorno en virtud de la presencia, en numerosos momentos de la misma, de la vivencia escritural de ciertas contradicciones de una conciencia dialéctica rigurosa e intransigente aplicada a una gran variedad de objetos y ejercicios intelectuales. Para hacer justicia a la naturaleza de tal actividad es necesario tratar de restringir el momento interpretativo a la interioridad concreta de esas diferentes experiencias contradictorias, tratar de ver el rendimiento particular de cada «cortocircuito» textual en su especificidad. En las siguientes páginas será nuestra tarea hacernos cargo de uno de ellos, presente en una de las obras más enigmáticas, desconcertantes y ricas de Adorno: *Minima Moralia* (Adorno 1998), escrita en el exilio entre los últimos años de la Segunda Guerra Mundial y los primeros de la posguerra.

2. MINIMA MORALIA Y LA «VIDA DAÑADA»

Minima Moralia puede ser, de entre todos los de Adorno, el texto más manifiestamente «fragmentario», en el que más patente y visible se hace la presencia de una disgregación formal de la que el lector debe responsabilizarse de manera significativa si no quiere perder la visibilidad de gran parte de su paradójico sentido completo. No sólo eso, sino que los fragmentos que componen la obra tienen un persistente carácter ocasional y están marcados por la parcialidad de lo subjetivo o, si se quiere, de lo autobiográfico. Los 153 fragmentos, algunos de carácter sentencioso y aforístico y otros algo más extensos y elaborados, parecen ser la materialización de una conciencia crítica incapaz o renuente a mantener su actividad reflexiva por más de unas pocas páginas, y de articular así un discurso coherente y sistemático. La variedad de los temas tratados en los fragmentos y la ausencia de una disposición u ordenamiento temático consistente de los mismos dan fe de ello. Para comenzar a afrontar de forma más precisa el funcionamiento particular de *Minima Moralia* es necesario ver cómo la «fragmentariedad» de su forma expositiva y lo «disgregado» de su contenido semántico están radicalmente ligados a la puesta en escena del funcionamiento del registro subjetivo-expresivo del discurso, o más precisamente, está ligado a la reflexión en torno a la naturaleza y el funcionamiento del sujeto moderno desde la experiencia de sus fuentes escriturales reflexivas y expresivas. De esta forma ha sido habitualmente interpretado por los lectores de Adorno, entendiendo que en *Minima Moralia*,

la forma ensayístico-fragmentaria «puede descifrarse como la tentativa de transformar la expresión subjetiva en experiencia filosófica» (Caro 2004, 24). En un mismo sentido, Rahel Jaeggi entendía, desde las coordenadas de una ética negativa, cómo en esta obra Adorno habla *como* un sujeto que, incapaz de articular o formular una alternativa posible a lo existente, era no obstante capaz de señalar parcial y fragmentariamente los elementos de la realidad que efectivamente le impedían hacerlo (Jaeggi 2005).

Las lecturas habituales de *Minima Moralia* tienden a establecer la relación de su forma fragmentaria con la *Darstellung* o representación casi teatralizada del particular registro subjetivo que supondría de hecho el verdadero objeto de la obra. Esta interpretación viene legitimada, para empezar, por el subtítulo que preside el texto: *Reflexiones desde la vida dañada* [Reflexionen aus dem beschädigten Leben]. Este sintagma, con su énfasis preposicional en la localización y el origen internos de las fuentes discursivas con respecto a su objeto de reflexión (*Reflexiones* «desde» y no «sobre» *la vida dañada*, «aus», y no «über») posibilita y hasta garantiza una interpretación fundamentada en el pasaje y la conexión entre la problemática de la «vida dañada» y una forma textual que se hace expresiva de la misma: «La forma ensayístico-fragmentaria es para Adorno, la cristalización del contenido que resulta de dar expresión a la experiencia de sufrimiento no abreviado del sujeto sensible individual, resultado de las tendencias objetivas que consuman su liquidación particular» (Caro 2004, 25). Este principio interpretativo es además completamente coherente con las menciones de Adorno, a lo largo de las páginas de *Minima Moralia*, al fenómeno de la «disolución» o la «liquidación» de la individualidad, que sale a relucir de manera persistente a propósito de las más variadas cuestiones a las que los fragmentos y aforismos se acercan¹⁰.

10. Se recogen aquí algunos a modo de ejemplo: «[...] el individuo en cuanto individuo, en cuanto representante de la especie hombre, ha perdido la autonomía con la que poder hacer realidad la especie» (Adorno 1998, 35); «La pregunta por la individualidad tiene que plantearse de forma nueva en la época de su liquidación» (1998, 129); «Aún se contempla con excesivo optimismo la liquidación total y definitiva del individuo» (1998, 134); «En la fase en que el sujeto abdica ante el enajenado predominio de las cosas, su disposición para percibir dondequiera lo positivo o lo bello muestra la resignación tanto de su capacidad crítica como de su fantasía interpretativa inseparable de la primera» (1998, 74); «La apelación a tales instancias sancionan ya formalmente la disolución del sujeto en la sociedad colectivista» (1998, 144). Por otra parte, sería pertinente notar que en la descontextualización de estos fragmentos se pierde la diferencia entre «individuo» como sustrato biológico y «sujeto» como construcción social, así como la compleja imbricación de ambas dimensiones, cuestiones de las que Adorno es más que consciente. Ver más abajo el extracto en el que este habla de cómo, «en términos generales, el individuo no

No obstante, esto no deja de ser precisamente un *principio* interpretativo, que en sí y por sí mismo se limita a constatar los contornos de los elementos básicos que Adorno utiliza y pone en juego (y que de cualquier forma ya están explícitamente señalados por los elementos tanto textuales como paratextuales presentes en la propia obra) dejando de lado cualquier hipótesis interpretativa sobre el funcionamiento efectivo de los mismos, y por lo tanto dejando incompleto y a medio camino el proceso crítico. Limitarse a afirmar y confirmar que la fragmentariedad de *Minima Moralia* está vinculada a la vivencia escritural del individuo en su momento de violentación, debilidad o deterioro es dejar intactas las preguntas de *cómo, por qué y para qué* adopta Adorno esta estrategia, preguntas cuyas respuestas, de hecho, pueden lanzar una corrección retroactiva al mismo principio interpretativo del que se parte. El éxito interpretativo de *Minima Moralia* queda hipotecado en el surgimiento de esta plusvalía hermenéutica cuya comparecencia decide, en todo caso, la fortuna de la aparición de la única totalidad no ideológica: la del circuito abierto de la reactualización dialéctica¹¹.

3. ADORNO Y EL SPÄTSTIL

Si, a la hora de abordar el particular contenido dialéctico de la escritura adorniana, de lo que se trata es para empezar de hacer frente a un problema de estilo filosófico, una prometedora clave se encuentra temáticamente abismada en sus propios textos bajo el término de *Spätstil* o «estilo tardío». Nos encontramos aquí, en efecto, con un importante elemento de la crítica artística adorniana, explícitamente desarrollado en algunos de los apuntes póstumamente reunidos por Rolf Tiedemann sobre Beethoven (Adorno 2020). En *Spätstil Beethovens* Adorno abordó las particularidades compositivas y formales de las obras «tardías» del compositor alemán, haciendo un especial énfasis en las formas en las que la inminencia de la muerte, como hecho ontológico, no cristaliza compositivamente en sus obras al modo de una síntesis ganada con la madurez de la edad sino, al contrario, como la impaciencia agónica de la insuficiencia de una conciencia sobrepasada por «la intransigencia,

es sólo el sustrato biológico, sino a la vez la forma refleja del proceso social» (Adorno 2001, 231).

11. En lo que respecta a *Minima Moralia* este éxito ha sido escaso. En el mejor de los casos, algunas interpretaciones señalan que en su forma fragmentaria hay «un contenido epistemológico» (Gómez 1996), poniéndolo en relación con la metodología dialéctica del pensamiento del filósofo, pero sin precisar cuál es este ni tratar de aprehender la naturaleza del mismo.

la dificultad y la contradicción no resuelta» (Said 2018, 29). Lo que en esta noción de «estilo tardío» está en juego es lo que de extemporáneo, incómodo o inconveniente puede haber en una conciencia que, en el final cronológico de su existencia, rehúya una síntesis totalizante y tranquilizadora que en cierto modo le sería esperable para instalarse en el momento irresuelto de una serie de contradicciones inherentes a su existencia en sociedad en la modernidad.

Esta clave hermenéutica, a medio camino entre lo biográfico-diacrónico y lo compositivo-sincrónico, ha sido estudiada esclarecedoramente por Edward Said en su trabajo, póstumamente publicado, *Sobre el estilo tardío* (2018). Lo que nos interesa de este trabajo es que Said, en el desarrollo de su argumentación, comba el concepto de «estilo tardío» sobre sí mismo en tanto principio compositivo hasta transformarlo, desde la denominación de un momento particular de la vida creativa de un artista, en una categoría histórico-filosófica que es capaz de utilizar como clave y herramienta hermenéutica sobre la propia obra de Adorno y, en especial para lo que nos interesa, sobre la relación forma-contenido en *Minima Moralia*. Merece la pena que sigamos, aun sucintamente y en sus momentos más fundamentales, este proceso argumentativo tal y como lo despliega Said.

El primer giro significativo de la reconstrucción de Said del *Spätstil* de Adorno ocurre en el momento en el que aquel apunta, siguiendo las intuiciones presentes en el ensayo sobre Beethoven ya citado, a que el aspecto cronológico no representa una condición tan esencial en la aparición y funcionamiento de los «estilos tardíos». Al poner pronto el énfasis en «la ley formal del modo compositivo» (2018, 32), Said comienza a entender el «estilo tardío» como un régimen compositivo formal autónomo que no siempre tiene por qué estar ligado a una edad avanzada en el artista que lo produce. Lo que nos interesa aquí es, pues, la rapidez con la que Said identifica cómo, para Adorno, el interés del «estilo tardío» del último Beethoven sobrepasa rápidamente su carácter idiosincrático de momento particular dentro de la producción del músico y «deviene la forma estética moderna prototípica» (Said 2018, 36). Lo verdaderamente crucial aquí es, con todo, que esta forma estética prototípica «parece convertirse para Adorno en el aspecto fundamental de la estética y de su propia obra como filósofo y teórico crítico» (2018, 37). Bajo la lectura de Said, el «estilo tardío» rastreado en autores como Beethoven o Mahler, le sirven a Adorno como pretexto y fundamento para caracterizar las propiedades estructurales de su actividad teórica-crítica, hasta el punto en el que, más adelante en el ensayo, Said llega a sopesar en qué medida tiene realidad «el estilo tardío» de Beethoven fuera de la interpretación teórica que Adorno hace de él, y en qué medida es este más bien un modelo generado en sus lecturas para dar «cierta apariencia, cierto perfil

en y para la escritura de Adorno» (2018, 42). El «estilo tardío» de Beethoven se desvelaría, pues, como «un modelo crítico, como una construcción hecha para el beneficio de su propia realidad como filósofo y crítico cultural» (2018, 45). La intuición según la cual Adorno adoptaría lo tardío como estilo en tanto régimen compositivo y expositivo al margen de la exigencia cronológica de una vivencia crepuscular ofrece el impulso necesario para la puesta en marcha de un movimiento de reversibilidad en el cual el *Spätstil* ganaría el estatus de recurso estructural sincrónico utilizado, casi instrumentalmente, para conseguir ciertas formas de pensamiento que este posibilita. En otras palabras, «lo tardío» no sería tanto un rasgo estilístico o escritural que nazca o emane de una experiencia o etapa vivencial, sino que, al contrario, «lo tardío» es o puede ser una experiencia vivencial que emane de o sea producida por ciertas exigencias y descubrimientos compositivos¹².

Ahora bien, ¿cuáles son estas formas de pensamiento y de vivencia a las que Adorno podría acceder a través de la adopción de un «estilo tardío»? Para cualquier lector de Adorno debe resultar obvio el modo en el que las características que este mismo identifica como «tardías» en Beethoven y de las que se hace cargo Said informan la escritura del propio Adorno. Las diferentes caracterizaciones del *Spätstil* musical son, en cualquier caso, variaciones descriptivas de un ideal de pensamiento radical e intransigentemente negativo que Adorno denominó, ya en un momento verdaderamente tardío de su vida, «dialéctica negativa». Estaríamos ante un modo de pensamiento que rehúye obstinadamente cualquier forma de síntesis tranquilizadora y que se mantiene y ahonda de una forma tenaz y casi obsesiva en la interioridad inmanente de la problematicidad de lo existente sin tratar de redimirlo con un salto a un plano exterior que las relativice y las concilie. La fragmentariedad compositiva pondría en escena lo irresuelto –o más bien irresoluble– de una situación en la que la conciencia permanece suspendida en la exposición formal de sus propias contradicciones¹³.

12. Puede ser este un lugar adecuado para hacer notar que Horkheimer llevó acabó, años antes de *Minima Moralia*, un proyecto menor que le sirve de precedente, en el que lo fragmentario y lo tardío se imbrican en una dialéctica forma-contenido en un sentido acaso similar al que estamos reconstruyendo y que Adorno debía conocer. Se trata de *Ocaso* («Dämmerung»), un libro de aforismos ejecutados como comentarios críticos acerca de la sociedad burguesa de entreguerras.

13. En efecto, «[Las obras tardías] son irreconciliables y marginadas por una síntesis superior: no encajan en ningún sistema, y no se pueden reconciliar ni resolver, puesto que su irresolución y fragmentariedad son constitutivas» (Said 2018, 35). Y si esto es aplicable para la exposición de las contradicciones subjetivas lo es igual, al mismo tiempo, para las contradicciones sociales que la generan: «en tanto la disonancia y la discontinuidad

Por este camino, la categoría de «estilo tardío» ofrece a las variables formas de fragmentariedad escritural en Adorno un perfil de significación recortados sobre el trasfondo de una voluntad radicalmente inmanente y negativa. Son estas condiciones, en efecto, las que modulan el *Spätstil* como clave hermenéutica adecuada para abordar lo fragmentario en *Minima Moralia*:

Así Adorno, al igual que Beethoven, se convierte en una figura de lo tardío en sí, en un comentarista escandaloso, extemporáneo, incluso catastrófico del presente [...]. El estilo prosístico de Adorno infringe varias normas: deja poco espacio para el entendimiento entre él y sus lectores; es lento, antiperiodístico, irreductible e inatenuable. Incluso un texto autobiográfico como *Minima Moralia* es un ataque contra la continuidad biográfica, narrativa o anecdótica; su forma reproduce con exactitud su subtítulo –reflexiones desde la vida dañada–, una cascada de fragmentos discontinuos; todos ellos atacan de un modo u otros unos «todos» sospechosos, unas unidades ficticias presididas por Hegel, cuya síntesis muestra un gran desdén por el individuo [...]. La respuesta de Adorno a las totalidades falsas, y en el caso de Hegel insostenible, no supone tan solo decir que no son auténticas, sino, de hecho, escribir, ser, una alternativa mediante el exilio y la subjetividad. (2018, 38)

Estas tesis de Said, con todo, conservan una ambivalencia de la que es necesario hacerse cargo. Por una parte, de forma lúcida, Said intuye que la categoría de «estilo tardío» abre un pasaje entre el motivo del «sujeto vulnerado» como tema de reflexión y como hecho discursivo (o de otra manera, entre el «contenido» y la «forma» del ensayo adorniano) que, de otro modo, queda en gran medida inobservado. *Minima Moralia* es para empezar, en efecto, una obra que tematiza «lo tardío» del sujeto, reflexionando en múltiples dimensiones acerca de lo que Adorno llama la «edad de la decadencia» del individuo moderno, cuya autonomía quedaría tanto negada en la sociedad administrada de la cultura de masas (en términos adornianos), como falsa y tiránicamente afirmados y en último término subsumidos en sistemas filosóficos y políticos que habrían desembocado desde el siglo XIX en el fascismo. Condicionado por esta coyuntura temática, en segundo lugar, Adorno habría asumido deliberadamente el «estilo tardío» propio del sujeto en su ocaso, y habría utilizado la dispersión y la fragmentariedad no conciliada de un modo de expresión «tardío» para denunciar la falsedad de las totalidades que lo han liquidado. Al mismo tiempo, siguiendo la lectura de Said, esta

formal reflejaban antagonismos sociales, podían funcionar como protesta progresista, a diferencia de las tradicionales armonías conciliadoras y las formas totalizadoras que solo servían para enmascarar estos antagonismos» (Buck-Morss 2011, 106).

escritura rapsódica propondría positivamente una forma de experiencia y de pensamiento heterodoxa, una alternativa de existencia y escritura a través de las formas no totalizantes y parciales del «exilio y la subjetividad».

Este acercamiento interpretativo tiene la virtud de ofrecer, además de un marco *apriorístico* de aprehensibilidad de la relación dinámica entre la forma y el contenido en *Minima Moralia*, como también ofrecían los artículos citados arriba, una hipótesis de funcionamiento concreto de esta misma relación en el texto concreto de la obra. Con todo, la insatisfacción o incomodidad que puede generar lo convencional o hasta manido de la resolución argumentativa con la que Said traza el concreto «contenido de la forma» de la obra es un indicio de un problema interpretativo que no solo no hace justicia a la complejidad dialéctica del texto adorniano, sino que de hecho tiende a impedir su completo surgimiento.

El problema reside, fundamentalmente, en la precipitación con la que Said emprende el camino hermenéutico de vuelta desde el plano de la forma al contenido, es decir, desde el hecho de la elección adorniana de un «estilo tardío» hasta el plano crítico-reflexivo acerca del «sujeto tardío». Que la asunción de la fragmentariedad de un *Spätstil* en relación con la forma expresiva del sujeto implique la reivindicación del potencial político positivo de lo vulnerado del mismo es un paso demasiado sobredeterminado por la ideología de una fenomenología inmediateista de la experiencia excesivamente alejada de la inclinación de Adorno como para salir libre de su sospecha. Y más aún cuando nos damos cuenta de que el prólogo de *Minima Moralia* contiene, en sus invectivas contra la filosofía totalizante de Hegel, una cuidadosa advertencia en contra de la posibilidad de aceptar como contrapartida al individuo y a su experiencia como una categoría alternativa. La aceptación ingenua del «individuo» como *faktum* ontológico, supuestamente contrapuesto a y violentado por la totalización de los sistemas conceptuales o burocratizantes que lo subsumen, es de hecho una parte integrante e igualmente sospechosa de la filosofía hegeliana:

El propio despliegue del principio de individuación hacia la victoria de la fatalidad le ofrece un motivo suficiente. Al hipostasiar Hegel la sociedad burguesa, así como su categoría básica, el individuo, no desentrañó verdaderamente la dialéctica entre ambos. [...] El individuo como tal tiene para él notoriamente y de modo ingenuo, el valor de una realidad irreductible que en la teoría del conocimiento justamente disuelve. (Adorno 2001, 12)

Lo que nuestra lectura de *Minima Moralia* querría en realidad mostrar es que lo específico de la disposición fragmentaria de la obra reside en que,

además de poner en escena el momento expresivo del sujeto en su vulnerabilidad y daño, efectúa al mismo tiempo y de modo paralelo una crítica, al modo de una visibilización radical, de los fundamentos de ese mismo sujeto, de su forma y funcionamiento radical. Que la parcialidad y vulnerabilidad de la vivencia subjetiva no son baluartes potencialmente emancipatorios en relación con los poderes supuestamente totalizantes y totalitarios de la modernidad es algo manifiestamente notado por Adorno en el propio texto, cuando este se encarga de subrayar que la propia individualidad moderna, desde su origen, es un elemento ideológicamente sobredeterminado y estructuralmente solidario con los poderes que bregan, «superestructuralmente», con ella: «El individuo debe su cristalización a las formas de la economía política, especialmente al mercado urbano. Incluso como oponente a la presión de la socialización es él su más auténtico producto y se asemeja a ella» (Adorno 2001, 148)¹⁴.

Lo decisivo aquí es que es necesario deshacerse de cualquier tentación de interpretar la forma fragmentaria de *Minima Moralia* como una reivindicación positiva de las posibilidades expresivas del individuo frente a las totalidades que los subsumen y lo anulan. Ya que, si bien es cierto que Adorno realiza una crítica tanto de las falsas totalizaciones como de la sociedad administrada que han disuelto o liquidado al individuo autónomo y relativamente libre de la «modernidad fuerte», es de vital importancia darse cuenta de que en paralelo, y quizás especialmente, Adorno está realizando una crítica inmanente de ese mismo individuo libre y autónomo desde la vivencia de sus restos, de lo que puede aún quedar de él. Para decirlo en una frase y al modo de una hipótesis que nos corresponderá demostrar en las siguientes páginas, la forma fragmentaria de *Minima Moralia* es una reivindicación de la disgregación y la forma no totalizante *solo y únicamente* en la medida en la que esta muestra que el sujeto moderno fue desde su origen la tensión de una acumulación fragmentaria y dispersa apuntando a una totalización imposible. Esto es, la fragmentariedad de *Minima Moralia* no responde a una crítica externa que revaloriza o reivindica el sujeto o ni tan siquiera a una que proponga otro modelo de subjetividad, sino a una crítica inmanente desde el interior de las mismas categorías del sujeto, una representación o puesta en escena del sujeto

14. Es posible incluso leer estas declaraciones a título de una prolepsis contra futuras malinterpretaciones de *Minima Moralia*, al modo de la lectura de Said: «La crítica reaccionaria con bastante frecuencia logra cierta comprensión de la decadencia de la individualidad y de la crisis de la sociedad, pero la responsabilidad ontológica la carga sobre el individuo en sí como entidad independiente y vuelta hacia adentro» (Adorno 2001, 148).

autoconociéndose críticamente, gracias a la distancia alienante provocada por su violentación. En efecto, desde la misma introducción, Adorno va a afirmar que «en la edad de su decadencia, la experiencia que el individuo tiene de sí mismo y de lo que le acontece contribuye a su vez a un conocimiento que él simplemente encubría durante el tiempo en que, como categoría dominante, se afirmaba sin fisuras» (Adorno 2001, 12). Lo «tardío» del sujeto se descubre, de este modo, no tanto como un evento accidentalmente ocurrido por ciertas circunstancias históricas, sino como un recargo potencial que antecede a su quiebra y que de hecho la condiciona ontológicamente. Como el resto de instancias de la sociedad moderna, el sujeto no habría entrado en crisis, sino que nace como tal crisis. La «crisis» tardomoderna sería, en todo caso, el nombre reactualizado o desplazado (metafórica o tropológicamente) de la sacudida y la crisis que lo puso, para empezar, en marcha¹⁵.

Este proceder crítico radicalmente inmanente tiene como consecuencia que *Minima Moralia* sea un libro que ofrece al lector una constante sensación de ahogo e interioridad claustrofóbica. La lectura de los 153 fragmentos constituye una sucesión constante e inmisericorde de comentarios ácidos, críticos e irónicos hacia absolutamente todo: desde los artículos de regalo hasta el nazismo, pasando por la forma de cerrar puertas, el proletariado o la música. Pero sobre todo, abundan los fragmentos dedicados a cuestionar y erosionar toda forma concebible de pensamiento, experiencia y autoconcepción. Cualquier experiencia estética, cualquier ámbito del conocimiento, cualquier concepción y explicación política del mundo, además de cualquier comportamiento cotidiano aparentemente inocente, es diseccionado de forma fría y distanciada con el resultado de la iluminación retroactiva de su función objetiva en relación con la reproducción del ordenamiento socioeconómico moderno. Utilizando los mismos términos que Adorno emplea para hablar de Beethoven, *Minima Moralia* «permanece como un incendio que prende entre extremos, que no permiten la existencia de un terreno neutral seguro o armonía de espontaneidad» (Said 2018, 33). Pero como estamos viendo, afirmar que la alternativa o el respiro se encuentran incardinados en el propio régimen formal fragmentario que conforma el método de exposición es un error que obvia la lógica interna del método crítico ensayado por Adorno. Siguiendo las intuiciones del extracto recogido más arriba, «lo fragmentario» del régimen compositivo subjetivo no aporta un conocimiento nuevo más que el de hacer visible aquello que siempre estuvo ahí y que

15. En efecto, como escribió Benjamin, «antes de que se desmoronen empezamos a reconocer como ruinas los monumentos de la burguesía en las conmociones de la economía mercantil» (1972, 190).

era invisibilizado u ocultado por la aparente y falsa entereza de la idea de un sujeto «sólido». No obstante, decir que la solidez sin fisuras del sujeto moderno sea aparente y falsa no conlleva, de ningún modo, la afirmación simétricamente contraria de que su estado fragmentado y descompuesto sea «verdadero», sino únicamente que habita momentáneamente en una posición de verdad relativa: «La pregunta por la individualidad tiene que plantearse de forma nueva en la época de su liquidación. Cuando el individuo aparece históricamente anticuado le llega de nuevo, en cuanto sentenciado, el momento de decir la verdad frente al vencedor» (Adorno 2001, 129).

Lo crucial reside en que la única verdad que puede decir este parresiasrés sin esperanza que es la carcasa del sujeto pleno es que la fragmentariedad y la irresolución de la que ahora es ejemplo viviente en su discurso siempre estuvieron allí, que son estrictamente coetáneas de los gestos totalizantes que ahora se descubren que no son eventos externos que le hayan sobrevenido sino principios internos inherentes a la propia forma-sujeto moderna¹⁶. Ahora bien, ¿qué forma subjetiva, qué tipo de individuo es este que visibiliza Adorno en su obra, y que muestran la solidaridad constitutiva de la fragmentariedad con su aparente opuesto de las identidades y sistemas impositivamente totalizantes? El propio Adorno ofrece algunas pistas cuando, en otro de los fragmentos de *Minima Moralia*, propone algo así como un comienzo de caracterización del sujeto moderno: «En términos generales, el individuo no es sólo el sustrato biológico, sino a la vez la forma refleja del proceso social, y su consciencia de sí mismo como individuo existente en sí aquella apariencia de la que dicho proceso necesita para aumentar la capacidad de rendimiento, mientras que el individuo tiene en la economía moderna la función de mero agente de la ley del valor» (Adorno 2001, 231). Es decir, para Adorno, la sustantividad del sujeto moderno no es otra cosa que una apariencia funcional que actúa como condición de posibilidad del funcionamiento de la ley del valor de la que no es sino un mero agente: el sujeto es de esta forma el mero poseedor de una cantidad de tiempo abstracto de trabajo que debe introducir incesantemente en el mecanismo virtualmente infinito y creciente de la generación de valor en el capitalismo. El en-sí del individuo, lo que debería ser el sustento de la autointerpretación y autoconsciencia mediada del sujeto, queda caracterizado como una mediación funcional en el proceso impersonal y asubjetivamente inercial de la producción mercantil. Esta

16. Hay realmente muy poca especulación en esta lectura. Nos dice el propio Adorno en la introducción de *Dialéctica Negativa* que «desde que el autor se atrevió a confiar en sus propios impulsos mentales, sintió como propia la tarea de utilizar la fuerza del sujeto para perforar la falacia de una subjetividad constitutiva» (Adorno 1984, 8).

paradójica naturaleza de «fondo sin fondo» es intuible al comienzo mismo de la obra en una frase que nos sirve para terminar de reconstruir la definición histórico-ontológica de «sujeto» que *Minima Moralia* nos brinda: «En la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí» (Adorno 2001, 10).

Esta idea de un sujeto que es «para-sí» pero no «en-sí» es de suma importancia, ya que a lo que apunta es precisamente a esa solidaridad constitutiva entre los modos de existencia fragmentario y (auto)totalizado a los que hacíamos referencia: el sujeto en su momento «tardío» se sustenta únicamente en su propia autoconciencia de serlo, esto es, es pura mediación sin fundamento óntico sustantivo. Lo radical de la consideración del sujeto moderno en Adorno es la sospecha de que nunca lo ha tenido, de que el sujeto ha sido siempre-ya únicamente «para-sí», y cuyo «en-sí» en todo caso ha sido originalmente una apariencia funcional basada en una abstracción¹⁷. En estos términos, uno de los enigmáticos aforismos de *Minima Moralia*, en los que se afirma que «a la postre el alma es el anhelo de salvación de lo carente de alma» (Adorno 2001, 171), cobraría un sentido nuevo si la reformulamos aplicado al sujeto en estos términos: el sujeto es el anhelo de sustantividad de lo carente de ella. O dicho de otra forma, como indica Adorno en otro momento de la obra, «la vida se ha convertido en la ideología de su propia ausencia» (2001, 191). En definitiva, pues, lo tardío como descomposición, fragmentariedad y dispersión podría ser considerado como lo propio del devenir histórico de un sujeto cuya única posibilidad de sustantividad y solidez fue siempre un ejercicio autoconsciente («para-sí», no «en-sí») de autoconstrucción impositiva sobre un vacío abstracto que lo funda.

Una vez tenido en cuenta todo esto, entendido el sujeto desde su origen como un mero agente de la ley del valor y estando fundada su autocomprensión en la categoría del tiempo-mercancía que lo conforma, nos es posible quizás hacernos cargo de forma más exacta de la naturaleza de esta (auto)

17. Sospecha, es necesario apuntar, que no llega a monopolizar de forma completa la argumentación de Adorno. Existe, de hecho, una ambigüedad fundamental en *Minima Moralia* (y en otros momentos adornianos) al respecto de la naturaleza histórica y el desarrollo de la subjetividad moderna, que hace oscilar su posición entre una crítica a la idea «de una subjetividad constitutiva» (Adorno 1984, 8), como veíamos en la nota anterior, y el planteamiento de facto de un sujeto moderno «en sí» actualmente en crisis o disolución, como hemos reconstruido más arriba. Se trata, además, de una ambigüedad que heredó un discípulo tan perspicaz de Adorno como Fredric Jameson en relación con la «fragmentación del sujeto» en sus reflexiones sobre el posmodernismo.

crítica que Adorno realiza en *Minima Moralia*. La adopción de la forma fragmentaria y disgregada conlleva una voluntad de habitar «los restos» del sujeto pero no para reivindicar el habitarlos en sí mismos como algo positivo: la carcasa agrietada del sujeto le sirve a Adorno para ahondar en el vacío abstracto que siempre residió en su paradójico «interior». *Minima Moralia* realiza la crítica intransigentemente inmanente de una forma de subjetividad que ofrece dos opciones de existencia que conforman las dos caras exactas de una misma moneda: la afirmación de una identidad monolítica a través del gesto tiránico y totalizador del fascismo, o un régimen de existencia y autocomprensión disgregado, que solo alcanza una sombra de sustancialidad en una actividad acumulativa, conscientemente fragmentaria y siempre insuficiente; ambas formas reposan, en último término, sobre la vaciedad constitutiva del sujeto mercantil, un «daño» o una «violencia» fundante y sincrónicamente incardinada en una particular estructura subjetiva.

Este método y su contenido crítico desarrollado en la misma forma discursiva de la obra señala a la vez la grandeza y los mayores problemas de *Minima Moralia*, cuya escritura está estructurada con el objetivo de experimentar y habitar las categorías y formas de existencia de aquello mismo que se intenta criticar, es decir, de acometer la tarea imposible de vislumbrar un más allá del sujeto desde el interior de una estructura que «está afectad[a] por lo deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir» (Adorno 2001, 250). Precisamente en la asunción de esta imposibilidad radica lo productivo de «lo tardío» en la obra de Adorno. Su permanencia tenaz en el sujeto como forma caduca que se mantiene en una inercia desfasada que no puede apuntar hacia otra cosa señala quizás el momento de verdad más lúcido de todo el libro: no se trata de buscar formas alternativas de experimentar la subjetividad, no se trata de emancipar al sujeto; se trata de emanciparnos del sujeto, de liberarnos de una forma de autocomprensión que nos impone una ley formal en virtud de la cual el individuo es ya, desde su mismo origen vacío, abstractamente intercambiable y prescindible.

La dificultad quimérica de pensar un afuera del sujeto es tal que en su lugar más extremo se tiende a confundir con el pensar la propia muerte. Ahora bien, el hecho de que nos sea posible el pensamiento de la existencia misma de esta imposibilidad es la única esperanza, a la vez precaria y enigmática, pero verdaderamente radical, con la que Adorno nos deja en las últimas páginas: «La humanidad, desesperando de su reproducción, proyecta el deseo de supervivencia en la quimera de la cosa nunca conocida; pero ésta se asemeja a la muerte. Señala el ocaso que supone una constitución general que virtualmente no necesita de sus miembros» (Adorno 2001, 241).

4. CONCLUSIONES

Si la activación de la dialéctica de la forma y el contenido, no sólo en el discurso filosófico sino en cualquier otra manifestación cultural, tiene en Adorno una posición metodológica central, en cualquier lectura de uno de sus textos deberá exigirse una localización y una voluntad que posibilite el movimiento de la misma. La interpretación debe actuar como la chispa que encienda el motor crítico ligada en la materialidad del propio texto. *Minima Moralia* solicita, para comprender su radical alcance crítico, una lectura que interprete su fragmentariedad no tanto relacionada causal, mecánica y afirmativamente con el «sujeto fragmentado» al que sirve de expresión, sino antes bien en su relación dialéctica y autocrítica con los fundamentos del mismo.

La cuestión de la historicidad del sujeto moderno es planteada en esta obra a través de la vivencia interna de sus modos escriturales, y el hallazgo de esta metodología inmanente e incardinada en la propia forma expositiva es doble: por una parte, Adorno es capaz de visibilizar la continuidad fundamental del sujeto en la modernidad capitalista, proponiendo una ontología histórica que liga los procesos de subjetivización del individuo en la modernidad con la hegemonización de la mercancía como forma universal de síntesis social y su exigencia implícita de una forma-sujeto que funcione como el depositario y dinamizador de una cantidad de tiempo-mercancía abstracto en la inercia a-subjetiva de la ley del valor. El sujeto moderno, como ya afirmaba Marx, carece de verdadera autonomía desde su mismo comienzo: se trata de una parcialidad intercambiable en el funcionamiento de ese *super-sujeto* que es el capital, en términos marxianos, un «sujeto automático» (Marx 2018, 106)¹⁸. En estas condiciones, la radicalidad de la crítica de Adorno es absoluta, y muestra de qué forma el sujeto capitalista es la forma condicionante de la experiencia individual moderna, tanto en su modo liberal pleno como en el fascista-autoritario o en el post-liberal de la «sociedad administrada».

Por otra parte, además, la inmanencia formal de esta crítica señala los límites de cualquier noción idealista de la emancipación individual y social: la imaginación y la vivencia de un «sujeto-otro» es imposible desde la repro-

18. La perspectiva marxiana aquí planteada ha sido reivindicada en las últimas décadas por autores tales como los reunidos alrededor del grupo EXIT! y la revista Krisis, en Alemania, o por Moishe Postone en Estados Unidos. Es significativo notar que el *revival* de la *Wertkritik* marxiana por parte de estos autores debe mucho, precisamente, al pensamiento adorniano, especialmente al desarrollado en sus obras de las décadas de los cuarenta. Por otra parte, para la influencia de la crítica de la economía política marxiana en la labor teórica de Adorno véase (Fuster 2023); para una reconstrucción más profunda del mismo tema, véase (Bonefeld y O’Kane 2022).

ducción de sus propias categorías. La interioridad claustrofóbica de la obra adorniana puede servir de acicate para ganar conciencia de la imposibilidad de una autocomprensión diferente mientras se mantengan intactos los mecanismos materiales que limitan las posibilidades experienciales, imaginativas y discursivas del sujeto. La enigmática apelación final de Adorno en el último fragmento de *Minima Moralia*, en la que se afirma que «la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente» (Adorno 2001, 250), señala de qué forma la renuncia a la forma-sujeto moderna adquiere para ser pensada los visos de una teología política, que hace coincidir el horizonte de la posibilidad de la liberación con el umbral de lo concebible. La escritura de Adorno alcanza el último extremo de su única positividad si logra introducir en el lector, como una maldición, la experiencia de la opresión de sus propias estructuras y la pregunta tenaz e inquietante de cómo sería una vivencia y experiencia de su propia cotidianidad si el trabajo, la mercancía y la ley del valor no rigieran la totalidad de lo existente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección, 1965.
- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1975.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus, 2001.
- ADORNO, Theodor W. *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Teoría estética. Obra completa, 7*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2014.
- ADORNO, Theodor W. y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2018.
- ADORNO, Theodor W. *Beethoven. Filosofía de la música*. Trad. Antonio Gómez Schneckloth y Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2020.
- ANDRADE, Joao Paulo. «La constelación más tardía. Adorno y la forma paratáctica». *Constelaciones* 11-12 (2020): 286-310.
- BENJAMIN, Walter. *Iluminaciones, 2 (Baudelaire)*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1972.
- BONEFELD, Werner y Cris O'KANE (eds.). *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*. Edición de Werner Bonefeld y Chris O'Kane. Londres: Bloomsbury, 2022.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Trad. Nora Rabotnikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

- CARO, Rubén D. «*Mínima Moralia* y parataxis filosófica: La dialéctica del fragmento en Theodor Adorno». *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política* 1 (2004): 22-28.
- LÉZARD, Princesse. «Fragmentation et ambiguïtés dans les *Mínima Moralia*». *Tumultes* 23 (2004): 137-154. DOI: <https://doi.org/10.3917/tumu.023.0139>.
- FUSTER, Pablo. «Negatividad y espectáculo: Marx, Adorno y Debord». *Azafea. Revista de filosofía* 25 (2003): 365-388.
- GÓMEZ, Vicente. «¿Literatura por filosofía? Sobre la epistemología del fragmento en Th. W. Adorno». *Anales del Seminario de Metafísica* 30 (1996): 219-238.
- HERVÁS, Marina. «El tiempo en Th. W. Adorno: la influencia de la teoría musical en la construcción de la dialéctica negativa». *Constelaciones* 7 (2015): 222-247.
- HORKHEIMER, Max. *Ocaso*. Trad. José María Ortega. Barcelona: Anthropos, 1986.
- JAEGGI, Rahel. «“No individual can resist”: *Minima Moralia* as Critique of Forms of Life» *Constellations* 12, 1 (2005): 65-82. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2005.00403.x>
- JAMESON, Fredric. *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*. Trad. Cristina Piña Aldao. Madrid: Akal, 2006.
- JAMESON, Fredric. *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Trad. María Julia de Ruschi. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- MAISO, Jordi. «Escritura y composición textual en Adorno». *Azafea. Revista de filosofía* 11 (2009): 73-96.
- MARX, Karl. *El capital. Antología*. Trad. Manuel Sacristán. Madrid: Alianza, 2018.
- SAID, Edward. *Sobre el estilo tardío. Música y literatura a contracorriente*. Trad. Roberto Falcó Miramontes. Barcelona: Debate, 2018.

ARTE MENOR COMO PRODUCCIÓN DE GRUPOS, MÁQUINAS Y/O AGENCIAMIENTOS: EL SENTIDO DE UNA «ESTÉTICA» EN FÉLIX GUATTARI ENTRE 1955 Y 1980

*Minor Art as Production of Groups, Machines and/or Assemblages:
the Meaning of an «Aesthetic» in Félix Guattari
between 1955 and 1980*

Jesús AYALA-COLQUI
Universidad Científica del Sur. Lima, Perú
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

Enviado: 11 de junio de 2024
Aceptado: 10 de julio de 2024

RESUMEN

El presente artículo problematiza el sentido de una «estética» en la obra de Félix Guattari. A diferencia de la bibliografía existente que se centra en la obra de Deleuze, en el trabajo conjunto de Deleuze y Guattari y en la tardía noción guattariana de paradigma estético, aquí proponemos alternativamente ocuparnos del período temprano del militante francés. Dado que las referencias al arte atraviesan la totalidad de sus escritos, se trata aquí de un doble movimiento: acotar las múltiples indicaciones sobre el arte (y la estética), tanto como vincular estas con el resto del universo discursivo guattariano. Nuestra pregunta de investigación es, por tanto, la siguiente: ¿qué conceptualización del arte se vislumbra para él entre 1955 y 1980? Para esto dividimos el texto en tres apartados: una introducción problematizadora, un cuerpo donde visitamos cronológicamente los textos para obtener los sentidos de una posible «estética» y un cierre a modo de conclusión.

Palabras clave: Guattari; Deleuze; Arte; Estética; Menor; Política.

ABSTRACT

This article problematizes the meaning of an «aesthetic» in the work of Félix Guattari. Unlike the existing bibliography that focuses on Deleuze's work, on the joint work of Deleuze and Guattari and on Guattari's late notion of aesthetic paradigm, here we propose alternatively to deal with the French militant's early period. Since references to art run through the totality of his writings, it is a double movement here: to delimit the multiple indications on art (and aesthetics), as well as to link them to the rest of the Guattarian discursive universe. Our research question is therefore the following: what conceptualization of art does he envision for himself between 1955 and 1980? For this purpose, we divide the text into three sections: a problematizing introduction, a body where we chronologically visit the texts in order to obtain the meanings of a possible «aesthetics» and a closing by way of conclusion.

Keywords: Guattari; Deleuze; Art; Aesthetic; Minor; Politics.

1. INTRODUCCIÓN

El término estética, en primer lugar, dista de ser unívoco. En Kant (2007) hay, verbigracia, un análisis trascendental de los juicios de lo bello y lo sublime, que se vinculan siempre con el placer, dentro del proyecto de una crítica de la «facultad de juzgar» y no de una teoría autónoma de lo artístico¹. Schelling

1. Previamente encontramos en la modernidad un análisis del gusto (*taste*) en Hume (1757), Burke (1824) o en Montesquieu (2006) por ejemplo. En términos generales, en la filosofía moderna, hasta antes de Schelling (1999), la reflexión sobre la belleza se hace en términos de gusto y, por tanto, de facultades subjetivas y más aún de capacidades del espectador (Agamben 2005), donde se desdibuja la relación ontológica previa entre belleza, verdad y bien que la filosofía griega asignaba con elocuencia (Agamben 2016). En Platón la relación, mas no identidad, entre lo bello y lo bueno posee verbigracia un carácter evidente. En *Hippias Mayor*, más allá de la enumeración de tres posibles definiciones de lo bello (τὸ καλόν) –como lo adecuado (πρέπω), lo útil (χρήσιμος) y lo placentero por medio de lo escuchado y lo visto (τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ)–, se anotan como alternativas distintas relaciones causales entre ellos: «es probable que [...] lo bello sea en cierto modo padre [πατρός] del bien [τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ]» (Hipp. Maj., 297b; Platón 1998b, 429). En *República* se lee con mayor determinación invirtiendo dicha relación: «¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno?» (Rep. 6, 505a; Platón 1988a, 327); «y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto tendremos a la idea del Bien [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν] por algo distinto y más

(1999), en cambio, hace que la estética se conciba propiamente como un discurso sobre el arte, pero no en el sentido de una teoría sino de una «filosofía del arte» rechazando toda «psicología empírica» (9) sobre lo bello y colocando en su lugar una presentación de lo absoluto en tanto «arquetipo de la *belleza*» (19). En esa misma línea Hegel (1989), evitando más acentuadamente la disyunción entre verdad y belleza, entiende la estética no como una reflexión sobre ciertas facultades, sino como una filosofía acerca del despliegue de la verdad del arte, toda vez que este es uno de los ámbitos posibles, mas actualmente superados, de aprehender la verdad del espíritu: «solo hay una cierta esfera y fase de la verdad susceptible de ser representada en el elemento de la obra artística. [...] el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos respectos, algo del pasado» (13-14). Schopenhauer (2009), pese a todas las oposiciones al hegelianismo, ve en el arte también una vía de conocimiento, que supera el principio de razón y la ciencia: «El despliegue y explicitación de la idea expresada en el objeto de cada arte, de la voluntad que se objetiva en cada grado, constituye el fin común de todas las artes» (300). Luego de estos autores, el pensamiento sobre el arte en el s. xx recibe contenidos diversos, donde no necesariamente asoma el término estética. Por ejemplo, en el caso de Heidegger (2010) y Gadamer (2006) el arte se relaciona con la ontología y la verdad (del ser); mientras que en el caso de Adorno (2004) y Benjamin (1989) el arte se vincula con un posicionamiento frente al modo de producción capitalista en el que se inscribe la producción de obras de arte. En todo caso, si hubiera una estética en Guattari se encontraría conectada, al menos con un cierto aire de familia, con esta última vertiente, a saber: no como una reflexión sobre el juicio en la experiencia de un sujeto fundador, ni como reflexión histórica sobre las figuras del arte en tanto despliegue de la verdad, ni mucho menos como una ontología asumida como políticamente neutra, sino como una indagación de las condiciones ontológico-políticas de la realidad.

En segundo lugar, la estética, en tanto filosofía del arte, se manifiesta en Guattari no como una reflexión autónoma o temática. La cuestión del arte,

bello [ἄλλο καὶ κάλλιον] por ellas. [...]. Hablas de una belleza extraordinaria [ἀμήχανον κάλλος], puesto que produce [παρέχει] la ciencia y la verdad [ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν], y además está por encima de ellas [ὑπὲρ] en cuanto hermosura [κάλλει]. Sin duda, no te refieres al placer [οὐ ἡδονήν]» (Rep. 6, 508e-509a; Platón 1988a, 333-334). Con ello Platón se mantiene en el conocido horizonte de la *καλοκαγαθία*, donde los griegos ponían en estrecho vínculo a lo ético y a lo estético (Nikityuk 2019). Guattari, a este respecto, no se reducirá a un análisis subjetivista del gusto o una interpretación ética de lo artístico, sino que su reflexión multilateral sobre el arte será, como lo veremos a continuación, tan ontológica como política.

muy por el contrario, atraviesa la multiplicidad de sus escritos e intervenciones, de suerte que el problema artístico es immanente al resto de sus conceptualizaciones. Como bien señala Zahm:

Si Félix Guattari no ha escrito una estética o una filosofía del arte [...] es porque en realidad la actividad artística no es separable de su reflexión. No es una esfera separada, sino la materia intensiva, no discursiva, a partir de la cual saca incesantemente energías de re-composición de la subjetividad. El territorio artístico para Guattari no es el objeto de un análisis autónomo: es el espacio mismo, el campo de extensión de un análisis que trata de prácticas espontáneas, poéticas, tecnológicas, pictóricas, colectivas, teóricas. (1994, 2; traducción nuestra).

Las referencias al arte, en consecuencia, distan de ser un elemento circunstancial o episódico en los textos del filósofo francés. De lo que se trata, dada la heterogeneidad y el carácter no temático explícito del asunto, es entonces de un doble movimiento: recuperar, cortar, acotar las múltiples indicaciones sobre el arte (y la estética), tanto como vincular, conectar, enchufar estas con el resto del universo discursivo guattariano. En tal sentido, el objetivo del presente artículo es componer un marco discursivo con distintos fragmentos de Guattari sobre el arte –ordenados cronológicamente y contextualizados teóricamente– para pensar el sentido del arte para el autor francés. Sin embargo, esta cuestión está lejos de estar acabada o, en todo caso, carece todavía de originalidad y pertinencia. Es sabido que existe una nutrida bibliografía sobre el tema de la estética en Guattari y Deleuze (Zepke 2005; O’sullivan 2010a; Da silva 2017; Llevadot 2017; Bilate 2019). Asimismo, se ha escrito ya bastante en torno del tardío concepto guattariano de paradigma estético (O’sullivan 2010b; Hynes 2013; Zhang 2019). Por ello, aquí nos proponemos abordar una vía a la vez alternativa y complementaria: centrarnos en los textos tempranos de Guattari, antes de la elaboración explícita de una estética en términos de paradigma estético, esto es, hasta 1980, lo que, por lo demás, no excluye revisar también, aunque bajo la luz la construcción autónoma guattariana, los textos que coescribiera con Deleuze. Con ello no solo intentaremos dar una visión distinta al discurso sobre el arte en Guattari sino, sobre todo, establecer un cuadro coherente entre la estética en el autor francés y las ideas esenciales que él elabora en otros dominios para así abrir el ámbito ulterior de ponderación de las elaboraciones, autónomas o conjuntas con otros autores, sobre lo estético en Guattari. La pregunta de nuestra pesquisa es entonces: ¿cuál es el sentido del arte en Guattari entre 1955 y 1980?

2. EL ESTATUTO DEL ARTE EN GUATTARI Y LA POSIBILIDAD DE UNA «ESTÉTICA MENOR» ENTRE 1955 Y 1980

En *Psychanalyse et transversalité* (1974), libro que reúne los escritos tempranos de Guattari, podemos ver dos de las vertientes que jalonearan la producción guattariana: el marxismo y el psicoanálisis. Tal conjunción no proviene de una simple exigencia académica, sino de una coyuntura vital que convocaba a la reunión de ambas tradiciones en el filo de la década del 60, luego de los acontecimientos de Mayo del 68. Guattari fue aquí un activo militante político, cuya labor conectaba el ámbito universitario con el fabril; por otro lado, fue también miembro del equipo médico de la clínica experimental La Borde (Dosse 2010). A diferencia de un marxismo ortodoxo que descalificaba –o colocaba como secundarias, resultantes de una simple mecánica– las problemáticas «superestructurales» del deseo y a diferencia del psicoanálisis hegemónico que se contentaba con ser una práctica burguesa y monetaria eludiendo un compromiso político explícito con la lucha de clases, Guattari considerará que ambos campos no remiten sino a una idéntica cuestión: cómo organizar una colectividad. En efecto, la manera en la que un grupo se vincula no es sino la manera cómo este desea socialmente.

De manera tal que el militante francés establece un distingo entre dos tipos de colectividades retomando la terminología del último Sartre (1963): el grupo-sometido (*groupe-assujetti*) y grupo-sujeto (*groupe-sujet*) (Guattari 1976). En el vocabulario del marxismo clásico podríamos decir que el primero es un grupo alienado, subsumido en las figuras del capital, carente de una conciencia de clase y de una práctica revolucionaria; el segundo, a contramano, es un grupo abiertamente subversivo, anticapitalista, con expresa conciencia de clase. Para Guattari el sometimiento del capital, empero, no se limita a una simple posición de la conciencia o de la representación del sujeto. Tiene que ver con su inconsciente y, por tanto, con el modo cómo teje relaciones sociales. En tal sentido, la clave de la alienación capitalista, respecto al inconsciente, estriba en dos aspectos: por un lado, unos vínculos jerárquicos, excluyentes, rígidos y, por otro lado, dado que el inconsciente se expresa en enunciados –aquí Guattari aún sigue la máxima lacaniana de que aquel «está estructurado como un lenguaje» (Lacan 1987, 28)–, en construcciones que repiten las estructuras cuantitativas y abstractas del capital. El grupo-sujeto echa por tierra entonces la jerarquía y su mítica burocracia para hacer advenir nuevas proposiciones del deseo en inéditas instituciones, que sean divergentes con la codificación capitalista (Guattari 1976). En este hay dos novedades, por tanto: «la transversalidad» (*transversalité*) y el devenir un «agente colectivo de enunciación» (*agent collectif d'énonciation*). No obstante, un grupo

que otrora fue sujeto puede convertirse fácilmente (y hecho es lo que comúnmente sucede) en sometido. Lo contrario es, por lo mismo, también posible.

¿Qué estatuto tiene el arte en esta encrucijada?

En la medida en que un grupo-sujeto se caracteriza por el renovado modelamiento de los vínculos grupales, tal posición revolucionaria no se limita a la típica figura del «partido-vanguardia» (Ayala-Colqui 2022a). Atraviesa entonces la sociedad de par en par. De ahí que la militancia no solo se desarrolle en el ámbito político, sino que requiera –no como subordinados a la jerarquía superior de los militantes profesionales– de la inclusión de otros ámbitos, entre ellos, el artístico. Un grupo-sujeto ha de abrir «los medios de entrar en relación con una serie de sectores de la sociedad de la que están separados, por ejemplo invitando investigadores, técnicos, representantes sindicales y políticos de diversas ramas y tendencias, escritores, artistas, etc.» (Guattari 1976, 90).

Y como la política comporta también una dimensión inconsciente, cuyo estudio en esta época reviste el título de «análisis institucional» (Guattari 1976) –posteriormente se llamará «esquizoanálisis» (Hur 2012 y 2022)–, la institución, que no es sino otro nombre para la colectividad, tiene que vérselas de una u otra manera con la cuestión del arte. Si el análisis institucional considera que no se trabaja con individuos, sino con agentes colectivos, entonces las condiciones de posibilidad del arte han de eludir una perspectiva individualista a fin de recomponer las circunstancias sociales contemporáneas:

¿Existe un modo de percepción filosófica que pueda permitirse con razón encerrarse en la subjetividad individual? Esta misma pregunta se plantea en el dominio de la creación artística. De su respuesta depende la posibilidad de operar una verdadera recomposición de los problemas sociales, políticos, estéticos y morales, etc., susceptibles de hacerlos salir de su disyunción actual. (Guattari 1976, 119).

Sin embargo, así como no todo grupo es revolucionario *per se*, sino que puede ser grupo-sujeto o grupo-sujetado, el arte no necesariamente puede crear nuevos modos de existencia, puesto que también puede repetirlos de manera redundante en su subordinación a los fines del capital: «en el mundo universitario, la producción signifiante está cada vez menos dominada, cortada de la sociedad; esto es especialmente visible en el ámbito literario y artístico» (Guattari 1976, 270). Por consiguiente, hasta aquí *el arte es una elaboración* de los grupos y solo si son productos de *los grupos-sujetos* resultan transversales a otros ámbitos (científicos, políticos, técnicos, clínicos, etc.).

En lo sucesivo el concepto de grupo de Guattari mutará en o, en todo caso, se encabalará con dos conceptos: máquina y agenciamiento. Así, en *Écrits pour L'Anti-Ceipe* (2004 [1970-1972]), serie de documentos que Guattari enviaba a Deleuze para la composición de su primer libro conjunto, el lugar del concepto de grupo-sujeto o agente colectivo de enunciación será ocupado ahora por el de máquina que se desterritorializa (Ayala-Colqui 2023a). Ya el término máquina (*machine*) había aparecido en el libro anterior de Guattari: tal vocablo era opuesto a la noción de estructura; mientras esta opera con dualidades, totaliza sus elementos y requiere de un sujeto, aquella rompe con las estructuras y coloca a la subjetividad individual fuera de su dinámica (Guattari 1976). Con ello Guattari, de la mano del concepción de la semiótica de Hjelmslev (1971), comienza a desprenderse de la herencia lacaniana para pensar el inconsciente: este ya no es, en efecto, un simple lenguaje que se estructura en una subjetividad, sino una máquina semiótica colectiva que se desterritorializa y reterritorializa, que produce y contra-produce, es decir, que puede crear nuevos elementos (no necesariamente significantes, sino también simbólicos y múltiplemente a-significantes) y puede, en el peor de los casos, someter tales componentes a la lógica preexistente de la estructura del capital: «Pasado el muro de la representación lingüística-gestual, caemos en la potencia productiva a-subjetiva y polívoca. [...] lo polívoco se preserva en el inconsciente. Mejor aun, es *un nuevo polívoco*. Una nueva polivocidad desterritorializada, afiliada a las maquinarias más modernas» (Guattari 2019, 88-89).

Lo que quiere decir Guattari es que las producciones del inconsciente no se limitan ya a enunciados lingüísticos (que, para variar, desembocan en el papá-mamá y en el teatro edípico del psicoanálisis), sino que producen distintos componentes: significantes, simbólicos y a-significantes. De hecho es aquí donde Guattari introduce el término «maquinico» (*machinique*) para nombrar a esta preponderancia de multiplicidad semiótica.

Es bajo tal concepción que debe situarse al *arte*. Este, en efecto, no es solo un enunciado² que, de una u otra manera, se materializa en una «obra de

2. Sin duda, una de las posturas más originales sobre el arte la tuvo Joseph Kosuth, uno de los principales artistas y a la vez teóricos del llamado «arte conceptual» de la década del 60. En su artículo de 1969 «Art after Philosophy», él considera, partiendo de la distinción neopositivista entre enunciados empíricos y analíticos, que las obras de arte son proposiciones forjadas por cada artista cuya comprobación no requiere de elementos fácticos sino tan solo de su propia enunciación: «las obras de arte son proposiciones analíticas. Esto es, si las vemos dentro de su contexto –en tanto arte– no nos dan ninguna información sobre ningún hecho. Una obra de arte es una tautología» (Kosuth 2018, 40). De aquí se deduce la posibilidad del arte conceptual, en el cual resulta absolutamente

arte», sino un *conjunto de producciones semióticas que atraviesan otra clase de producciones*, como las científicas o las técnicas. Y como tales pueden ser obras revolucionarias que desterritorializan el inconsciente en grupos-sujetos abriéndose hacia elementos a-significantes, maquínicos o reaccionarios que reterritorializan el inconsciente en grupos-sujetados cerrándose en componentes significantes, estructurales.

Si consideramos que el arte en el futuro se hará mucho más desterritorializado, entonces la categoría de significado carecerá de valor heurístico y conceptual: «a la larga ya no habrá «arte moderno». Por la sencilla razón de que *el arte perderá la categoría misma de significación*» (Guattari 2019, 297)³. Esto se puede ejemplificar en el caso de la música. Así como otrora Schopenhauer y Nietzsche⁴ le daban un sentido especial a esta, Guattari considera

accesorio la materialidad en la que se expresa el enunciado artístico (la obra de arte): «los objetos son conceptualmente irrelevantes para la condición del arte» (Kosuth 2018, 50). Una postura similar, aunque no exactamente idéntica, la tendrá Danto, quien también confrontado como Kosuth ante el problema filosófico-estético del *ready-made* elaborado por Duchamp, definirá al arte por su condición de «*aboutness*», es decir, por su referencialidad semántica en cuanto posicionamiento respecto a la historia del arte (Danto 2002). Así lo que diferencia, colocando como ejemplo las *brillo boxes* de Warhol, una obra de arte de un objeto cotidiano no es su materialidad (pueden ser, de hecho, idénticos), sino tal estructura metafórica de referencias semánticas (Danto 2002). De ahí que, a su juicio, sea el *pop art* el que evidencie el fin del arte, puesto que en esta corriente el arte llega a la conciencia de sí mismo, sin necesidad de otro discurso (Danto 1999). Para Guattari el arte no se reduce ni a un enunciado analítico ni a una semántica autorreferencial, sino a una multiplicidad de modos semióticos.

3. Luego escribirá en la misma línea: «Y, sin embargo, puede decirse que, en conjunto, la evolución del arte moderno parece encaminada hacia una política de la asignificación: lo figurativo, los agenciamientos maquínicos les han tomado la delantera a los sistemas representativos, expresivos, codificados, irónico» (Guattari 2017, 469). Es en esta dirección que Guattari podría compartir, al menos de manera extrínseca y superficial, una similitud con Danto, y por supuesto con Hegel, respecto a la historicidad del arte: hay una suerte de superación o fin del arte que, en el caso del francés, es la proliferación semiótica a-significante de las artes, esto es, su plena desterritorialización revolucionaria tanto política como estéticamente.

4. En Kant antes que una jerarquía en las artes, hay una «superioridad de la belleza natural sobre la del arte» (Kant 2007, 225). Hegel (1989), quien ya prioriza lo bello artístico sobre lo bello natural, propone una valuación en las artes singulares: primero, la arquitectura y la escultura como artes exteriores a las que les corresponde las formas artísticas simbólica y clásica respectivamente; luego, la pintura, la música y la poesía en tanto artes subjetivas vinculadas a la forma artística romántica. Schopenhauer (2009), muy por el contrario, considera como primer escalón de la jerarquía de la belleza a la naturaleza para luego proponer la siguiente escala en las artes: la arquitectura, la

que la ruptura con el verbalismo del inconsciente y la individualidad capitalistamente formada se consigue de manera asaz evidente en la versión revolucionaria de ella:

En las primeras notas de una verdadera música maquínica –y no en la música de espectáculo– el universo es desplegado en el sentido axiomático de signos musicales desterritorializados. Un prototipo de plano de consistencia. Abolición del sujeto de enunciación. Sutura generalizada de todo y nada. Eliminación radical del significante. La música es el arte maquínico *par excellence*: tanto el músico como el oyente caen dentro de la máquina musical, instrumental o textual. (Guattari 2006, 310; traducción nuestra)⁵.

La música tiene entonces la propensión a desterritorializar los sonidos rompiendo con el dominio del significante. Solo abolviendo una configuración verbal, el arte puede devenir maquínico y así organizar nuevos universos posibles en las colectividades. Solo con la desterritorialización a-significante se puede prescindir de una subjetividad personal, de esa «increíble banalidad de los medios de persistencia del sujeto moderno» (Guattari 2006, 313; traducción nuestra) y componer nuevos universos colectivamente.

Además, cuando algo así acontece, por mor de los grupos-sujetos, la diferencia entre arte y no-arte cesa: «se liberará una transversalidad creciente entre la sustancia y la expresión tanto en su forma como en su contenido. Significados y significantes se prolongan, también sujetos y objetos, acciones y contemplaciones, artes y ciencias, etc.» (Guattari 2019, 297). Solo si tenemos un arte significativo, cooptado por el capital, hay separación entre arte y no-arte; por

jardinería, la pintura y escultura de animales, la pintura histórica y la escultura humana, la poesía y, en último término, la música: «no es en modo alguno, como las demás artes, la copia de las ideas sino la *copia de la voluntad misma* cuya objetividad son también las ideas: por eso el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes: pues estas solo hablan de la sombra, ella del ser» (313). El joven Nietzsche (2000), parafraseando a su maestro, escribirá: «la música se diferencia de todas las demás artes en que ella no es reflejo de la apariencia, o, más exactamente, de la objetualidad (*Objektivität*) adecuada de la voluntad, sino, de manera inmediata, reflejo de la voluntad misma. [...] la música, por el contrario, expresa el núcleo más íntimo, previo a toda configuración, o sea, el corazón de las cosas» (141-142). Por cierto, Adorno, uno de los pocos filósofos y músicos a la vez, dirá del autor nacido en Röcken, que era «quien tenía mejor instinto que nadie para los aspectos socio-musicales» (2018, 248). Es precisamente este, quien, como Guattari, rechazará el predominio de lo verbal y lo significativo, puesto que «la música no es lenguaje» (Adorno 2006, 255).

5. Citamos y traducimos este pasaje de su versión inglesa porque la versión castellana está incompleta.

el contrario, *con el arte desterritorializado toda distinción de planos desaparece*:

o bien la máquina artística, la máquina analítica y la máquina revolucionaria permanecerán en las relaciones extrínsecas que las hacen funcionar en el marco amortiguado del sistema represión general-represión, o bien se convertirán en piezas y engranajes unas de otras en el flujo que alimenta una sola y misma máquina deseante, fuegos locales pacientemente encendidos por una explosión generalizada –la esquizia y no el significante. (Deleuze & Guattari 1983, 137).

Lo colectivo, empero, no solo remite a una comunidad de sujetos humanos que se han liberado del enfoque egológico de la individualidad fundante, sino también a la conjunción de lo humano y lo no humano (Ayala-Colqui 2023a)⁶. Así Guattari presagia el ulterior concepto de agenciamiento que se desarrollará en *L'inconscient machinique* (1979), *Lignes de fuite* (1979) y *Mille Plateaux* (1980), concepto que ya estaba considerado en la noción originaria de «agente colectivo de enunciación» en tanto grupo-sujeto (Ayala-Colqui 2023a): «Aquí lo colectivo no puede ser entendido solamente en el sentido de un agrupamiento social; también implica la inclusión de una variedad de objetos técnicos, materiales o flujos energéticos, entidades incorporales, idealidades matemáticas o estéticas, etc.» (Guattari 2006, 417; traducción nuestra).

Guattari anticipa en estos mismos documentos lo que en *Les trois écologies* (1989) y *Chaosmose* (1992) llamará el «paradigma estético» (*paradigme esthétique*). Es el arte el que debe dar una suerte de modelo a las demás producciones culturales, semióticas, incluidas las científicas y no por el contrario la ciencia: «El arte, como cima de la gratuidad del signo, es el horizonte de liberación de la ciencia» (Guattari 2019, 399). Desterritorializar la ciencia, tal como siempre sucede en el arte revolucionario, significa por tanto liberarla del yugo de lo cuantitativo y lo significativo implantado por el capital.

El arte es, entonces, una expresión colectiva y semiótica del inconsciente que, bajo su aspecto desterritorializado, engendra nuevos posibles desbordando el ámbito del significativo del capital y anulando la distinción entre arte y no-arte, así como proponiendo vías no exclusivamente humanas de arte.

Por eso en *L'Anti-Édipe* (1972) se afirma: «la propia obra de arte es máquina deseante» (Deleuze & Guattari 1985, 38), de suerte que, dependiendo de su coeficiente de desterritorialización, puede cortocircuitar la producción

6. «La distancia entre los humanos y los animales no concierne a esencias distintas, sino a agenciamientos diferentes de sus componentes de semiotización» (Guattari 2011, 120; traducción nuestra).

social, de la que es empero inmanente: «el arte, desde que alcanza su propia grandeza, su propia genialidad, crea cadenas de descodificación y de desterritorialización que instauran, que hacen funcionar máquinas deseantes» (Deleuze & Guattari 1985, 379). En tanto reacio al significante, ni la interpretación estética ni la psicoanalítica valen para el arte: «ni siquiera hay por qué aplicar el psicoanálisis a la obra de arte, puesto que la propia obra de arte constituye un psicoanálisis logrado» (Deleuze & Guattari 1985, 139). El otrora llamado análisis institucional y ahora esquizoanálisis, a diferencia del psicoanálisis, no busca interpretar al inconsciente como un teatro de significantes predeterminados, sino, en tanto mecánico, indagar cómo funciona él en tanto máquina: qué líneas de desterritorialización pueden emerger (Deleuze & Guattari 1985).

Sin embargo, no todo arte es desterritorializado y a-significante. Es bajo la mirada esquizoanalítica que, así como distinguíamos dos grupos y dos procesos de territorialización, podemos avizorar *dos clases de arte*, una paranoica-territorializada (con investimentos o catexis de deseo reaccionarios) y otra revolucionaria-desterritorializada y desterritorializante (con investimentos o catexis de deseo subversivos):

Y tal vez eso sea, como hemos visto, el valor mercantil del arte y de la literatura: una *forma de expresión* paranoica que ni siquiera tiene necesidad de «significar» sus catexis libidinales reaccionarias, puesto que al contrario le sirven de significante: una *forma de contenido* edípica que ya ni siquiera necesita representar a Edipo, puesto que la «estructura» basta. Mas, en el otro polo, esquizo-revolucionario, el valor del arte ya no se mide más que por los flujos descodificados y desterritorializados [...]. Es ahí donde el arte accede a su modernidad auténtica, que tan sólo consiste en liberar lo que estaba presente en el arte de cualquier época, pero que estaba oculto bajo los fines y los objetos, aunque fuesen estéticos, bajo las recodificaciones o las axiomáticas: el puro proceso que se realiza y que no cesa de ser realizado en tanto que procede, el arte como «experimentación». (Deleuze & Guattari 1985, 381).

La clave del capitalismo, a juicio de Guattari, es que opera un doble movimiento de desterritorialización y territorialización –terminología que remite a una reinterpretación de la baja tendencial de la tasa de ganancia y cómo el capitalismo inventa nuevas formas de valorización evitando esta ley (Marx 2000; Ayala-Colqui 2022b)–: es, pues, una «axiomática» (*axiomatique*) de descodificación y codificación; no obstante, siempre hay algo que se le escurre al capitalismo y que, de manera inmanente, se vuelven contra él. Es ahí donde el arte muestra su carácter sedicioso abriendo nuevas líneas de fuga creadoras y positivas que estallan contra los límites del capital:

El arte y la ciencia tienen una potencialidad revolucionaria, y no otra cosa, y que esta potencialidad aparece tanto más cuanto uno menos se pregunta por lo que quieren decir, desde el punto de vista de los significados o de un significante forzosamente reservado a los especialistas; además, hacen pasar en el socius flujos cada vez más descodificados y desterritorializados, sensibles a todo el mundo, que obligan a la axiomática social a complicarse cada vez más, a saturarse más. (Deleuze & Guattari 1985, 389).

El arte entonces es una producción de las máquinas (deseantes-y-sociales) que, en tanto desterritorializado, posibilita la multiplicidad semiótica del deseo, la cual escapa de los linderos trazados por la abstracción del capital y, por lo mismo, no es objeto de interpretación, sino de conjunción con otros ámbitos productivos eludiendo el distingo entre artístico y no artístico.

En *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975), Guattari junto a Deleuze tematizan, como se sabe y se infiere en el título, el término «literatura menor». Mientras una literatura mayor estaría concernida a los problemas del significante, a los usos hegemónicos de la lengua, a la indiferencia para con la política y a la noción de individualidad creadora, la «literatura menor o revolucionaria» (Deleuze & Guattari 1978, 45) rompe con todo ello. En lugar del significante y su exégesis, adviene la experimentación: «sin interpretación, sin significancia, sólo protocolos de experiencia» (Deleuze & Guattari 1978, 17). Experimentar significa aquí, por supuesto, la desterritorialización del inconsciente, vale decir: la apertura de nuevas líneas de fuga donde acaecen nuevas potencialidades semióticas: «materia no formada, flujos desterritorializados, signos asignificantes» (Deleuze & Guattari 1978, 24). Es sobre esta novación permanente que se desestabiliza la lengua, lo artístico deja de ser asumido como un ámbito ajeno a la política y lo colectivo se sobrepone a lo subjetivo:

Las tres características de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato político, el agenciamiento colectivo de enunciación. Lo que equivale a decir que «menor» no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida). (Deleuze & Guattari 1978, 31; traducción modificada).

Con esto no se ha salido de las anteriores consignas guattarianas. Es más, el hecho de que el deseo enuncie nuevos elementos, no significa –como sucedía con los grupos-sujetos y grupos-sujetados– que sea, *per se* y *toujours*, revolucionario: «no se puede decir por adelantado: aquí está un mal deseo, allá uno bueno» (Deleuze & Guattari 1978, 90). El arte se reafirma, por tanto,

como la actividad de un agente colectivo de enunciación que desterritorializa el inconsciente experimentando sobre nuevas expresiones y contenidos. La estética menor, por lo tanto, aborda las obras como inexorablemente progresistas donde la interpretación a-política cede el paso a una producción semiótica politizada y politizante.

Ahora, Guattari en *La révolution moléculaire* (1977) coloca como ejemplos de la estética menor ya no la música, sino el cine⁷. Este puede ser un arte menor siempre y cuando se oponga a los modelos dominantes del capital, toda vez que «un arte mayor es un arte al servicio del poder» (Guattari 2017, 384). Un cine mayor opera, pues, con los significantes hegemónicos de la sociedad capitalista: «es reaccionario porque se encuentra inmerso en el campo de los significados dominantes» (Guattari 2017, 388).

En este orden de ideas, dado que el capital no es más que una axiomática que moldeaba todos los flujos productivos del deseo, las colectividades son

7. Recordemos que uno de los primeros teóricos del carácter político del cine fue precisamente Walter Benjamin. Este señala que los nuevos medios técnicos, como la fotografía y el cine, introducen una crisis en la manera cómo experimentamos las obras de arte, dado que en general la percepción sensorial está también condicionada históricamente. Las obras pierden su «aura» (*aura*), esto es, «el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra» (Benjamin 1989, 20), dado que ahora ellas pueden reproducirse técnicamente merced a la industria. Así se privilegia su valor exhibitivo (*Ausstellungswert*) sobre su valor cultural (*Kultwert*), donde se disocia la actitud crítica y frutiva del público. Se asiste, pues, a una alteración de la percepción (*Veränderungen der Wahrnehmung*) merced a los nuevos medios técnicos y artísticos. No obstante, Benjamin no condena sin más al cine o se lamenta simplemente de la pérdida del aura. Al contrario, ve en este fenómeno una ambigüedad y por tanto una posibilidad: «El cine ha enriquecido nuestro mundo perceptivo» (Benjamin 1989, 46). Y, así como Guattari distinguía entre dos tipos de arte, uno reaccionario y otro revolucionario, Benjamin señala que el primero, en el caso ejemplar del fascismo, opta por una «estetización de la política» (*Ästhetisierung der Politik*) y el segundo, a contramano, por una «politización del arte» (*Politisierung der Kunst*). Esta posición del filósofo alemán conecta, evidentemente, con su idea de que el arte político y más aún políticamente revolucionario no depende de su tendencia (*Tendenz*) política exógena sino de su calidad (*Qualität*) artística intrínseca en la medida en que esta se determina, tomando al autor como productor, a partir de su posicionamiento frente a las relaciones técnicas de producción de su época: se trata de determinar entonces, para asumir la calidad artística y por tanto política de una obra, la existencia de un «progreso [*Fortschritt*] o retroceso de la técnica literaria [*literarischen Technik*] [artística]» (Benjamin 2004, 25). Así una obra artísticamente revolucionaria al modificar los medios técnicos de producción abona a la transformación de las formas de producción de la sociedad en general. El cine, y todo otro tipo de arte, tiene por tanto la posibilidad de esta politización del arte que en Benjamin se declina como transformación productiva y en Guattari como creación semiótica.

formadas por esquemas deseantes capitalistas con el objetivo de que desarrollen vínculos sociales funcionales al valor de cambio (y sea, por tanto, grupos-sujetados). Para esto el capital utiliza diversos mecanismos que no se limitan a ser parte de una manipulación ideológica a través de los medios de comunicación y cultura (y el arte), sino, por el contrario, de una modulación de nuestra propia capacidad de desear:

El cine, la televisión y la prensa se han convertido en herramientas fundamentales para la configuración e imposición de una realidad dominante y de una forma de significación hegemónica. Más que medios de comunicación o de transmisión de información, son instrumentos del poder. No solamente manipulan los mensajes sino también, y antes que nada, la energía libidinal. (Guattari 2017, 400-401).

Sin embargo, Guattari nunca cae en la trampa de la esencialización: esos mismos medios –como luego la tecnología audiovisual– «podrían convertirse en instrumentos emancipadores de la mayor importancia» (Guattari 2017, 401). Pero para esto, evidentemente, el cine ha de trabajar, como todo arte menor, con experimentaciones que vaya más allá del significante: «A partir de ellas podemos comprender cómo sería posible que el cine escapara a las semiologías del significado para participar en los agenciamientos colectivos del deseo» (Guattari 2017, 405). Se trata, por tanto, de explotar las posibilidades fónicas, sonoras, visuales, gestuales del cine. De ahí que, en síntesis, se diga que el cine «es político independientemente del tema que esté tratando [...]». Cada manifestación, cada secuencia y cada plano plantea una alternativa entre la economía conservadora del deseo y la apertura revolucionaria» (Guattari 2017, 410).

En *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse* (1979) Guattari utilizará un concepto de origen musical para pensar esta multiplicidad creativa del inconsciente: el ritornelo (*ritournelle*). Asimismo, usará un concepto que amplía el significado del original concepto de transversalidad: el rizoma (*rizhome*).

Ambos términos, no obstante, no pueden comprenderse, conectarse, si no se vinculan con el término agenciamiento (*agencement*) que ya en *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975) sustituía al concepto de máquina (*machine*) (Ayala-Colqui 2023a). El agenciamiento es, ante todo, un conjunto de elementos heterogéneos que conectan entre sí de manera maleable y productiva (Guattari 2011). Y así como la máquina, al igual que los grupos, tienen dos polaridades, revolucionarias y reaccionarias, el agenciamiento tiene dos

capacidades inmanentes: desterritorializarse hacia nuevos posibles o (re)territorializarse hacia manidas redundancias.

Aquí entra el rizoma para expresar la dinámica desterritorializadora donde todos los elementos del agenciamiento conectan, productivamente, de manera no jerárquica y multifocal.

Sobre este terreno ha de plantearse una vez más la pregunta por el arte. Este, efectivamente, es un agenciamiento que puede gestar u obturar nuevos posibles. Si fuera el primer caso, entonces el arte ha de conectar forzosamente con otras esferas de la realidad:

[el rizoma] será capaz de permitir cadenas semióticas de todos los tipos para conectar y conjuntar diferentes prácticas relevantes, por ejemplo, las artes, las ciencias, las luchas sociales, etc... Como proceso de diagramatización maquínico, no será reductible a un sistema de representación, sino implicará la implementación de diversos agenciamientos colectivos de enunciación. La construcción de un rizoma esquizoanalítica no tendrá como objetivo la descripción de un estado de hechos [...]. Por el contrario, estará completamente orientado hacia una *experimentación* en contacto con lo real. (Guattari 2011, 171; traducción nuestra).

El arte, por ende, si es desterritorializado es ineludiblemente rizomático y experimental impidiendo así que lo artístico se cierre sobre sí mismo como terreno autónomo y exclusivo.

El ritornelo, por su parte, es un tipo de redundancia que se opone y, a la vez, se vincula con otra: la rostridad (*visagété*)⁸. La última se caracteriza porque reterritorializa las redundancias del inconsciente en esquemas significantes y personales, de suerte que bloquea «las «presiones» rizomáticas potenciales de componentes semióticos a-significantes» (Guattari 2011, 80; traducción nuestra). El capitalismo opera, pues, de manera rostrificada territorializando las expresiones semióticas en jerarquías, dualidades, significados y subjetividades individuales. Por el contrario, el ritornelo, en su uso antipitalista, abre elementos asignificativos no en personas sino en grupos:

[La colectividad] hacía uso de él [del ritornelo] para afirmar su identidad social, su territorio y su cohesión interna, puesto que cada miembro del grupo «pertenecía» al mismo indicador [*shifter*] de sonido; el ritornelo asumió así la

8. «Lo que caracteriza a los componentes de paso como la rostridad y el ritornelo es el hecho de que ellos trabajan simultáneamente dentro de la estandarización y dentro de desterritorialización, dentro de la forma, sustancia y materia, y que ellos permiten el pase de un agenciamiento a otro» (Guattari 2011, 138; traducción nuestra).

función del sujeto de enunciación colectivo y a-significante. (Guattari 2011, 107; traducción nuestra).

El capitalismo, empero, no está sin más en las antípodas del ritornelo: puede absorberlo y subsumirlo según una lógica dual y exclusivamente lingüística. Este fenómeno sucede incluso en la música donde las construcciones sonoras dejan de tener un carácter polívoco para devenir simples refranes y estribillos redundantes. Incluso la modernidad musical cuando se enfrente a patrones sonoros no occidentales opera una suerte de traducción que borra su carácter a-sincopado. Frente a esto, la tarea de un arte revolucionario no sería otra que desterritorializar los ritornelos «abriendo la posibilidad de una nueva relación con el cosmos, el tiempo y el deseo» (Guattari 2011, 114; traducción nuestra). A fin de devolverle al ritornelo su carácter multívoco, Guattari presta atención al comportamiento etológico de los animales no humanos, pues aquí se puede ver que existe no solo la apertura hacia nuevos componentes semióticos, sino también interacciones y conexiones que superan las diferencias categoriales entre los distintos tipos de entes: la entrada de los ritornelos «en los agenciamientos humanos y no humanos frustra sistemáticamente las oposiciones rígidas entre lo adquirido y lo innato, entre un determinismo rigurosamente biológico y una libertad de invención» (Guattari 2011, 116; traducción nuestra).

Ahora bien, para pensar el poder capitalista y sustituir el clásico concepto de ideología –o «aparato ideológico» en sentido althusseriano (Althusser 1976)–, Guattari forja, de manera sistemática y explícita, el concepto de «equipamiento» (*équipement*) (Ayala-Colqui 2023b). En *Lignes de fuite* (1979), este remite a una conexión heterogénea de elementos que determinan la manera de desear de las colectividades (Guattari 2013). Cabe señalar que no solo el concepto de grupo-sujeto se transforma en máquina (polo esquizo) para devenir luego agenciamiento desterritorializado; también el grupo-sujeto se convierte en máquina (esta vez como polo paranoico) y se configura luego como equipamiento. Por tanto, el contra-concepto de equipamiento es el «agenciamiento»: una red de elementos, que como hemos visto, vincula y gesta una producción semiótica polívoca y múltiple.

Aquí Guattari vuelve a señalar que el arte revolucionario ha de romper con la cadena significativa de los equipamientos del capital: «Los signos del cuerpo tanto como los signos de las ciencias y de las artes solo acceden a una eficacia pragmática a condición de esquivar, de una forma o de otra, el sistema de las redundancias dominantes» (Guattari 2013, 65). Y de igual manera que en sus primeras especulaciones, el militante nacido en Oise señala que la labor política no se reduce a la militancia profesional, sino que los agenciamientos

que se opondrán a las formas de desear capitalistas pueden surgir también en intervenciones artísticas:

Un mapa pragmático puede ser puesto en marcha por un individuo aislado o por un grupo, se lo puede dibujar sobre una pared, o se lo puede concebir como una obra de arte, se lo puede conducir como una acción política o como una meditación. Lo importante es determinar en qué un agenciamiento particular de enunciación, un calco redundante, dado un tipo de performance, modifica o no el mapa inconsciente de una competencia pragmática local. (Guattari 2013, 208).

El arte, en suma, puede romper con los equipamientos de poder del capital modificando las condiciones de lo real.

En *Mille Plateaux* (1980) Guattari junto a Deleuze regresarán sobre el concepto de agenciamiento para pensarlo, de manera exhaustiva, en sus distintas dimensiones productivas. Aquí se colocan ejemplos de autores que han abierto lo artístico hacia todo aquello que se ha venido denominando maquínico y desterritorializador. En el caso de la música se cita Schumann, Berg o Debussy; en la pintura, a Monet, Klee o Kandisky. Desde esta perspectiva la música no trabaja con el problema de la distinción entre ruido y sonido, sino con la conformación de nuevos elementos semióticos:

Nosotros no decimos en modo alguno que el ritornelo sea el origen de la música, o que la música comience con él. No se sabe muy bien cuándo comienza la música. El ritornelo sería más bien un medio de impedir, de conjurar la música o prescindir de ella. Pero la música existe porque también existe el ritornelo, porque la música toma, se apodera del ritornelo como contenido en una forma de expresión, porque forma un bloque con él para llevarlo a otro sitio. (Deleuze & Guattari 1988, 299).

Y dado que lo que importa es el contenido semiótico que produce, el arte, y en particular la literatura, no se puede juzgar o valorar en términos representacionales e ideológicos: «La literatura es un agenciamiento, nada tiene que ver con la ideología, no hay, nunca ha habido ideología» (Deleuze & Guattari 1988, 10).

Con todo, el arte no es exclusivo de un autor humano, dado que en dichas producciones existe también un entrelazamiento con lo no-humano: «No sólo el arte no espera al hombre para comenzar, sino que cabe preguntarse si aparece alguna vez en el hombre, salvo en condiciones tardías y artificiales» (Deleuze & Guattari 1988, 326). La música no es antropocéntrica, sino más bien cósmica: «la música no es el privilegio del hombre: el universo, el

cosmos está hecho de ritornelos; el problema de la música es el de una potencia de desterritorialización que atraviesa la Naturaleza, los animales, los elementos y los desiertos» (Deleuze & Guattari 1988, p. 307). Otro tanto se puede de la pintura: «Nosotros no podemos decir si los animales no hacen ya pintura, aunque no pinten sobre lienzos, e incluso cuando sus colores y sus líneas son inducidos por hormonas» (Deleuze & Guattari 1988, 300)⁹.

Pero si incluso los autores (humanos) sirven simplemente como índice para nombrar el advenimiento de nuevas producciones semióticas, la misma noción de arte como institución cerrada y autosuficiente debe ponerse en cuestión. Es decir, no existiría algo así como un «Arte» en mayúsculas: «Nosotros no creemos en modo alguno en un sistema de las bellas artes, sino en problemas muy diferentes que encuentran sus soluciones en artes heterogéneas. El Arte nos parece un falso concepto, únicamente nominal» (Deleuze & Guattari 1988, 299). ¿De qué manera entonces mantener la coherencia y la unidad en un discurso sobre las artes y sobre su carácter productivo? La respuesta está en el potencial de desterritorialización, el cual puede hacer que materialidades y agenciamientos diferentes (visuales, sonoros, táctiles, etc.) puedan caer bajo la nominación estratégica de arte: «la única manera de «situar» los dos problemas, el de la pintura y el de la música, es emplear un criterio extrínseco a la ficción de un sistema de las bellas artes, es comparar las fuerzas de desterritorialización en los dos casos» (Deleuze & Guattari 1988, 301).

Si lo artístico, en lugar de las artes, es producción semiótica, queda claro entonces que ello no trabaja por medio de la μίμησις¹⁰, sino por medio de la creación de nuevos posibles:

9. Mas en el caso de la pintura se trata de desterritorializar ya no los ritornelos, sino la rostridad: «La pintura siempre ha tenido como finalidad la desterritorialización de los rostros y paisajes, bien por reactivación de la corporeidad, bien por liberación de las líneas o de los colores, las dos cosas a la vez» (Deleuze & Guattari 1988, 300).

10. El lugar paradigmático de la concepción del arte (τέχνη) o al menos de un cierto tipo de arte como imitación (μίμησις) es evidentemente Aristóteles. Para el Estagirita, en el marco de la pregunta por la vida buena (εὖ ζωή) y la felicidad (εὐδαιμονία) como fin y obra propia del individuo, existen dos tipos de virtudes (ἀρεταί): éticas, adquiridas por medio de la costumbre y referidas al término medio entre exceso y defecto, y las dianoéticas, adquiridas por medio de la enseñanza. Estas últimas son «el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto» (Nic. Eth. 1139b15; Aristóteles 1985, 270). Es decir, en Aristóteles el arte, como sucedía en Platón con la belleza, es interrelacionada con la cuestión del bien o, en todo caso, puesta dentro de una reflexión no exclusivamente «estética». El arte refiere a la producción (ποίησις) y no a la acción (πρᾶξις) en tanto modo de génesis que produce o hace venir a la presencia algo (Sym. 205b; Platón 1988, 252) que pudo ser como no ser (Nic. Eth., 1140a10; Aristóteles 1985, 272). El arte poético, cuyo

Ningún arte es imitativo, no puede ser imitativo o figurativo: supongamos que un pintor «representa» un pájaro; de hecho, se trata de un devenir-pájaro que sólo puede realizarse en la medida en que el pájaro está a su vez deviniendo otra cosa, pura línea y puro color. Por eso la imitación se destruye por sí sola, en la medida en que el que imita entra sin saberlo en un devenir, que se conjuga sin saberlo con el devenir de aquel que imita. Así pues, sólo se imita si se falla, cuando se falla. El pintor o el músico no imitan al animal, son ellos los que deviene-animal, al mismo tiempo que el animal deviene lo que ellos querían, en lo más profundo de su armonía con la Naturaleza. (Deleuze & Guattari 1988, 303).

En este orden de ideas, la «estética» por la que milita Guattari no es una de cualidades, que poseen un significado *per se*, sino una de funcionamientos y engarces: cómo opera tal o cual obra, en tanto agenciamiento, induciendo nuevos agenciamientos. Cómo el arte, en fin, tiene necesidad y es quehacer del «pueblo», esto es, entiéndase bien, de una colectividad, de un agenciamiento: «Así pues, el problema del artista es que la despoblación moderna del pueblo desemboque en una tierra abierta, y que esto se lleve a cabo con los medios del arte, o con los medios a los que el arte contribuye» (Deleuze & Guattari 1988, 349).

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

¿Cuál es el sentido, finalmente, del arte para Guattari entre 1955 y 1980? Para Guattari el arte no significa, no es un objeto a interpretar: es la actividad de un grupo, las conexiones de una máquina, las composiciones de un agenciamiento que transgreden la frontera de lo simplemente artístico para incitar nuevas potencias polívocas en lo real. Y ello lo consigue transgrediendo el límite de lo significativo y lo verbal, de lo humano y de lo individual. Y es esta la razón por la que, de suyo, es anti-capitalista: porque crea nuevos posibles cuando todo en lo real, en el modo de producción capitalista, ya está decidido de antemano, a saber: ser una mediación del trabajo abstracto y configurarse cuantitativa y jerárquicamente en tanto forma mercancía como subsunción del valor de cambio (Ayala-Colqui 2021). Este es el significado

adjetivo refuerza el carácter productivo de esta técnica-arte, es esencialmente imitativo: «La epopeya, y aun esotra obra poética que es la tragedia, la comedia lo mismo que la poesía ditirámica y las más de las obras para flauta y cítara, da la casualidad de que todas ellas son –todas y todo en cada una– reproducciones por imitación [μιμήσεις τὸ σύνολον]» (Poet. 1447a; Aristóteles 1946, 1).

de una estética menor: no un corpus, no una teoría, no una escuela o una tendencia. Sino una manera de militar experimentalmente y experimentar militantemente en y por el arte, una manera de conjugarse con lo real, sin diferencia entre lo humano y lo no humano, para arriesgarse contra lo establecido y cualquier otra restricción unívoca, exclusivista y significativa. No sería, como creen erróneamente quienes interpretan *ad litteram* los conceptos de Deleuze y Guattari, un arte de minorías, que elude las instituciones molares, que cuestiona los proyectos de amplio alcance y que solo se centra en el devenir fluido de lo micro. En absoluto. Lo minoritario no es sino la manera cómo se es in-codificable por la axiomática del capital, sea el proyecto de unos pocos artistas, de muchos estetas o de ninguno.

Una estética menor así configurada, al contrario de una estética mayor, reemplaza la interpretación por la construcción de agenciamientos, el juicio por la acción, la crítica por la desterritorialización, la ideología por la producción. Es una estética participativa y no discursiva, de conexiones, agenciamientos, antes que de teorizaciones. Revolucionaria y nunca reaccionaria.

El arte menor se ejemplifica además en los autores citados por Guattari (y Deleuze), en múltiples proyectos del arte contemporáneo: en Tiravaniya, Gonzalez-Foerster, Huyghe, Parreno, Gonzales-Torres, Sierra, Orozco (Bourriaud 2006; Alliez 2008) –cuyos formatos intermediales ni Guattari ni Deleuze tematizaron explícitamente sin embargo¹¹. Lejos de ser un mero arte

11. En gran medida, Guattari y Deleuze colocan ejemplos demasiados clásicos del arte. Si bien es cierto citan a autores que podrían inscribirse en proyectos vanguardistas, desde Schumann y Cézanne hasta Cage y La Monte Young pasando por Klee y la literatura *beat* norteamericana, en su época ignoran poco menos que sistemáticamente fenómenos artísticos contemporáneos donde los «géneros artísticos» se multiplican y se descentran. En efecto, desde la década del 60 comienzan a gestarse nuevas artes: el arte performativo (Fischer-Lichte 2011) y las instalaciones (Rebentisch 2018) por ejemplo. A diferencia de las disciplinarias tesis sobre el arte –verbigracia, la célebre aserción de Greenberg (2006) de que un género artístico para llegar a su culminación debe ahondar su especificidad medial: así la pintura solo llega a desarrollarse plenamente cuando abandona todo carácter narrativo para arribar a la «planitud» (*flatness*) del color donde el «expresionismo abstracto» no es sino en la pintura, bajo la obra paradigmática de Pollock, el epítome histórico de tal realización; o la conocida tesis de Fried (1998), en pugna abierta con el «arte minimalista» cuyo ejemplo consabido sería la obra de Judd, de que la pintura e incluso la escultura es lo que es si suspende su «objetualidad» (*objecthood*) por medio de la figura (*shape*) quitándole a esta su literalidad, esto es, la carencia de un significado más allá de la materialidad del objeto y más aún su «teatralidad» (*theatricality*), a saber: la implicación física, de duración indefinida, del espectador en la situación artística como parte de la obra–, el arte contemporáneo hibrida sus medios y soportes dando paso a obras abiertas e intermediales (Smith 2012; Rebentisch 2021). Ahora bien, esto no quiere

a-político dominado por la especulación financiera capitalista posmoderna (Jameson 2020), este es una arte irreduciblemente político: no por traer a colación una catequesis, un proselitismo explícito, sino porque modifica nuestras relaciones sociales –por eso Bourriaud (2006), desde una perspectiva fuertemente guattariana, ha hablado de una estética «relacional» en el arte contemporáneo–.

En resumen, la singularidad de la concepción del arte en Guattari estriba en que, sin tener un discurso sistemáticamente formal sobre el arte, desarrolla una concepción tan política-psicoanalítica como ontológica de éste, a saber: no como aquello que tiene que ver con el gusto de una subjetividad trascendental o como el acceso prioritario a la verdad, sino como una producción experimental de la realidad, vehiculizada por grupos, máquinas y agenciamientos, donde lo significativo pierde lugar, donde lo revolucionario adquiere un sentido tanto político como estético y donde las hibridaciones son bienvenidas. Es desde este trasfondo que resulta comprensible porque en sus textos posteriores cuando Guattari hable de «paradigma estético» la realidad resulte, a fin de cuentas, tan productiva como el arte: «Salta a la luz que el arte no tiene el monopolio de la creación, pero lleva a su punto extremo una capacidad mutante de invención de coordenadas, de engendramiento de cualidades de ser inauditas, jamás vistas, jamás pensadas» (Guattari 1996, 130).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Teoría estética*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004.
- ADORNO, Theodor W. *Escritos musicales I-III*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz y Antonio Gómez Schneckloth. Madrid: Akal, 2006.
- ADORNO, Theodor W. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Trad. Gabriel Menéndez Torrellas. Madrid: Akal, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. *El hombre sin contenido*. Trad. Eduardo Margareto Kohrmann. Barcelona: Àltera, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Gusto*. Trad. Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2016.
- ALLIEZ, Éric. «Post-scriptum sur l'esthétique relationnelle: capitalisme, schizophrénie et consensus». *Multitudes* 34 (2008): 121-125.

decir que la estética menor no pueda aplicarse a las performances, las instalaciones y las demás intermedialidades. Por el contrario, es este tipo de arte el que paradójicamente, con sus invenciones y sus conexiones semióticas, reclama la existencia de una estética menor.

- ALTHUSSER, Louis. *Positions (1964-1975)*. Paris: Éditions Sociales, 1976.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Juan David García Bacca. México: UNAM, 1946.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- AYALA-COLQUI, Jesús. «Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault». *Tópicos (México)* 61 (2021): 109-144.
- AYALA-COLQUI, Jesús. «Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica». *Hybris. Revista de filosofía* 13 (2022a): 131-155.
- AYALA-COLQUI, Jesús. «Máquinas y capital. Félix Guattari y la caracterización de los automatismos maquínicos a partir de un contrapunto con las categorías marxianas». *Izquierdas* 51 (2022b): 1-21.
- AYALA-COLQUI, Jesús. «Grupo-sujeto, máquina y agenciamiento. ¿Qué es aquello que (se) agencia según Félix Guattari?». *Kriterion* 64, 154 (2023a): 4-25.
- AYALA-COLQUI, Jesús. «Los ecos de la ideología en Guattari (y Deleuze). La herencia del aparato ideológico de Althusser en las nociones de equipamiento y agenciamiento». *Isegoría* 69 (2023b): 1-12.
- BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Trad. Jesús Aguirre. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- BENJAMIN, Walter. *El autor como productor*. Trad. Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Ítaca, 2004.
- BILATE, Danilo. «Deleuze e a imagem: Um problema estético». *Trans/Form/Acao* 42 (2019): 153-170.
- BOURRIAUD, Nicolas. *Estética relacional*. Trad. Cecilia Beceyro y Sergio Delgado. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- BURKE, Edmund. *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of The Sublime and Beautiful*. Londres: N. Hailes et al., 1824.
- DA Silva, Cíntia Vieira. «Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética». *Revista de Filosofia: Aurora* 46 (2017): 17-34.
- DANTO, Arthur. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Trad. Elena Neerman Rodríguez. Barcelona: Paidós, 1999.
- DANTO, Arthur. *La trasfiguración del lugar común. Una filosofía del arte*. Trad. Angel Molla Roman. Barcelona: Paidós, 2002.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. *Kafka. Por una literatura menor*. Trad. Jorge Aguilar Mora. México: Era, 1978.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1985.
- DELEUZE, Gilles & Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1988.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires: FCE, 2010.
- FISCHER-LICHTE, Érika. *Estética de lo performativo*. Trad. Diana González Martín y David Martínez Perucha. Madrid: Abada, 2011.

- FRIED, Michael. *Art and Objecthood. Essays and Reviews*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2006.
- GUATTARI, Félix. *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Trad. Hugo Azcurra. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- GUATTARI, Félix. *Caosmosis*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial, 1996.
- GUATTARI, Félix. *The Anti-Oedipus Papers*. Trad. Kéline Gotman. New York: Semiotext(e), 2006.
- GUATTARI, Félix. *The Machinic Unconscious. Essays in Schizoanalysis*. Trad. Taylor Adkins. New York: Semiotext(e), 2011.
- GUATTARI, Félix. *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- GUATTARI, Félix. *La revolución molecular*. Trad. Guillermo de Eugenio Pérez. Madrid: Errata Naturae, 2017.
- GUATTARI, Félix. *Escritos para el Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre estética*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 1989.
- HJELMSLEV, Louis. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Minuit, 1971.
- HUME, David. *Four Dissertations*. Londres: A. Millar, 1757.
- HUR, Domenico Uhng. «O dispositivo de grupo na Esquizoanálise: tetravalência e esquizodrama». *Vínculo* 9, 1 (2012): 18-26.
- HUR, Domenico Uhng. *Esquizoanálisis: política y psicología*. Buenos Aires: La Docta Ignorancia, 2022.
- HYNES, Maria. «The Ethico-aesthetics of Life: Guattari and the Problem of Bioethics». *Environment and Planning A* 45 (2013): 1929-1943.
- JAMESON, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trad. Celia Montolio Nicholson. Madrid: Trotta, 2020.
- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2007.
- KOSUTH, Joseph. *Escritos (1966-2016)*. Trad. Roc Laseca. Santiago: Metales Pesados, 2018.
- LACAN, Jacques. *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad. Tomás Segovia. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- LLEVADOT, Laura. «La estética más allá del arte: A propósito de Gilles Deleuze». *Revista de Filosofía: Aurora* 29 (2017): 179-198.
- MARX, Karl. *El Capital. Libro III – Tomo I*. Trad. Vicente Romano García. Madrid: Akal, 2000.
- MONTESQUIEU. *Ensayo sobre el gusto*. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- NIKITYUK, Elena. «Kalokagathia: To a Question on Formation of an Image of the Ideal Person in Antiquity and during Modern Time». *Studia Antiqua et Archaeologica* 25, 2 (2019): 429-442.
- O'SULLIVAN, Simon. «From Aesthetics to the Abstract Machine: Deleuze, Guattari and Contemporary Art Practice». En *Deleuze and Contemporary Art*, eds. Zepke, Stephen & O'sullivan, Simon, 189-207. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010a.
- O'SULLIVAN, Simon. «Guattari's Aesthetic Paradigm: From the Folding of the Finite/Infinite Relation to Schizoanalytic Metamodelisation». *Deleuze and Guattari Studies* 4 (2010b): 256-286.
- PLATÓN. *Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan. *República*. Madrid: Gredos, 1988a.
- PLATÓN. *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988b.
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Criton, Eutifrón, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1998.
- REBENTISCH, Juliane. *Estética de la instalación*. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- REBENTISCH, Juliane. *Teorías del arte contemporáneo*. Trad. Maximiliano Gonnet. Valencia: Universidad de Valencia, 2021.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*. Trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filosofía del arte*. Trad. Virgina López-Domínguez. Madrid: Tecnos, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.
- SMITH, Terry. *¿Qué es el arte contemporáneo?* Trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- ZAHM, Oliver. «Félix Guattari et l'art contemporain». *Chimères. Revue des schizoanalyses* 23 (1994) : 1-18.
- ZHANG, Huiging. «Three Dimensions of Ecological Aesthetics: Félix Guattari's Thought of The Three Ecologies». *Theoretical Studies in Literature and Art* 39 (2019): 38-46.
- ZEPKE, Stephen. *Art as Abstract Machine Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari*. London: Routledge, 2005.

RESEÑAS

ROMERO, Javier. *Democracia ecológica. Entre la sociedad civil y el Estado ecosocial democrático de derecho*. Barcelona: Horsori Editorial, 2024, 175 pp. ISBN: 978-84-17994-90-7.

El siglo XXI ha situado a los seres humanos ante el desafío de dar respuesta a una serie de emergencias socioecológicas de las que somos responsables: crisis climática, pandemias, depredación y saqueo de los recursos naturales, deslocalización de costes derivados de formas de vida imprudentes e incluso temerarias que tienen un impacto trágico en grupos étnicos, en mujeres y en la infancia, presentados injusta y erróneamente como minorías. Para quien quiera saber más sobre cuál podría ser la respuesta ante los desafíos que debe afrontar la sociedad civil global de este siglo, el libro de Javier Romero, *Democracia ecológica*, le proporcionará diagnósticos de índole socioecológica y ecoética de extraordinario valor.

Este es un ensayo repleto de información, bien articulado, que conecta con una de las más acuciantes preocupaciones de la ciudadanía global y de los gobiernos del mundo. Se trata por consiguiente de un ensayo riguroso y su lectura es, a un tiempo, urgente y provechosa para la ciudadanía que no tenga formación en temas de ecología, ciencias ambientales y ecoética, puesto que estas son algunas de las disciplinas relacionadas con la denominada «emergencia climática». Pero también es una lectura igualmente necesaria para especialistas de un amplio espectro de disciplinas de las ciencias humanas, sociales y jurídicas. Explicaré la razón de ser de esto último de inmediato.

Este es un libro relacionado con una línea de investigación en la que se ha ido especializando con gran éxito Javier Romero en conversación con José María García Gómez-Heras (USAL), Carmen Velayos Castelo (USAL) y Enrique Bonete (USAL). Eso quiere decir que el autor de este libro ha estado inmerso en un proceso de conversación crítica apasionante desde el punto de vista intelectual con tres de los más importantes expertos en el mundo en áreas de conocimiento como la ética, la filosofía política, la ecoética, la bioética, el ecofeminismo, la ética aplicada, la hermenéutica filosófica, los enfoques de la teoría crítica, además de otras disciplinas que este equipo humano ha sabido presentar como colindantes, y entre las que destacan la arqueología, la paleontología, la antropología, la ciencia política y la biología, entre otras. Las herramientas conceptuales utilizadas por Javier Romero en este libro son consiguientemente multidisciplinares y han sido ensayadas en equipo, junto a los colegas salmantinos; pero también en colaboración con miembros destacados del Centro de democracia deliberativa y gobernanza global de la Universidad de Canberra, en Australia, entre los que destaca John Dryzek con quien el autor del libro mantiene una interlocución constante.

Este es por tanto un libro con diagnósticos matizados y serenos, es decir que han sido evaluados, criticados, comentados e incluso interpretados por especialistas de distintas áreas de conocimiento, en distintos países y en contextos de comunicación académica bien plurales (e.g. conferencias, seminarios, paneles de expertos, congresos, tribunales de tesis doctorales, revistas

científicas, etcétera). El autor informa en diferentes lugares del libro acerca de todo ello, se trata de un auténtico periplo vital y académico; y la impresión que produce en quien no es experta ni en ecoética ni en ecología ni en ciencias ambientales es que estamos ante uno de los temas más complejos y urgentes de la historia (reciente) de nuestra evolución como especie.

Es indudable que ya existe una clara conciencia social en torno a la gravedad de los desastres ecológicos y su terrible impacto en la vida humana y, en ese sentido, este libro tiene una dimensión formativa indudable: nos ayuda a estar mejor informados y presenta un conjunto de escenarios cuya secuencia lógico-discursiva está claramente encadenada dando lugar por consiguiente a un proceso de aprendizaje del que, a mi modo de ver, estamos necesitados.

Junto al mencionado mensaje o efecto de pedagogía política –que nos hace recordar el propósito político-moral de pensadores de la Ilustración europea–, este libro destaca porque presenta una lectura crítica del Estado social y democrático de derecho. Por de pronto, esta visión crítica se anuncia ya en el subtítulo del ensayo (*Democracia ecológica. Entre la sociedad civil y el Estado ecosocial democrático de derecho*), pero también tiene el poder de articular los tres capítulos de que consta la obra, así como su conclusión –presentada en la forma de un alegato filosófico de la historia natural– y sus dos anexos que contienen una aclaración y ejemplificación de la noción de «dilema ambiental» y una selección del articulado de la Constitución de la Tierra propuesta por el jurista Luigi Ferrajoli en 2022.

Antes de repasar algunas de las ideas centrales de cada uno de los tres capítulos es importante resaltar, en primer lugar, cuál es el propósito de Javier Romero al escribir este libro y, en segundo lugar, dónde podemos localizar alguna de las asunciones clave de su discurso. Vamos a ello.

Javier Romero se propone, según él mismo indica, dar respuesta a la siguiente pregunta: «¿ha fallado la democracia a la ecología?» (16). Centrarse en esta pregunta y en todo lo que implica tanto su formulación como su despliegue es, a mi juicio, el propósito último de su ensayo.

Junto a ello, y, en segundo lugar, el autor asume que «las relaciones políticas que establecemos los humanos con el resto de la naturaleza no son neutrales (toda filosofía política es, pues, filosofía política ambiental).» (19). Esta asunción llama poderosamente la atención porque se presenta, a mi modo de ver, como un enfoque teórico específico para efectuar una interpretación crítica (de la historia) de la filosofía política en cuanto tal. No se desarrolla sin embargo pormenorizadamente en este libro una lectura en clave ambiental o ambientalista de la filosofía política en cuanto tal, y por ese motivo se trata –a juicio de quien esto escribe, naturalmente– de una asunción. Se podría abundar más en ello. ¿Por qué? Busquemos una analogía para hacer ver a qué me refiero.

Haciendo uso de una analogía también se podría afirmar que (la historia de) la filosofía política es filosofía política feminista o de género –si se prefiere decir así–, puesto que siempre subyace una perspectiva de género en la relación que establecen los seres humanos entre sí y en sus concepciones de la política en

un sentido amplio. Sin embargo, y aunque se puedan desarrollar y aplicar enfoques crítico-feministas para interpretar la teoría política, la filosofía política y/o la ciencia política, esto no implica necesariamente que cualquier ciencia, teoría y filosofía políticas sean feministas. Tampoco son ambientales o ambientalistas. Tienen o pueden tener una lectura en clave ambiental pero cualquier filosofía política no es propiamente filosofía política ambiental. Sí lo es, sin embargo, la filosofía política que propone Javier Romero –y esto es lo decisivo–. Lo es porque el autor es exponente de lo que, al escribir en el volumen colectivo publicado en ediciones de la USAL a propósito del homenaje rendido a María Teresa López de la Vieja, me aventuré a denominar la escuela contemporánea de ética y filosofía política salmantina. En cualquier caso, y dado que es aquí donde he detectado un asunto de gran transcendencia para el área de la filosofía moral (y política, sobre todo) quizás lo mejor será debatirlo con mi apreciado y admirado colega en el marco del Grupo de Investigación Reconocido (GIR) que dirige Carmen Velayos, *Retos éticos para la transición ecológica en tiempos de crisis*.

La filosofía política de Javier Romero es una filosofía política ambiental. La filosofía política de Nancy Fraser no es filosofía política ambiental por más que sea en su obra donde encontramos los diagnósticos más certeros y precoces acerca del capitalismo y el impacto sociopolítico y ético-jurídico de los sucesivos procesos de extracción y expropiación. Una vez revisada y comentada (con rapidez, sin duda) esta asunción del autor, porque se trata de uno de sus po-

tenciales fundamentales (acaso susceptible de crítica, pero, en cualquier caso, controversial, y este es precisamente su valor epistémico), pasemos a reseñar de manera igualmente breve el propósito fundamental del libro.

El primer capítulo, *Lo ecológico también es político* (21-52), responde a la pregunta sobre si la democracia habría fallado a la ecología. El segundo capítulo, *Buscando unos mínimos juntos: Las raíces ecoéticas de la democracia* (53-76), ofrece pistas esenciales sobre cómo forjar consensos, es decir cómo coordinar el pluralismo. El tercer capítulo, *Democracia ecológica* (77-101), constituye la clave de la propuesta de Romero en torno a un Estado ecosocial democrático de derecho. El autor sostiene que la democracia ha fallado a la ecología, pero ¿qué quiere decir exactamente esto desde el punto de vista ético-jurídico? ¿Cómo construye el autor su respuesta?

La respuesta es meridianamente clara si atendemos a dos aspectos. Uno tiene que ver con la evolución de la percepción de los actores globales en torno a si es relevante o no el discurso ambiental. Otro tiene que ver con el desarrollo reciente de indicadores o medidores –como prefiere denominarlos el autor–. La respuesta a la pregunta que se formula en el libro puede desarrollarse a partir de dos secuencias, una es histórica, y tiene que ver con el contexto geopolítico de finales del siglo pasado. Y aquí Javier Romero resume de una manera clara y muy bien informada desde el inicio del capítulo cuál fue la situación:

El conocido como «Plan Marshall» invirtió enormes cantidades de dinero y materias primas para la reconstrucción de una Europa en

ruinas, así como los «Planes Quince-
nales» propuestos desde la época de
Stalin se centraron en desarrollar de
una manera apresurada la industria
soviética, sobre todo la industria pesa-
da (química, cementera y siderúrgica).
En términos generales, se sabía que,
por ejemplo, los combustibles fósiles
eran un recurso finito, formado a par-
tir de la acumulación de grandes can-
tidades de restos orgánicos de plantas
y animales, pero el optimismo mayo-
ritario de una sociedad y comunidad
científica de postguerra no valoró con
suficiente delicadeza esta información
(ni el bloque del Este ni el del Oes-
te) (21).

Este diagnóstico es compartido por
muchos autores, y nos ofrece la clave
para entender hasta qué punto los sis-
temas democráticos de finales del siglo
pasado respondieron de manera decep-
cionante a la ecología.

Junto a esto, tal y como avanzaba,
el experto en ecoética también nos ad-
vierte sobre el desarrollo posterior de
indicadores o medidores cuyo cometi-
do es cuantificar la huella ecológica, la
huella hídrica y la huella forestal. Este
es el punto en el que de veras comienza
el análisis ético-político de Romero, es
justo el momento en el que se presenta
a la sociedad civil *Los límites del creci-
miento* elaborado por el Club de Roma.
Una respuesta institucional y académica
—firmada por especialistas del Instituto
de Tecnología de Massachusetts (MIT
por las iniciales de su nombre en inglés)—
además de una reacción a la visión pre-
coz y plena de inteligencia de autorías
como Rachel Carson con su *Primavera
silenciosa* publicada diez años antes de
que se emitiera el archifamoso informe
del MIT.

Igualmente lúcida fue la insistencia
de Carmen Velayos en rescatar la voz
de Carson para nuestra época a través de
ediciones de la Universidad de Salaman-
ca, sus preguntas son esenciales y, desde
mi punto de vista, Romero conecta con
la sensibilidad política de ambas al pre-
guntarse si la democracia ha fallado a la
ecología. Es indudable que lo ha hecho,
pero formular la cuestión constituye un
punto de partida que incorpora un gesto
tan diplomático como audaz. Explicaré
por qué de inmediato.

Es un gesto diplomático porque se
necesita una respuesta en clave afirmati-
va a escala global, y los agentes sociales
y políticos concernidos son ciertamen-
te actores complejos, plurales, segura-
mente distantes, incluso equidistantes,
cuando no antagónicos. Pero todos son
igualmente necesarios para la causa de
una democracia ecológica pues es ab-
solutamente imprescindible buscar el
modo de concertar respuestas y, antes
de eso, aproximar diagnósticos sobre
lo que este fenómeno ecosocial signifi-
ca (¿qué quiere decir?) y lo que implica
(¿cómo será entendido por nuestros su-
cesores, i.e. descendencia?).

También he dicho que el gesto de Ro-
mero incorpora elementos propios de la
actitud audaz puesto que rescatar a Ra-
chel Carson a través de la interpretación
de Carmen Velayos implica preguntarse
cuestiones que conectan con narrativas
y tramas argumentativas esenciales. Na-
rrativas y tramas podrán ahora y siem-
pre someter a una evaluación rigurosa
la primera generación de indicadores o
medidores: «¿durante cuánto tiempo
puede seguir creciendo la economía en
un planeta finito? o ¿puede continuar la
población en general al mismo ritmo de

explotación de recursos y contaminación? [pregunta que] incomodó a gran parte de los actores geopolíticos y sociales de la Guerra Fría (desde capitalistas a comunistas)» (25).

En definitiva, se trata de un ensayo bien estructurado, que persigue dar respuesta a una serie de preguntas cuyo desenlace percibimos ya con cierta urgencia e incluso angustia en nuestra calidad de miembros de la sociedad civil

global y que, por fortuna, se presentan en este ensayo de manera concisa y serena bajo la forma de una demanda de democracia que de veras articule la dimensión ecosocial en la comprensión del Estado, hasta el punto de transformarlo.

María G. NAVARRO
Universidad de Salamanca

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0002-5363-1020>

HERNÁNDEZ MARCELO, Jimmy. *Fenomenologia dei margini. Derrida allievo di Husserl*. Milán-Údine: Mimesis, 2024, 210 pp. ISBN: 9791222307022.

En su libro *Fenomenologia dei Margini*, Jimmy Hernández Marcelo nos presenta el recorrido intelectual inicial del filósofo francés Jacques Derrida, el cual abarca desde sus inicios fenomenológicos como especialista en la obra de Edmund Husserl hasta los umbrales de sus obras más famosas, tales como *De la Gramatología*, *La escritura y la diferencia* y *La voz y el fenómeno*, todas publicadas en 1967. *Fenomenologia dei Margini* cuenta con un Prefacio escrito por la pluma de Maurizio Ferraris, uno de los discípulos de Derrida y una de las cabezas visibles del Nuevo Realismo.

El libro está organizado en cuatro capítulos. El primer capítulo aborda, de manera general, buena parte de la historia de la fenomenología en Francia, desde su irrupción gracias a las investigaciones de Emmanuel Lévinas hasta el pensamiento de Jean Cavaillès, con el objetivo de presentar las posibilidades y desarrollos fenomenológicos que servirán de marco de referencia frente al que se definirán posteriormente las posturas del joven Derrida. Hernández Marcelo elige en su texto ocho autores que destacan por su rol en la recepción de la fenomenología en Francia: los *pioneros* (Koyré, Héring y Lévinas), los *herederos* (Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur y Berger), concluyendo con la filosofía del concepto de Jean Cavaillès. Este autor es especialmente relevante en el libro porque enfatiza la relación dialéctica entre conocimientos formales, perfectos o apodícticos (como las matemáticas o la

ciencia) y una «artificialidad histórico-individual» inmersa en lo espaciotemporal (56), ideas que serán muy importantes para entender las propias perspectivas del joven Derrida, de las que son claras precursoras.

Una vez establecido el ambiente fenomenológico en el que se forma el joven Jacques Derrida, Hernández Marcelo dedicará los siguientes tres capítulos a todo el recorrido filosófico previo a su gran irrupción propia en 1967. En el segundo capítulo, hace una breve semblanza intelectual del Derrida estudiante, el cual escoge la fenomenología como «instrumento de trabajo alternativo frente al escenario intelectual dominado por el existencialismo, el pensamiento hegeliano y el estructuralismo» (71). Derrida se inclina por la fenomenología, siguiendo la estela dejada por el citado Cavaillès, para abordar desde un estudio minucioso de la obra de Husserl la siguiente lista de problemas: «el problema del fundamento del conocimiento, la centralidad del signo para la ciencia, la dialéctica de lo real en relación con el progreso de la ciencia en la historia, una visión unitaria del proyecto husserliano y, por último, el problema del origen» (72). Estos cinco «nudos teóricos», como los llama el autor del libro, van a servir como punto de fuga de los esfuerzos derridianos, motivando en última instancia la evolución de su pensamiento.

Derrida comienza a lidiar con esos nudos gordianos en su escrito *El problema de la génesis de la filosofía de Husserl*, redactado entre 1953 y 1954, el cual, junto con la introducción al *Origen de la geometría* de 1962 y el artículo *La fenomenología y la clausura de la metafísica* de 1966 vertebran la labor fenomenológica

del autor, entendida en su triple dimensión de «recepción, reelaboración y superación» de este movimiento filosófico. El foco del resto del capítulo segundo se va a centrar en el primer texto, en el cual podemos encontrar ya trazas sobre temas eminentemente derridianos como el de la importancia de la escritura y la inscripción o la función de la historia, la temporalidad y la génesis frente a interpretaciones más estáticas y espaciales propias de otros fenomenólogos. Este primer texto, su *Mémoire*, es muy crítico con la fenomenología francesa imperante (apartado 2 del cap. 2), de manera muy concreta con la filosofía existencialista de Heidegger y Sartre.

El tercer capítulo se centra en la documentación por parte de Hernández Marcelo de las labores más «prácticas» de Derrida como figura pública de la fenomenología: defensor del legado de Husserl frente a estructuralistas como Piaget o filósofos de la religión como Kolakowski (apartado 1), traductor de Husserl (apartado 2) o divulgador de la fenomenología (apartado 3). El capítulo termina con un largo análisis dedicado al rescate por parte del filósofo francés de una de las primeras obras de Husserl: *Filosofía de la aritmética*. Derrida incluye de manera significativa a esta obra dentro del elenco de obras fenomenológicas, contrariamente a lo que suelen hacer la gran mayoría de historiadores de la fenomenología.

En palabras del autor, podemos decir que «para el joven Derrida los problemas fundamentales de la fenomenología como la génesis, la consciencia trascendental, la objetividad y la temporalidad están ya presentes en la *Filosofía de la aritmética*» (138). Esto sucede porque,

como se sostiene en el libro, el pensamiento central de Husserl apunta a suplir lo que considera una insuficiencia del psicologismo de su época relativa a la constitución de los objetos formales (como los matemáticos), ya que en opinión del filósofo alemán es necesaria una intencionalidad originaria y esta genera inmediatamente una consciencia objetivante abierta a las esencias originarias en que se fundan los conceptos abstractos. El orden aquí es importante: en primer lugar, se da una consciencia trascendental y posteriormente puede aparecer el sentido de los objetos abstractos. Esto conduce a «la distinción entre una génesis natural que constituye la unidad real del objeto, una génesis psicológica y una génesis fenomenológica que constituye intencionalmente un sentido objetivo» (137). Este sería, a juicio de Derrida, el principal problema al que se enfrenta Husserl en *Filosofía de la aritmética*. Esto le llevaría a afirmar que este libro demuestra la enorme riqueza y unidad del pensamiento husserliano, capaz de presentar semillas de desarrollos futuros completamente obviados por la literatura fenomenológica de su tiempo. Como se puede inferir de lo anterior, para Derrida la *Filosofía de la aritmética* resulta de vital importancia para comprender la intención originaria del proyecto filosófico de Husserl.

Por último, el cuarto capítulo del libro se centra en el origen de tres de los desarrollos bandera del joven Derrida, los cuales se llevarán a plenitud en su etapa madura: la fenomenología de la inscripción, la fenomenología del documento y la fenomenología de los márgenes. Estos suponen tres niveles en la evolución de la filosofía derridiana

nacida de sus investigaciones fenomenológicas.

En primer lugar, la fenomenología de la inscripción, trazada principalmente en su *Mémoire* de 1954, nace como respuesta a la problemática de la temporalidad de la consciencia y de la necesidad de establecer recursos retentivos con el fin de que los objetos puedan constituirse ante esta. Estos recursos retentivos son interpretados como «un soporte sofisticado de registraciones en las cuales lo vivido no-intencional es constituido como lo vivido intencional» (143). Lo que aporta esta noción de registro es la posibilidad de una génesis originaria que no se disuelva instantáneamente, sino que esté dispuesta ante los ojos de la conciencia de manera constante y uniforme. Estos mecanismos de registro, en los cuales se retiene la llamada impresión originaria, son condición de posibilidad de una intersubjetividad trascendental, la cual a su vez «es condición de posibilidad de la objetividad en general» (144). Esto conduce a Derrida a considerar las dimensiones tecnológicas de la intencionalidad de la consciencia, es decir, una tecnología mediadora que dota a las «operaciones concretas de un carácter de evidencia conclusa» (145). Derrida habla a continuación de la importancia de la tradición, de la sedimentación de sentido que se traslada en el tiempo a lo largo de una comunidad intersubjetiva con el fin de que esa sedimentación genere el elemento histórico del sentido.

En segundo lugar, en el apartado de la fenomenología del documento el autor describe la génesis de la filosofía de la escritura de Derrida desde su pensamiento fenomenológico. Para Derrida, la respuesta al problema de cómo la

idealidad se puede mantener en un mundo poblado por sujetos empíricos es la escritura, entendida como una tecnología de registro intersubjetiva. El foco de Hernández Marcelo se centra principalmente en, por un lado, mostrar cómo en Derrida la escritura, y su evolución en documentos, aporta la materialidad necesaria para poner a la vista pública y universal los objetos decantados por las consciencias, a nivel tanto intrasubjetivo e intersubjetivo como histórico y científico y, por otro lado, cómo la filosofía de la escritura de Derrida es capaz de unificar y reelaborar la filosofía de Husserl con el fin de utilizarla para mostrar la importancia de una teoría de la transmisión del sentido en las diversas sociedades a través de la transmisión cultural intergeneracional mediada por documentos.

Para cerrar este cuarto capítulo, en tercer lugar resalta Hernández Marcelo la importancia de los márgenes para Derrida. Antes de describir qué pueden significar dichos márgenes, el autor muestra cómo Derrida unifica todo el proyecto husserliano, mostrando como «a la luz del problema de la génesis históricamente entendida», hay un camino claro que va del *Origen de la geometría* hacia la última etapa de Husserl encabezada por la *Crisis de las ciencias europeas*. ¿En qué consiste esta unidad y cómo la revela Derrida? Esta unidad nace de la consciencia creciente en Husserl acerca de la importancia de la historicidad, ligada a la importancia de una filosofía de la apertura y de la tarea infinita que exige a la consciencia. La unificación se produce a partir de una sensibilidad creciente ante lo vivido ante-predicativo, ante el noema *alter* que se puede hallar en la

vida social e histórica. Esto nos ofrece la clave para entender los márgenes, los cuales supone situarse en una apertura a la alteridad que nos disloca en la historia hacia las cosas mismas que esta nos arroja. Esta concepción de la marginalidad teórica surge, precisamente, a partir de la lectura e interpretación completamente novedosa y revolucionaria que hace Derrida del proyecto filosófico husserliano, es decir, de la fenomenología.

Este libro, surgido a partir de la investigación doctoral de Jimmy Hernández Marcelo y enriquecido con los diálogos y debates en diversos espacios internacionales durante los cuatro últimos años, tiene un indudable valor para la historia de la filosofía porque –retomando lo dicho por Maurizio Ferraris en el *Prefacio*– describe una etapa bastante olvidada por la literatura derridiana.

Ahora bien, su valor se cifra más allá de esta labor meramente documental. El libro, siendo fiel a uno de los conceptos principales que aborda, da testimonio de una génesis crucial para entender buena parte de la filosofía de la segunda parte del siglo xx y, en gran medida, también la del siglo xxi: el nacimiento de la filosofía derridiana como resultado de un diálogo profundo con la herencia filosófica de Husserl. Este estudio, por tanto, no es una mera curiosidad de gabinete porque dicha bisagra es la revelación de una génesis fundacional muy importante para la filosofía contemporánea.

José Juan PALOMO DEL REY

Universidad de Salamanca

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009->

9846-1692

GIMÉNEZ MATEU, Francisco. *Utopía, distopía y estética. Análisis filmico de «El cuento de la criada»*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, 2023, 245 pp. ISBN: 9788419647085.

Las distopías tienen mala prensa y esto es cada vez más evidente. En el año 2022, #BastaDeDistopías fue el lema escogido por el Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030 del Gobierno de España para tratar de difundir el espíritu de esta iniciativa de carácter global. A la campaña le seguía un subtítulo: «Volvamos a imaginar un futuro mejor». La relación entre el género distópico, el bloqueo de la imaginación y la lenta cancelación del futuro estaba clara. Alguien en el Ministerio había leído a Mark Fisher.

Para situarnos, debemos acudir a otro lugar ya común en nuestro pensamiento contemporáneo. Consideremos esa frase atribuida tanto a Fredric Jameson como a Slavoj Žižek. Nos referimos, por supuesto, a aquella que afirma que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Aunque ambos filósofos han reflexionado sobre esta cuestión, es del primero de quien procede la cita, ligeramente diferente y un poco más extensa. En *Las semillas del tiempo* (1994), Jameson incidía en que el hecho de que fuera más sencillo imaginar el deterioro total de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo, podría deberse a alguna debilidad de nuestra imaginación. De algún modo, se fraguaba así la idea de que, debido a cierta flaqueza de nuestra facultad imaginativa, éramos incapaces de generar alternativas al modelo de vida imperante y que, tan solo

en su sentido negativo, el futuro podía concebirse. *There Is No Alternative. No Future*. Este era el tema.

En este marco es en el que se inserta el diagnóstico que, desde hace décadas, viene señalando que asistimos a una crisis de la utopía –como género literario pero, también, como ideal regulativo– y a una proliferación de las ficciones distópicas. Observamos que toparse con series, videojuegos, películas, cómics o novelas que representen el fin del mundo, sociedades bajo el yugo de regímenes totalitarios de diversa índole, nuevas tecnologías que alienan y esclavizan o, simplemente, un capitalismo que intensifica su crudeza respecto al actual, no es complicado. Sin embargo, es costoso encontrar relatos que se desarrollen en un contexto más habitable que el presente. Insertos en esta tesitura, empieza a pensarse que esta saturación distópica está produciendo una suerte de profecía autocumplida que trasciende el ámbito de la ficción. Pareciera que el imaginar futuros peores nos estuviera arrebatando la capacidad de concebir un porvenir mejor, como si las distopías hubieran perdido su poder crítico y se hubieran convertido en un mero medio del capital para narcotizar a la población, que se conformaría, ahora, con su presente, al compararlo con ese presunto futuro inhóspito. De ahí que, en los últimos años, para contrarrestar la predominancia de un género en la ficción, esté tratando de recuperarse el otro, pero en el terreno de la política, produciéndose la necesidad de repensar la utopía en foros públicos, congresos universitarios, ensayos... –tan solo en el panorama español nos encontramos títulos como *Sñar de otro modo. Cómo perdimos la utopía y de qué*

forma recuperarla de Francisco Martorell (2019) o *Utopía no es una isla* de Lalya Martínez (2020)–. De ahí, también, la campaña del Gobierno de España.

Así pues, en esta coyuntura en la que, en suma, las utopías se recuperan para el relato político y las distopías quedan relegadas al relato de la ficción, surge *Utopía, distopía y estética. Análisis fílmico de «El cuento de la criada»*, de Francisco Giménez Mateu, séptimo y último título de ARS, la colección especializada en estética y teoría de las artes que edita el Servei de Comunicació i Publicacions de la Universitat Jaume I. El propio título evidencia que Giménez dedica su ensayo a una de las grandes ficciones distópicas de nuestro tiempo; que se centrará en la exitosa adaptación televisiva de la novela de Margaret Atwood y en su lenguaje fílmico; y que pondrá en relación aquello en lo que ya pensaba la propia Atwood cuando, combinando utopía y distopía, se inventó la palabra *ustopía* para referirse a la sociedad perfecta imaginada y a su opuesto, revelando que cada una contiene una versión latente de la otra.

Empezando por esta última cuestión, antes de pasar a la parte principal de la obra, Giménez realiza un recorrido histórico por las principales narraciones –literarias y cinematográficas– utópicas y distópicas atendiendo a sus posibles imbricaciones. En este encuentro, que abarca desde los primeros mitos hasta relatos contemporáneos, con la propia serie de Bruce Miller siendo el horizonte, se suceden nombres inevitables como Moro, Campanella o Bacon, en su parte utópica y, en la parte distópica, Zamiatin, Huxley, Orwell o Bradbury; pero también aparecen otras voces escogidas por el propio autor, desde Pisan

a la misma Atwood, subrayando, así, la importancia de los nombres de las mujeres dentro de la genealogía de ambos géneros. Este gesto sitúa la serie objeto de estudio en un contexto mucho más amplio y nos ayuda a comprender con perspectiva la manera en la que Giménez entiende que ciertos elementos comunes y confluencias entre géneros se manifiestan en ella y en sus imágenes.

Ahora bien, el grueso del libro lo compone el minucioso análisis que Giménez realiza de la cinematografía de la serie, centrándose, especialmente, en la primera temporada, –la única que cuenta con el texto de Atwood como referencia–, aunque también se hará alusión a momentos posteriores. En este sentido, cada plano se disecciona con precisión quirúrgica, y el encuadre, la iluminación, los efectos de sonido, la banda sonora, el empleo del color, el diseño de vestuario, el guion... pasan a ser examinados en conjunto para realizar una lectura interpretativa que, en palabras del autor, muestre el *efecto distópico* contenido en la serie (110-111). Dicho de otro modo, Giménez analiza la forma en la que se nos presentan las imágenes de la serie y las relaciona con el contenido, la historia creada por Atwood y adaptada por los diferentes guionistas de la producción catódica, para ver cómo las primeras potencian y amplifican la sensación distópica que se halla en el texto original.

Así pues, en este mundo dicotómico en el que nos hallamos, en el que la defensa del impulso utópico parece olvidar el potencial crítico de las distopías, el autor reivindica la necesidad de estas últimas, no renunciando a su esencial papel fiscalizador y a su capacidad de acción sobre la realidad. El caso estudiado demuestra,

además, que las imágenes de los buenos productos audiovisuales exceden el terreno de la ficción, instalándose en nuestro imaginario y convirtiéndose, también, en símbolos de liberación y de progreso. En este sentido, el ensayo de Giménez, un libro que podría funcionar como la segunda parte de ese volumen que en el año 2019 Errata Naturae le dedicó a *El cuento de la criada*, sin duda nos hace apreciar y entender el valor de

las imágenes de una serie que, precisamente por haber trascendido, ha marcado de alguna manera nuestra época. En definitiva, un ensayo pertinente para el momento presente.

Marta CASTANEDO ALONSO

Universidad de Salamanca

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3685-9020>

LALEFF ILIEFF, Ricardo. *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*. Prólogo de Fabián Ludueña Romandini. Barcelona/Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2022. 136 pp. ISBN: 09788418929830.

En *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana*, Ricardo Laleff Ilieff propone la potencia de leer a Lacan con autores como Julia Kristeva, Judith Butler, Walter Benjamin, René Girard, Giorgio Agamben, Carl Schmitt y Jacques Rancière, entre otros, para pensar lo real en política. El volumen se organiza en cuatro partes, además de una introducción, signadas por la reflexión de figuras claves para la teoría política, como lo son el sacrificio, la guerra y el Uno.

La Introducción plantea el análisis de lo real lacaniano, en tanto experiencia primaria de la falta –de la ausencia de la completud, de lo imposible– aproximándose a una perspectiva ontológica de los discursos políticos. Ubicar a la abyección como el sin-sentido que habilita lo político, presenta de manera novedosa la propuesta de pensar la contingente y siempre precaria e imposible institución del orden de la vida social.

Partiendo de una ontología lacaniana, Laleff Ilieff reflexiona sobre la hiancia de la vida social. El anudamiento entre los tres registros lacanianos de lo simbólico, lo imaginario y lo real asume diferentes combinaciones y, por lo tanto, no justifica una primacía de un orden sobre el otro; representan un conjunto y no un todo obturado. Así, lo abyecto, alude al vacío que lo implica. Siguiendo esta línea, se podrá considerar que la identidad tiene un soporte del orden

de lo imaginario, permitiendo el anudamiento de lo simbólico con el registro de lo real, como también, el carácter real del orden simbólico.

La primera parte, «Acerca de lo real en lo simbólico», se segmenta en dos capítulos. El primero, «Lo ominoso», vincula las formulaciones freudianas con las lecturas de Lacan para abordar la categoría de lo abyecto. Laleff Ilieff retoma el concepto de lo ominoso como aquello que revela la falta estructural. En Freud, lo ominoso, aunque se presenta como externo y desestabilizador de la identidad, es constitutivo y proviene del interior. En Lacan, lo ominoso, revela la falta de la unidad de la imagen generada por Otro. Es la carencia del propio ser, la falta de lo simbólico. En este punto, el capítulo presenta a lo abyecto en el pensamiento de Kristeva como aquello que perturba la identidad. Así, la sociabilidad y la subjetividad, se basan en la expulsión de aquello que no respeta los límites de lo significado, siendo así, lo simbólico que intenta estructurarse, un real que aún no conforma el orden del lenguaje, sino que es pre-simbólico.

Laleff Ilieff indica, siguiendo a Butler, que lo real considerado como lo pre-discursivo y aislado de lo simbólico, impide dar cuenta de la inexistencia de instancias no construido al interior del orden simbólico. No obstante, el autor señala que desde la perspectiva de Butler, lo abyecto resultaría un efecto o desperfecto contingente del orden, dándole por lo tanto, una primacía al orden de lo simbólico por sobre los demás, clausurando la hiancia de lo social, resultando en la negación de la política.

El segundo capítulo, «Un puro real», retoma a Benjamin para pensar el vínculo

entre violencia y política y sus aportes para indicar el estatuto de la abyección. Benjamin presenta el interrogante por la relación entre la violencia como medio y la violencia en tanto los fines a los que está orientada. Por un lado, la violencia como instauradora del derecho, y por el otro, la violencia como conservadora del derecho, plantean la cuestión por la legitimidad de la violencia; en tanto no puede determinarse la legitimidad de los fines, el derecho aparece como norma a la violencia. Empero, el derecho devela la contradicción en la regulación de la violencia política ya que se preocupa por regular el orden que lo sostiene y clausura y deslegitima el que lo cuestiona. Así, se encuentra la oposición entre la violencia mítica que es instauradora del derecho, y la violencia divina que es destructora del derecho. En el caso de la huelga general proletaria, esta encarnaría la forma de liquidación de la violencia, siendo un puro medio. Ahora bien, autores como Hamacher, Derrida y Agamben han reparado en la ambigüedad de la definición y tratamiento de la violencia divina y mítica. Para Laleff Ilieff, la violencia en el tratamiento benjaminiano sería un real desanudado que negaría la política al estar desaprendido de lo simbólico.

La segunda parte del libro se avoca a la figura de «El sacrificio», dividiéndose en un tercer capítulo «Las crisis de las diferencias», y un cuarto, «Homini Sacri». El capítulo 3 analiza la violencia y la abyección desde los trabajos de Girard. Laleff Ilieff, analiza cómo el desplazamiento del supuesto de lo sagrado en lo social, para sostener el orden político, hacia la negación de la validez de todo orden político, al fundamentar que lo

social debía consagrarse en sagrado, tendería a hacer desaparecer al plano mismo de la abyección. La figura del sacrificio en las sociedades premodernas resultaba indistinguible de lo sagrado. Así, por su legitimidad, el sacrificio estabilizaba simbólicamente a la violencia. Mientras que en las sociedades secularizadas, la preocupación por la violencia recae en pensar modos no solo de administrarla, sino de negarla. Contraponiéndose a Schmitt, para Girard la violencia ha desbordado toda norma y no se puede gestar una política de lo excepcional o la decisión sobre la vida. Propone a la religión como constituyente de lo social, resultando así un fundamento diferente al moderno y al sacrificial. La abyección, por lo tanto, tendería a desaparecer.

El capítulo 4 recupera a Agamben para pensar a la soberanía como un regulador simbólico. En contraposición a Girard –quien entiende a la soberanía como contrapuesta al sacrificio en su articulación con lo sagrado–, Agamben interpreta a la soberanía como la expresión de la extensión de la lógica de la abyección para borrar sus fronteras, poniéndola al mismo tiempo en jaque. Laleff Ilieff retoma la lectura de Agamben de Foucault para poner en diálogo y vincular el modelo jurídico institucional y el modelo biopolítico contrapuestos por el filósofo francés, indicando que expresan la prestación original del poder soberano, en tanto que ambos modelos se encuentran articulados en la producción del cuerpo biopolítico. Para Agamben, entonces, el estado de excepción incluye la indeterminación de la vida social. El estado de excepción se convierte en regla ya que no hay exclusión de la vida que no haya sido incluida en la susceptibilidad

de ser sacrificada. En este punto, Laleff Ilieff señala que la excepción convertida en regla, termina negando y clausurando la abyección al reducirla a los efectos de la indeterminación que produce la soberanía, eliminando por lo tanto, la falta de la falta ontológica que quedaría suspendida.

La tercera parte, denominada «La guerra», incluye los capítulos quinto, «El enemigo» y el sexto, «El partisano». El capítulo 5 aborda la tematización schmittiana de lo político para pensar la falta que lo corroe y posibilita. Lo político es un ámbito institutivo que va más allá de lo moral, lo estético o lo económico; es constitutivo de la existencia, y por lo tanto, se encuentra por fuera de las normas y las reglas. Mientras que la política estatizada es su dimensión articulable. Asimismo, lo político no alude a una sustancialización, su articulación y manifestaciones siempre son contingentes. Lo específico de lo político yace en la relación antagónica amigo-enemigo. Así, la guerra revela lo político en tanto formas diferenciadas de habitar el mundo. El enemigo permite el reconocimiento y la institución –siempre precaria– de la propia identidad de la comunidad, y sus fronteras delimitadas por la alteridad. No hay comunidad sin exclusión, pero no cualquier tipo de exclusión, es la exclusión de la falta, del lugar que no tiene lugar. La decisión de un acto de soberanía en un estado de excepción, de definir la escisión entre amigo-enemigo, es lo que llevaría a definir la institución de un orden que no se fundamenta en una normativa previa. Así, la figura de la guerra es una oposición existencial.

El capítulo 6, retoma la figura del partisano para analizar las fuerzas inter-

nas que amenazan la unidad política y la estabilidad del orden, y el modo en que esta figura pone en jaque a la decisión en tanto acto de nominación soberano, y devela su radical imposibilidad. En otras palabras, es el fracaso de toda simbolización de lo político. El partisano se entronca así con el espacio de representación. Si el Estado lo reconoce y admite por fuera de la ley como enemigo externo, admite y reconoce la propia desestabilización de su autoridad, sin convertir al partisano tampoco en un mero criminal. Así, el partisano amenaza desde el interior del propio campo de representación, por lo tanto, lo abyecto resulta fundamental en la constitución y configuración del propio campo. La estabilidad del orden es imposible, en tanto se ve amenazado desde un otro del uno, pero que no es un otro externo, pero tampoco uno, es la hiancia constitutiva.

La cuarta y última parte de este primer tomo, se concentra en la figura de el Uno para abordar el espacio de la unificación política y la hiancia que la disloca. El capítulo 7, «Estar pané», despliega el argumento de pensar la dislocación interna de todo Uno. La existencia de un Uno remite a la existencia- o a la pretensión de reconocimiento- de otro, que de igual modo es un Uno, pero así como ambos no pueden ser unificados en Uno, sino que son dos Unos, el Uno también tiene su hiancia. El autor retoma los trabajos de Castres para pensar la soberanía y la organización social. Para Castres, la sociedad con Estado es el Uno que niega la comunidad, mientras que la sociedad sin Estado es una totalidad sin dualidad. No obstante, si bien puede esperarse que no se produzcan formas de dominación política al interior de las sociedades ar-

caicas, derivadas de la diferenciación social, esta forma de organización niega su falta intrínseca, en tanto es un Uno que homogeneiza el campo de representación negando la abyección. El Uno de la soberanía es así invertido por el Uno de la sociedad, un Uno indiviso que pondera un orden sin fisuras que niega otros modos de dominación.

En el capítulo 8, «Los sin-parte», se retoman una serie de elementos claves aportados por Rancière para la teoría de la ontología política. Rancière muestra cómo el desacuerdo provoca la torsión del espacio social. En el espacio social opera una inconsistencia irreductible que, aunque el Uno trata de presentarse como un orden unificado, existe una parte que excede, y por lo tanto, fractura lo que el orden delimita como los que son parte. Los elementos que no tienen un lugar en dicho orden no se encuentran representados, pero son constitutivos del mismo. Así, el espacio social es eminentemente discursivo, y se expresa su politicidad cuando los sin-parte irrumpen en el orden del espacio a través de la palabra. La política aparece cuando

el orden de dominación es interrumpido por los desplazados, por quienes no tienen parte. Los sin-parte por lo tanto, exhiben un real de la falta, el lugar de lo abyecto.

A lo largo de ocho capítulos Laleff Ilieff nos presenta la primera parte de un ensayo que opera a través de una lógica de reverso entre el psicoanálisis lacaniano y la teoría política. El libro resulta una valiosa precisión teórica y analítica para pensar las posibilidades de una teoría ontológica-política a través de los registros lacanianos y de la figura de lo abyecto, como aquella ambigüedad que constituye a la vez que socava el orden social.

Leonela INFANTE

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)
- Universidad de Buenos Aires (UBA)
- Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1417-3271>

CIRILO FLÓREZ MIGUEL, *IN MEMORIAM*

Nacido en Cuenca de Campos, provincia de Valladolid (1940). Licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (1963) con una tesina sobre «El hombre en Plotino» y Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1967) con una tesis sobre «La idea del progreso en Karl Marx», publicada en 1968, con prólogo de Miguel Cruz Hernández, bajo el título *Dialéctica, historia y progreso: introducción al estudio de Marx*, considerada por Alain Guy «una de las mejores obras españolas sobre Marx». Inició en 1965 su carrera docente en la Universidad de Salamanca como Catedrático interino (1965-69), Adjunto titular (1970-78) y, tras un breve paso por la Universidad de Extremadura (1978-79) como Agregado de Historia de la Filosofía, obtuvo la agregaduría en la Universidad de Salamanca (1979-80) y la Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Murcia (1980), trasladándose ese mismo año a la Universidad de Salamanca, donde permanecerá como Catedrático hasta 2010 y como Catedrático emérito hasta 2013. Un total de 48 años de dedicación continuada a la Universidad en las Facultades de Filosofía y Letras, Filosofía y Ciencias de la Educación y Filosofía, en los que además de su condición de docente e investigador desempeñó diversos cargos de gestión como Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación (1981-1984), Director del Departamento de Historia de la Filosofía (1973-1980; 1985-1988), Coordinador del programa Erasmus de Filosofía (1988-1996), primer Director del Máster de Estudios Avanzados en Filosofía, Director de *Azafea. Revista de Filosofía* (2003-2011) y Director honorífico de la misma a partir de su jubilación.

Tan dilatada vida académica hace que en su amplio legado intelectual podamos distinguir cinco grandes aspectos, ateniéndonos por otro lado al propio esquema que subyace a su propia concepción de la Filosofía y de su Historia: su ideario (su propia concepción de la filosofía y del quehacer histórico filosófico); su profesión universitaria y aportación institucional con su núcleo y desarrollo docente; su programa de investigación y de producción científica; su quehacer de gestión y transferencia del conocimiento al ámbito más público y social, en lo que respecta al fondo, y su talante en la forma de llevarlo a cabo, de acuerdo con la circunstancia y tiempo en que le ha tocado vivir y realizar su obra.

Su «ideario filosófico» se condensa en la conjugación de una serie de elementos y términos como razón, lenguaje, textos, sistema, historia y racionalidad, íntimamente relacionados y unidos, vivos, que siempre aclara en sus obras, mostrando un nítido esquema de procedimiento. Así, considera la historia de la Filosofía como el ámbito de manifestación de la razón, caracteriza ésta a su vez como capacidad de comunicación en el lenguaje (lo que pone énfasis en su dimensión social), y concibe la Historia de la Filosofía como la reconstrucción de la verdad en el diálogo con los filósofos del pasado y del presente. En este sentido el objeto de la Filosofía como disciplina sería la obra filosófica entendida como sistema (a su vez visto como texto articulado según un orden de razones). Entiende que lo que hacen los filósofos en sus obras es reflejar el «espíritu del tiempo» que les ha tocado vivir, de manera que sus textos no son tanto el desarrollo puntual de una gran intuición, sino que se trata de un programa de investigación que hay que contextualizar en un determinado período histórico, extendido a todo el campo de la filosofía. Cada filósofo está dentro de un programa de investigación y la tarea del historiador de la filosofía consiste en explicar dicho programa y clarificar la relación del autor y la obra analizada con respecto al mismo. En este sentido, al lado de y frente al filósofo sistemático, abstracto y rígido, veremos aparecer el filósofo investigador incansable de la realidad, que no es homogénea, sino diversificada y hasta contradictoria. La toma de conciencia de que hay una serie de filósofos, llamados clásicos, cuya sustancia filosófica va nutriendo a los posteriores, que no podían ser comprendidos adecuadamente sin haber profundizado previamente en las tradiciones anteriores que los nutrían, va a llevar a la consideración de que lo verdadero no puede ser captado solo como sistema, lo que exige un nuevo método que articule sistema e historia, que obliga a recurrir a la historia como una especie de peregrinaje a las fuentes.

Por ello la interpretación histórica de un texto filosófico tiene que dar razón de la materia prima sobre la que trabaja el filósofo, formada de las opiniones de los filósofos anteriores; de los medios de producción teórica de los que dispone el filósofo, que constituyen su aparato metodológico, y del sistema como articulación de las opiniones con ayuda del aparato metodológico procedimental. Metodología y manera de proceder que se advierte tanto en sus obras sobre textos de filósofos concretos como en sus obras más generales o de conjunto, según se aprecia en el Manual de Historia de la filosofía, formado por dos tomos bajo su dirección (*La filosofía de los presocráticos a Kant* y *La filosofía contemporánea*), producto de la colaboración de profesores de Universidad y de Instituto, resultado de un programa de investigación cuyo objetivo era presentar un panorama general de la Historia de la Filosofía como base de trabajo y orientación para quienes se ocupan de la Historia

de la Filosofía en el contexto de la enseñanza y cuya peculiaridad reside en la forma de abordar los temas. En él se constituye una Historia de la filosofía sobre la explicación de los textos de los propios filósofos. Los autores no se tratan individualmente, sino encuadrados dentro de la tradición o programa de investigación del que forman parte. Destaca el énfasis puesto en la importancia de los textos, tratando de establecer la comunicación entre los autores, la tradición y el contexto histórico en el que están inmersos y nosotros (profesores, estudiantes y público en general) cuya conciencia histórica con sus peculiares intereses nos distancia de esos autores, tradiciones y textos.

También en aquellas obras como la *Génesis de la razón histórica* en la que intenta reconstruir la noción de razón histórica como distinta de la imperante razón pura, desde la Ilustración al siglo XX, al objeto de arrojar algo de luz al tema de fondo de la racionalidad, situando o enfrentando el programa de la Ilustración en el que aparece toda una concepción ética del mundo que tiene en el individuo su punto de partida y en el Estado su punto de llegada, mediados ambos por una historia a través de la praxis orientada al progreso, al bienestar y a la cultura. Como alternativa, que supone una nueva forma de racionalidad contrapuesta a la de la Ilustración, surge el paradigma romántico del XIX, que va a poner ahora el énfasis en la comunidad sobre el individuo mediante el sentimiento de identificación con el otro a través del amor, en sus distintos momentos conflictivos y enfrentamientos (Schelling, Hegel, primero; Positivismo y Marxismo después; y finalmente frente a ambos la razón hermenéutica a través de Kierkegaard, como otro momento de ese conflicto Ilustración y Romanticismo; continuando hasta la actualidad mediante un examen crítico de Popper y su teoría de los tres mundos y de la crítica de la razón de Habermas).

Y, finalmente, en su *Mundo Técnico y Humanismo* de 1994 (Discurso de apertura del Curso académico 1994-95), en el que, a partir del análisis del mundo científico-técnico creado por el sujeto humano, núcleo de la Modernidad (que ya no se concentra en ideas, sino en capacidades y el dominio de la efectividad, con el progresivo dominio del poder sobre la verdad) nos invita a examinar el momento actual y a tomar conciencia de él para que la Universidad cumpla su misión en el seno de nuestra sociedad informatizada o programada. Sociedad caracterizada por el cambio de la teoría del método a la del riesgo, abocando al ser humano a una cierta inseguridad ontológica, que lleva a preguntar por el tipo de racionalidad que cabe adoptar ante la forma de ser de nuestra realidad y a plantear los retos científicos y educativos para el saber —porque ya no sirven los modelos del XIX—, que no lleva apegada una teoría del método sino de la comunicación; no la búsqueda de un fundamento sino la conexión y comunicación; el diálogo entre saberes distintos y un modelo

de sabiduría de los expertos, con la racionalidad del compromiso ético radical, entendido como sabiduría de la virtud, proponiendo una razón virtuosa que al final de la Modernidad sigue manteniendo vigencia porque mantiene las dos ideas fundamentales que nunca deben omitirse en toda teoría del saber: el conocimiento y la virtud. Una propuesta de un humanismo republicano para el logro del espacio de la paz y la concordia, que una vez adquiridos en el ámbito de la Universidad han de ejercerse en el espacio público de la ciudad, apuntando a su gran utopía: la paz perpetua, mediante la prudencia y la amistad. Se hace necesaria nunca más que en nuestro tiempo esa reivindicación del humanismo, concediéndole la importancia que le corresponde en el conjunto de la república del saber de nuestros días, que, aunque antiguo, mantiene vigente su mensaje en nuestra civilización científico-técnica.

Aunque en sus inicios la labor docente giraba en torno a la asignatura de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas filosóficos, a partir de los años 70 su mayor y principal dedicación tanto en la Licenciatura como en el Grado y los Cursos de Doctorado estuvo relacionada con la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea (general y española) y con Filosofía de la Historia. En el desarrollo de la misma siempre destacó su discurso fluido, su precisión terminológica y su compromiso formal de claridad (con presencia de cuadros esquemáticos), así como una constante relación y preocupación por el alumnado y el profesorado de secundaria, su formación y actualización continuas, con y desde la facultad, y como guía en la investigación, a través de la dirección de tesinas y tesis, desde su condición de filósofo historiador de la filosofía.

Su propio ideario, desarrollado dinámicamente desde su circunstancia, en su práctica institucional y profesional tanto en su desarrollo como en sus resultados, tanto en sus textos como en sus clases y en sus investigaciones, le llevó a lo largo de su vida académica a participar en todos los géneros, al uso en su tiempo, para la realización y difusión de su pensamiento individualmente y sobre todo socialmente: libros, artículos en revistas, ponencias y comunicaciones en congresos, sesiones, conferencias y cursos didácticos, contribuciones en obras colectivas... Todo ello a un triple nivel: dirigiendo y coordinando, planificando colectivamente y realizando aportaciones concretas y específicas que llevar al ámbito colectivo e institucional. Y ello tanto en aspectos de docencia e investigación como de gestión y de transferencia; en relación de amistad y acompañamiento intelectual con la generación precedente (en cuyos homenajes contribuyó), con su propia generación (con quienes colaboró en proyectos y editó textos) y con las generaciones siguientes (a quienes dirigió e incluyó en proyectos y con quienes editó sus resultados).

Su producción filosófica se ha objetivado en estudios varios sobre los principales representantes de la tradición continental moderna y contemporánea (general y española) y con una sostenida y amplia ocupación en investigar la aportación filosófica de la propia Universidad salmantina.

En torno a estas problemáticas ha realizado numerosas publicaciones (una quincena de libros, más de 150 artículos y colaboraciones en obras colectivas). Respecto a la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea son 8 libros y 50 artículos en revistas y colaboraciones colectivas (con aportaciones sobre Kant, Hegel, Spinoza, Hume, Descartes o Erasmo, y visiones más generales acerca del Renacimiento y la Revolución Francesa; Habermas, Ricoeur, Gadamer, Heidegger, Existencialismo, Blumenberg, Lyotard, Foucault, Nietzsche, Schopenhauer, Marx, Stirner, Lukács). Fundamentales han de ser recordados: *Dialéctica, historia y progreso: introducción al estudio de Marx* (1968); *Kant, de la ilustración al socialismo* (1976); *La filosofía de los presocráticos a Kant* (1979); *La Filosofía contemporánea* (1980); *Génesis de la razón histórica* (1983); *La filosofía en la Europa de la Ilustración* (1998).

La Historia de la Filosofía Española está presente en 9 libros y 57 artículos en revistas y colaboraciones en obras colectivas (desde Pedro de Osma, Fernando de Roa, Nebrija, Pérez de Oliva, Fray Luis de León, Juan Martínez Silíceo, Pedro Ciruelo y la tradición humanista y científica de la Universidad de Salamanca en sus nombres, en sus textos y en sus instituciones interiores y exteriores, hasta la época contemporánea sobre Unamuno, Ortega, Miguel Cruz Hernández, Enrique Rivera; tanto sobre sus ideas, como sobre los aspectos Metodológicos y teóricos). Destacan sus libros *Pérez de Oliva. Cosmografía nueva* (1985); *El humanismo científico* (1988); *La Ciencia del Cielo: astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca* (1990); *La ciencia de la tierra. Cosmografía y cosmógrafos salmantinos del Renacimiento* (1990); *Pedro S. Ciruelo: una enciclopedia humanista del saber* (1990); *El humanismo científico* (1999); *La fachada de la Universidad de Salamanca* (2001), (2013) (2016); *Mundo Técnico y Humanismo* (1994); *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*. (2012).

Esta misma línea de Historia de la Filosofía general y española se refleja en una veintena larga de Tesis doctorales dirigidas: 12 sobre Filosofía española (Humanismo castellano del Renacimiento (3), Fray Luis de León, Francisco Sánchez, Suárez, Revista Europea, Unamuno (3), Ferrater Mora, Nicol y 10 sobre Historia de la Filosofía general con predominio de Filosofía Moderna y Contemporánea (Plotino, Juan de Secheville, Descartes, Spinoza, Kierkegaard, Heidegger, Foucault, Habermas, Blondel). Finalmente, se refleja también en los proyectos dirigidos y realizados: «Contribución de la Universidad de Salamanca a la historia de la ciencia en el Renacimiento. Edición

y estudio de la Filosofía Natural de Fernán Pérez de Oliva (1983-84); «Salamanca y el descubrimiento de América» (1986-1991); «La Ciencia de la Tierra: Cosmografía y Cartografía en torno al Tratado de Tordesillas (1993-1996); «El pensamiento español en la Modernidad: Estudio y preparación de los principales textos para su edición crítica» (1997-2000): «Humanismo y Escolástica: la evolución del concepto de ley natural desde Santo Tomás hasta Suárez» (con la Universidad de Génova) (2001-2003) y en los congresos y reuniones científicas organizadas.

Ello le llevó a coordinar y participar en las obras comunes *ad extra* y *ad intra* de la universidad salmantina, y en las principales obras colectivas institucionales que conforman lo que en su propio lenguaje pudiéramos denominar «colegio invisible salmantino»:

- En los coloquios de Filosofía (de los que fue participante, animador y «notario») que tuvieron lugar entre los profesores y doctores de la Universidad de Salamanca y la Universidad Pontificia durante los años 60. A partir del curso 1962-63, y de manera más pública en 1964 para celebrar el centenario del nacimiento de Unamuno, por iniciativa de Marcelino Legido, primero, y del propio Cirilo Flórez, después, se inician estos coloquios, que tuvieron continuidad durante más de una década, teniendo lugar con una regularidad más que académica cada quince días durante los meses de invierno, contribuyendo a la creación de un clima de comunicación filosófica en Salamanca y a promover el sentido de continuidad en la elaboración del pensamiento hispánico. Legido, Susinos, Fartos, Eloy Rada, Cirilo Flórez, Enrique Freijo, Enrique Rivera, Ramiro Flórez, Muñoz Delgado, Mariano Álvarez, Delgado Pinto, Miguel Ángel Quintanilla, Antonio Heredia, Miguel Cruz, Antonio Tovar, Sergio Rábade, José María González Ruiz, Carlos Díaz, Diego Gracia, etc., profesores unos, alumnos todavía otros, participaron en dichas reuniones, en cuyos debates se percibían las direcciones diversas que cultivaban los profesores de Salamanca: unos hacia una metafísica esencial o existencial y otros seguidores de una filosofía lógico-matemática-científica.
- En los seminarios didácticos de inicios de los 70, en los que además se empiezan a diseñar materiales para la docencia, como los siguientes: «*Estudio cuantitativo de la producción filosófica española (1960-1970)*» (Salamanca, Imp. Varona, 11 de abril de 1973, 19+18 folios, coord. Miguel Ángel Quintanilla); *Historia y Sistema. Materiales de trabajo* (Salamanca, ICE / Departamento de Historia de la Filosofía, Imp. Kadmos, 1977, 87 folios, coord. Cirilo Flórez). Estos materiales y trabajos tendrán su culminación en el Manual de Historia de la Filosofía,

anteriormente citado, publicado en dos volúmenes bajo la dirección del profesor Flórez: *La Filosofía de los presocráticos a Kant*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, 322 pp., y *La Filosofía contemporánea*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1980. 312 pp. (Incluye colaboraciones de Juan Acosta, Ángel Álvarez, José Barrientos, Mariano Díaz, José Luis Fuertes, Pablo García, Ceferino Martínez, Alfonso Pérez de Laborda, Antonio Pintor, Francisco Rodrigo Mata, Javier Ruiz Pascual, Javier Sánchez Pérez, Luis Antonio Torija, Antonio Heredia, Carlos Nieto Blanco y el propio Cirilo Flórez).

- En la Revista *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1974-...), con 11 artículos que bien pueden formar un libro «implícito» de 200 páginas. Y en las más prestigiosas revistas filosóficas: *Anuario Filosófico*, *Res Pública*, *Endoxa*, *Agora*, *Taula*, *Ínsula*, *Arbor*, *La Ciudad de Dios*, *Naturaleza y Gracia*, *Limbo*, *Salamanca*, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, *Anthropos*, *Diálogo Filosófico*, *Contextos*...
- En la obra colectiva dirigida por Miguel Ángel Quintanilla: *Diccionario de Filosofía Contemporánea* (1976), con 10 entradas, las dedicadas a Feuerbach, Foucault, Hegelianos, Historicismo, Jaspers, Kierkegaard, Lefebvre, Progreso, Razón y Revolución.
- En el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (1978-2010), fundado por Antonio Heredia, en siete ocasiones y cuyas intervenciones conformarían un libro de un centenar de páginas con temas sobre «Panorama de la vida filosófica en España, hoy» (1978); «Programas de investigación filosófica en España (tres ejemplos de Ontología)» (1982); «Poder y Saber» (1983); «Historia de la Filosofía, Historia de las Ideas y Filosofía de la Historia» (1986); «Unamuno, la Generación del 98 y la crisis de la Filosofía en la Europa finisecular» (2001); «El humanismo científico: Nebrija y su Círculo» (2008); «La Construcción de la 'Civitas Terrena' en Alfonso de Madrigal 'El Tostado'» (2010).
- En la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía.
- En el Centro Alfonso IX de Historia de la Universidad de Salamanca, en estudios diversos, en lo que tiene relación con el Patrimonio intelectual Salmantino como *La fachada de la Universidad de Salamanca* (2001), (2013) (2016) y en la Monumental obra colectiva de *Historia de la Universidad de Salamanca*, bajo la coordinación de Luis Enrique Rodríguez San Pedro.
- En la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, un proyecto de investigación y edición dirigido por Manuel Reyes Mate, nacido de los esfuerzos conjuntos del Instituto de Filosofía del CSIC, el Instituto de

Investigaciones filosóficas de la UNAM y el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires. Dicho proyecto, iniciado en 1992, ha culminado una magna obra común de la comunidad filosófica hispanoparlante.

- En las voluminosas obras colectivas españolas *El legado filosófico y científico del Siglo XX* (Cátedra, Teorema, 2005) y *El legado filosófico español e Hispanoamericano del siglo XX* (Cátedra, Teorema, 2009).
- En la Casa-Museo Unamuno y las Jornadas unamunianas.
- Con los profesores de otras generaciones más jóvenes: Pablo García Castillo, José Luis Fuertes, Maximiliano Hernández, Roberto Albares, tanto de Filosofía como con los de otras disciplinas y ámbitos científicos y humanísticos, en obras como Pérez de Oliva, *Cosmografía nueva* (1985) (edición bilingüe); *El humanismo científico* (1988); *La Ciencia del Cielo: astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca* (1990); *La ciencia de la tierra. Cosmografía y cosmógrafos salmantinos del Renacimiento* (1990); *Pedro S. Ciruelo: una enciclopedia humanista del saber* (1990); *El humanismo científico* (1999); *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)* (2012); *Literatura y política en la época de Weimar* (1998).
- Finalmente, aunque no en último lugar, su colaboración por partida doble en la Revista *Azafea*, con su media docena de aportaciones concretas y como proyecto colectivo llevado adelante durante su etapa como Director con apoyo del Decanato de Filosofía y Dirección del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética y colaboración imprescindible de profesores más jóvenes: Jesús Vega, Carmen Velayos, Domingo Hernández, Reynner Franco...

Buscando el fundamento, encontró lo fundamental en todo; leyendo los textos de todos, buscando y saltando de verdad en verdad halladas por cada uno y extrayendo su esquema latente, encontró la necesidad de la síntesis progresiva. Esquema invisible que componía lo fundamental, esquema que magistralmente sacaba a la luz y desplegaba como realidad de lo invisible, de lo alternativo progresivo, que está en los textos, ideas y corrientes (los colegios invisibles), el profesor y maestro invisible que está bajo todo alumno, discípulo y amigo. Leyó a todos, tratando de esclarecer todo a través del conocimiento consciente, para proyectar ese conocimiento en un nuevo hacer: en los (sus) textos inéditos, editados, simbólicos, en (su) la vida como texto, textos unos que son fuentes, otros interpretaciones, pero textos, con sus suelos, subsuelos, propuestas y discontinuidades alternativas de ayer, de hoy, y de hoy en adelante, buscando un continuado concierto de proyectos

de investigación problemática que componen el quehacer humano, haciendo del progreso la auténtica tradición vital viva. Todo ello con las herramientas histórico críticas de la Historia de la Filosofía.

Toda una experiencia de pensamiento, experiencia de vida filosófica, universitaria, ciudadana y vital que se incorpora al Universo, al cielo filosófico general, español, salmantino como estrella que guía y orienta. Cirilo nos ha legado su pensamiento y una manera de trabajar histórico-crítico-filosófica en sus textos, para, más allá de ellos pero en diálogo controvertido, darnos que pensar. Súmese a ello que la calidez y la calidad humana de su trato han contribuido de manera eminente y fundamental durante estos últimos cincuenta años a que la convivencia académica e institucional a nivel de Facultad y Universidad haya discurrido por vías de rigor y concordia con todos y para el bien de todos y de cada uno. Toma, lee. Todavía hoy para nosotros queda Cirilo.

Roberto ALBARES
Universidad de Salamanca

CONVOCATORIA
PARA LA RECEPCIÓN DE MANUSCRITOS
Azafea: Revista de Filosofía
Vol. 27 (2025)

Monográfico: *Nihilismo y Tragedia*.

Coordinadora: Remedios Ávila Crespo (Universidad de Granada)

En este nuevo volumen de la Revista *Azafea*, y bajo el título genérico de *Nihilismo y tragedia*, queremos proponer dos cuestiones: la primera de ellas referida al campo semántico asignado a cada uno de esos términos. Se trata de definir qué cabe entender por ambos términos, con qué *definición* nos comprometemos. La segunda tiene que ver con su *relación*: ¿son los dos términos independientes o existe, al menos en algunas ocasiones, una relación entre ellos? Y en ese caso, ¿se trata de una relación de coordinación, de dependencia, o de cualquier otra índole?

Sin ánimo de exhaustividad intentemos abordar la primera cuestión y de ensayar una *definición* aunque sea provisional y revisable. Marx y Engels iniciaban así su *Manifiesto comunista*: «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma». Pues bien, desde hace tiempo, tal vez hoy más que nunca, parece amenazar otro: el fantasma del *nihilismo*. Por todas partes se insinúa, avisa, apunta: en las ciencias, las artes, las humanidades, la política... Nuestra cultura crece bajo su sombra. O mejor, «el más inquietante de todos los huéspedes» parece que se ha instalado en «nuestra casa» sin ánimo de abandonarla.

Esto lleva ocurriendo mucho tiempo, pero los caracteres y los efectos de ese huésped se prolongan y se agravan. Siguiendo todavía el tono y la reflexión de Marx y Engels, el nihilismo parece alimentar un estado de cosas inestable, frágil, inconsistente, vacilante: «Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado». Hoy habitamos una «sociedad líquida», de acuerdo también con la obra del sociólogo Zygmunt Bauman, *La modernidad líquida*.

Y esa falta de solidez se sigue percibiendo como antes. Se percibe entre otras cosas como ausencia de sentido y de valores. También eso es el nihilismo: la constatación de una falta, de una carencia. Y, por eso mismo, de una privación, de una escasez. Si usamos la metáfora de la vida como viaje, se trata de un viaje a ninguna parte y desde ninguna parte. Como en aquel film de Bertolucci, inspirado en la novela de Paul Bowles del mismo título, *El cielo protector*, los viajeros se mueven sin un lugar al que volver. No hay una patria, un punto de referencia que uno abandona y que lo espera: no hay «odisea».

También la tragedia tiene que ver con eso: con la falta de referencia. Y en este punto podemos abordar la segunda cuestión que planteábamos: la de la relación entre un concepto y otro. Prolongando la reflexión de Trías sobre la diferencia entre drama y tragedia, podríamos decir que lo trágico se experimenta como la ausencia de planteamiento y desenlace, de fin y de resolución: como si no hubiera nada más allá del nudo. Pero, además, la tragedia refleja un conflicto irresoluble, una lucha entre necesidad (de buscar un sentido) e imposibilidad (de conseguirlo). Nihilismo como ausencia de sentido y tragedia como conflicto entre lo necesario y lo imposible. Escuetamente podría decirse así. Y a esto podría añadirse que uno y otra se remontan a los albores de nuestra civilización.

La tragedia está ya en los inicios del pensamiento occidental, hasta el punto de que tal vez no habría filosofía sin esa referencia a la tragedia. Platón, que determina su actividad como una alternativa a la tragedia (la filosofía como actividad educativa ligada a la forma escrita del diálogo, como ha enseñado G. Colli), acaba desterrando a los poetas, expulsándolos de la ciudad ideal porque no cumplen el verdadero ideal de la paideia: el conocimiento y la excelencia moral. Pero este destierro no durará mucho y Aristóteles reconoce en la Poética el servicio extraordinario que la literatura, y en particular las obras trágicas, prestan al pensamiento. *Mímesis*, *catarsis*, verosimilitud, carácter, fortuna, pasiones (miedo y compasión como pasiones propias de la tragedia)... Todo ello sirve como estímulo al pensamiento y no es en absoluto ajeno a él. Desde entonces hasta hoy, el pensamiento trágico ha explorado a fondo y desde muy diversas vías la estrecha y profunda relación, entre literatura y filosofía.

Pero volvamos de nuevo al nihilismo. Aunque el fenómeno nihilista se ha hecho más evidente desde hace un par de siglos, el interés por la nada y por el nihilismo –problemas que no hay que confundir– prolonga una doble

tradición filosófica. Por una parte, la más cercana partía de Jacobi, que en una carta dirigida a Fichte en marzo de 1799 y publicada el otoño de ese mismo año, acusaba al idealismo de ser un nihilismo y concedía por primera vez a ese término un valor filosófico. El término gozaría muy pronto de gran popularidad en todo el siglo XIX, gracias a escritores como Tolstoi, Dostoievski, Turguenev, Chejov, etc. Y en esos orígenes filosófico-literarios hay que buscar el carácter negativo y crítico del término «nihilismo». Pero es en otra tradición, más lejana, donde hay que buscar una acepción más positiva y, sobre todo, el interés por el problema de la nada. Se trata de una tradición de gran calado filosófico que desde Gorgias, pasando por Scoto Erígena, Eckhart, Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz, J. Böhme, Angelus Silesius, Leonardo da Vinci, Francisco Sánchez, llega hasta Leibniz y continuará hasta Schelling.

Eso respecto al nihilismo. Ahora bien, si hay un autor capaz de aunar en sus reflexiones los dos aspectos referidos, nihilismo y tragedia, es F. Nietzsche. Toda su obra es un buen ejemplo de ello. La universalidad y transversalidad del fenómeno nihilista fueron reconocidas por él, pero tal vez lo más llamativo es la ambivalencia que el fenómeno trágico posee: su doble valencia de enfermedad y remedio, de veneno y medicina. Aunque Nietzsche acusa en el ocaso de lo trágico el triunfo del nihilismo, es capaz de, en un salto paradójico, mostrar que en la profundización del nihilismo, en la voluntad de llevarlo hasta sus últimas consecuencias, se encierra la posibilidad de una vuelta y un renacimiento de lo trágico.

Conviene referirse aquí tanto a los orígenes del nihilismo nietzscheano («la vida no vale nada» y la influencia de Schopenhauer en su filosofía) como a sus consecuencias (la acusación por parte de Heidegger de llevar el nihilismo a su culminación). Pero también conviene confrontar su diagnóstico con nuestro tiempo y reconocer lo que este último le debe y hasta qué punto ha cumplido o traicionado las esperanzas que Nietzsche expresó en el Prólogo a la Segunda edición de *La gaya ciencia*:

«La confianza en la vida ha desaparecido: la vida misma se ha convertido en problema. ¡Que no se crea, sin embargo, que con esto uno se vuelve necesariamente sombrío! Incluso el amor por la vida es todavía posible. Sólo que se ama de otra manera».

Junto a todo ello es preciso abordar el problema de la actualidad del fenómeno nihilista: no sólo si sigue estando (que lo está), sino, y sobre todo, cómo lo está: si se trata de una prolongación, o, mucho más, de una agravamiento

o recrudescimiento de una enfermedad que diagnosticó Nietzsche y cuya terapia y resolución se hallan lejanas.

En este monográfico, invitamos a pensar sobre estas y otras cuestiones abordadas o simplemente relacionadas con las que han sido sugeridas:

El fenómeno del nihilismo: Caracteres; Relación con la metafísica; Relación con el problema de la Nada; Transversalidad del fenómeno nihilista; Ambivalencias del nihilismo, Nihilismo como obstáculo o como oportunidad.

- El fenómeno nihilista en el recorrido del pensamiento: Relación con autores antiguos y medievales y con otros como Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Jünger, Camus, Nishitani, Zambrano, etc.
- Relación entre filosofía y pensamiento trágico: Concepto de lo trágico, Caracteres del pensamiento trágico; Relación entre carácter y fortuna; Pasiones trágicas
- Relación entre filosofía y literatura (Kaufmann; Nussbaum, etc.): Tragedia y humor; Tragedia y afirmación de la vida; Tragedia y melancolía; La tragedia y la comedia desde el punto de vista de la reflexión filosófica.
- Nihilismo y tragedia: Relación entre esos dos conceptos; Nihilismo y ocaso de lo trágico; Tragedia y superación del nihilismo.
- Actualidad del nihilismo y del pensamiento trágico: cómo se plantea hoy y cuáles son los desafíos ante los que nos sitúa tanto el nihilismo como el pensamiento trágico.

Abierta la recepción de artículos y reseñas hasta el 15 de enero 2025.

CALL FOR PAPERS
Azafea: Revista de Filosofía
Vol. 27 (2025)

Monograph: *Nihilism and Tragedy*

Coordinator: Remedios Ávila Crespo (University of Granada)

In this new volume of *Azafea. Revista de Filosofía*, and under the generic title of *Nihilism and Tragedy*, we would like to propose two questions: the first of them refers to the semantic field assigned to each of these terms. This question implies to define what can be understood by both terms, and with which definition we commit ourselves. The second has to do with their relationship: are the two terms independent or is there, at least sometimes, a relationship between them? And if so, is it a relationship of coordination, dependence, or otherwise?

Without wishing to be exhaustive, let us try to address the first question and to attempt a definition, albeit a provisional and revisable one. Marx and Engels began *The Communist Manifesto* thus: «A spectre is haunting Europe — the spectre of communism. All the powers of old Europe have entered into a holy alliance to exorcise this spectre». Well, for some time now, perhaps today more than ever, another one seems to be threatening: the spectre of nihilism. Everywhere it insinuates, warns, points: in the sciences, the arts, the humanities, politics... Our culture is growing under its shadow. Or rather, «the most disturbing of all hosts» seems to have settled in «our house» with no intention of leaving it.

This has been going on for a long time, but the characters and effects of this host are prolonged and aggravated. Still following the tone and reflection of Marx and Engels, nihilism seems to nourish an unstable, fragile, inconsistent, vacillating state of affairs: «All that is solid melts into air, all that is holy is profaned». Today we live in a «liquid society», also according to the sociologist Zygmunt Bauman's work, *Liquid Modernity*.

And this lack of solidity is still perceived as before. Among other things, it is perceived as an absence of meaning and values. This is also what nihilism

is: the realisation of a lack. And, for that very reason, of a deprivation, of a scarcity. If we use the metaphor of life as a journey, it is a journey to nowhere and from nowhere. As in that Bertolucci film, inspired by Paul Bowles' novel of the same title, *The Sheltering Sky*, the travellers move without a place to return to. There is no homeland, no point of reference that one leaves and that awaits one: there is no «odyssey».

Tragedy also has to do with this: with the lack of reference. And at this point we can address the second question we raised: that of the relationship between one concept and the other. Extending Trías' reflection on the difference between drama and tragedy, we could say that the tragic is experienced as the absence of a beginning and an end, of an end and a resolution: as if there were nothing beyond the knot. But tragedy also reflects an irresolvable conflict, a struggle between necessity (to seek meaning) and impossibility (to achieve it). Nihilism is the absence of meaning, and tragedy is the conflict between the necessary and the impossible –that could be a way of putting it succinctly–, and both go back to the dawn of our civilisation.

Tragedy is already at the beginning of Western thought, to the extent that perhaps there would be no philosophy without this reference to tragedy. Plato, who determines his activity as an alternative to tragedy (philosophy as an educational activity linked to the written form of dialogue, as G. Colli has taught), ends up banishing the poets, expelling them from the ideal city because they do not fulfil the true ideal of the *paideia*: knowledge and moral excellence. But this banishment will not last long and Aristotle recognises in the *Poetics* the extraordinary service that literature, and in particular tragic works, render to thought. Mimesis, catharsis, verisimilitude, character, fortune, passions (fear and compassion as passions proper to tragedy)... All this serves as a stimulus to our thoughts and it is by no means alien to them. From then until today, tragic thought has explored in depth and in many different ways the close and profound relationship between literature and philosophy.

But let us return to nihilism. Although the nihilistic phenomenon has become more evident over the last couple of centuries, the interest in nothingness and nihilism —problems that should not be confused— prolongs a double philosophical tradition. On the one hand, the closest one came from Jacobi, who, in a letter to Fichte in March 1799 and published in the autumn of the same year, accused idealism of being nihilism and for the first time gave the term a philosophical value. The term was soon to enjoy great popularity throughout the 19th century, thanks to writers such as Tolstoy,

Dostoevsky, Turgenev, Chekhov, etc. And it is in these philosophical-literary origins that the negative and critical character of the term «nihilism» is to be found. But it is in another, more distant, tradition that we must look for a more positive meaning and, above all, interest in the problem of nothingness. It is a tradition of great philosophical depth that, from Gorgias, through Scotto Erigena, Eckhart, Dionysius the Areopagite, John of the Cross, J. Böhme, Angelus Silesius, Leonardo da Vinci, Francisco Sánchez, reaches Leibniz and will continue up to Schelling.

All the above in relation to nihilism. However, if there is one author capable of combining in his reflections the two aspects referred to, nihilism and tragedy, this one is F. Nietzsche. His entire oeuvre is a good example of this. The universality and transversality of the nihilistic phenomenon were recognised by him, but perhaps what is most striking is the ambivalence that the tragic phenomenon possesses: its double valence of illness and remedy, of poison and medicine. Although Nietzsche accuses in the decline of the tragic the triumph of nihilism, he is able, in a paradoxical leap, to show that in the deepening of nihilism, in the will to take it to its ultimate consequences, lies the possibility of a return and a rebirth of the tragic.

It is worth referring here both to the origins of Nietzsche's nihilism («life is worthless» and the influence of Schopenhauer on his philosophy) and to its consequences (Heidegger's accusation of taking nihilism to its culmination). But it is also worth confronting his diagnosis with our times and recognising what the latter owes him and to what extent it has fulfilled or betrayed the hopes that Nietzsche expressed in the Prologue to the Second Edition of *The Gay Science*:

«Confidence in life is gone: life itself has become a problem.—Let it not be imagined that one has necessarily become a hypochondriac thereby! Even love of life is still possible—only one loves differently.»

Along with all this, it is necessary to address the problem of the actuality of the nihilist phenomenon: not only if it is still there (which it is), but, above all, how it is: if it is a prolongation, or, much more, an aggravation or recrudescence of a disease that Nietzsche diagnosed and whose therapy and resolution are far away.

In this monograph, we invite you to think about these and other questions, addressed or simply related to those that have been suggested:

- The phenomenon of nihilism: Characteristics; Relationship with metaphysics; Relationship with the problem of Nothingness; Transversality of the nihilistic phenomenon; Ambivalences of nihilism, Nihilism as an obstacle or as an opportunity.
- The nihilist phenomenon in the course of thought: Relationship with ancient and medieval authors and with others such as Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Jünger, Camus, Nishitani, Zambrano, etc.
- Relationship between philosophy and tragic thought: Concept of the tragic, Characteristics of tragic thought; Relationship between character and fortune; Tragic passions.
- Relationship between philosophy and literature (Kaufmann; Nussbaum, etc.): Tragedy and humour; Tragedy and affirmation of life; Tragedy and melancholy; Tragedy and comedy from the point of view of philosophical reflection.
- Nihilism and tragedy: Relationship between these two concepts; Nihilism and the decline of the tragic; Tragedy and overcoming nihilism.
- The current state of nihilism and tragic thought: how it is posed today and what are the challenges that nihilism and tragic thought present us with.

Call for papers and reviews open until 15 January 2025.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

ENVÍOS

El registro y el inicio de sesión son necesarios para enviar elementos en línea y para comprobar el estado de los envíos recientes. Ir a Iniciar sesión a una cuenta existente o Registrar una nueva cuenta.

LISTA DE COMPROBACIÓN PARA LA PREPARACIÓN DE ENVÍOS

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

- El envío no ha sido publicado previamente y no se ha presentado a un proceso de evaluación/selección en una publicación distinta.
- El fichero del envío tiene formato Microsoft Word o equivalente, y se incluye sin el nombre del autor/a o cualquier dato por los que pudiera identificarse
- El texto cumple con las «Directrices para autores/as» y con las «Normas de publicación» de la revista.

DIRECTRICES PARA AUTORES/AS

Azafea: Revista de Filosofía es una revista abierta a la publicación de investigaciones de calidad procedentes de los distintos ámbitos de la filosofía.

Recepción de artículos y notas de discusión: Tanto la sección monográfica (véase «Convocatoria de artículos») como la sección miscelánea están abiertas a la recepción de textos. Los trabajos recibidos se someten al proceso de evaluación por pares (véase *infra*) y son publicados, tras superarlo, por orden de antigüedad de aceptación. Se publican artículos principalmente en español, y se aceptan también envíos en otras lenguas (inglés, francés, portugués e italiano).

Recepción de reseñas: Las reseñas describen y valoran publicaciones académicas de reciente aparición. Al comienzo deben indicarse todos los datos bibliográficos de la obra reseñada (incluyendo número total de páginas y el ISBN). Las reseñas enviadas se someterán a una evaluación interna de la revista.

Todos los envíos cumplirán con «Lista de comprobación para la preparación de envíos» y con las siguientes directrices:

Los artículos y reseñas propuestos deberán ser enviados por sus autores a través del sistema en línea, registrándose oportunamente para tal fin.

Los artículos cumplirán con la «Guía de buenas prácticas». En concreto, no serán admisibles prácticas de plagio. Cualquier uso indebido de una fuente ajena, será motivo para el rechazo automático de un envío.

Límite de artículos por autor: no se publicará más de un artículo o reseña de un mismo autor o autora en un mismo número de la revista, y sólo se someterá a proceso de evaluación un envío por año. En caso de recibirse varias propuestas, se evaluará la primera recibida, descartándose las restantes. Los autores de artículos (a excepción de las reseñas) no podrán publicar un nuevo artículo en el número inmediatamente posterior. Una vez publicado un artículo, en caso de recibirse una nueva propuesta, ésta se valorará para una siguiente convocatoria, evitando la publicación de artículos de un mismo autor en números consecutivos.

Tras la recepción de un artículo, este será sometido al proceso de evaluación (véase infra) del año en curso o del año siguiente, una decisión que tomará el equipo editorial de Azafea en función de los plazos disponibles, la cantidad de artículos que se encuentren en proceso de evaluación y, en caso de tratarse de un envío que responda a la convocatoria de la sección monográfica, de la temática y alcance del mismo.

En el caso de aceptarse un envío para su publicación, una vez superado el proceso de evaluación, los autores se identificarán en ORCID con el fin de registrar la cita de sus publicaciones.

PROCESO DE EVALUACIÓN

Los artículos propuestos para su publicación serán revisados en una primera fase por el equipo editorial de *Azafea: Revista de Filosofía*, que determinará si se cumplen unos estándares mínimos de calidad investigadora, si la contribución se ajusta al ámbito de estudio de la revista y si cumple la «Lista de comprobación para la preparación de envíos» y las «Normas de publicación».

En una segunda fase, los envíos pasarán a una ronda de evaluación anónima, aplicándose el sistema conocido como doble ciego o evaluación por pares, de carácter anónimo tanto para los autores como para los revisores externos. El equipo editorial solicitará al menos dos informes externos a especialistas en la materia de cada artículo, usando un formulario en el que se evalúan distintos apartados y se razona una valoración final, aconsejando o no su publicación. En caso de que un informe fuese positivo y otro negativo, se podrá solicitar un tercer informe. La decisión final será tomada por el equipo editorial de Azafea a la luz de los informes obtenidos y de acuerdo con sus propios criterios.

En el supuesto de que los informes recomendasen correcciones, los autores deberán realizarlas para que sus manuscritos puedan ser publicados en el plazo indicado para ello. Si transcurrido el plazo no se recibiera la nueva versión del mismo, se dará por finalizado el proceso de evaluación y, en consecuencia, se declinará la publicación del trabajo.

Este proceso se aplicará a la recepción de artículos; las reseñas serán evaluadas por el equipo editorial atendiendo a su calidad, pertinencia, corrección, y a la luz del volumen de propuestas recibidas.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. NORMAS PARA LOS ARTÍCULOS

I.1. *Extensión*

La extensión máxima de los artículos, incluyendo resumen, notas al pie, lista de obras citadas y eventuales apéndices, es de 10.000 palabras.

I.2. *Formato y disposición*

Los artículos se encabezarán con el título en español y, a continuación, en inglés. Los artículos escritos en otras lenguas se acompañarán de la traducción del título en español.

En el primer envío anónimo, el artículo no debe incluir los datos del autor o autora, institución a la que pertenece, notas que indiquen que es fruto de un proyecto de investigación, o cualquier otra información por la que pudieran identificarse la autoría, con el fin de garantizar el anonimato durante el proceso de evaluación. Dicha información será añadida por los autores posteriormente, en caso de haber sido aceptado para la publicación.

Fuente Times New Roman. Cuerpo de 12 puntos (para el cuerpo del texto), 11 puntos (para las citas largas) y 10 puntos (para las notas al pie). Interlineado: múltiple de 1,15 puntos (para el cuerpo del texto) y sencillo (para citas largas y notas al pie). Deben usarse los márgenes por defecto de Word: 2,5 cm en los márgenes superior e inferior; 3 cm en los márgenes izquierdo y derecho. Si el texto contuviera epígrafes, estos se presentarán numerados (1.; 1.1.; 1.1.1... 2.; etc.) y con la indicación del título en versalitas.

I.3. *Resumen y palabras clave*

Los artículos deberán ir precedidos de una relación de *palabras clave/Keywords* (un máximo de 10) y de un *resumen/abstract* (máximo de 150 palabras), ambos en el idioma original y en inglés (en caso de ser esta última la lengua original, se incluirá traducción del mismo al español.). El resumen se ceñirá al contenido del artículo, reflejando la información esencial (objetivo, metodología, materiales, principales resultados y relevancia) y evitando información general o introductoria. Las palabras clave irán separadas por punto y coma y, tanto en español como en inglés, con mayúscula inicial.

I.4. *Notas al pie*

Las notas ofrecerán información aclaratoria complementaria o reflexiones de carácter digresivo que resulten pertinentes como aclaración o ampliación de las

afirmaciones realizadas en el texto. No se utilizarán para la indicación de referencias bibliográficas, que se hará según lo expuesto en el apartado I.9.

Las notas se presentarán a pie de página en Times New Roman, cuerpo 10 e interlineado sencillo, sin sangría y con el número en superíndice (volado). Las llamadas de las notas en el interior del texto se indicarán con numeración correlativa en superíndice. El número volado de una nota en el cuerpo del texto debe estar antes de cualquier signo de puntuación, si lo hubiere (a excepción del cierre de comillas, en caso de tratarse de una nota al pie que siga a una cita, en cuyo caso el superíndice deberá aparecer después de las comillas y antes de cualquier otro signo de puntuación). Entre nota y nota no habrá ningún espacio en blanco.

En caso de precisarse la indicación o reconocimiento de un proyecto de investigación, becas, ayuda, agradecimientos o similar, se indicará en una primera nota al pie de página, con asterisco en lugar de superíndice numérico. (No se incluirá en el primer envío anónimo del texto).

I.5. *Citas y referencias en el texto*

Todo material de autoría ajena debe ser oportunamente atribuido a su fuente, tanto si constituye una cita literal como si se presenta en forma de alusión y/o paráfrasis. *Azafea* cuenta con recursos informáticos de identificación de materiales y trabajos no originales. (*software Turnitin Ephorus*, entre otros recursos). La detección de fuentes no debidamente citadas significará el rechazo automático del artículo, con independencia de la recepción de informes positivos. Igualmente, deben señalarse los materiales propios publicados con anterioridad que se citen o aludan con la referencia correspondiente.

Las citas deben ser exactas. No se modificará, en ningún caso, la ortografía empleada en las ediciones o corpus de textos manejados. Si se requiere de alguna intervención dentro de la cita, se indicará con corchetes []. La omisión de texto en una cita se indicará mediante corchetes y puntos suspensivos [...]. Si se identifica como erróneo algún elemento dentro de la cita, puede marcarse con [*sic*]. Las cursivas del original se mantendrán en la cita transcrita. Si se desea enfatizar o destacar un elemento dentro del texto citado, se hará mediante cursiva, indicándolo a continuación de la referencia (la cursiva es mía; las cursivas son nuestras). Si el texto ya presentara cursivas en sí mismo, en ese caso la indicación se hará entre corchetes después de la cursiva introducida por el autor o autora del artículo: [cursiva mía]. En caso de que las traducciones pertenezcan al autor del artículo, se indicará igualmente: la traducción es mía.

En caso de añadirse una cita de cabecera, esta irá después de los resúmenes y palabras clave y antes de iniciarse propiamente el artículo, en cursivas, sin comillas, y párrafo justificado al margen derecho de la página. Lo mismo para los agradecimientos que no se expresen en nota al pie.

I.5.1. Presentación de las citas

Las citas breves (hasta tres líneas o hasta tres versos) tendrán la misma fuente, tamaño e interlineado que el cuerpo del texto, e irán integradas dentro del mismo y entre comillas latinas o angulares (véase el uso de comillas en el apartado I.7). Si se trata de versos, estos deberán separarse con barras (/) y dobles barras para saltos de estrofa (//), dejando un espacio antes y después de la barra. Por ejemplo: «A Dafne ya los brazos le crecían, / y en luengos ramos vueltos se mostraban». Las citas breves de textos en prosa que contengan un cambio de párrafo se indicarán igualmente con el salto de barra simple. A continuación del cierre de comillas se indicará la fuente o referencia (véase apartado 1.5.2) y, seguidamente, si lo hubiere, el signo de puntuación.

Las citas extensas (de más de tres líneas o versos), o citas breves que puntualmente deseen destacarse de una manera especial, irán en párrafo aparte, en cuerpo 11, interlineado sencillo, con un sangrado por la izquierda de 1 cm para el conjunto de la cita, sin comillas. Si la cita larga contiene puntos aparte, a partir del segundo párrafo de la cita larga se debe dejar un sangrado de primera línea de 0,5 cm añadidos. La cita termina con un punto y, a continuación, la fuente o referencia. Antes y después de una cita larga, debe dejarse una línea en blanco (de tamaño 12 puntos, interlineado múltiple 1,15).

I.5.2. Referencias en el texto

Azafea utiliza el sistema de referencia parentética abreviada dentro del texto y lista final de obras citadas de acuerdo con el *Chicago Manual of Style*. Si hubiera alguna discrepancia entre dicho modelo y lo aquí expresado, prevalecerá esto último. No se utilizarán notas al pie de página para las referencias, ni tampoco *ibid.*, *id.*, *op. cit.*, etc.

La referencia incluirá, entre paréntesis, tras la cita, la indicación del primer apellido del autor o autora (salvo en aquellos casos en que se conozca comúnmente por los dos apellidos), seguido del año correspondiente a la edición utilizada y recogida en el elenco final y, seguido de coma y espacio, el número de página de dicha edición.

Ejemplo: «sin poder serlo todo» (Unamuno 2003, 154).

Si quedara clara la referencia al autor citado, o se hubiera mencionado anteriormente, se evitará su repetición.

Ejemplo: expresa Unamuno el temor de no «poder serlo todo» (2003, 154).

Si también la obra citada pudiera desprenderse del contexto, se omitirá igualmente este dato en el paréntesis.

Ejemplo: expresa Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* el temor de no «poder serlo todo» (154).

En citas sucesivas de una misma obra se indicará únicamente el dato de la página. Si se citaran varias obras del mismo autor con coincidencia en el año de publicación, se indicará con letras. Ejemplo: (Unamuno 1987b). Si se trata de autores distintos con el mismo apellido, se distinguen añadiendo la inicial del nombre.

Para una remisión bibliográfica general o ampliación sobre un tema, se utilizará, antes de la referencia, dentro del paréntesis, «véase»; para indicar un contraste, «cf.»; para indicar que la cita se ha tomado de otra fuente, «*apud*», etc. Ejemplo: «mi formación intelectual no me lo permite» (Warburg *apud* Gombrich 1992, 111).

Las obras clásicas se citarán siguiendo la tradición establecida para la referencia de dicha fuente (citas, por ejemplo, de la *Biblia*, obras de Homero, Platón, Aristóteles, Dante, etc.), indicando la numeración, libros, cantos, partes, capítulos, párrafos, versos, etc. que corresponda. En caso de incluirse autor y obra, se introducirá una coma entre ambos. La referencia podrá, en algunos casos, seguirse, tras punto y coma, de la página que ocupa la cita en la edición consultada. Ejemplos: (Ovidio, *Metamorfosis* III, 399-400; 2002, 103); se pregunta en *El Criticón* (I, XI; 159); «Hegel, *Enciclopedia*, § 500»; «¿por una imagen vana sufrimos tanto?» (Eurípides, *Helena* 580 y 705; 1979, 100). Las entradas en un diccionario o enciclopedia se citarán con la expresión *sub voce* (abreviado *s.v.*). Ejemplo: (*s.v.* ‘connotación’).

I.6. *Uso de cursivas*

Se emplearán cursivas para palabras en otras lenguas, títulos de libro, destacar elementos de una expresión citada, o énfasis personales. No se utilizarán conjuntamente comillas y cursivas; por tanto, las citas en otras lenguas irán entre comillas pero, en ese caso, sin cursiva. Tampoco van en cursivas los títulos que se entrecomillan (títulos de poema, capítulos de libro, artículo, etc.) por el mismo motivo. Las siglas no irán en cursivas.

I.7. *Uso de comillas*

Se utilizarán comillas latinas o angulares («...») para las citas o términos de una autoría ajena (debidamente indicada). En caso de existir comillas en ese pasaje citado, se indicará con comillas inglesas o dobles. Según esta jerarquía: «.... “...”....».

Podrán utilizarse comillas (latinas o angulares) para expresar énfasis, sentidos figurados o destacar elementos de una expresión citada, salvo en los casos en los que pueda confundirse con una expresión, concepto o cita de otro autor. En esos casos, deberá utilizarse la cursiva.

I.8. *Otros signos y usos*

Los guiones parentéticos o de inciso serán medianos (–); los que se utilicen para citar diálogos dramáticos, largos (—); finalmente, breves (-) para la partición de palabras.

Los guiones de cierre se añaden también si acaba el inciso la frase.

En las citas en otras lenguas no se mantiene el espacio que pueda existir antes o después de los signos de puntuación, salvo en los títulos o en espacios tipográficos

que deban mantenerse para no afectar la disposición textual (en la transcripción de citas de poemas, por ejemplo).

La barra oblicua / se utiliza para expresar saltos de verso y saltos de línea en las citas breves, alternativas y disyunciones; abreviaturas convencionales y notación fonológica. Sólo en el primer caso (salto de verso o párrafo en cita) se añadirá espacio antes y después de la barra. En el resto de casos se indicará sin espacio. Por ejemplo: abreviatura b/n para «blanco y negro».

Los corchetes [] se utilizarán para intervenciones del autor o autora del artículo en una cita.

La numeración será arábica salvo en casos que requiera numeración convencional romana (siglos, soberanos, libros, indicación de páginas de una sección de un libro numerado en romanos, etc.).

Para la expresión de porcentajes, la cifra y el signo % se separan con un espacio fino.

Para la separación de decimales se utiliza el punto.

I.9. *Lista de referencias bibliográficas*

Al final del artículo se dejarán dos líneas en blanco. Seguidamente se incluyen las referencias bibliográficas (versalitas), se deja otra línea en blanco, y se ordenan las fuentes bibliográficas alfabéticamente. Los apellidos de los autores se escribirán en versalitas. Las referencias incluirán el DOI de la publicación, si lo hubiere. A continuación se indica el modelo para cada tipo de referencia:

Libro

Apellidos, Nombre. *Título*. Edición, introducción y notas de Nombre y Apellidos (si lo hubiere). Trad. Nombre y Apellidos del traductor (si lo hubiere). Ciudad (equivalente en español, si existiera): Editorial, Año. doi: xxxxxxxxxxxx.

Kierkegaard, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling* (1841-1842). Introducción de Francesc Torralba, Fernando Pérez Borbujo y Jacobo Zabalo. Trad. Óscar Parcero. Madrid: Trotta, 2014.

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edición, introducción y notas de Santiago González Noriega. Trad. Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza, 2008.

Cuando se considere oportuno, puede indicarse la fecha original de publicación, entre paréntesis, antes de la fecha de edición consultada.

Alonso, Dámaso. *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Gredos, (1950) 2008.

Igualmente, cuando se considere oportuno, podrá indicarse el número de edición (no reimpresión), a modo de superíndice sobre la fecha de publicación. Por ejemplo, para señalar que se trata de una segunda edición: 2008².

Cuando se trate de una obra con varios volúmenes, se indicará el volumen citado en el texto, con el año de edición del mismo. Si, en cambio, se quiere indicar la obra completa, se hará de este modo:

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe, 2001²².

Los libros de más de un autor o autora se incluirán en el mismo orden que figure en la edición del libro; el segundo y tercero aparecerá con orden de Nombre y Apellido; para libros de más de tres autores se escribirá sólo el primero, seguido de *et al.* Las ediciones, o libros colectivos, se citarán por Apellido y nombre del editor/a:

Apellidos, Nombre, y Nombre Apellidos. *Título*. Ciudad: Editorial, Año. doi: xxxxxxxxxxxx.

Apellidos, Nombre, Nombre Apellidos, y Nombre Apellidos. *Título*. Ciudad: Editorial, Año. doi: xxxxxxxxxxxx.

Apellidos, Nombre. (Ed.). *Título*. Ciudad: Editorial, Año. doi: xxxxxxxxxxxx.

Althusser, Louis, y Étienne Balibar. *Para leer El Capital*. Trad. Marta Harnecker. Madrid: Siglo XXI, (1965) 2010.

Capítulo o parte de un libro

Apellidos, Nombre. «Título del capítulo» o «parte del libro». En *Título del libro*, ed. Nombre y apellidos del editor, páginas xx-xx. Ciudad (equivalente en español, si existiera): Editorial, Año. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>. doi: xxxxxxxxxxxx.

Borges, Jorge Luis. *El Hacedor*. En *Poesía completa*, 107-60. Barcelona: Destino, (1960) 2010.

Schapiro, Meyer. «Style». En *Anthropology Today*, ed. Alfred L. Kroeber, 287-312. Chicago: Chicago University Press, 1953.

Derrida, Jacques. «La littérature au secret – Une filiation impossible». En *Donner la mort*, 163-209. París: Galilée, 1999.

Para capítulos o partes de libro de varios autores se procederá siguiendo el modelo indicado para los libros.

Artículo de revista

Apellidos, Nombre. «Título del artículo». *Título de la publicación* volumen, número (año): páginas xx-xx. doi: xxxxxxxxxxxx.

LaSalle, Peter. «Conundrum: A Story about Reading». *New England Review* 38, 1 (2017): 95-109.

Para artículos de varios autores se procederá siguiendo el modelo indicado para los libros.

En caso de tratarse de una publicación online, se incluirá de este modo:

Apellidos, Nombre. «Título del artículo». *Título de la publicación* volumen, número (año): xx-xx. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>. doi: xxxxxx.

Apellidos, Nombre. «Título del artículo». *Título de la publicación*. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>

Tesis

Apellidos, Nombre. *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización, Año. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.

Organizaciones y documentos

Apellidos, Nombre // Organización. *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad (equivalente en español, si existiera): Editorial, Año. Recuperado el x de xxx de xxxx, de <http://www.xxxxxxxxxx>.

II. NORMAS PARA LAS RESEÑAS

Las reseñas no deberán sobrepasar las 2000 palabras.

Las propuestas deben enviarse en formato Word o equivalente, en Times New Roman, cuerpo 12 puntos, interlineado múltiple de 1,15 puntos y de 1 punto para las citas extensas. Deben usarse los márgenes por defecto de Word: 2,5 cm en los márgenes superior e inferior; 3 cm en los márgenes izquierdo y derecho.

Las reseñas no incluirán notas al pie. Siempre que se cite el libro reseñado, debe indicarse a continuación el número de página entre paréntesis. Por ejemplo: «esta es una cita del libro reseñado» (10-11).

Se procurará evitar bibliografía final en la medida de lo posible. En cualquier caso, si se citaran obras de autores distintos al de la obra reseñada, se seguirán las directrices para los artículos (véanse apartados I.5 y I.9).

Las reseñas se encabezarán por la siguiente información:

Apellidos, Nombre. *Título del libro reseñado*. Edición, introducción y notas de Nombre y Apellidos (si lo hubiere). Trad. Nombre y Apellidos del traductor (si lo hubiere). Ciudad (equivalente en español, si existiera): Editorial, Año, xxxx (n.º de páginas del libro). ISBN: XXXXXXXXXXXXXXX (número de 13 dígitos sin guiones)

Terminado el texto de la reseña, se deja un espacio en blanco y se escribe el nombre del reseñista, justificado a la derecha, sin negrita: Nombre Apellido Apellido.

Inmediatamente debajo, sin dejar espacio en blanco, se introduce la institución académica o profesional del reseñista, justificada a la derecha, sin negrita: Universidad de Ciudad.

Para el uso de comillas, cursivas, guiones de inciso, etc., aplíquense los criterios correspondientes en el apartado I.

III. NORMAS PARA LAS NOTAS DE DISCUSIÓN

Las *notas de discusión* no deberán sobrepasar las 4000 palabras. En el resto de aspectos, téngase en cuenta lo indicado en las normas para artículos (apartado I.).

SUBMISSIONS

Login or Register to make a submission.

SUBMISSION PREPARATION CHECKLIST

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

- The submission has not been previously published, and has not been submitted to a review/selection process in a different publication.
- The submission file is in Microsoft Word format or an equivalent, and is included without the author's name or any data by which the author could be identified.
- The text complies with the "Guidelines for Authors" and the "Publication Guidelines" of the journal.

AUTHOR GUIDELINES

Azafea: Revista de Filosofía is open to the publication of quality research from the various fields of philosophy.

Submission of articles and discussion notes: Both the monographic (see «Call for papers») and the miscellaneous section are open for the reception of texts. The papers received are submitted to the peer review process (see below). After passing it, they are published in order of seniority of acceptance. Articles are published mainly in Spanish, but submissions in other languages (English, French, Portuguese and Italian) are also accepted.

Submission of reviews: Reviews describe and evaluate recently published academic publications. Full bibliographical details of the work reviewed (including total number of pages and ISBN) must be given at the beginning of the review. Submitted reviews will be subjected to internal evaluation by the journal.

All submissions must comply with the «Checklist for the preparation of submissions» and the following guidelines:

Proposed articles and reviews must be submitted by their authors through the online system, registering in a timely manner for this purpose.

Articles must comply with the «Ethical basis of the journal» (see «Good Practice Guide»). In particular, plagiarism is not acceptable. Any improper use of an outside source will be grounds for automatic rejection of a submission.

Limit of articles per author: no more than one article or review by the same author will be published in the same issue of the journal, and only one submission per year will be submitted to the evaluation process. If several submissions are received,

the first one received will be evaluated and the remaining ones will be discarded. Articles' authors (with the exception of reviews) may not publish a new article in the next issue. Once an article has been published, if a new proposal is received, it will be evaluated for a subsequent call, avoiding the publication of articles by the same author in consecutive issues.

Once an article has been received, it will be submitted to the evaluation process (see below) for the current or the following year. This decision will be taken by the *Azafea* editorial team depending on the deadlines available, the number of articles under evaluation and, in the case of a submission that responds to the call for the monographic section, the subject matter and scope of the article.

In the event that a submission is accepted for publication, once the evaluation process has been passed, the authors will identify in ORCID in order to register the citation of their publications.

EVALUATION PROCESS

Articles proposed for publication will be reviewed in a first phase by the editorial team of *Azafea: Revista de Filosofía*, which will determine whether minimum standards of research quality are met, whether the contribution is in line with the journal's field of study and whether it complies with the «Checklist for the preparation of submissions» and the «Publication guidelines».

In a second phase, the submissions will go through a round of anonymous evaluation, applying the system known as double-blind or peer review, which is anonymous for both authors and external reviewers. The editorial team will request at least two external reports from specialists in the subject of each article, using a form in which different sections are evaluated and a final assessment is made, advising whether or not it should be published. If one report is positive and the other negative, a third report may be requested. The final decision will be taken by the *Azafea* editorial team in the light of the reports obtained and in accordance with its own criteria.

In the event that the reports recommend corrections, the authors must make them so that their manuscripts can be published within the deadline indicated for this purpose. If the new version of the manuscript is not received by the deadline, the evaluation process will be considered to have been completed and, consequently, the publication will be declined.

This process will apply to the reception of articles; reviews will be evaluated by the editorial team for quality, relevance, correctness, and in the light of the volume of submissions received.

PUBLICATION GUIDELINES

I. GUIDELINES FOR ARTICLES

I.1. *Length*

The maximum length of articles, including abstract, footnotes, list of works cited and appendices, if any, is 10,000 words.

I.2. *Format and layout*

Articles must be headed with the title in Spanish followed by the title in English. Articles written in other languages must be accompanied by a translation of the title in Spanish.

In the first anonymous submission, the article must not include the author's details, the institution to which he/she belongs, notes indicating that it is the result of a research project, or any other information by which authorship could be identified, in order to guarantee anonymity during the evaluation process. Such information will be added by the authors at a later date, if accepted for publication.

Times New Roman font. 12 point font (for the body of the text), 11 point font (for long quotations) and 10 point font (for footnotes). Line spacing: 1.15 point multiple (for body text) and single (for long quotations and footnotes). Word's default margins must be used: 2.5 cm in the top and bottom margins; 3 cm in the left and right margins. If the text contains headings, these must be numbered (1.; 1.1.; 1.1.1... 2...; etc.) and the title must be indicated in small caps.

I.3. *Abstract and keywords*

Articles must be preceded by a list of keywords (maximum 10) and an abstract (maximum 150 words), both in the original language and in English (if English is the original language, a translation into Spanish must be included). The abstract must be limited to the content of the article, reflecting the essential information (objective, methodology, materials, main results and relevance) and avoiding general or introductory information. Keywords will be capitalised and written separated by a semicolon.

I.4. *Footnotes*

Footnotes must provide additional explanatory information or digressive reflections that are relevant as clarification or amplification of statements made in the text. They must not be used for the indication of bibliographical references, which will be done in accordance with section I.9.

Footnotes must be presented in Times New Roman, size 10, single-spaced, without indentation and with the number in superscript. Footnotes within the text must be numbered consecutively in superscript. The superscript number of a footnote in the body of the text must appear before any punctuation mark, if there is one (except for the closing inverted commas, in the case of a footnote following a quotation, in which case the superscript must appear after the inverted commas and before any other punctuation mark). There shall be no blank space between footnotes.

If the indication of a research project, grant, aid, acknowledgment or similar is required, this will be done in a first footnote, with an asterisk instead of a numerical superscript. (It will not be included in the first anonymous submission of the text).

I.5. *In-text citations and references*

All materials of outside authorship must be duly attributed to its source, whether it constitutes a literal citation or is presented in the form of an allusion and/or paraphrase. *Azafea* uses computer resources for the identification of non-original material and works (Turnitin Ephorus software, among other resources). The detection of sources not duly cited will result in the automatic rejection of the article, regardless of the receipt of positive reports. Likewise, the author's own previously published materials that are cited or alluded to with the corresponding reference must also be mentioned.

Citations must be accurate. The spelling used in the editions or corpus of texts handled must not be changed under any circumstances. If any intervention is required within the quotation, it will be indicated with square brackets []. The omission of text in a quotation will be indicated by square brackets and ellipses [...]. If any element within the quotation is identified as erroneous, it may be marked with [sic]. Italics from the original will be retained in the transcribed quotation. If you wish to emphasise or highlight an element within the quoted text, this should be done in italics, indicating it after the reference (my italics; italics mine; emphasis mine). If the text itself is already italicised, in this case the indication should be made in square brackets after the italics introduced by the author of the article [italics mine]. If the translations belong to the author of the article, the following should also be indicated: my translation.

In the case of a header citation, this must be placed after the abstracts and keywords and before the start of the article itself, in italics, without inverted commas, and paragraph justified on the right-hand margin of the page. The same applies to acknowledgments that are not expressed in a footnote.

I.5.1. Presentation of quotations

Short quotations (up to three lines or up to three lines of verse) must have the same font, size and spacing as the body of the text, and must be integrated within the text and enclosed in Latin or angle inverted commas (see the use of inverted commas

in section I.7). In the case of lines of verse, these must be separated by slashes (/) and double slashes for stanza breaks (//), leaving a space before and after the slash. For example: «They, hand in hand, with wandering steps and slow, / Through Eden took their solitary way». Short quotations from prose texts containing a change of paragraph are also indicated by a single slash break. The source or reference (see section 1.5.2) must be indicated after the closing inverted commas, followed by the punctuation mark, if any.

Long quotations (of more than three lines or verses), or short quotations which occasionally need to be highlighted in a special way, must be placed in a separate paragraph, body size 11, single-spaced, with a left indentation of 1 cm for the whole of the quotation, without inverted commas. If the long quotation contains full stops, a first line indent of 0.5 cm must be added from the second paragraph of the long quotation onwards. The quotation ends with a full stop followed by the source or reference. Before and after a long quotation, a blank line (size 12 point, multiple line spacing 1.15) must be left.

I.5.2. In-text references

Azafea uses the abbreviated parenthetical in-text reference system and final list of works cited according to the *Chicago Manual of Style*. Should there be any discrepancy between that model and what is expressed here, the latter will prevail. Footnotes will not be used for references, nor will *ibid.*, *id.*, *op. cit.*, etc.

The reference must include, in parentheses, after the quotation, the first surname of the author (except in cases where the author is commonly known by both surnames), followed by the year corresponding to the edition used and included in the final list and the page number of that edition followed by a comma and a space.

Example: «in poder serlo todo» (Unamuno 2003, 154).

If the reference to the cited author is clear, or if it has been mentioned previously, repetition must be avoided.

Example: Unamuno expresses the fear of not «being able to be everything» (2003, 154).

If the quoted work can also be taken from the context, this information will also be omitted in the parenthesis.

Example: In *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno expresses the fear of not «being able to be everything» (154).

In successive quotations from the same work, only the page number must be given. If several works by the same author are cited with the same year of publication, this must be indicated with letters. Example: (Unamuno 1987b). In the case of different authors with the same surname, they will be distinguished by adding the initial of the name.

For a general bibliographical reference or extension on a subject, «see» must be used before the reference, within the parenthesis; to indicate a contrast, «cf.»; to in-

dicate that the quotation has been taken from another source, «apud», etc. Example: «my intellectual training does not allow me to do so» (Warburg *apud* Gombrich 1992, 111).

Classical works must be cited according to the established tradition for the reference of that source (e.g. quotations from the *Bible*, works by Homer, Plato, Aristotle, Dante, etc.), indicating the numbering, books, cantos, parts, chapters, paragraphs, verses, etc. as appropriate. If an author and work are included, a comma must be inserted between the two. The reference may, in some cases, be followed, after a semicolon, by the page the quotation occupies in the edition consulted. Examples: (Ovid, *Metamorphoses* III, 399-400; 2002, 103); the question is asked in *El Crítico* (I, XI; 159); «Hegel, *Encyclopedia*, § 500»; «for a vain image we suffer so much?» (Euripides, *Helen* 580 and 705; 1979, 100). Entries in a dictionary or encyclopedia will be cited with the expression *sub voce* (abbreviated *s.v.*). Example: (*s.v.* 'connotation').

I.6. *Use of italics*

Italics will be used for words in other languages, book titles, highlighting elements of a quoted expression, or personal emphasis. Quotations marks must not be used together with italics; therefore, quotations in other languages will be enclosed in quotation marks but, in this case, without italics. Titles in quotation marks (titles of poems, book chapters, articles, etc.) are not italicized for the same reason. Acronyms must not be italicized.

I.7. *Use of inverted commas*

Latin or angle inverted commas («...») must be used for quotations or terms of an outside authorship (duly indicated). If there are inverted commas in the quoted passage, they must be indicated with English or double inverted commas. According to this hierarchy: «.... "..."....».

Inverted commas can be used to express emphasis, figurative meanings or to highlight elements of a quoted expression, except in cases where it could be confused with an expression, concept or quotation from another author. In such cases, italics should be used.

I.8. *Other signs and uses*

Parenthetical or parenthetical hyphens must be medium (–); those used to quote dramatic dialogue must be long (—); finally, short (-) must be used to break up words.

The closing hyphens are also added if the clause ends the sentence.

In quotations in other languages, the space before or after punctuation marks is not maintained, except in titles or in typographical spaces that must be maintained so as not to affect the textual arrangement (in the transcription of quotations from poems, for example).

The slash / is used to express line breaks and line breaks in short quotations, alternatives and disjunctions; conventional abbreviations and phonological notation. Only in the first case (line breaks or paragraph breaks in quotations) should a space be added before and after the slash. In all other cases, it must be indicated without a space. For example: abbreviation b/w for «black and white».

Square brackets [] must be used for interventions by the author of the article in a quotation.

Arabic numerals must be used except in cases requiring conventional Roman numerals (centuries, sovereigns, books, indication of pages of a section of a book numbered in Roman numerals, etc.).

For the expression of percentages, the figure and the % sign are separated by a thin space.

Decimals are separated by a full stop.

1.9. *List of bibliographical references*

Two blank lines must be left at the end of the article. This is followed by the bibliographical references (small caps), another blank line is left, and the bibliographical sources are arranged alphabetically. Authors' surnames must be written in small caps. References must include the DOI of the publication, if any. The model for each type of reference is given below:

Books

Surnames, Name. *Title*. Edition, introduction and notes by Name and Surname (if any). Translator's Name and Surname (if any). City (Spanish equivalent, if any): Publisher, year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

Kierkegaard, Søren. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling* (1841-1842).22Introduction by Francesc Torralba, Fernando Pérez Borbujo and Jacobo Zabalo. Trans. Óscar Parcero. Madrid: Trotta, 2014.

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edition, introduction and notes by Santiago González Noriega. Trans. Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza, 2008.

Where appropriate, the original date of publication may be given in brackets before the date of the edition consulted.

Alonso, Dámaso. *Poesía española: ensayo de métodos y límites estilísticos*. Madrid: Gredos, (1950) 2008.

Likewise, when it is considered appropriate, the edition number (not reprint) may be indicated as a superscript above the date of publication. For example, to indicate that it is a second edition: 2008².

In the case of a multi-volume work, the volume cited in the text must be indicated, as well as the year of publication. If, on the other hand, the complete work is to be indicated, it will be done this way:

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 2 vols. Madrid: Espasa Calpe, 2001²².

Books by more than one author must be included in the same order as in the edition of the book; the second and third authors must appear in the order of Name and Surname; for books by more than three authors, only the first author must appear, followed by *et al.* Editions, or collective books, must be cited by Surname and Name of the publisher:

Surname, Name, and Name Surname. *Title*. City: Publisher, Year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

Surname, Name, Name Surname, and Name Surname. *Title*. City: Publisher, Year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

Surname, Name (Ed.) *Title*. City: Publisher, Year. DOI: xxxxxxxxxxxx.

Althusser, Louis, and Étienne Balibar. *Para leer El Capital*. Trad. Marta Harnecker. Madrid: Siglo XXI, (1965) 2010.

Chapter or part of a book

Surname, Name. «Title of the chapter» or «part of the book». In *Title of the book*, ed. by Name Surname, pages xx-xx. City: Publisher, Year. Retrieved on x xxx of xxxx, xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>. DOI: xxxxxxxxxxxx.

Borges, Jorge Luis. *El Hacedor*. In *Poesía completa*, 107-60. Barcelona: Destino, (1960) 2010.

Schapiro, Meyer. «Style». In *Anthropology Today*, ed. Alfred L. Kroeber, 287-312. Chicago: Chicago University Press, 1953.

Derrida, Jacques. «La littérature au secret – Une filiation impossible». In *Donner la mort*, 163-209. Paris: Galilée, 1999.

For chapters or parts of books by several authors, proceed according to the model indicated for books.

Journal article

Surname, Name. «Title of the article». *Title of the journal* volume, number (year): pages xx-xx. DOI: xxxxxxxxxxxx.

LaSalle, Peter. «Conundrum: A Story about Reading». *New England Review* 38, 1 (2017): 95-109.

For multi-authored articles, proceed according to the model indicated for books.

In the case of an online publication, it must be included this way:

Surname, Name. «Title of the article». *Title of the journal* volume, number (year): xx-xx. Retrieved x xxx of xxxx, xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>. DOI: xxxxxx.

Surname, Name. «Title of the article». *Title of the journal*. Retrieved on x of xxx of xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>.

Thesis

Surname, Name. *Title*. (Unpublished Master's or Doctoral Thesis). Name of institution, Location, Year. Retrieved on x xxx of xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>.

Organisations and documents

Surname, Name // Organisation. *Title*. (Report No. xxx). City (Spanish equivalent, if any): Publisher, Year. Retrieved on x xxx of xxxx, xxxx, from <http://www.xxxxxxxxxx>.

II. GUIDELINES FOR REVIEWS

Reviews must not exceed 2,000 words.

Proposals must be submitted in Word format or equivalent, in Times New Roman, 12 point font, 1.15 point multiple spacing and 1 point for long quotations. Word default margins must be used: 2.5 cm on top and bottom margins; 3 cm on left and right margins.

Reviews will not include footnotes. Whenever the book being reviewed is cited, the page number must be given in parentheses after the citation. For example: «this is a quotation from the book reviewed» (10-11).

The final bibliography should be avoided as much as possible. In any case, if works by authors other than the one of the reviewed work are cited, the guidelines for articles must be followed (see sections I.5 and I.9).

The reviews will be headed by the following information:

Surname, Name. *Title of the book reviewed*. Edition, introduction and notes by Name and Surname (if any). Translator's name and surname (if any). City (Spanish equivalent, if any): Publisher, Year, xxxx (no. of pages of the book). ISBN: XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX (13-digit number without hyphens).

At the end of the text of the review, leave a blank space and write the name of the reviewer, justified to the right, no bold type: Name Surname Surname.

Immediately below, without leaving a blank space, the academic or professional institution of the reviewer is entered, right-justified, no bold type: University of City

For the use of inverted commas, italics, hyphens, etc., follow the corresponding criteria in section I.

III. RULES FOR DISCUSSION NOTES

Discussion notes must not exceed 4,000 words. In all other respects, the rules for articles (section I.) must be taken into account.

azafea

Revista de Filosofía

ISSN: 0213-3563 – e-ISSN: 2444-7072 – DOI: <https://doi.org/10.14201/azafea202426>

CDU: 1 (05) – IBIC: Filosofía (HP); – BIC: Philosophy (HP)

BISAC: PHILOSOPHY / General (PHI000000)

Vol. 26, 2024

ÍNDICE

MONOGRÁFICO:

HANNAH ARENDT. POLÍTICA Y FILOSOFÍA

ARTÍCULOS

Antonio GÓMEZ RAMOS, <i>Presentación: Hannah Arendt. Política y filosofía</i>	7-15
Wolfgang HEUER, <i>Incompleteness. Remarks on Arendt's method</i>	17-36
Fina BIRULÉS, « <i>Lo que quiero es comprender</i> », notas sobre Hannah Arendt y Primo Levi.....	37-50
Agustín SERRANO DE HARO, <i>Arendt alumna de Husserl</i>	51-72
Nuria SÁNCHEZ MADRID, <i>El potencial transformador del cuerpo. Arendt y el pensamiento afroamericano y franco-caribeño del siglo XX ante el amor como apuesta política</i>	73-101
À. Lorena FUSTER, <i>Apuntes sobre Hannah Arendt como historiadora de la cultura</i>	103-124
Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, <i>Los consejos ciudadanos en las democracias contemporáneas: propuestas arendtianas</i>	125-142
Maria ROBASZKIEWICZ, « <i>So many ways of singing the world</i> ». Reflections on transborder movement, common speech, and care for the world with Arendt and Merleau-Ponty	143-163
Javier SÁNCHEZ-ARJONA VOSER, <i>Sorge y prosopopeya: Arendt desde Goethe, Goethe con Arendt</i>	165-185
Borja LUCENA GÓNGORA, <i>Arendt y Hegel. Una filosofía política frente a la filosofía de la historia</i> ...	187-210

VARIA

Jocelyn BENOIST, <i>La llamada de la selva</i>	213-227
Javier AOIZ y Marcelo D. BOERI, <i>La evidencia de la πρόληψις epicúrea y su alcance práctico</i>	229-252
Antonio CASTILLO ÁVILA, <i>Minima Moralia y la vivencia de lo tardío</i>	253-274
Jesús AYALA-COLQUI, <i>Arte menor como producción de grupos, máquinas y/o agenciamientos: el sentido de una «estética» en Félix Guattari entre 1955 y 1980</i>	275-298

RESEÑAS

Javier ROMERO, <i>Democracia ecológica. Entre la sociedad civil y el Estado ecosocial democrático de derecho</i> (Horsori Editorial, 2024). María G. NAVARRO.....	301-305
Jimmy HERNÁNDEZ MARCELO, <i>Fenomenología dei margini. Derrida allievo di Husserl</i> (Mimesis, 2024). José Juan PALOMO DEL REY	306-309
Francisco GIMÉNEZ MATEU, <i>Utopía, distopía y estética. Análisis fílmico de «El cuento de la criada»</i> (Universitat Jaume I, 2023). Marta CASTANEDO ALONSO	310-312
Ricardo LALEFF ILIEFF, <i>Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I</i> (Miño y Dávila, 2022). Leonela INFANTE	313-316

IN MEMORIAM

Cirilo Flórez Miguel, <i>in memoriam</i> . Roberto ALBARES.....	317-325
---	---------



UNIVERSIDAD
DE SALAMANCA



Fecha de publicación de este
volumen: noviembre de 2024