

CADERNOS
ARENDT
Revista de Filosofia

VOLUME 3 – NÚMERO 5 – JAN-JUN. 2021
ISSN: 2675-4835



VOLUME 3 – NÚMERO 5 – JAN-JUN. 2022
ISSN: 2675-4835

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Fábio Abreu dos Passos
Elivanda de Oliveira Silva

EDITOR ASSISTENTE

João Batista Farias Júnior

EDITOR DE LAYOUT

Carlos Fernando Brito

EDITORIAL

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA – PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Cadernos Arendt

Revista de Filosofia

VOLUME 3 – NÚMERO 5 – JAN-JUN. 2022

ISSN: 2675-4835

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastan Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

PRESENTACIÓN DOSSIER

Beatriz Porcel¹

El *Dossier* “La actualidad del pensamiento de Arendt en América Latina”, de *Cadernos Arendt*, tiene como objetivo presentar las reflexiones de investigadoras e investigadores de habla hispana de países sudamericanos sobre la relevancia que tienen las investigaciones arendtianas para pensar la escena política y social. Los trabajos que van a leerse a continuación intentan ser un aporte a las discusiones, a los nuevos debates y a las controversias en la comprensión del pasado reciente en América Latina.

Marco Estrada Saavedra, de México, en “Los límites de la libertad: esbozo de una teoría arendtiana de las instituciones políticas” hace un repaso de la situación política de América Latina desde los años 80, momento en que muchos países de la región atravesaban el proceso de transición de gobiernos dictatoriales a gobiernos democráticos, proceso que prometía la instalación irreversible de la democracia representativa liberal y del Estado de derecho, promesa que para el autor aparece hoy en riesgo. Este riesgo se debe a varios factores: el accionar de las élites políticas ineficientes y corruptas que no amplían derechos, no incluyen a vastos sectores de la población, no protegen el medio ambiente lo que da como resultado la desatención de la autonomía de los poderes del Estado, la colonización del espacio público por la llamada ‘posverdad’, todo lo cual produce un cuadro de violencia y de ausencia de la ‘política auténtica’. Estrada Saavedra vuelve su atención a algunos conceptos de Arendt para analizar las dimensiones institucionales que, a su parecer, no fueron atendidas de modo sistemático en la obra de la filósofa, dedicándose entonces a la cuestión de las instituciones a fin de establecer cómo la institución podría ser vista, a la vez, “como un espacio que dé forma a la acción al ponerle límites a la libertad, por un lado, y conserve y cultive su capacidad de generar nuevos inicios”, es decir que configure relaciones para favorecer la acción en concierto y el espacio de aparición. Se vale de ideas centrales sobre la acción y el juicio a fin de establecer un concepto arendtiano de instituciones políticas para, luego, relacionar a éstas con el tema del nuevo inicio. Todos los temas importantes de la teoría política de Arendt se encuentran en este trabajo, cuyo eje central es de una innegable vigencia: ¿cómo fundar un orden político duradero en ausencia de fundamentos absolutos? La filósofa daría como respuesta que debemos reconciliarnos con la idea de libertad y de la política entendida como lo que surge ‘entre’ y ‘en el’ mundo, el inicio de la acción que genera políticamente su propia legitimidad fuera de toda dominación. Y desde aquí pensar, como lo hace Estrada Saavedra, qué son las instituciones políticas.

Paula Hunziker responde al tema del *dossier* “¿Hannah Arendt ‘casi argentina’? Mal, acción política y conciencia moral en dos lecturas ‘casi arendtianas’ para pensar la posdictadura de 1976-1983”. El trabajo se ocupa de dos lecturas sobre la obra de Arendt, específicamente *Eichman en*

¹ Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Jerusalén, posiciones configuradas en la Argentina de la post-dictadura a propósito del llamado ‘Juicio a las Juntas’ de 1985, juicio que alojó algunos conceptos de la filósofa para dar sustento a algunos de sus fundamentos. El debate se reabrió después de la declaración de las ‘Leyes de Punto Final’ de 1986, de ‘Obediencia debida’ de 1987 y la amnistía de 1989-90. Dos reconocidos intelectuales argentinos, Horacio González y Héctor Schmucler vuelven a *Eichman* a fin de advertir los riesgos de la impunidad, la necesidad de juzgar, la figura del mal dictatorial y los vínculos entre acción política, conciencia moral y responsabilidad teniendo como horizonte del debate la difícil cuestión de la responsabilidad y complicidad de la sociedad civil. Estas serán las pautas a tener en cuenta para leer el mencionado texto de Arendt, su ‘caso’ y cómo ir desde ese hombre de carne y hueso a la sociedad alemana, también los límites de toda acción legal. Reflexionar, además, sobre otra responsabilidad, la de los líderes políticos e intelectuales que se deciden a la lucha armada en los momentos previos a la dictadura. En este marco de discusiones las posiciones de González y Schmucler –cómo pensar la acción política, cómo lidiar con los mandatos éticos, cómo comprender y auto-comprenderse- establecen en el trabajo de Hunziker la actualidad y radicalidad de Arendt.

María José López Merino, de Chile, titula su contribución “Arendt, el terror y la dictadura cívico-militar chilena”. La cuestión que ocupa a la autora es comprender con categorías tomadas de Hannah Arendt la catástrofe que significó para Chile la dictadura cívico-militar instalada en 1973, nombrando en sus reflexiones a las otras dictaduras que se instalaron en el Cono Sur. Lo que López Merino caracteriza como “sistema de terror” tiene en cuenta el control total de la sociedad, el poder de la policía secreta y las instituciones centrales del terror como las cárceles y los campos de concentración, y la presencia de una ideología que sustentó todo lo anterior. La necesidad de comprensión guía estas reflexiones en la estela de ideas arendtianas, asumiendo la tarea de desafiar las categorías del pensamiento político y del juicio moral, y la necesidad de encontrar un lenguaje que permita dar cuenta de la violencia política para activar la memoria, todavía un campo en disputa en Chile, todavía sin una asunción completa de lo ocurrido. La autora se dedica a analizar qué fue el ‘control total’ ejercido por la dictadura, un control generalizado, permanente y sistemático para instaurar el miedo, sobre todo en capas pobres de la población. La policía secreta también tuvo un rol relevante en este proceso –tal como Hannah Arendt lo reflejó en *Los orígenes del totalitarismo*- con poderes ilimitados y fuera de cualquier control institucional o jurídico. López Merino, además, muestra la centralidad de los campos de concentración y la aplicación sistemática de la tortura, entendidos como lo hace Arendt como laboratorios de dominación total. El último rasgo analizado es la presencia de la ideología como relato que justifica y fundamenta el terror de la mano de la Doctrina de Seguridad Interior del Estado. La importancia de este trabajo es innegable cada vez que reconocemos que las experiencias políticas y dictatoriales que se instalaron en Chile, Brasil, Argentina y Uruguay deben seguir presentes y sometidas a continuos procesos de esclarecimiento y de comprensión, única manera de profundizar las actuales democracias.

María Teresa Muñoz Sánchez, de México, dedica su análisis a “Una lectura feminista de la teoría del juicio arendtiana. Notas para pensar los feminismos en América Latina”, ocupándose de una cuestión muy debatida en los últimos años como es la relación de la filosofía política arendtiana con los feminismos, una relación aquí caracterizada como de ‘tensión’. Para este cometido Muñoz Sánchez lleva adelante una reposición del movimiento feminista en la época en la que Arendt escribió -1930 a 1975- así como algunas de sus conocidas objeciones. En los años 80 las críticas a las posiciones arendtianas se centraron en las consideraciones sobre la labor, sobre lo social y sobre la distinción público-privado. A partir de los años 90 comienza una lenta relectura y recuperación desde el feminismo que la autora de este trabajo expone para situarse y sostener que la teoría del juicio estético de Arendt –de cuño kantiano-, traslada a los juicios políticos, puede ser útil para pensar una superación del sistema patriarcal, reconociendo además las especificidades de las reivindicaciones feministas de nuestro Sur. El debate acerca de quién es el sujeto del feminismo le resulta estéril a Muñoz Sánchez, quien subraya que la imaginación presente en la teoría del juicio aquí desarrollada permite que grupos de diferentes opiniones aparezcan en el espacio público para disentir y producir nuevos sentidos, nuevos juicios y reivindicaciones para vivificar el mundo común. La mejor idea de Arendt que los feminismos pueden recuperar es haber situado la acción política en la trama de las relaciones humanas que hacen posible que la realización de la acción sea la realización de la pluralidad, salvaguarda de versiones cerradas de algunas políticas identitarias.

Eduardo Rinesi y Camila Cuello de Argentina, titulan su trabajo “La política y sus escenas en la Argentina del siglo XXI”. Los autores comienzan por analizar los sucesos del año 2001, momento en que una amplia movilización popular originó el fin de un gobierno elegido democráticamente dos años atrás, dando lugar al mismo tiempo a desafíos teóricos sobre la política. En la discusión abierta sobre el carácter “antipolítico” o “político” de esos episodios los autores prefieren el segundo, convencidos que tanto la acción como la palabra desplegadas abrieron un valioso espacio democrático. El texto repasa los acontecimientos de ese ciclo de la historia reciente argentina cuya dinámica puso en juego lo *público*, los espacios *públicos* y la participación popular, y en estos sentidos se apela a categorías de Hannah Arendt y la lectura que sobre la misma realiza Etienne Tassin con el acento puesto en la fenomenología de la acción política, más algunos aportes de Claude Lefort como la tensión entre lo político y la política. Los sucesos del 2001 –escriben Rinesi y Cuello- evidenciaron también la capacidad *destituyente* e *instituyente* de las movilizaciones populares, dando lugar a discursos críticos sobre la representación política, el papel de las instituciones y de los movimientos sociales. La apertura del espacio público permanece vigente hoy porque, a pesar de la mutación de las condiciones históricas –como por ejemplo la ampliación de derechos ocurrida entre 2003 y 2015 y la restricción de derechos del gobierno macrista entre el 2015 y 2019- sigue siendo la condición de posibilidad de la aparición de voces plurales y de los debates sobre la *res publica* y sobre la democracia. Al final los autores aspiran a reafirmar –con Arendt- la

relevancia de un espacio público de libertad entendida como libertad de acción y palabra para participar en los asuntos públicos con otros y entre otros ampliando el horizonte republicano.

Agradezco a las autoras y a los autores la cordial acogida que dieron a esta convocatoria, su compromiso académico y sus perspectivas críticas que les permitieron, desde su conocimiento de la obra de Hannah Arendt, ofrecer perspectivas renovadas y aportar nuevos argumentos. Agradezco muy especialmente a la editora y al editor de la publicación Elivanda de Oliveira y Fábio A.Passos la oportunidad para esta colaboración.

Buena lectura!

LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD: ESBOZO DE UNA TEORÍA ARENDTIANA DE LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS

*The limits of freedom: outline of an arendtian theory
Of political institutions*

Marco Estrada Saavedra¹

RESUMEN

Hannah Arendt elaboró una teoría de lo político a partir de la acción. La originalidad de su acercamiento al tema, implicó, sin embargo, que las dimensiones institucionales de la política no fueran atendidas de manera sistémica en su obra. En este artículo se propone que, a partir de su concepción de la acción y el juicio, es posible esbozar un concepto de las instituciones políticas, en el que las dimensiones de control, orden y definición de relaciones instrumentales no sean las centrales, sino, más bien, estén supeditadas a las de la conservación y el cultivo de la acción política como un nuevo inicio y como acción en concierto. Las dimensiones comunicativas e instrumentales de las instituciones políticas asumen, en conjunto, la función de procesar e implementar decisiones colectivamente vinculantes.

Palabras clave: instituciones políticas, acción, juicio, poder, libertad

SUMMARY

Hannah Arendt developed a theory of the political in terms of action. The originality of her approach implied, notwithstanding, that the institutional dimensions of the political were not addressed in a systematic manner. This article proposes that, based on her understanding of action and judgment, it is possible to outline a concept of political institutions wherein the dimensions of control, order, and definition of instrumental relations are not central, but rather derivative of those of conservation and the cultivation of political action as a new beginning and as action in concert. The communicative and instrumental dimensions of political institutions jointly assume the function of processing and implementing collectively binding decisions.

Key words: Political institution, action, judgment, power, freedom

1 INTRODUCCIÓN

A partir de los años ochenta del siglo pasado, en América Latina tuvieron lugar diferentes procesos de retorno o transición a la democracia (por ejemplo, Argentina, Brasil o Chile y Nicaragua, Guatemala, El Salvador o México, respectivamente). Asimismo, en la primera década del presente siglo, se conformaron gobiernos autodenominados “progresistas” en Venezuela, Bolivia, Ecuador, Brasil o Argentina. Todavía no hace más de diez años, parecía que el camino a la democracia representativa y liberal y al establecimiento del Estado de derecho era irreversible. Sin embargo, nos encontramos, hoy día, en una situación en la que la democracia está en peligro y genera una gran desafección entre amplios sectores de la población de nuestros países. No sólo su promesa de integración social, mediante un mayor acceso al mercado de trabajo y ascenso social, ha sido incumplida en casi todas nuestras sociedades, sino que, además, las élites políticas y económicas se han mostrado rapaces, corruptas e

¹ Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México
msaavedra@colmex.mx

ineficientes para conseguir bienestar, ampliación de derechos civiles y sociales, inclusión de minorías, estabilidad política, crecimiento económico y protección al entorno natural.

Inclusive, algunas de nuestras democracias han sido desmanteladas desde sus entrañas o se encuentran en medio de este proceso, como en Venezuela o Nicaragua y México, Brasil, Guatemala y El Salvador, respectivamente. Se accede al poder público mediante elecciones competidas para, posteriormente, desmantelar la autonomía de los poderes legislativo y judicial y todo órgano autónomo del Estado que pueda fiscalizar las acciones de los gobiernos y obligarlos a rendir cuentas. Asimismo, pilares de la democracia y la convivencia civil, como los medios de comunicación y las universidades, son debilitados presupuestalmente, atacados y desacreditados debido a su independencia, ya que sus actividades sólo se pueden desarrollar en libertad y ejerciendo la crítica. En algunos países, el regreso de los militares al espacio público resulta inquietante, ya que asumen tareas ajenas a los mandatos constitucionales de las fuerzas armadas, como sucede en México.

Los partidos políticos se han transformado en máquinas burocráticas al servicio de camarillas de aventureros para acceder al poder y expoliar tantos puestos y recursos públicos como sea posible. Ni siquiera tienen ya pretensiones de presentar programas de gobierno y una ideología coherente en beneficio del interés colectivo. Se contentan con movilizar, con base en discursos “anti política”, los sentimientos del electorado desencantado, frustrado y enojado con las élites con el fin de ganar comicios y desgovernar con mayor o menor impunidad. Una vez en el poder, sus promesas para combatir a la pobreza se transforman en la aplicación de programas sociales clientelistas o en el combate a los pobres mismos mediante exclusión, migración forzada o asesinato.

El socavamiento de las instituciones democráticas se profundiza con el establecimiento de relaciones venales entre políticos, autoridades públicas y empresarios, que ven al Estado en términos patrimonialistas. A este mal endémico de nuestras sociedades se le ha agregado, en las últimas décadas, la plaga del narcotráfico y el crimen organizado. En muchas regiones de México, Colombia, Brasil, Argentina, Guatemala, Honduras, El Salvador o Venezuela, estos “nuevos actores” se han convertido en factores reales de poder económico y político y en generadores de inestabilidad, violencia e inseguridad pública.

El espacio público es ocupado por gobernantes vociferantes y medios de comunicación difusores de propaganda y banalidades. Con gran impudicia, políticos y autoridades públicas han convertido la esfera pública en un recinto de la posverdad, como se observa en Brasil, Venezuela, El Salvador, Argentina o México. Difuminan la diferencia entre la mentira y la verdad, con lo cual arrojan a la ciudadanía a un estado de naturaleza hobbesiano en el que no sabe qué creer o si sería acaso más conveniente entregarse al cinismo en boga. Las redes sociales, que tantos servicios han prestado a la organización independiente de la movilización y la protesta de diferentes actores de nuestros países, son

también espacios virtuales cacofónicos, en los que prejuicios, odios, ignorancia y sinrazón campean a sus anchas.

Cuando la ciudadanía se organiza y trata de recuperar el espacio público y llamar a cuenta a sus gobernantes, se le censura, reprime, encarcela o mata, como ha sucedido en los últimos años en Chile, Cuba, Colombia o Nicaragua. La dominación y la violencia son la forma institucionalizada de la política en gran parte de América Latina. El Estado de derecho real y efectivo sigue siendo una utopía en la mayoría de nuestros países.

En estos tiempos oscuros nuestros, la política auténtica está exiliada. Descreídas y llenas de incertidumbres existenciales, laborales y económicas, las mayorías ciudadanas latinoamericanas están sistemáticamente expropiadas de su capacidad de acción, por lo que, debido a su agorafobia inducida, evitan todo contacto con la política como algo sucio, corrupto y envilecedor.

En la obra de Hannah Arendt podemos encontrar intuiciones fundamentales que nos ayuden a repensar el sentido y la forma de nuestras instituciones políticas y, de esta manera, comprender mejor y enfrentar este panorama desolador en nuestro continente.

Se ha alegado –y no sin cierta razón– que Hannah Arendt no elaboró un modelo de las instituciones políticas. Debido a que su pensamiento político es desarrollado precisamente a partir de la acción, sus observaciones sobre el tema son escasas. Lo más cercano a este propósito son sus reflexiones, en la entrevista con Adelbert Reif de 1970, sobre los consejos populares formados al calor de las revoluciones.² Veía justamente en la “confederación de un sistema de consejos” –producto de la participación directa de las personas en los asuntos de interés público, en donde su voz se expresa de manera directa y el poder se despliega de manera horizontal–, una alternativa a las formas dominantes de la organización política moderna. La experiencia histórica de los consejos le parecía “subyacer a la esencia misma de la acción” y representar “otro tipo de principio de organización” de la política que el encarnado en el Estado nacional y su soberanía.³ Estaba consciente, no obstante, de que esta “utopía del pueblo” en acción tenía pocas oportunidades de realización.⁴

² En específico, en las revoluciones francesa, norteamericana, rusa, en los momentos revolucionarios alemanes y austriacos al final de la primera guerra mundial o en el levantamiento popular húngaro en contra de la invasión soviética a principio de los años cincuenta del siglo pasado.

³ Sobre la relación estrecha entre Estado, soberanía y violencia, ver ESTRADA SAAVEDRA, Marco. *El uno y los muchos. Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*. México: El Colegio de México, 2019.

⁴ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 130.

Peter Brokmeier sugiere que el silencio de Arendt en torno a la forma de las instituciones políticas tendría que ver con su idea de la “pérdida del mundo” en la modernidad, es decir, la incapacidad del sujeto moderno de construir un mundo y convivir con los otros en un mundo común.⁵

Sin embargo, Margaret Canovan señala que Hannah Arendt estaba realmente “preocupada por una política de los límites”. En efecto, las instituciones funcionan como “islas de estabilidad humana entre las corrientes destructivas de la naturaleza y la historia. Las instituciones de la civilización se ocupan, en gran parte, de procurar evitar que sucedan cosas imponiéndoles límites. De allí que ‘el orgullo real de la humanidad occidental’ consiste en ‘dotar de leyes al mundo’”. Por esta razón, Arendt se lamentaba de que “la preocupación por la estabilidad y el espíritu de lo nuevo se hayan convertido en opuestos en el pensamiento y el lenguaje políticos”.⁶

Nuestra filósofa afirmaba, en este sentido, que “allí donde la libertad alguna vez existió como una realidad en el mundo, estuvo limitada espacialmente [...] La libertad positiva, como la de actuar y opinar, sólo es posible entonces entre pares; y la libertad no es, de ningún modo, un principio con validez universal, sino que sólo puede experimentarse, de igual manera, con limitaciones y, sobre todo, únicamente al interior de límites espaciales”.⁷

En este artículo deseo esbozar un concepto de institución compatible con la noción de la acción política de Hannah Arendt. Para ello, (I) voy a exponer dos formas básicas de entender las instituciones en la sociología y la ciencia política que sirvan de modelo para los propósitos de este artículo. Enseguida, (II) sintetizaré las ideas centrales de la filósofa sobre la acción y el juicio, a partir de las cuales se pueda desarrollar (III) un concepto arendtiano de institución política. Por último, (IV) reflexiono sobre el problema del nuevo inicio y su relación con las instituciones políticas.

I

En términos sociológicos, una institución puede ser definida como un conjunto, formal o informal y relativamente estable, de normas y acciones, que, en un determinado tiempo y espacio, regula interacciones, organiza y moviliza conocimientos e información, recursos materiales y simbólicos, comunicación y poder en vista a la consecución de metas y fines colectivos, por un lado, y a la producción de sentido (por medio de marcos interpretativos) y solidaridad (gracias a la integración social), por el otro. Los actores sociales no son criaturas determinadas por las instituciones, sino seres creativos, capaces de rendimientos hermenéuticos complejos, con el propósito de entenderse entre sí,

⁵ BROKMEIER, Peter. “Institutionen als das Organon des Politischen. Versuch einer Begriffsbildung im Anschluß an Hannah Arendt”. En: GÖHLER, Gerhard (ed.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1994, p. 175.

⁶ CANOVAN, Margaret. “Hannah Arendt as a conservative thinker”. En: MAY, Larry y Kohn, Jerome (eds.). *Hannah Arendt. Twenty years later*. Cambridge, Massachusetts, London, England: MIT press, 1996, p. 18.

⁷ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 354.

definir contextos de acción, maximizar sus opciones de comportamiento, utilizar conocimiento y recursos de modo estratégico y pertinente para las circunstancias, ampliar los límites institucionales, apropiarse y reinterpretar, de modo reflexivo, normas y reglas y negociar su participación en la vida institucional. ⁸ En este sentido, las instituciones son, al mismo tiempo, medio y resultado de las acciones sociales. Surgen como producto de las interacciones humanas y establecen las posibilidades, instrumentos y límites de las acciones en su interior. “Por esta razón, las instituciones posibilitan y condicionan siempre [la acción social]”.⁹

No importa cuán importante sea una definición sociológica de la institución para centrar el problema de la discusión de este artículo, resulta, sin embargo, insuficiente y poco específica para aprehender las características propias de las instituciones políticas.

En concordancia con las intuiciones fundamentales de Max Weber, Carl Schmitt y Hermann Heller sobre la política, Gerhard Göhler define las instituciones políticas como “[*sistemas*] de reglas de la producción e implementación de decisiones vinculantes y relevantes para el conjunto de la sociedad y [*como*] instancias de la presentación simbólica de rendimientos de orientación de una sociedad”.¹⁰

II

Las instituciones son un conjunto de normas y acciones para la consecución organizada de fines colectivos. Fines que suponen la implementación de decisiones vinculantes para toda la sociedad y que fungen para su integración normativa y orientación simbólica. Un modelo de institución política inspirado en la filosofía arendtiana debe considerar al menos estas dimensiones sociológicas y politológicas de la institución, pero, a la vez, ser compatible con la concepción de la política de nuestra autora.

A continuación, expongo de manera sucinta, algunos elementos fundamentales de los conceptos de acción, juicio y poder de Hannah Arendt que, en su conjunto, conforman lo que denomino “la racionalidad deliberativa de lo político”.¹¹

⁸ Sobre el tema en general, ver CROZIER, Michel y Friedberg, Erhard. *El actor y el sistema*. México: Alianza editorial mexicana, 1990.

⁹ WAGNER, Peter. *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 1995. Sobre el problema de la relación recíproca y productiva entre acción y estructura, véase GIDDENS, Anthony. *Die Konstruktion der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 1995.

¹⁰ GÖHLER, Gerhard. “Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen”. En: GÖHLER, Gerhard (ed.). *Die Eigenart der Institutionen: Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1994, p. 39. Esta definición, vale destacar, es tributaria de la tradición que concibe a la política como una relación de dominación –justamente como lo hace la corriente principal de nuestra tradición político-filosófica, que Hannah Arendt pretendía superar con su obra.

¹¹ ESTRADA SAAVEDRA, Marco. *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. En esta sección sintetizo ideas que he expuesto en detalle en ESTRADA SAAVEDRA, Marco. “Acción y razón en la esfera pública”. En: *Revista Sociológica*. México: no. 47,

El concepto de acción en Hannah Arendt supone un desdoblamiento interno: como acto y discurso –*deed* y *speech*– y como inicio y ejecución– *archein* y *prattein*–. En efecto, el acto y el discurso conforman una unidad en la medida en que el lenguaje es directa y pragmáticamente efectivo: en términos políticos, quien actúa, habla; y quien habla, actúa. Sin la palabra, toda acción sería ininteligible; sin el acto, todo discurso sería impotente. “En sentido estricto, no existe la acción sin discurso, pues se trataría de una acción sin actor”.¹² *Deed* y *speech* apuntan, entonces, tanto a la revelación de la persona del actor, como al sentido pleno de la acción y al entendimiento entre los actores. Por su parte, el inicio (*archein*) de una acción bien puede encontrarse en la iniciativa individual de alguien –el *primus inter pares*–, sin embargo para su ejecución (*prattein*) se requiere del concurso de otros para consumir lo iniciado.¹³ En consecuencia, sólo en la medida en que estas cuatro dimensiones internas se conjuguen, podemos hablar de verdad de acción política. La ligazón entre ellas depende, de manera fundamental, del lenguaje y, concretamente, de la posibilidad de que el intercambio de juicios en el espacio público permita la constitución de poder.

Para nuestra filósofa, “sólo se puede actuar [...] con la ayuda de los otros y en el mundo”.¹⁴ Sin embargo, la organización y coordinación de una pluralidad de actores se genera en términos deliberativos, es decir, a través del intercambio de juicios en la esfera pública. Entonces, para que tenga lugar la cooperación, hay que aspirar a “ganar una posición común” y “hacer del mundo un mundo compartido”.¹⁵ Es en este sentido que el poder y el juicio conforman una unidad en la teoría política arendtiana. Para actuar en forma política, se necesita el consentimiento (juicio) y el apoyo (poder) de los otros.

Actuar en concierto con otros es algo más que el simple hacer-algo-juntos –lo cual bien se puede alcanzar mediante relaciones de mando y obediencia–. La acción política auténtica implica la conservación de la pluralidad y la creación de la igualdad en un espacio público. Para Hannah Arendt, el intercambio de juicios u opiniones entre los actores hace posible la mediación de la pluralidad y la igualdad. La concreción material de ello es el poder.

Ahora bien, la acción es para Hannah Arendt *parainstrumental* debido a que la persecución de objetivos y metas específicas tiene sólo un significado secundario para su ejecución y enjuiciamiento.

2001, págs. 65-100 y ESTRADA SAAVEDRA, Marco. “Pluralidad y mundo: una perspectiva desde la teoría política del juicio de Hannah Arendt”. En: KOZLAREK, Oliver (editor). *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”*. *Hacia una crítica del pensamiento atópico*. México: Siglo XXI, 2007, pp. 123-155.

¹² ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1992, p. 168.

¹³ ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1992, p. 181.

¹⁴ ARENDT, Hannah. “Freiheit und Politik”. En: ARENDT, Hannah. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper, 1994, p. 224.

¹⁵ BRAUN, Martin. *Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff. Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger*. Frankfurt am Main; Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1994, p. 81.

“La acción y el discurso son, en esencia, virtuosismos”.¹⁶ Su significado resulta de su misma ejecución. No son ni medios ni objetivos, sino *telos* en sí. Con esta afirmación, Arendt desea destacar la fenomenología de una acción que nace de la libertad de iniciar algo absolutamente nuevo y que, por ello, no está *causal ni mecánicamente* determinada –ni siquiera por la determinación de la relación de los medios y fines. De tal suerte, pretende refutar la identificación tradicional de la acción con el fin. En otras palabras, cuestiona que sólo la acción orientada a un fin sea *significativa* y esté *plena de sentido*, y que, en consecuencia, deba ser analizada y entendida haciendo uso exclusivo de un sistema de categorías forjado por la forma de pensamiento instrumentalista del *homo faber*.

Hannah Arendt rechaza la equiparación convencional del poder con la violencia, dominación o fuerza. De hecho, al romper con el paradigma dominante en el pensamiento político que entiende la política como una relación de dominación y obediencia, Arendt postula que al poder le subyacen relaciones horizontales entre los actores. En efecto, presupone la igualdad entre ellos y se origina en la asociación participativa de los actores. “*El poder* corresponde a la capacidad humana no simplemente de actuar sino de asociarse con otros y actuar con base en un acuerdo mutuo. Nadie dispone, de manera individual, de poder. Éste depende de un grupo y existe en la medida en que el grupo se mantiene unido”.¹⁷ Dicho de otra manera, el poder necesita el apoyo y el consentimiento activo de los co-actores para ser generado. En este sentido, se puede definir la acción política como el talento para “la combinación de los grupos de poder existentes”,¹⁸ cuyo poder se multiplica gracias a las alianzas establecidas entre los diversos actores.

El espacio de aparición es, precisamente, el lugar en donde aumenta el poder de los muchos a través de los *vínculos recíprocos* establecidos –pero sin confiscar al actor individual su parte de poder. En este espacio se constituye el poder a través del intercambio de juicios u opiniones que, en última instancia, hacen posible la “acción en concierto”. En efecto, el poder está supeditado a la opinión de los actores asociados, puesto que es generado gracias al intercambio colectivo de opiniones, y mantiene su vitalidad en la medida en que los actores persigan en concierto su empresa. El arte de asociarse y actuar en concierto puede entenderse, en este sentido, como la expresión de *una opinión compartida movilizada a través del poder común*.

La acción política aparece sólo allí donde se genera legitimidad en forma de autorización para realizar una empresa colectiva entre una multiplicidad de actores. La conformación de esta legitimidad es la tarea del intercambio de juicios entre los actores en la esfera pública. El juicio opera, de tal suerte, como *articulador* y *organizador* de los diferentes elementos de la acción política. Se puede constatar fácticamente sus efectos en la creación y ejercicio del poder, pues éste se configura en relaciones

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1992, p. 202.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 45.

¹⁸ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 218.

horizontales entre los asociados, es decir, donde no hay dominados ni dominantes y la coordinación de la acción no se realiza a través de mandatos u amenazas, sino mediante el convencimiento razonado.

De manera semejante a como el concepto de poder en Arendt supone una purificación de todo momento instrumental y de dominación, el de juicio, por su parte, conlleva una depuración de lo subjetivo e idiosincrático para alcanzar su estatus político. Siguiendo a Kant, nuestra pensadora afirma: “En relación al gusto¹⁹ se supera el egoísmo, esto es, consideramos a los otros, sus opiniones, sentimientos, etc. Debemos dejar atrás nuestras condiciones especialmente subjetivas a favor de los otros”.²⁰ Si procedemos de este modo al elaborar nuestras opiniones, creamos las condiciones de imparcialidad de nuestro juicio, ya que empezamos a examinar el objeto –el tema de la deliberación sobre asuntos públicos– desde diferentes puntos de vista. Esto supone que, en el espacio público, formamos nuestras opiniones gracias a la doble libertad que nos exige el juicio: la del movimiento físico y mental. En efecto, al juzgar vamos de un lado a otro para tomar en cuenta tantos puntos de vista y experiencias como nos sean posible. De esta manera, lo que se pretende es alcanzar la imparcialidad o el punto de vista general, es decir, el “lugar desde el cual se pueda ver, observar, formular un juicio o, como Kant mismo expresa, reflexionar acerca de los asuntos humanos”.²¹

La deliberación colectiva devela la realidad, por un lado, y ensancha así nuestro mundo común, por el otro. Gracias a ello se entablan lazos entre los actores y se generan las condiciones para actuar en concierto. De acuerdo con Hannah Arendt, sólo a través del intercambio razonado de juicios (u opiniones) se puede constituir lo común entre los diferentes, una mediación entre la diferencia y la igualdad que respete la libertad. En efecto, cuando Arendt postula la tesis de la pluralidad subyacente a la acción, ésta implica para el juicio que debe asumir la tarea de organizar políticamente la “diferencia absoluta” entre los seres humanos mediante una comunidad artificial para que la pluralidad y la igualdad coexistan. Así, se superarían las amenazas y los peligros de una otredad no mediada o de una igualación homogenizadora entre los seres humanos.

III

Una teoría arendtiana de las instituciones políticas ha de concebirse a partir del hecho de la pluralidad humana. Esto significa que las instituciones políticas son entramados de poder que no se sustentan en la coacción a la unidad –y, en consecuencia, en la dominación–, sino en el poder y la opinión de los muchos.

¹⁹ Para Kant, el sentido del gusto es la base de nuestra facultad del juicio.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner*. München: Piper, 1985, p. 91.

²¹ ARENDT, Hannah. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner*. München: Piper, 1985, p. 61.

En las páginas de *On Revolution* encontramos algunos elementos para llevar a cabo este propósito. De acuerdo con su peculiar interpretación, los revolucionarios norteamericanos no pretendían sólo la liberación (*Befreiung*) de Inglaterra, sino, sobre todo, la *institución de la libertad* (*Gründung der Freiheit*)²² erigiendo instituciones duraderas. Los independentistas se preguntaron si la revolución, que implica un inicio nuevo radical, no supondría, en realidad, “el fin de la libertad activa”. En efecto, comenta Arendt, “el problema mismo es de una sencillez sorprendente y se antoja irresoluble en términos lógicos: si la revolución alcanzó su fin con la institución/fundación [de la libertad], entonces el espíritu de la revolución no sólo no es un nuevo inicio, sino el inicio de algo que vuelve superfluo nuevos inicios ulteriores. Una institución nacida del espíritu del nuevo inicio cuestionaría de nuevo, precisamente, los logros revolucionarios [...] ¿Acaso es la libertad –manifiesta en su forma más sublime en la acción– el precio que deberíamos pagar por la institución/fundación/constitución?”²³

¿No parece una gran injusticia el hecho de que sólo los *founding fathers*, y no sus sucesores, podían deleitarse del sabor y la experiencia de la libertad activa en el mundo? Según Arendt, Thomas Jefferson “fue el único entre los revolucionarios norteamericanos que, al menos, intuyó el error decisivo de la nueva república: le otorgaba al pueblo la libertad, pero la república no contenía un espacio, en el que esta libertad pudiera ser ejercida realmente. No era el pueblo, sino sus representantes electos los que tenían la oportunidad de actuar de verdad de manera política. Lo que significa que sólo ellos eran libres en un sentido positivo”²⁴.

En vista a lo anterior, ¿qué tipo de institución política es la más adecuada para un tipo de acción caracterizado por generar lo nuevo en el mundo? ¿Cómo pueden erigirse instituciones políticas que sean, a la vez, estables y no constriñan la acción política? Arendt presupone que las instituciones republicanas –las “instituciones de la libertad” como las denomina²⁵– sería las apropiadas para este fin. En este sentido, el carácter de la acción de poder iniciar algo nuevo “debe combinarse con otra

²² En alemán, la palabra *Gründung* posee, en este contexto, un significado múltiple: fundación, institución, establecimiento, creación, instauración, cimentación, constitución. El lector debe mantener en mente todos estos sentidos.

²³ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 298. El problema sólo es irresoluble en términos de la lógica identitaria del entendimiento, la cual opera abstraída de la pluralidad y experiencia humanas. En cambio, si uno apela a la “sabiduría de la experiencia” en lugar de a la “teoría o la erudición”, Arendt, *ibid.*, p. 231, la aporía puede resolverse en términos político, a saber: con el auxilio de la acción y la facultad del juicio, como más adelante veremos cuando nos ocupemos del problema de lo absoluto”. En este sentido, aprobándolo Arendt cita a John Dickinson: “la experiencia es nuestra mejor guía, el entendimiento sólo puede desviarnos” (en Arendt, *ibid.*, p 219). Sobre el tema institución/fundación, ver BARLEY, Delbert. *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*. Freiburg/München: Verlag Alber, 1990 (En particular el capítulo 5º) e INGRAM, David. “Novus ordo seclorum: the trial of (post)modernity or the tale of two revolutions”. En: MAY, Larry y Kohn, Jerome (eds.). *Hannah Arendt. Twenty years later*. Cambridge, Massachusetts, London, England: MIT press, 1996.

²⁴ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 302.

²⁵ ARENDT, Hannah. “Ziviler Ungehorsam”. En: ARENDT, Hannah. *Zur Zeit. Politische Essays*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Marie Luise Knott, Übersetzung von Eike Geisel, 1989, p. 142.

característica de la acción sin la cual la acción no tendría consecuencias. Este momento puede ser denominado como el de la constitución. Para Hannah Arendt, el poder iniciar algo nuevo, continuarlo y conservarlo, la revolución y la constitución, conforman una unidad [...] En lo que designa como revolución, van juntos la natalidad de la acción y la conservación de esta natalidad, por lo que no existe la natalidad de la acción sin que sea conservada en una institución de manera auténtica”.²⁶

Retomemos nuestro excurso sobre la visión politológica de las instituciones para ver cómo la institución podría fungir, a la vez, como un espacio que de forma a la acción al ponerle límites a la libertad, por un lado, y conserve y cultive su capacidad de generar nuevos inicios, por el otro. Gerhard Göhler describe las estructuras y funciones de las instituciones políticas como *integración* y *conducción* o rendimientos de orientación y orden. A partir de esto entiende el vínculo entre ciudadanos e instituciones como una *relación de voluntad* y una *relación simbólica* por medio de la *representación*.²⁷

De acuerdo con Arendt, la acción posee una dimensión mundano-objetivo que consiste en su capacidad de establecer entramados de relaciones humanas plenos de sentido. Esto contribuye a garantizar la continuidad y calculabilidad relativas en el ámbito de los asuntos humanos. En este sentido, las instituciones pueden concebirse, en términos generales, como producto “de la facultad humana constructora del mundo” fundadas y estabilizadas por “las diversas formas de vincularse entre sí” que poseen los seres humanos.²⁸ Asimismo, las instituciones políticas “son manifestaciones y materializaciones del poder”.²⁹ Las instituciones estructuran, en consecuencia, tramas de acciones y opiniones y poseen una base en la confianza compartida entre los actores. Por ello, son concentración de poder, a saber: constructos de relaciones que articulan y representa el poder generado en el actuar en concierto.

En sentido arendtiano, las instituciones políticas pueden ser definidas como un entramado de relaciones formalmente estructuradas y organizadas normativamente que asumen una función doble: 1)

²⁶ VOLLRATH, Ernst. “Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt”. En: BAULE, Bernward (Hrsg.). *Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1996, p. 135. Sobre el “constitucionalismo” en Arendt, consultar KATEB, George. “Death and politics: Hannah Arendt’s reflection on the American constitution”. En: *Social Research*, 54, Baltimore: n° 3, 1987, pp. 605-16 y DALLMAYR, Fred, “Public or private freedom? Response to Kateb”. En: *Social Research*. Baltimore: no. 3, 1987, pp. 617-28; y en torno a la revolución en Arendt, véase el tomo colectivo editado ESTRADA SAAVEDRA, Marco y Muñoz, María Teresa (coord.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: El Colegio de México, 2015.

²⁷ GÖHLER, Gerhard et al (Hrsg.). *Institution-Macht-Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1997, p. 19, y GÖHLER, Gerhard. “Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen”. En: GÖHLER, Gerhard (ed.). *Die Eigenart der Institutionen: Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1994, p. 32.

²⁸ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 227.

²⁹ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 42. Compárese también ARENDT, Hannah. “Ziviler Ungehorsam”. En: ARENDT, Hannah. *Zur Zeit. Politische Essays*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Marie Luise Knott, Übersetzung von Eike Geisel, 1989, p. 142.

constituyen, configuran y delimitan el espacio de aparición³⁰ con el fin de hacer posible la acción política. Así, prescriben y cultivan un tipo de acción particular (la configurada de acuerdo con la racionalidad deliberativa), mientras prohíben y excluyen otros tipos (por ejemplo, la violencia o el comportamiento social). De esta manera, aseguran y garantizan la dinámica de la libertad política y su fuerza integradora. “Pueden ayudarnos a que tenga lugar nuestro-estar-en-el-mundo”,³¹ por un lado, y a definir el interés público, es decir, el *amor mundi*, por el otro.

A este respecto, las instituciones no son un armazón de relaciones reificado y externo a la praxis política. Al contrario, son constitutivas e indispensables como un *medio* posibilitador y como *resultado* del acontecimiento de la acción política. “La dimensión socio-moral del compromiso mutuo y la confianza compartidas producen la condición para una experiencia, en la que la institución sea experimentada, simbólicamente, como parte de la acción de los actores”.³² De tal suerte, gracias al cumplimiento de la racionalidad deliberativa de lo político en un marco institucional, los actores ratifican su forma de vida política y su modo de asociación específico.

Además, las instituciones 2) organizan, regulan y distribuyen la producción y uso de competencias, recursos, comunicación y poder para alcanzar objetivos mediante el enderezamiento de acciones instrumentales. De este modo, aseguran funciones de organización que se pueden describir y analizar mejor con las categorías, criterios y conceptos propios de la racionalidad instrumental (trabajo/fabricación) que de las de la acción política misma.

En este contexto, la vinculación teórica de categorías de la acción y el trabajo/fabricación no es arbitraria. Si bien es cierto que Arendt distingue la fenomenología de cada una de las actividades fundamentales de la condición humana, sin embargo esto no significa que no existan conexiones entre ellas. Así, la acción poderosa puede recurrir –y de hecho lo hace con frecuencia– a la violencia para alcanzar sus metas políticamente definidas.³³ Toda acción contiene en sí, de hecho, un momento de instrumentalidad sin que por esta razón pierda sus propiedades auténticamente políticas.³⁴ Arendt afirma, inclusive, que el poder político “[precede] a todas las metas y [perdura] sobre ellas”. Aún más: el poder “es, en realidad y sobre todo, la condición para pensar y actuar de acuerdo con las categorías de

³⁰ Por su puesto, se trata de un determinado espacio de aparición, a saber: el institucional. Otros espacios de aparición se constituyen fuera de las parcelas institucionales.

³¹ BROKMEIER, Peter. “Institutionen als das Organon des Politischen. Versuch einer Begriffsbildung im Anschluß an Hannah Arendt”. En: GÖHLER, Gerhard (ed.). *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1994, p. 180.

³² SPETH, Rudolf y Buchstein, Hubertus. “Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht”. En: Göhler, Gerhard et al. *Institution-Macht-Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1997, p. 251.

³³ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 78.

³⁴ ESTRADA SAAVEDRA, Marco. “Los límites de la representación: juicio, exclusión y violencia en Hannah Arendt”. En: ESTRADA SAAVEDRA, Marco y Muñoz, María Teresa (coordinadores). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: El Colegio de México, 2015, pp. 253-272.

los medios y los fines”.³⁵ Si traducimos lo anterior a nuestra discusión, esto significa que las instituciones políticas, como poder organizado, producen también rendimientos instrumentales. Estos pueden estar, ciertamente, en armonía con los principios políticos republicanos o colisionar con ello. Estos rendimientos deben entenderse, sin duda, como parte de las decisiones colectivamente vinculantes.

El carácter vinculante de las decisiones institucionales —su legitimidad para hacerse valer— se basaría en el apoyo y consentimiento de los ciudadanos. De allí que conviene ocuparse ahora de la mediación de la representación política. Para ello, se requiere “estirar” los instrumentos conceptuales que Arendt pone a nuestra disposición. Así, propongo que el lazo entre ciudadanos y representantes es, a la vez, el *interés común* y la *autorización pública*. “El pensamiento político”, dice Arendt, “es representativo en el sentido en que el pensamiento de los otros está siempre presente [en el propio]”.³⁶ Esta representación se alcanza por medio de la operación de la ampliación del pensamiento en la elaboración de nuestros juicios. Nuestra facultad de juicio expresa su opinión en forma de un juicio imparcial sobre en qué consiste, concretamente, el interés público-mundano vinculante para todos los que toman parte en la deliberación. En la medida en que cada uno de los actores asume una responsabilidad personal en la elaboración de su propia opinión política, la formación de juicios no puede ser delegada, pero sí la representación de la opinión traducida en forma de intereses políticos.³⁷

En este sentido se puede afirmar que las instituciones políticas son el recinto legitimado por el pueblo, en donde las opiniones o, mejor dicho, los intereses son representados; el lugar, en el que estas opiniones e intereses son purgados de su contenido idiosincrático y no representativo. “La paradoja de la autoridad en la política moderna se basa, entonces, en la circunstancia, de que el pueblo debería reconocer, que las sentencias y decisiones de determinadas instituciones superiores [es decir, corte suprema y parlamento] son sustraídas de su poder y que, por esta razón, estas instituciones exceden la voluntad [popular], porque representan mejor, de acuerdo con su forma, la voluntad popular [...] La constitución y los órganos estatales superiores conforman el marco por medio del cual el poder del pueblo es limitado por algo distinto a él. No obstante, este marco recibe el rango de su carácter distinto y legitimador, del cual obtiene su autoridad ante el pueblo, solamente en la medida en que él mismo

³⁵ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 52.

³⁶ ARENDT, Hannah. *Was ist Politik?, Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz*, München: Piper, 1993, p. 342.

³⁷ ESTRADA SAAVEDRA, Marco. “Pluralidad y mundo: una perspectiva desde la teoría política del juicio de Hannah Arendt”. En: KOZLAREK, Oliver (editor). *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”. Hacia una crítica del pensamiento atópico*. México: Siglo XXI, 2007, pp. 123-155.

proviene del pueblo. Para ejercer su poder, el pueblo se orienta a la libertad y a las instituciones fundamentales y duraderas para dicha libertad”.³⁸

El interés representado obtiene efectividad institucional mediante la autorización surgida del poder político. Es cierto, como afirma Arendt, que el poder no es un recurso que pueda ser acopiado como la violencia; sin embargo, esto no significa que, para ser efectivo, el poder requiera la presencia *directa* y *permanentemente* de todos los involucrados en la acción política. Cuando concluye la acción, el poder no desaparece. Por el contrario, continúa su existencia gracias a las promesas y consensos vinculantes, los cuales garantizan la perduración del entramado de relaciones humanas (inclusive en ausencia de los actores) y asumen la forma material de reglas, normas, acuerdos, leyes y constituciones. De este modo, generan las condiciones para que futuras cadenas de acción sean puestas en marcha. Promesas y consensos se traducen en apoyo y legitimidad. “Lo que a las instituciones y las leyes de un país otorga poder es el apoyo del pueblo, el cual consiste sencillamente en la continuación de ese consenso originario que dio vida a las leyes”.³⁹

La autoridad política implica que una o muchas personas son legitimadas para actuar en nombre de otros y representar sus opiniones e intereses.⁴⁰ Los representantes políticos no son otra cosa que actores autorizados por el poder de los muchos. No son superiores (amos que dominan) ni inferiores (servidores que obedecen) a sus representados, sino sus pares. Echando mano de mecanismos institucionales, movilizan opiniones e intereses colectivos para hacerlos políticamente efectivos y vinculantes para el conjunto de la sociedad. La capacidad instrumental de las instituciones para alcanzar metas y objetivos *políticos* depende, en última instancia, de la organización y coordinación de la acción en concierto, es decir, del poder generado mediante el intercambio de opiniones o juicios en el espacio público.

En suma, la representación institucional abarca tanto la dimensión de la integración –la cual supone cierta identificación con los principios, normas, valores y prácticas de la república–, como también la dimensión de control o conducción instrumental –que se ocupa de cuestiones utilitarias como *who gets what, when and how*.

³⁸ ROVIELLO, Anne-Marie, “Freiheit, Gleichheit und Repräsentation”, en GANZFRIED, Daniel y Hefti, Sebastian (Hrsg.). *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Europäische Verlagsanstalt. Hamburg: Eva-Wissenschaft, 1997, p. 126.

³⁹ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 42.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 45.

IV

“Cada inicio”, apunta Arendt, “conlleva en sí un elemento de arbitrariedad”.⁴¹ Si las instituciones políticas son productos de la acción, ¿de dónde proviene su autoridad y legitimidad? En términos políticos, la edad moderna despertó con la fragmentación de la trinidad de la tradición, la religión y la autoridad. Este astillamiento erosionó los fundamentos de legitimidad heredados del Estado moderno. Desde entonces, la reflexión del pensamiento político se ha confrontado con la siguiente interrogante: ¿cómo se puede fundar un orden político duradero una vez que los garantes teológico-metafísicos se han quebrado y han perdido su validez? Un fundamento religioso absoluto funciona únicamente si se cree plena y sinceramente en una vida en el más allá. Quien pierde el temor a Dios y la fe en la existencia de un trasmundo, no puede aprobar más dicho fundamento como el origen de la autoridad política.⁴² ¿Cómo se puede sustituir, en consecuencia, esta fuente sagrada para obtener legitimidad en la esfera secularizada de la política sin producir con ello violencia, arbitrariedad e injusticia? ¿Y qué tan estable puede ser la solución ofrecida? En las palabras de Arendt: “En la medida en que la tarea de la revolución consistía en establecer una nueva autoridad [...], debía replantear con mayor agudeza el antiguo problema [...] de la *fuerza* del derecho, de la cual el derecho positivo obtiene su legitimidad, y del *origen* del poder, el cual otorga legitimidad a los poderes realmente existentes”.⁴³

En la obra de Arendt, observa André Enegrén, se percibe una “metafísica de lo inaugural”.⁴⁴ El inicio es un hiato en el continuum temporal.⁴⁵ En sentido kantiano, Arendt formula el “enigma” del inicio de la siguiente manera: “¿cómo es posible [...] que un evento interrumpa el continuum del tiempo y, a partir de sí mismo, inaugure una nueva cadena de sucesos? El inicio determina “lo subsiguiente”, afirma Arendt, “por esa misma razón aparece como algo incondicionado y absoluto”.⁴⁶ Este nuevo inicio (*neuer Anfang*) no es, sin embargo, un comienzo originario (*Urbeginn*), sino sólo *relativo*, únicamente un comienzo nuevo histórico (*historischer Neubeginn*).⁴⁷ Ninguna historia *originaria* lo determina absolutamente en el sentido, de que el *initium* sería la consecuencia de la causalidad mecánica.

⁴¹ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 265.

⁴² De acuerdo con Arendt, la idea del infierno no tiene un origen religioso sino platónico. Su fin era asegurar coactivamente la obediencia política ARENDT, Hannah. “Religion and politics”. En: ARENDT, Hannah. *Essays in understanding, 1930-1954. Uncollected and unpublished Works*. New York: Harcourt Brace & Company, 1993, p. 381. Por su desconfianza a la racionalidad de los muchos, Platón apostaba a las sanciones y castigo para lograr establecer el orden en la *polis*. En cambio, Sócrates estaba a favor del intercambio de opiniones en la plaza pública como la manera de generar convencimientos, acuerdos y responsabilidad compartida como fundamento de la salud de la *polis* ARENDT, Hannah. “Philosophy and politics”. En: Social reserach. Baltimore: no. 1, 1990, pp. 73-103.

⁴³ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 208.

⁴⁴ ENEGRÉN, André. “Revolución y fundación”. En: HILB, Claudia (ed.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Venezuela: Nueva Sociedad, 1994, p. 83.

⁴⁵ HILB, Claudia. “El principio del *initium*”. En: ESTRADA SAAVEDRA, Marco y Muñoz (eds.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: El Colegio de México, 2015, pp. 67-103.

⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 263.

⁴⁷ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 264.

La aporía se antoja irresoluble, postula Arendt, sólo en la medida en que insistamos en introducir criterios absolutos en el ámbito de los asuntos humanos, el cual se caracteriza por ser, en sí mismo, *relativo*. Cada solución que apela a un fundamento último, posee un origen teológico-metafísico y lastima la esfera de lo político, la cual es, más bien, el hogar de la contingencia. Arendt estaba consciente de que debíamos despedirnos de ilusiones metafísicas y conciliarnos con la idea de la libertad: la política surge *entre* la subjetividad y la trascendencia, es decir, *en el mundo*. No necesitamos de instancias trascendentales, en otras palabras, para conformar nuestra convivencia política.

Si la fundación de una república no debe apelar, según esto, a ningún fundamento pretendidamente trascendental, entonces la respuesta intramundana a la aporía del “inicio” de una acción libre debe arreglárselas sin dicho garante para evitar la sospecha de no ser más que arbitrariedad pura. La solución gira, entonces, en torno a la condición humana de la natalidad.⁴⁸ Dado que el ser humano es un iniciador, al actuar puede originar lo nuevo. “Sin replegarse al pasado, la solución consiste, por tanto, en que hay que entender que el ser humano está predeterminado existencialmente a solucionar esta tarea irresoluble en términos lógicos –a saber, iniciar algo nuevo–, gracias a que él mismo representa un nuevo inicio: por la razón de que nace en el mundo, aparece en él como alguien ‘nuevo’ y está dotado de la capacidad de comenzar cosas”.⁴⁹

La *vita activa y contemplativa* presuponen la libertad. “En el sentido de inicio –emprender un *initium*–, a toda actividad humana subyace un elemento de la acción”.⁵⁰ Para las actividades mentales vale también “que no están determinadas y que no dimanan directamente de ninguna de las condiciones de la vida o el mundo”.⁵¹ La *natalidad* es la condición humana existencial que nos faculta iniciar algo nuevo. La acción ya es un inicio, a saber: como origen y principio. Lo *relativamente* absoluto siempre está implícito en la acción, y sólo es *políticamente* legítimo, si la acción en concierto tiene lugar de acuerdo con la racionalidad de lo político, esto es, si la acción reconcilia la pluralidad y la igualdad en libertad por medio del poder y el juicio.

El nuevo inicio no ha de entenderse en términos decisionistas o iusnaturalistas. La acción no surge, sin embargo, de un vacío normativo. Por el contrario, genera *políticamente* su propia legitimidad. “Que el inicio como tal abriga en sí un principio, por medio del cual la arbitrariedad es mantenida a raya, está indicado ya en la palabra latina ‘principium’, en la que el inicio y el principio están indisolublemente unidos. Lo absoluto, del cual se deriva el inicio y ante al cual debe legitimarse, es el principio, que, al unísono, aparece con él en el mundo. El modo en que el iniciador introduce lo nuevo

⁴⁸ Sobre la natalidad, consúltese SANER, Hans. “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt”. En ESTRADA SAAVEDRA, Marco (editor y traductor). *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. México: UAM, 2003, pp. 19-37.

⁴⁹ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 272.

⁵⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1992, p. 15.

⁵¹ ARENDT, Hannah. *Vom Leben des Geistes. Das Denken 1*. München: Piper, 1993, p. 76.

en el mundo, se convierte en una 'ley' para él mismo y para todos aquéllos que se le unen para llevar a cabo la empresa común. Una ley que los actores bien pueden modificar, pero no romper completamente sin arruinar lo iniciado. Esta situación se puede expresar de la siguiente manera: el inicio es el principio de la acción; como principio se mantiene firme, inclusive cuando él mismo se haya desvanecido ya; anima todo lo que de él resulta, se mantiene visible en el mundo y desaparece de éste, sólo cuando la historia de duración centenaria, originada en aquel inicio, llega a su fin".⁵²

La relevancia política de la natalidad yace, en suma, en el hecho fundamental de que la violencia y dominación no son necesarias para iniciar algo —por ejemplo, la *constitutio libertatis*. Esta es la razón principal de por qué Arendt se esfuerza por purgar a la acción de todo elemento inherente a la fabricación. Sin esa depuración, se corre el riesgo de reducir a la acción a un modo particular de la actividad del *homo faber* y que las instituciones del orden político no sean sino máquinas de sometimiento.

CONCLUSIÓN

En este artículo, he esbozado, en espíritu arendtiano, los contornos para el desarrollo de un concepto de la institución política. Si bien la propia Arendt no se ocupa de manera sistemática del tema, existen en su obra, sin embargo, elementos importantes para poder perfilar ese concepto y, con ello, obtener una imagen más robusta de su filosofía de la política.

Su pensamiento conlleva una crítica a la equiparación de la política con la dominación. En este sentido, modelos convencionales de las instituciones políticas elaborados a partir de relaciones de mando y obediencia, como los de cepa weberiana, resultan hostiles a la racionalidad deliberativa de lo político.

Como mencioné más arriba, Hannah Arendt purga política de todo aspecto instrumental y de dominación.⁵³ La filósofa postula inclusive que, "cuando la violencia invade la política, ésta desaparece".⁵⁴ En contraste con la esfera doméstica, de la Antigüedad, o la sociedad, de la Modernidad, el "espacio libre de la política parece como una isla, en la que los principios de la violencia y la coacción son suspendidos en las relaciones humanas".⁵⁵

La filósofa judeoalemana no niega que dominar y gobernar sean fenómenos políticos. Sí cuestiona, en cambio, que sean *originalmente políticos*. "¿Son conceptos básicos o derivan del vivir-juntos,

⁵² ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 274.

⁵³ Arendt estaba consciente, por supuesto, de que esta diferencia es de orden conceptual, es decir, que en el mundo fenomenal no se encuentra como tipo puro ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993, p. 47.

⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994, p. 20.

⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Was ist Politik?, Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz*, München: Piper, 1993, p. 100.

que, en sí mismo, posee un origen diferente?”⁵⁶ Para Arendt, las relaciones políticas de dominación son derivaciones (inclusive, deformaciones) de las relaciones políticas auténticas que los seres humanos sólo pueden conformar juntos, de manera discursiva, en libertad e igualdad. Esto es: sin dominar los unos sobre los otros y sin ser dominado por otros. En este sentido, si se desea defender una idea de la política que no destierre a la dominación de la *polis*, pero que tampoco la considere su característica principal, entonces los fundamentos de las instituciones políticas deben asumir una forma diferente a la del Estado y sus órganos como el monopolio legítimo de la violencia física e instancia soberana de la implementación de las decisiones vinculantes para el conjunto de la sociedad.⁵⁷

De aquí la importancia de reflexionar sobre la forma de las instituciones políticas, porque de ella depende, en un sentido fundamental, de que sean espacios para el despliegue continuo de la racionalidad deliberativa de lo político o no. “Justamente el sentido de la institución [en Arendt] consiste en la preservación de la capacidad de iniciar algo y en la continuación de esa capacidad”.⁵⁸

En suma, las instituciones políticas para Arendt son bifrontes: como espacios en los que se recrea la libertad de iniciar algo juntos en el mundo en términos de igualdad y en respeto de la pluralidad, por un lado, y como espacios en los que se elaboran la determinación de medios y fines, por el otro. Las dimensiones comunicativas e instrumentales de las instituciones políticas asumen, en conjunto, la función de procesar e implementar decisiones colectivamente vinculantes.

Finalmente, este concepto resulta útil tanto para la evaluación normativa como el estudio empírico de las instituciones políticas en la medida en que los rendimientos institucionales de integración y consecución de metas colectivas pueden ser observados y analizados concretamente a la luz de su nivel de *politicidad*, a saber: si se acercan más al tipo ideal de la racionalidad deliberativa de lo político o si se alejan de éste y se orientan más hacia el control, la dominación y la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner*. München: Piper, 1985.

⁵⁶ Citado en BEINER, Ronald. *Political judgment*. London: Methuen, 1983, p. 15.

⁵⁷ Cfr. con WASCHKUHN, Arno. “Allgemeine Institutionentheorie als Rahmen für die Theorie politischer Institutionen”. En: GÖHLER, Gerhard (ed.). *Grundfragen der Theorie politischer Institutionen. Forschungsstand-Probleme-Perspektiven*, Deutschland: Westdeutscher Verlag, 1987, pp. 72 y 86. También TOURAINÉ, Alain. *Producción de la sociedad*. México: UNAM, IFAL, 1995, capítulo 4. Sobre los *topoi* orden, control, dominación y decisión como las características centrales de las instituciones políticas, a lo largo y ancho de la historia del pensamiento político-filosófico, ver BOBBIO, Norberto. *Las teorías de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 y Estrada Saavedra, Marco (2019), *El uno y los muchos. Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, El Colegio de México, México.

⁵⁸ VOLLRATH, Ernst. “Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt”. En: BAULE, Bernward (Hrsg.). *Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereingte Deutschland*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1996, p. 135.

- ARENDT, Hannah. "Freiheit und Politik". En: ARENDT, Hannah. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. München: Piper, 1993.
- ARENDT, Hannah. "Philosophy and politics". En: *Social research*. Baltimore: no. 1, 1990, pp. 73-103.
- ARENDT, Hannah. "Religion and politics". En: ARENDT, Hannah. *Essays in understanding, 1930-1954. Uncollected and unpublished Works*. New York: Harcourt Brace & Company, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. München: Piper, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1992.
- ARENDT, Hannah. *Vom Leben des Geistes. Das Denken 1*. München: Piper, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Was ist Politik?, Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz*, München: Piper, 1993.
- ARENDT, Hannah. "Ziviler Ungehorsam". En: ARENDT, Hannah. *Zur Zeit. Politische Essays*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Marie Luise Knott, Übersetzung von Eike Geisel, 1989.
- BARLEY, Delbert. *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Freiburg/München: Verlag Alber, 1990.
- BEINER, Ronald. *Political judgment*. London: Methuen, 1983.
- BOBBIO, Norberto. *Las teorías de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BRAUN, Martin. *Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff. Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger*. Frankfurt am Main; Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1994.
- BROKMEIER, Peter. "Institutionen als das Organon des Politischen. Versuch einer Begriffsbildung im Anschluß an Hannah Arendt". En: GÖHLER, Gerhard (ed.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1994.
- CANOVAN, Margaret. "Hannah Arendt as a conservative thinker". En: MAY, Larry y Kohn, Jerome (eds.). *Hannah Arendt. Twenty years later*. Cambridge, Massachusetts, London, England: MIT press, 1996.
- CROZIER, Michel y Friedberg, Erhard. *El actor y el sistema*. México: Alianza editorial mexicana, 1990.
- DALLMAYR, Fred, "Public or private freedom? Response to Kateb". En: *Social Research*. Baltimore: no. 3, 1987, pp. 617-28.
- ENEGRÉN, André. "Revolución y fundación". En: HILB, Claudia (ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Venezuela: Nueva Sociedad, 1994.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco. "Acción y razón en la esfera pública". En: *Revista Sociológica*. México: no. 47, 2001, págs. 65-100.

- ESTRADA SAAVEDRA, Marco. *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco (editor y traductor). *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. México: UAM-A y Plaza y Valdés, 2003.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco. “Pluralidad y mundo: una perspectiva desde la teoría política del juicio de Hannah Arendt”. En: KOZLAREK, Oliver (editor). *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”. Hacia una crítica del pensamiento atópico*. México: Siglo XXI, 2007, pp. 123-155.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco. “Los límites de la representación: juicio, exclusión y violencia en Hannah Arendt”. En: ESTRADA SAAVEDRA, Marco y Muñoz, María Teresa (coordinadores). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: El Colegio de México, 2015, pp. 253-272.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco y MUÑOZ, María Teresa (coord.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: El Colegio de México, 2015.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco. *El uno y los muchos. Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*. México: El Colegio de México, 2019.
- GIDDENS, Anthony. *Die Konstruktion der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 1995.
- GÖHLER, Gerhard (Hrsg.). *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1984.
- GÖHLER, Gerhard (Hrsg.). *Grundfragen der Theorie politischer Institutionen. Forschungsstand-Probleme-Perspektiven*. Deutschland: Westdeutscher Verlag, 1987.
- GÖHLER, Gerhard et al (Hrsg.). *Institution-Macht-Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1997.
- GÖHLER, Gerhard. “Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen”. En: GÖHLER, Gerhard (ed.). *Die Eigenart der Institutionen: Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1994.
- HILB, Claudia. “El principio del *initium*”. En: ESTRADA SAAVEDRA, Marco y MUÑOZ (eds.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: El Colegio de México, 2015, pp. 67-103
- INGRAM, David. “*Novus ordo seclorum*: the trial of (post)modernity or the tale of two revolutions”. En: MAY, Larry y Kohn, Jerome (eds.). *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge, Massachusetts, London, England: MIT press, 1996.
- KATEB, George. “Death and politics: Hannah Arendt’s reflection on the American constitution”. En: *Social Research*, 54, Baltimore: n° 3, 1987, pp. 605-16.

ROVIELLO, Anne-Marie, “Freiheit, Gleichheit und Repräsentation”, en GANZFRIED, Daniel y Hefti, Sebastian (Hrsg.). *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Europäische Verlagsanstalt. Hamburg: Eva-Wissenschaft, 1997.

SANER, Hans. “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt”. En ESTRADA SAAVEDRA, Marco (editor y traductor). *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. México: UAM, 2003, pp. 19-37.

SPETH, Rudolf y Buchstein, Hubertus. “Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht”. En: Göhler, Gerhard et al. *Institution-Macht-Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1997.

TOURAINÉ, Alain. *Producción de la sociedad*. México: UNAM, IFAL, 1995.

VOLLRATH, Ernst. “Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt”. En: BAULE, Bernward (Hrsg.). *Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1996.

WAGNER, Peter. *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 1995.

WASCHKUHN, Arno. “Allgemeine Institutionentheorie als Rahmen für die Theorie politischer Institutionen”. En: GÖHLER, Gerhard (ed.). *Grundfragen der Theorie politischer Institutionen. Forschungsstand-Probleme-Perspektiven*, Deutschland: Westdeutscher Verlag, 1987.

**¿HANNAH ARENDT “CASI ARGENTINA”? DOS LECTURAS “CASI ARENDTIANAS”
EN LA POS-DICTADURA DE 1976-1983**

Hannah Arendt "quasi argentinean"? Two "quasi-arendtian" readings in the post-dictatorship of 1976-1983

Paula L. Hunziker¹

RESUMEN

El presente trabajo se propone explorar la mirada de dos intelectuales argentinos, Horacio Gonzáles y Héctor Schmucler, sobre la obra de Hannah Arendt, en especial su lectura de *Eichmann en Jerusalén*, durante la década de los años noventa del S XX. Tales lecturas indican un clivaje en la discusión argentina sobre el pasado dictatorial entre 1976-1983, que busca una respuesta en términos de *comprensión* a los intentos de dar por concluido el ciclo de justicia penal abierto con el llamado “Juicio a las Juntas” bajo el primer gobierno democrático tras la dictadura, en 1985. Primero con las Leyes de Punto de Final (1986) y Obediencia debida (1987), luego con los decretos de Indulto del Saúl Menem (1989 y 1990), los años noventa abren un “período de impunidad” en el que la obra arendtiana cobra especial importancia. Para los autores que analizamos permite, a la vez, señalar los peligros de la impunidad y la necesidad de juzgar, así como enmarcar esta necesidad en un debate más amplio sobre los modos de pensar y enfrentar el mal dictatorial, su alcance y sentidos para la “condición humana” como tal. Este enfoque los distingue de otros lectores de Arendt que, en la misma década, plantean el “fracaso” de la vía penal de 1985, para consolidar la “democratización de la sociedad argentina postdictatorial. Para Gonzáles y Schmucler, por el contrario, la pensadora judío alemana ofrece el camino para ir más allá de ciertas posturas de la sociología política de la transición democrática, poniendo el acento en el *horizonte de humanidad* ligado a la conciencia moral y política, así como en la necesidad de su afirmación ante el mal. No obstante, difieren en el modo en que conciben esa conciencia moral y política: una, la de Schmucler, supone su apertura a una esfera ética absoluta de la memoria y de la responsabilidad individual; la otra, la de Gonzáles, supone pensar sus desgarros, su no resolución y sus tensiones en el horizonte de la propia historicidad y la herencia “sin testamento” de la emancipación de la humanidad.

Palabras-clave: Dictadura argentina, Mal, Juicio, Lectores de Arendt

ABSTRACT

This paper aims to explore the perspective of two Argentine intellectuals, Horacio Gonzáles and Héctor Schmucler, on the work of Hannah Arendt, especially their reading of *Eichmann in Jerusalem*, during the nineties of the twentieth century. Such readings indicate a cleavage in the Argentine discussion on the dictatorial past between 1976-1983, which seeks a response in terms of understanding to the attempts to conclude the cycle of criminal justice opened with the so-called "Trial of the Juntas" under the first democratic government after the dictatorship, in 1985. First with the Full Stop Law (1986) and the Due Obedience Law (1987), then with the Pardon decrees of Saúl Menem (1989 and 1990), the 1990s opened a "period of impunity" in which Arendt's work takes on special importance. For the authors we analyze, it allows, at the same time, to point out the dangers of impunity and the need to judge, as well as to frame this need in a broader debate on the ways of thinking and confronting dictatorial evil, its scope and meanings for the "human condition" as such. This approach distinguishes them from other readers of Arendt who, in the same decade, posit the "failure" of the 1985 penal process to consolidate the "democratization of post-dictatorial Argentine society". For Gonzales and Schmucler, on the contrary, the German Jewish thinker offers the way to go beyond certain positions of the political sociology of the democratic transition, emphasizing the horizon of humanity linked to moral and political conscience, as well as the need for its affirmation in the face of evil. However, they differ in the way they conceive this moral and political consciousness: one, that of Schmucler, assumes its opening to an absolute ethical sphere of memory and individual responsibility; the other, that of

¹ Centro de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: paula.hunziker@unc.edu.ar

Gonzales, assumes thinking its tears, its non-resolution and its tensions in the horizon of historicity itself and the inheritance "without testament" of the emancipation of humanity.

Key words: argentine dictatorship, evil, trial, arendt readings

El siguiente artículo busca traer al presente una singular, compleja y sutilmente divergente lectura de la obra de Hannah Arendt, en especial una que se da en la década de los noventa en la Argentina. Esta lectura aconteció luego de tres intervenciones que, desde el Estado, intentaron cerrar o dar por concluido el ciclo de justicia penal abierto por el llamado “Juicio a las Juntas” de 1985 bajo el primer gobierno democrático tras la dictadura. Si bien ya en el marco conceptual ideado por un conjunto de intelectuales para dar fundamento a ese juicio penal pensado como un baluarte de la frágil democracia naciente (focalizado en la acusación y juicio de los altos mandos militares y guerrilleros), la obra de Arendt –en especial *Eichmann en Jerusalén*²– ocupó un lugar destacado, los noventa abrieron esta polémica y compleja obra de otra manera³. Ya no se trataba de pensar en el impacto democratizador de los juicios, en parte, porque esa opción estatal se vio clausurada tras la declaración de las Leyes de *Punto Final* (1986) y *Obediencia debida* (1987) bajo el propio gobierno de Alfonsín, y la posterior amnistía dictada por el presidente Menem en 1989 y 1990⁴. Pero también, porque esa obra de 1963 comenzó a leerse menos en el horizonte de su instrumentalidad para la “transición democrática”, que como una clave de lectura más amplia para pensar los modos políticos y éticos de enfrentar el mal y su sentido para el destino de una humanidad posttotalitaria. Fue en esta clave filosófica de la pregunta por la condición humana que Horacio González⁵ y Héctor Schmucler⁶ – dos intelectuales fallecidos en un

² ARENDT, H. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen, 1967.

³ Para un análisis no circunscripto a los autores y obras que consideramos, sino que abarca la recepción de Arendt en la Argentina hasta el 2000, recomendamos ampliamente la Tesis inédita de BACCI, C. *Recepción de las obras de Hannah Arendt en la Argentina: lecturas e intervenciones intelectuales (1942-2000)*, tesis para optar por el título de magister en Ciencias Sociales, UBA, 2010.

⁴ Para una historización que pone el eje en la relación entre juicio y democratización en la Argentina, en el largo ciclo que va desde 1985, pasando por los noventa y terminando con la reapertura de las causas penales a partir de 2006, cf.: CRENZEL, E. “Contextos políticos y marcos epistémicos. Justicia y derechos humanos en la Argentina”. En MARTIN, L. (comp.). *Crímenes Indelebles. Memoria y justicia, a 30 años*. Mar del Plata: Ediciones Suarez Facultad de Humanidades, 2012.

⁵ Horacio González nació en Buenos Aires el 1° de febrero de 1944, y murió en la misma ciudad el 22 de junio de 2021. Estudió Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde entre fines de los años 60 y comienzos de la década siguiente participó de la experiencia de las llamadas “cátedras nacionales”, prologó una selección de los *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci y editó, junto a un activo grupo de militancia política e intelectual en la zona izquierda del peronismo, la revista *Envido*. La dictadura desatada en la Argentina en 1976 lo obligó a trasladarse a San Pablo, Brasil, donde durante seis años enseñó, escribió media docena de libros de divulgación cultural para la editorial Brasiliense y cursó su doctorado bajo la orientación de Gabriel Cohn. Años después, ya instalado de vuelta en su país, viajó a Brasil para defender su tesis, que se convertiría en un libro: *La ética pícarasca*, aparecido en 1992. Entre tanto, su actividad intelectual se desplegó entre su vida académica en la Universidad (la UBA, la de Rosario, la de la Plata), su colaboración con el gobierno de la vigorosa comuna de Puerto General San Martín, donde pudo desplegar una interesantísima experiencia político-cultural, y su trabajo de escritor: escribió incontables artículos, entre los que quizás merezcan destacarse

pasado próximo- abordaron el problema argentino (y no sólo), de la pervivencia de ese mal como impunidad y olvido. Para ambos, el libro de Arendt permitió insistir en los peligros, para la propia condición humana, de la impunidad, así como la urgencia de un debate más amplio sobre el mal dictatorial en el horizonte de la pregunta por el sentido de la conciencia moral y de la facultad de juzgar como frontera de humanidad, para nosotros. Eso los distingue de otros lectores de *Eichmann* que, en la misma década, plantearon el “fracaso” de la vía penal de 1985, como el desencantado Malamud Goti, para quien el planteo de los límites de la estrategia penal suponía la idea de que los juicios no solo desdibujaron la “responsabilidad” o “complicidad” de la sociedad civil por el mal político y su mantenimiento, sino que la vía judicial-penal profundizó los rasgos punitivos de esa sociedad al permitirle situar el mal fuera de ella misma.

los que publicó en la revista *Unidos* (de alguna manera continuación, pero en otro tiempo y con otra agenda) de la juvenil *Envido* de la década anterior, y varios libros. En los 90 animó la experiencia de la revista de crítica cultural *El Ojo Mochó*, escribió una cantidad de textos críticos sobre el peligro del avance de la lógica meritocrática y mercantilista que presidía y preside todavía la vida universitaria y publicó –entre otros muchos trabajos– uno de sus libros mayores: *Restos pampeanos*, de 1999. Iniciado, ya en el nuevo siglo, un nuevo ciclo político en el país, González fue designado director de la Biblioteca Nacional de la República Argentina, a la que renovó y democratizó a lo largo de diez años de una gestión. En esos años publicó *Perón* (2007), *Historia de la Biblioteca Nacional* (2010), libros sobre Ugarte, sobre Borges y sobre el peronismo, sobre el problema de la traducción y sobre los grandes mitos que fundan las naciones, extensos artículos en las páginas de la revista *La Biblioteca* (que hizo aparecer por tercera vez, tras los dos períodos en los que la habían dirigido, célebremente, Paul Groussac y el propio Borges), y tres novelas. Fue luego un crítico penetrante del gobierno de Mauricio Macri y participó activamente en los debates sobre la experiencia política que se abrió después. Durante el año que siguió a su muerte aparecieron sus libros *Humanismo, impugnación y resistencia* y *Fusilamientos*.

⁶ Hector Schmucler nació en Entre Ríos, Argentina, el 18 de julio de 1931 y falleció en Córdoba el 19 de diciembre de 2018. Estudió Letras en la Universidad Nacional de Córdoba. Mediante una beca, realizó cursos en la Universidad de Buenos Aires y obtuvo su licenciatura en 1961. Entre 1966 y 1969 estudió semiología en la École Pratique Des Hautes Études, bajo la dirección de R. Barthes. Fundó la revista *Pasado y Presente*, junto a J.M. Aricó, O. del Barco y S. Kiczkowski. Fue uno de los primeros en abordar el campo de estudios de la comunicación en el país, influenciados por la Escuela de Frankfurt y la Teoría de la Dependencia. Entre 1969 y 1972, dirigió la revista *Los libros*, donde colaboraban J. Rest, J. Gelman, J. Aricó, O. Steimberg, E. Verón, B. Sarlo, C. Altamirano, R. Piglia y Germán García entre otros. Junto con intelectuales como R. Carri y H. González fue parte de las Cátedras Nacionales en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. En la década de 1970 fundó en Santiago de Chile la revista *Comunicación y cultura*, junto a A. Mattelard y A. Dorfman. En 1971 escribió el prólogo para el famoso libro *Para leer al Pato Donald*. Entre 1976 y 1986 vivió exiliado en México, en donde fundó la revista *Controversia* junto con J. Tula, R. Caletti, J.C. Portantiero y N. Casullo. Fue fundador del Seminario de Informática y Sociedad en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Integró el grupo editor de la revista *Artefacto* y de la revista *Confines*. Es considerado una de las principales figuras de los estudios de la comunicación en América Latina. Entre sus obras cabe destacar *América Latina en la encrucijada telemática* (con A. Mattelard, 1983), *Sobre Walter Benjamin: vanguardias, historia, estética y literatura, una visión latinoamericana* (con N. Casullo et. al, 1993), *Memoria de la Comunicación* (1997), *Neoliberalismo, comunicación y después* (con M. Mata et. al, 2000), *Ciencia, Periodismo y Sociedad* (2001), *Del estrado a la Pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina* (con C. Feld, 2002). En 2011 el propio Horacio González realizó una edición facsimilar de la revista *Los libros*. Sus últimos años permaneció en Córdoba profundizando una línea de investigación en el Programa de estudios sobre la Memoria en el Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC). En 2005 participó de un debate que movilizó a la intelectualidad argentina iniciado por un texto de O. del Barco denominado “No matarás” y que ponía en cuestión de manera radical el apoyo del grupo de *Pasado y Presente* a la organización guerrillera EGP. Fue nombrado profesor emérito de esa universidad. En 2019 Clacso publicó una colección de sus ensayos, *La memoria, entre la política y la ética. Textos reunidos de Héctor Schmucler (1979-2015)*.

En el apartado 1, situamos esta primera diferencia respecto de la literatura de la transición democrática, como punto de partida para analizar las condiciones de otra lectura de *Eichmann*, en la que se destacan tres cuestiones: su carácter heterodoxo respecto de las ciencias sociales y políticas (como dice Arendt, se trata de pensar en el “hombre de carne y hueso” y en todo caso, a partir de él, en la sociedad alemana para intentar comprender las condiciones subjetivas de su complicidad con el mal político), la idea de que este libro no da elementos para cuestionar los juicios penales, sino para pensar el alcance y sentidos de la “facultad de juzgar”, de la “conciencia moral” y del castigo, implicados en el acto y la decisión de juzgar a los que han destruido sistemáticamente la humanidad; por último, la idea de que la comprensión de “lo sucedido” también supone un “soportar” que llama a la auto-comprensión acerca de la responsabilidad –de otro tipo, no penal- respecto de ciertos modos radicalizados de pensar la emancipación de los hombres (en especial de las organizaciones revolucionarias que deciden el camino de la lucha armada antes del surgimiento de la peor dictadura de la historia argentina). En este plano, se trata de una pregunta más que de una certeza, de un llamado posible a la conciencia histórica y su desgarrar, de un diálogo que pone en cuestión el clisé de la “autocrítica” para pensar en una fenomenología crítica de la conciencia militante y revolucionaria.

En el apartado 2 establecemos la diferencia, sutil pero importante, que se abre a partir de la pregunta por los modos de resistencia al mal. Para González, todavía se trata de pensar en la acción política revolucionaria y su sentido –una humanidad emancipada- cuyo dramatismo histórico no debemos saltar ni olvidar: a eso sirve su referencia a *Hombres en tiempos de oscuridad*. Para Schmucler, la acción política sin más, parece constituir una vía muerta en el horizonte de una sustracción técnica de la política convertida en “una forma de olvido”: se trata más bien de pensar en la radicalidad ética de la conciencia, que se abre como memoria del horror y como necesidad de comprensión y de auto-comprensión. Finalmente, establecemos las conclusiones de este contrapunto, que adelanta unos cuantos años los debates que en el cambio de siglo vuelven a tomar la escena pública y política argentina gracias a una Arendt “casi argentina”, al decir del texto de Horacio Gonzáles que comentaremos en lo que sigue⁷.

1.

En el comienzo de su libro *Juicio al mal absoluto* el intelectual y filósofo del derecho Carlos Nino revelaba con claridad el sentido “democratizador” que él y su grupo atribuyeron al dispositivo judicial que contribuyeron a crear, y que llevó a los tribunales a los altos mando militares y guerrilleros en 1985:

⁷ GONZALES, H. “Hannah Arendt casi argentina”. En: *Diario Sur*, diciembre de 1989. Citamos la siguiente reedición de este precioso texto en GONZALES, H. *La palabra encarnada. Ensayo política y nación. Textos reunidos de Horacio Gonzáles (1985-2019)*. Buenos Aires: Clacso, 2021, pp. 751-755.

Más allá de cómo los nuevos gobiernos tratan de hecho las violaciones de derechos humanos cometidas antes de su advenimiento al poder creo, y argumentaré, que alguna forma de justicia retroactiva por violaciones masivas de derechos humanos brinda un sustento más sólido a los valores democráticos”⁸.

Carlos Nino planteaba aquí una compleja y atenta lectura de Arendt. Una que permitía tender un puente inesperado entre *La Condición Humana* y *Eichmann en Jerusalén*. Así, la reconocida y citada frase del libro del 58 -*no podemos perdonar lo que no podemos castigar, y no podemos castigar lo que no podemos perdonar*⁹- era leída a la luz de *Eichmann en Jerusalén*: no como una declaración de impotencia, sino como una advertencia sobre las dificultades profundas para “castigar y perdonar de manera retributiva” el mal radical y sus agentes “banales”. Más allá de la difícil interpretación de la sentencia ideal que Arendt elaboró en el libro de 1963¹⁰, Nino parecía indicar que la vía abierta *a partir* de un escepticismo moral sobre la teoría retributiva del castigo¹¹ (que piensa con los argumentos de Arendt) era una teoría “preventiva” del castigo. Según esta teoría, el juicio y la sanción debían tener un fin “utilitario” y signado por una “economía procesal”. Se trataba de lograr una sanción ejemplar, a siete líderes de las organizaciones políticas radicalizadas (que antes del golpe de Estado de 1976, deciden la “toma de las armas”), y a todos los miembros de las tres juntas militares que gobernaron el país desde 1976. La justificación explícita de esta solución era la de “establecer la subordinación de todos a la ley, prevenir la reiteración de hechos similares y consolidar la democracia”¹². Esta “economía procesal” suponía una serie de distinciones conceptuales que, especialmente en el plano de los perpetradores, permitían el recorte de la “responsabilidad penal”: la distinción entre grados de responsabilidad, esto es, entre

⁸ NINO, C. *Juicio al mal absoluto*. Buenos Aires: Emecé, 1987, p. 7.

⁹ ARENDT, H. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 1993, p. 260.

¹⁰ Cf. Nota n° 15.

¹¹ A riesgo de ser esquemáticos, el autor usa los argumentos de Arendt en *Eichmann en Jerusalén* como vías para postular *su* escepticismo moral respecto de una teoría retributiva del castigo sin más. Más allá de esto, entendemos que la sistematización de los argumentos de Arendt es impecable. Para Nino, la autora ha mostrado -al menos- las dificultades para castigar bajo una teoría retributiva a los criminales de lesa humanidad, dado que: a. Sentimientos reactivos como culpar a alguien o indignarse presupone un marco de “interacciones e intercambios humanos” que no es posible presuponer en tales agresores de la humanidad que “ven a sus víctimas como subhumanos”. b. La teoría retributiva supone que hay algún tipo de equivalencia o proporcionalidad entre la culpa y el castigo y el mal cometido. ¿Es siquiera pensable esto en el caso de los crímenes como la tortura el secuestro y la desaparición? ¿Cómo establecer la diferencia entre el castigo de estos hechos y el castigo a criminal común, si por ejemplo no se permite o no se acepta la pena de muerte? ¿Debemos hacer una excepción a nuestro rechazo al maltrato a los prisioneros e imitar lo que condenamos? c. Arendt muestra las dificultades que tiene para esta posición que se basa en la culpa, la que a su vez supone evaluaciones de carácter, la tarea de evaluar el carácter de criminales que en muchos casos son “banales”. ¿Estamos preparados para juzgar un carácter que llamamos banal?, pregunta Nino (NINO, C., *Juicio al mal absoluto*. Op. cit. pp. 221-22). Más allá de esta lectura, si nos concentramos en la famosa sentencia de Eichmann, probablemente habría que decir que el argumento de Arendt sobre la necesidad de castigar está menos centrado en la “naturaleza del victimario”, que en la comunidad humana que debe juzgar y establecer un límite civilizatorio.

¹² CRENZEL, E. “Contextos políticos y marcos epistémicos. Justicia y derechos humanos en la Argentina”. En MARTIN, L. (comp.). *Crímenes Indelebles. Memoria y justicia, a 30 años*. Op. cit. p. 29.

planificadores y receptores de órdenes¹³; dentro de los que “cumplían órdenes” entre los que se excedían en su cumplimiento (movidos por la crueldad, la perversión o la codicia), y los que lo hacían estrictamente; la categoría de víctima moral despolitizada, evitando en todo momento la apelación a sus pasados políticos.

No obstante, como pronto se hizo evidente, este entramado era frágil y sujeto a muchas objeciones, entre las cuales cabe destacar: una mala comprensión de la complejidad del Terrorismo de Estado y su trama de complicidades, la libertad relativa de los comandos operativos que hacía difícil pensar en ellos como ejecutores mecánicos o inconscientes de la matanza, la idea de que la dimensión política-militante de las víctimas no las hacía menos víctimas, la idea de que los crímenes habían comenzado antes del golpe de Estado de 1976. Era la propia sentencia la que abría la posibilidad de extender la acción penal contra militares con “responsabilidad operativa”, dando origen tanto a un conjunto de aperturas de causas por fiscales ordinarios, como a una reacción militar que aceleró la necesidad de un “cierre de ciclo”. En primer lugar, en diciembre de 1986, se sancionó la “Ley de Punto Final”, que establecía un límite temporal de sesenta días para la presentación de crímenes cometidos durante la dictadura. Esta ley dio lugar, por un lado, a una enorme actividad de los abogados de los organismos de DDHH en pos de presentar demandas para lograr la instrucción de causas, por otra parte, a una fuerte resistencia de los sectores militares. Efectivamente, el gobierno de Alfonsín enfrentó numerosas presiones de este grupo, que dieron lugar a tres levantamientos militares, el más grave el ocurrido en abril de 1987 (entre 1987 y 1989, distintos sectores militares realizaron tres alzamientos contra el gobierno constitucional). Fue luego de este levamiento que Alfonsín propuso la “Ley de Obediencia Debida”, sancionada en junio de 1987, la que establecía que los que habían obedecido órdenes de sus superiores no podían ser juzgados por crímenes de la dictadura. Esta Ley, junto con la ya dictada en 1986, compondrían las denominadas “leyes de impunidad”, que se completaron con la amnistía a los jefes de las juntas militares en el gobierno de Carlos Menen, en 1989 y 1990.

Antecedido por las medidas que ponían coto a la realización de juicios, el gobierno de Menen declaró el indulto a las cúpulas juzgadas durante el llamado “juicio a las juntas”. Su discurso puso en primer plano la necesidad de una “reconciliación” de los argentinos. Decretados en 1989 y 1990, los indultos beneficiaron a los jefes de las juntas militares condenados por violaciones a los DDHH y por su actuación en la Guerra de Malvinas. Posteriormente este beneficio se extendió a los miembros de las conducciones de las organizaciones guerrilleras y a otros militares condenados por delitos de lesa humanidad. En este escenario, era el propio repertorio alfonsinista de la transición -en especial el

¹³ Amparándose en la estructura militar jerárquica y la Doctrina de la Seguridad Nacional de esos años, se sostiene que estas estructuras habrían impedido, en los subordinados, el discernimiento de la naturaleza criminal de las órdenes. Este es un argumento que Arendt considera y rechaza en su libro.

dispositivo jurídico- el que mostraba ser una “amenaza” para la reconciliación nacional, debiendo ser, de alguna manera, “deshecho”. En nombre de la “reconciliación”, el Estado propone a la sociedad argentina poner fin a la disputa y los conflictos internos generados tanto por las acciones de los organismos de DDHH y familiares de desaparecidos en reclamo de justicia en el espacio público (y por la denuncia ante organismos internacionales de las “leyes de impunidad”), como por el cuestionamiento de la clave narrativa acerca de lo sucedido ofrecida por el propio juicio a las juntas del sector militar. Por último, en especial en el interior de la Argentina, antiguos militares con enorme responsabilidad en la dictadura se presentaban como candidatos, y ganaban elecciones, como es el caso de Bussi, en Tucumán, de Patti y Aldo Rico en la Provincia de Buenos Aires.

En este horizonte histórico el libro de Jaime Malamud-Goti, *Terror y justicia en la Argentina*, de 1996, plantea, diez años después de haber sido uno de los arquitectos del juicio a las juntas, una serie de inquietudes radicales respecto de su capacidad para “democratizar” la vida de la sociedad posdictatorial, entendiendo a la democracia misma como una cultura basada en el valor del individuo y sus derechos¹⁴. La hipótesis de Malamud era que opción por la justicia penal -y su “lógica del castigo”- no sólo abrieron un campo de “conflictividad” no deseado, sino que prolongaron un aspecto central del “terror”: lo que denominaba en ese libro la “práctica de inculpación” civil¹⁵ (según una famosa frase convertida en clisé durante la dictadura, que decía “algo habrán hecho”). Para el autor, la solución de aplicar un juicio penal, en el marco de una sociedad que padeció, pero también “contribuyó a forjar el Estado de terror”, reinstaló la lógica binaria amigo-enemigo en términos de la lógica de los culpables y los inocentes, exculpando a la sociedad, por una parte, y evitando cualquier reflexión sobre sus propios impulsos represivos. Eran esos impulsos represivos hacia el “orden”, y la “seguridad”, los que Malamud veía operando en una sociedad que en los noventa pedía “más policía” y votaba a candidatos militares.

Si bien la posición de Malamud nunca coincidió del todo con la de Nino, cabe señalar que tal vez su focalización en el juicio penal como una herramienta para la democratización *sobre* una “sociedad” pretendidamente autoritaria y homogénea, dejaba poco espacio para pensar en comunidad más compleja, y para plantear el problema de los juicios menos como herramientas de la estatalidad que como demandas o reclamos de más justicia de esa misma comunidad. Una demanda de juicio que podía no ser eran simplemente expresión de impulsos represivos, sino de un sentido de dignidad que un pueblo abatido por la peor represión de la historia argentina atribuía a la posibilidad de juzgar (a aquellos que habían buscado destruirlo). Es a este sentido, al que apelaba Arendt en el *Pos Scriptum* de *Eichmann en Jerusalén*, donde realizaba ese llamado a la “dignidad” y a la responsabilidad respecto de “la

¹⁴ MALAMUD GOTI, J. *Terror y Justicia en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones La Flor, p. 230.

¹⁵ *Ibid.* pp. 207, 233-234.

humanidad en mí” que suponía el ejercicio capacidad de juzgar, *ante* el mal¹⁶. En nombre de esa dignidad humana, no se vio en la obligación de defenestrar ni defender los tribunales, sino más bien de pensar los supuestos que hacían que estas instituciones pudieran ser andamiajes para la frágil distancia de la humanidad ante el mal ligado a crímenes de lesa humanidad.

Según nuestra propuesta de lectura en este artículo es esta densidad del planteamiento de la autora la que interesa, en la misma década, a esos otros lectores argentinos singulares de Arendt que son Horacio Gonzáles y Héctor Schmucler. En ninguno se trataba de hacer una exégesis de su obra; tampoco de hacer uso de la autora para mejorar la justificación de ciertas políticas de Estado. Más bien era un intento de traer su reflexión a ese lugar que constituye, para ella misma, el “hogar” de la actividad de pensar: lo que llamaba “el presente en tanto brecha entre el pasado y el futuro”. Sin dudas, que fuera *Eichmann en Jerusalén* el libro-llave de esta recepción tenía un motivo contextual inmediato: una década de los noventa que afirmaba la “obediencia debida” como límite a la posibilidad de juzgar, los decretos de indulto que parecían querer “dejar atrás” en nombre de la “reconciliación”¹⁷ el hecho mismo de que incluso los jefes militares indultados mantenían y mantienen oculto el destino de los cuerpos de los “desaparecidos”¹⁸. Una horrenda continuidad del crimen en el presente que continúa hasta hoy en la

¹⁶ Efectivamente, la autora indicaba allí que los juicios de postguerra habían puesto en el corazón del siglo veinte “una de las grandes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano”. Según nuestra perspectiva esta cuestión moral estaba vinculada sin dudas con la posibilidad de una resistencia –y una libertad moral- aun humana ante el mal absoluto. Esto subyace, entendemos, en la reescritura de la sentencia que nos ofrece en el capítulo de ese libro, en donde el “nosotros” es un tribunal cuyo juicio debería representar a la humanidad, y lo que esa humanidad puede y no puede aceptar: “Dijiste que tuviste un papel en la Solución final fue de carácter accesorio, y que cualquier otra persona hubiera podido desempeñarlo, por lo que todos los alemanes son potencialmente culpables por igual. Con esto quisiste decir que, cuando todos, o casi todos, son culpables, nadie lo es. Esta es una conclusión muy generalizada pero no la aceptamos (...) incluso si ochenta millones de alemanes hubieran hecho lo que tú hiciste, no por eso quedarías eximido de tu responsabilidad”. Y así concluye, “del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación –como si tú y tus superiores tuvierais el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo- nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado” (ARENDDT, H. *Eichmann en Jerusalén*. Op. cit., pp. 400-401).

¹⁷ Si bien la idea de reconciliación es un tópico de la obra de Arendt, no es adecuado, a nuestro juicio, para el tipo de uso que está implicado en la defensa de la impunidad. Si nos concentramos en *Eichmann*, la sentencia de Arendt señala precisamente cierto poder de “no reconciliación” respecto de los crímenes contra la humanidad. Para este tema recomendamos el interesante texto de: BERKOWITZ, R. “Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Worldliness in Hannah Arendt’s Politics”. En: *Artifacts of Thinking*, New York: Fordham University Press, 2017, pp. 9-36.

¹⁸ Este aspecto es señalado por Schmucler en el primero de los textos en los que la figura de Arendt adquiere preeminencia. Allí se desarrolla la idea de que los totalitarismos han mostrado que hay algo peor que la muerte y el asesinato: lo que Arendt pensaba como un tipo de trato de los seres humanos “como si nunca hubieran existido”. Para el autor, esto permite pensar la afinidad entre el nazismo y la práctica de la desaparición en la última dictadura argentina: “Hay un acto que es peor que la muerte y que no encuentra explicación en ninguna contingencia histórica: negar la posibilidad de morir como un ser humano, desdibujar la identidad de los cuerpos en los que la muerte puede dejar testimonio de que ese que murió había tenido vida. Si la vida, en los hombres, sólo se manifiesta en sujetos únicos, la muerte genérica es incapaz de mencionar la muerte humana; por eso es inagotable la necesidad de saber cómo murió cada uno y, por eso, la incertidumbre no tiene consuelo” (SCHMUCLER, H. “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre

Argentina. Todos aspectos que no sólo instalaban (e instalan) impunidad, sino, sobre todo, inquietantes “modos de olvido del mal”¹⁹, al decir de Schmucler, que *producen* el olvido del mal.

Para estos autores, el nombre de Arendt, y en especial de *Eichmann en Jerusalén*, era la cifra de una apertura reflexiva contra la impunidad y contra el olvido, de una reflexión filosófica no abstracta, ni ociosa, ni instrumental, sobre el mal, sobre la humanidad ante el mal, y sobre los modos de resistencia *a través y desde* eso que llamamos tibiamente y sin estridencias la “condición humana” o la humanidad.

Tres dimensiones de ese “pensamiento filosófico de la humanidad”, lo hacen especialmente incandescente para el debate argentino de los noventa.

En primer lugar, ambos decidieron destacar una singularísima libertad e independencia, que instalaba a Arendt (“un resolutivo espíritu femenino”) en un “exilio permanente”²⁰, según Gonzáles, o en una “trágica valentía intelectual de implacable búsqueda de la verdad, que pocos estaban dispuestos a soportar”²¹, al decir de Schmucler. Si bien el mérito de esta libertad era valorado de manera diferente por los autores²², es cierto que para ambos Hannah Arendt representaba la posibilidad de ir más allá de las limitaciones de una “ociosa teoría política” (Gonzáles), o de las ciencias sociales y su “vocación abstractizante” que “niega este absoluto que es cada uno de los seres humanos” (Schmucler)²³, para abrir la pregunta por la ética, o por “el problema ético”, como veremos que interpretaba Gonzáles, en el horizonte del mal político. En esta dirección, es junto con Arendt que se permitieron una interrogación sobre la conciencia ante el mal, sus desgarros históricos, su relación con las determinaciones históricas y contextuales, la política y la libertad. No era casual, que efectivamente fuera *Eichmann en Jerusalén* el libro en el que ambos autores veían expresada una lucidez para el presente argentino de los noventa. Así, si Gonzáles marcaba una distancia con esa amante de Rosa Luxemburgo,

los desaparecidos y la memoria)”, publicado originalmente en la revista *Confines*, año 2, n° 3, pp. 9-12. Para la cita ver la reedición en: SCHMUCLER, H. *La memoria, entre la política y la ética*. Buenos Aires: Clacso, 2019, pp. 137-144).

¹⁹ Esta es una formulación que se repite en sus ensayos, pero sobre todo da forma al segundo texto en el que Arendt, y de manera específica de *Eichmann en Jerusalén*, vertebra su reflexión: SCHMUCLER, H. “El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina”, publicado originalmente en: Revista *Artefacto*, n° 3, Buenos Aires, 1999, pp. 4-11. Para la cita ver la reedición en: SCHMUCLER, H. *La memoria, entre la política y la ética*. Buenos Aires: Clacso, 2019, pp. 157-170.

²⁰ GONZALES, H. “Hannah Arendt casi argentina”. En: *La palabra encarnada. Ensayo política y nación. Textos reunidos de Horacio Gonzáles (1985-2019)*. Op. cit., p. 755.

²¹ SCHMUCLER, H. “El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 158.

²² Entendemos que Gonzáles se reserva cierta ironía respecto de esa “eterna desterrada”: un exilio que le permite una enorme lucidez, pero también cierta cuota de “arbitrariedad”. Así adjetiva el final de su texto de 1999: “era brillante y arbitraria” (GONZALES, H. “Hannah Arendt casi argentina”. En: *La palabra encarnada. Ensayo política y nación. Textos reunidos de Horacio Gonzáles (1985-2019)*. Op. cit., p. 755).

²³ SCHMUCLER, H. “La presencia del mal o el abismo de la sociedad. Entrevista de Horacio Gonzáles y Christian Ferrer”, originalmente en Revista *El Ojo Mochó*, año 2, n° 2, invierno de 1992, pp. 18-24. Para la cita ver la reedición: SCHMUCLER, H. *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 479.

“exiliada de la república de Weimar con cuyos políticos no concordaba”²⁴, sobre todo en lo que le parecía una ingenuidad peligrosa –pero atractiva– de separar por un medio de un abismo el reino de la libertad del de la necesidad y la violencia, reconocía en este texto *un libro verdaderamente argentino*. Que de ninguna manera podía ser considerado ingenuo, sino de una intratable lucidez que hablaba a su presente:

Con todo, ella escribió un verdadero libro argentino: *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1964, y subtítulo “Un relato sobre la banalidad del mal”. No existe en la teoría política contemporánea un alegato tan majestuoso contra la “obediencia debida”²⁵.

En segundo lugar, este alegato contra la obediencia se dirigía de manera obvia contra la teoría del engranaje que daba sustento a la idea de los actores políticos estatales (no pertenecientes a las cúpulas militares) como “engranajes en una máquina” del terror que los excedía, y que no podían juzgar. Pero iba más allá para mostrar la necesidad de una afirmación de nuestra humanidad, gracias al poder, precisamente, de pensarnos como comunidad en el espacio de enunciación del juicio. Es sin dudas teniendo en mente este asunto, que Gonzáles señalaba que Arendt “no estaba dispuesta a aceptar un liberalismo que desconocía que la política (...) consiste en definir lo humano como el uso de una capacidad de juzgar”²⁶. De este modo el autor, con *Eichmann en Jerusalén*, lee lo que resta de *La Condición Humana* para nosotros: si en este libro de 1958 Arendt elaboraba un pensamiento de la acción iniciadora que revela un sujeto, pero cuya libertad debe pagar el precio de lo irreversible de sus efectos e de lo imprevisible de sus resultados, con *Eichmann*, Arendt “recolocó en la historia” las funciones de “la capacidad de juzgar, de perdonar y de preanunciar. Esas capacidades, porque existen, le sirven a Arendt para declarar que no perdona los resultados del terror o de la persecución”²⁷. Esto es, que el ejercicio de la facultad de juzgar, en especial ante crímenes de lesa humanidad, daba cuenta de una libertad que había que cultivar en la historia, pero también respecto de la historia como espacio de la mera “necesidad”.

También encontramos numerosas huellas, en los textos de Schmucler, de esa incandescencia de *Eichmann en Jerusalén* para pensar “más allá de la razón dualista”, para comprender la novedad de los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina así como el desafío ético y filosófico ligado a esa posibilidad de comprender y “responder” ante el mal:

El libro de Hannah Arendt pretendía demostrar la responsabilidad de Eichmann aunque fuera un diligente y “banal” criminal burocrático. Ningún componente misterioso, sobrenatural, lo mostraba como un personaje monstruoso. Su trivialidad

²⁴ GONZALES, H. “Hannah Arendt casi argentina”. En: *La palabra encarnada. Ensayo política y nación. Textos reunidos de Horacio Gonzáles (1985-2019)*. Op. cit., p. 754

²⁵ *Ibid.* p. 755.

²⁶ *Ibid.* p. 754.

²⁷ *Ibid.* p. 753.

se expresaba en una “especie de incapacidad de pensar desde otro punto de vista que no fuera el propio”. Esa incapacidad, interpretaba Hannah Arendt, está en el origen de lo que predispone a Eichmann a transformarse en un “anónimo burócrata de la muerte” y en uno de “los peores criminales de todos los tiempos”. Detrás de ese pensamiento estaba la idea de responsabilidad, del inapelable “tener que responder”, en cualquier circunstancia, como fundamento de la ética. Decir que Eichmann era uno de los peores criminales de todos los tiempos a pesar de cumplir el papel de un burócrata banal, instalaba un criterio moral incómodo para la razón dualista²⁸.

No es con *La Condición Humana*, sino con *Los Orígenes del Totalitarismo*, y con textos previos a esa obra, que Schmucler valoraba la enseñanza arendtiana para los debates argentinos. Según su interpretación, la autora ayuda pensar que si bien “el acontecimiento de los desaparecidos o la decisión de que los individuos de un pueblo se eliminen sólo por pertenecer a ese pueblo”²⁹ carece de palabras, expresa un mal absoluto que se desprende de su origen,

(...) con todo, es admisible una pregunta que nos arrastra, que nos instala en el rastro de nosotros mismos –¿Cómo pudo ocurrir?– Porque si el mal en sí mismo es ininterrogable desde presupuestos estrictamente humanos, no es menos plausible sostener que el mal se hace posible en condiciones determinadas³⁰.

Entre esas condiciones, Schmucler estaba interesado especialmente en el subtítulo de *Eichmann en Jerusalem*, ese que tanta polémica generó para la propia Arendt: la idea de la banalidad del mal. A través de una lectura atenta de este libro, el pensador argentino interpretaba que la banalidad no era “un rasgo del mal”, como si este tuviera una sustancialidad (no lo sabemos y no podemos saberlo), sino que por allí podía transitar –podía esconderse– otorgándole su máximo horror. Sin dudas, para Schmucler existía el acto previo, fundante, de llegar a concebir, en Alemania, o en Argentina, que la existencia del pueblo o grupo era un problema que impedía la realización del destino alemán o argentino. No obstante, es a través del perfeccionamiento técnico, de acciones banales de perfeccionamiento técnico, que

(...) el mal, con ropaje banal se expande sin gestos: es el puro actuar. Se esconde en el tratamiento. Se esconde en la eficacia; es esa eficacia. Está en la afirmación de la naturaleza incondicional de ciertas normas³¹.

²⁸ SCHMUCLER, H. “El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 158.

²⁹ SCHMUCLER, H. “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 140.

Este es el tercer texto que consideramos prioritariamente en nuestro corpus del autor, nuevamente porque es determinante la interpretación de Arendt: SCHMUCLER, H. “En la banalidad está el mal”. Originalmente en la revista *Confines*, n° 8, 2000, pp. 45-49. Para la reedición citada: SCHMUCLER. *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 182.

³⁰ *Ibíd.* p. 141. Para este tema mencionamos un tercer texto que consideramos en nuestro corpus del autor, nuevamente, porque es determinante la interpretación de Arendt: SCHMUCLER, H. “En la banalidad está el mal”. Originalmente en la revista *Confines*, n° 8, 2000, pp. 45-49. Para la reedición citada: SCHMUCLER. *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 182.

³¹ *Ibíd.* p. 184. En texto en particular, recibe uno de sus principales impulsos especulativos de la lectura realizada por una sobreviviente de los campos de concentración argentinos, Pilar Calveiro. Es esta autora-sobreviviente la

Tal como señalaba el autor, esta idea de Arendt no apuntaba, es interesante también esta constatación en el horizonte del debate argentino, a “distribuir parejamente las culpas”, ni implicaba “ningún tipo de culpabilidad generalizada”³². Alertaba, más bien, contra “la inocencia de la ignorancia” ante el mal que “está en los hechos”. Sólo bastaba para su reconocimiento, indica Schmucler lector de Arendt, no renunciar a pensar, no claudicar de ese marco que “hace hombres a los hombres” y que es el asiento del mal que adquiere el rostro de lo banal. Una última cuestión planteada en los textos de Schmucler que estamos siguiendo, es que no se trataba de juzgar *para* “que no vuelva a suceder”, como si el juicio fuera un dispositivo instrumental eficaz para controlar el futuro, sino *porque*, una vez acontecido algo en el reino de los asuntos humanos, era mucho más probable que volviera a aparecer. Como señala Arendt en el final de *Los Orígenes del Totalitarismo*, las condiciones que hicieron posible el mal político pueden sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios³³. En ese marco, unos años después, al apuntar su lente a la irreflexión como condición propicia para la puesta en marcha de un mal político que pretendía que el pensamiento -en tanto acto de reflexión que se abre a la responsabilidad propia, ética- se volviera superfluo, no dejaba de ser un acto conservativo de lo humano³⁴ pensar en ciertas virtudes de la institución de los tribunales. Las que apuntan, precisamente, a mostrarnos capaces de juzgar a los individuos y su responsabilidad en el surgimiento del mal absoluto, uno que pretende eliminar esa condición que nos constituye en “personas morales”³⁵.

Entendemos que es sobre todo esa huella o surco el que explícitamente seguía Horacio Gonzáles. No hacía cuestión de creer en “la eficacia concluyente del castigo”, sino en establecer las condiciones de su sentido humano para nosotros en tanto capaces de juzgar: condiciones las que parecía querer negar Eichmann al declarar que no se sentía culpable “en el sentido de la acusación”³⁶.

que ha brindado una de los usos fenomenológicos más interesantes de Arendt para pensar la dictadura argentina. Cf. CALVEIRO, P. *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue, 1998.

³² SCHMUCLER, H. “En la banalidad está el mal”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 178.

³³ Estas son, efectivamente, las palabras finales del libro de 1951. ARENDT, H. *Los orígenes del Totalitarismo*. Barcelona: Planeta Agostini, 1994, p. 557.

³⁴ Esta idea de conservar la humanidad, como una aventura intelectual y moral no conservadora en un sentido político, es uno de los temas en los que Gonzáles y Schmucler se acercan y también se separan: como puede verse en la entrevista para *El Ojo Mocho*, para el primero no deja de ser un problema el creciente fervor del segundo por un pensamiento de herencia mística que “tiene una heterogeneidad radical con la política”, y que en la Argentina ha estado ligado a “posiciones políticas incómodas”, “francamente conservadoras”.

³⁵ En esa dirección entendemos que deben leerse las primeras páginas de ARENDT, H. “Algunas cuestiones de Filosofía moral”. En: *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós, 2007, pp. 75-86.

³⁶ No sin la ironía que lo caracteriza, Jorge Luis Borges plantea, en 1985, un razonamiento similar luego de asistir a una de las sesiones del Juicio a las juntas en la que se relata una horrorosa y banal “cena de navidad” preparada para los secuestrados por los militares, en un campo de concentración argentino: “¿Qué pensar de todo esto? Yo, personalmente, descreo del libre albedrío. Descreo de castigos y de premios (...) Sin embargo, no juzgar y no condenar el crimen sería fomentar la impunidad y convertirse, de algún modo, en su cómplice”, BORGES, J.L. *Diario Clarín*, lunes 22 de julio de 1985. Este mismo texto será reproducido en un interesante Dossier sobre Arendt de la revista *La mirada*, año 2, n° 2, otoño de 1991. En este Dossier, Gonzáles publica el último texto que

En tercer lugar, para concluir, en ambos autores la reflexión de Arendt era el puntapié para una difícil y espinosa cuestión, no vinculada con la culpabilidad de los perpetradores, sino con la posibilidad de establecer una meditación desgarrada sobre el alcance y límites de los modos de la resistencia al mal en el mundo *a través* de una acción política revolucionaria³⁷; que en el caso de Schmucler también era un diálogo y un intento desesperado de comprender las opciones militantes y existenciales de su hijo Pablo, desaparecido desde 1977. En ninguno de los textos que estamos considerando se trataba de condenar simplemente ciertas opciones políticas del pasado, sino de comprender lo que suponían, en términos de la condición humana en la historia –en el horizonte de la historicidad de la existencia.

El camino seguido por Schmucler era, por un lado, el reconocimiento de los “climas de época” que permiten *comprender* que ese clima, en los años setenta,

(...) naturalizaba la violencia armada como un transitar necesario para eliminar la permanente violencia que significaba la injusticia y la humillación cotidiana que la humanidad ofrecía como espectáculo³⁸.

No obstante, para Schmucler esa naturalización terminó “recortando su mundo a la calculada efectividad de una técnica de combate” en la que “la muerte llegó a ser un dato más en una programación en la que los cuerpos humanos se transformaban en recursos bélicos”³⁹. En sus escritos sobre Marx, Arendt señaló el carácter nocivo de cierta línea de la militancia marxista –y más en general de la Filosofía de la Historia moderna- de la que se desprendía la idea de que el bien puede salir del mal: que el bien era un horizonte que justificaba medios malos. Sin embargo, eran los apuntes preparados por Arendt para defender su crítica de las opciones morales de ciertos líderes de las organizaciones judías, que habían hecho listas en pos de salvar a algunos miembros de la comunidad desde una “teoría del mal menor”, los que Schmucler traía a su propio presente:

“La ‘banalidad del mal’ se opone a la idea de que el bien pueda venir del mal”, anota Hannah Arendt. El apunte, que le servirá para una entrevista periodística, ponía entre paréntesis una larga convicción de la política moderna asumida además casi sin matices también por los sectores que han intentado transformar el orden injusto de la sociedad (...) Los términos utilizados están lejos de compatibilizarse con el simple

consideraremos en la última parte del presente artículo, GONZÁLES, H. “De Cámpora a Firmenich”, Revista *La mirada*. Op. cit. pp. 8-10.

³⁷ A riesgo de ser profundamente esquemática señalamos lo siguiente: hacia fines de los años sesenta y principios de los años setenta surgen en la Argentina con fuertes resonancias de otras experiencias latinoamericanas una serie de organizaciones políticas que plantean la opción por las armas, y la violencia revolucionaria. No vamos a entrar en las diferencias entre esas organizaciones, simplemente destacamos una en particular, porque es una referencia específica del texto de González, siempre preocupado por las tradiciones argentinas que buscan articular una izquierda nacional y popular, lo que en este país sólo es posible desde y no contra la tradición populista del peronismo.

³⁸ SCHMUCLER, H. “El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 162.

³⁹ *Ibid.*, p. 165.

cálculo de las relaciones de fuerza y se entienden sólo en la obligante esfera de la moral⁴⁰.

Menos centrado en esta dimensión de la sustracción técnica-instrumental de la política que definirá, como veremos al final, cada vez más el derrotero de Schmucler –más allá o en un exilio permanente de la política como tal como espacio para la emancipación del hombre sin más- Gonzáles apuntaba crítica e irónicamente (en esa singular participación en un Dossier de 1991 sobre Arendt con un texto denominado “De Cámpora a Firmenich”) a una posición sobre la propia historicidad de algunas organizaciones de la izquierda revolucionaria, en especial de Montoneros, que el mismo autor denominaba “fatalista”. *Eichmann en Jerusalén*, en este horizonte, le permitía de manera abigarrada desarmar o mostrar los problemas del borramiento ético del actor y su conciencia en una discursividad no narrativa ni narrativizable. No se trataba de negar los “condicionamientos” o consecuencias no queridas propias de toda acción política en el seno de la historicidad, sino de que esa constatación de la determinación formaba parte de una filosofía de la historia en la que se eliminaba la “responsabilidad subjetiva”, la tragedia de su fragilidad y su responsabilidad. Insistimos: la escena no estaba construida para de interrogar el alcance y sentidos de la culpabilidad de los perpetradores del terrorismo de estado por el asesinato y la destrucción de la humanidad de miles de personas, sino para interrogar e interpelar a los que formaron parte de una tradición preocupada por la emancipación de los hombres. La estrategia gonzaliana seguía el modo arendtiano de los *Hombres en Tiempos de Oscuridad*⁴¹: narrar la historia como un “álbum con rostros y con gestos”, o como una “galería con retratos polvorientos” en los que aparece una época y actor, que es también un “padeciente”, aun cuando no lo reconozca. Un gesto no sin consecuencias para entender esta estrategia de lectura que trataba de pensar el pasado reciente a partir de ciertas figuras ejemplares; sin reducir ese pasado ni a las fuerzas de lo colectivo, ni a las decisiones de los individuos:

Nada nos impide pensar que los individuos son frágiles ante el imperio de lo colectivo. Pero una historia siempre nos entrega compactas figuras. Podemos llamarlas individuos. Y aunque sean "hombres típicos en situaciones típicas", aún no tenemos curado nuestro pensamiento del hábito de buscar en un buen drama biográfico, un rastro ejemplar del momento que atravesamos. Tengo a ese hábito por una muestra de sensibilidad política, tan buena como otra que usted, lector, pueda apreciar con el mismo empeño que yo le dedico a ésta. Hannah Arendt, que hace del pensamiento político una manifestación irreparable de la conciencia (por eso la importancia que le otorga al perdón, para desarmar el predominio de la fatalidad histórica), llama revelación a la capacidad de los hombres para mostrarse en la acción.

Esta implicación –que revelaba una fragilidad, pero también la posibilidad de la política– quedaba obturada, para Gonzáles, por una teoría de la historia de ciertos ex líderes de organizaciones

⁴⁰ SCHMUCLER, H. “En la banalidad está el mal”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 178.

⁴¹ ARENDT, H. *Hombres en Tiempos de Oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1990.

armadas de los setenta, como es el caso de Mario Firmenich, ex dirigente de Montoneros, cuya “pesadez sociológica” no daba lugar –también en los años noventa– al problema ético de la acción en tanto encarnada, no sólo en la historia, sino también en la “conciencia” de su fragilidad y de su “responsabilidad”:

Si se le pregunta a Firmenich cómo comenzó su vida política, la respuesta será que eso "requiere una explicación más sociológica que personal". Es decir, no hay natalidad política, porque no hay un momento previo de inocencia, de no-saber. Sólo hay sociología, objetividad, individuos vaciados en una realidad sustancial, exterior. Un pensamiento así nunca puede tolerar la hendidura que hay entre lo personal y lo histórico global. Al contrario, considera que son almas frágiles las que no aceptan esta pesadez "sociológica" de la historia, los que podrían tratarlo, aun a él en caso de que hubiera muerto, “como un pobrecito dirigente que fue llevado a la muerte”. Esta visión de las cosas no deja lugar a lo que, en la sociedad argentina, luego, fue considerado como el "problema ético". Podemos llamar problema ético a la posibilidad de decir constantemente: esto pudo no haber sido así⁴².

Esta misma dificultad para asumir el problema ético, la veía González en la postulada “necesidad de una autocrítica” que asumía en su propio presente, necesidad convertida en un clisé que sustituía “la conciencia ética, no historicista, por la conciencia objetivante, autocrítica”: “La autocrítica ni siquiera es un acto de la conciencia individual. Debe ser de la "Nación Argentina”⁴³.

En otro registro, en el que avanzamos en las conclusiones, también Schmucler designaba la proclamada “autocrítica” como una forma de “olvido del mal” que obturaba la reflexión sobre la implicación como agentes y la apertura de una interrogación ética de la política, que el autor pensaba menos en el debate público y en el tono de las grandes conversaciones colectivas, que en un “camino interior” que ligaba a la memoria y al “arrepentimiento”⁴⁴. Más incómodo con esta figuras seculares de las grandes religiones, el pensamiento de Horacio González parecía compartir la necesidad de abrir esa interrogación ética en el horizonte de la pregunta por lo humano y su responsabilidad, la que aun albergaba, como escribía en esa lectura intempestiva de la Arendt de las revoluciones, una búsqueda de “lo que resta de los ideales revolucionarios”⁴⁵. Un modo de cuidar eso que resta por medio de un trabajo intelectual atento a las tradiciones y los discursos, sus tesoros ocultos, sus puntos de fuga y sus tensiones, para intervenir en el mundo y despertar ese presente de los años noventa atravesado por el olvido y la impunidad.

⁴² GONZÁLES, H. “De Cámpora a Firmenich”, Revista *La mirada*, año 2, n° 2, otoño de 1991, p. 9.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ No será con Arendt, sino más bien con Levinas y Benjamin, que Schmucler piense este camino, que cristaliza en la famosa polémica iniciada con la Carta de Oscar del Barco denominada “No matarás” y publicada en la revista *La intemperie*. No abordamos en este trabajo esa deriva posterior porque nos hemos limitado a la década de los años noventa.

⁴⁵ GONZÁLES, H. “Hannah Arendt casi argentina”. En: *La palabra encarnada. Ensayo política y nación. Textos reunidos de Horacio González (1985-2019)*. Op. cit., p. 752.

2.

“La presencia del mal o el abismo de la sociedad”, una entrevista realizada a Hector Schmucler por el propio Horacio Gonzáles y por Christian Ferrer en el año 1992 para *El Ojo Mocho*, da indicios de una diferencia que se irá acentuando con los años y cuyo trazo hemos ido indicando en las páginas anteriores. Efectivamente, tal como adelantaba el título el autor defendía desde el inicio del diálogo la actual e imperiosa necesidad de “convivir con el mal en una permanente lucha que es evitar que se manifieste de manera dominante, como creo que se está manifestando en nuestra realidad contemporánea”⁴⁶. Gonzáles parecía coincidir con esa conciencia del peligro de “una astucia del mal” en el horizonte de los posttotalitarismos, y también en la necesidad de ir más allá de las perspectivas limitantes y segmentadas de las ciencias sociales para pensar los males de nuestro tiempo. Como indicaba Schmucler, se trataba de pensar el alcance y sentidos de eso que llamamos “humanidad”, que no era algo abstracto, sino encarnado en el carácter absoluto de cada ser humano y de cada pueblo. Los modos de conservación y cuidado de esa humanidad amenazada tampoco podían quedar reducidos a la pregunta los regímenes políticos, sino que había que avanzar en la interrogación más profunda que de lo que ciertos modos dominantes del mal buscaban destruir y eliminar; “todo potencial de riqueza espiritual que tienen los hombres”, su capacidad de “hacer preguntas”, como dice Schmucler, su capacidad de juzgar, como dice Gonzáles en los textos “casi arendtianos” que hemos estado considerando. Con el talento socrático que lo caracterizaba, Gonzáles concedía, y proponía un camino oblicuo. Si las cosas eran como las plantea Schmucler, esto es, si siempre estaba en la política el peligro de ser agentes del mal, ¿cómo resistir a su astucia? Una pregunta que recuerda al Maquiavelo de Arendt, precisamente en esos textos posteriores a *Eichmann en Jerusalén*, en los que la autora señalaba el problema ético maquiaveliano: “si no se ofrece resistencia al mal, quienes lo ejercen actuarán como les parezca. Y, por tanto, es cierto que, en la resistencia al mal, probablemente uno se vea involucrado en él; en política el cuidado del mundo, precede al cuidado de uno mismo, el propio cuerpo o el alma”⁴⁷. La respuesta de Schmucler, era que la única manera de resistir el mal era por medio de una sustracción ética de la política que “cada vez más es una forma del manejo de una técnica”. Una resistencia que el autor encontraba en el camino solitario hacia una sabiduría moral por medio de una experiencia de “iluminación” y de “testimonio”⁴⁸ que debía revelar el mal en todos los intentos de aniquilación del espíritu del hombre.

⁴⁶ SCHMUCLER, H. “La presencia del mal o el abismo de la sociedad. Entrevista de Horacio Gonzáles y Christian Ferrer”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., p. 466.

⁴⁷ ARENDT, H. *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 96.

⁴⁸ SCHMUCLER, H. “La presencia del mal o el abismo de la sociedad. Entrevista de Horacio Gonzáles y Christian Ferrer”. En: *La memoria, entre la política y la ética*. Op. cit., pp. 469-470.

Unos años después de esta entrevista de Gonzales a Schmucler, encontramos en el autor de ese sintagma “casi argentina”, una reflexión breve, que trae al Maquiavelo de Arendt, más allá de Arendt. Se trata de un texto escrito para el periódico argentino *Página 12* del año 2013, con el pretexto inmediato de un comentario sobre la buena película *Hannah Arendt*, de Margareth Von Trotta. Ya en el título “La banalización de Hannah Arendt”, se adelanta que se trata de recuperar una lectura de la autora, en el debate planteado desde ciertos sectores por la reapertura de las causas judiciales contra crímenes de lesa humanidad a partir del 2006. Esta reapertura cierra un ciclo de impunidad que comenzamos relatando en nuestro artículo, y al hacerlo, vuelve a convocar al presente los espectros de *Eichmann en Jerusalén*, ese libro, cada vez, argentino. Frente a las editoriales de Diarios conservadores argentinos como La Nación, y frente a ciertas lecturas de Arendt que usan su pensamiento para proclamar la reconciliación de los argentinos, la respuesta de Gonzáles retoma esa vieja lectura de Arendt, para aclararnos qué significa enfrentar la astucia del mal sin abandonar el terreno de la política y de sus instituciones, pero tensando la cuerda para plantear su sentido sencillamente humano. Si bien es cierto que las instituciones judiciales pueden convertirse en lugares de repetición irreflexivos –como indica a veces Schmucler respecto de las “políticas de la memoria”- no es anulándolos que resistiremos al mal, sino señalando sus tensiones, alcances y límites, pero también la importancia “para el sentido de la acción humana (de) que puedan continuar en los términos en que han sido formulados por los gobiernos más activos de este período democrático”⁴⁹. Al igual que Arendt y Borges, el autor recientemente fallecido no creía en la “eficacia concluyente del castigo”. Pero de “todos modos había que hacerlo, en condiciones tales que el hombre castigado por ausentarse de los requerimientos veraces del existir fuera indicado ante el resto de los humanos como incapaz de pensamiento, es decir, de recrear sin condicionamientos las condiciones graves del vivir”⁵⁰. Resistir al mal, en esa y en esta coyuntura es, para Gonzáles, actuar y pensar para que estos juicios sigan y perseveren, y también, para que el problema ético, que no se agota de ninguna manera con los procedimientos penales, sea el centro de una relación ética de los actores políticos, encarnada en la historicidad, entre el pasado y el futuro.

⁴⁹ GONZÁLES, H. “La banalización de Hannah Arendt”. En: Periódico *Página 12*, miércoles, 2 de octubre, 2013. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-230330-2013-10-02.html>

⁵⁰ *Ibíd.*

ARENDRT, EL TERROR Y LA DICTADURA CÍVICO-MILITAR CHILENA*Arendt, the terror and the Chilean civil-military dictatorship*María José López Merino¹**RESUMEN**

Desde la recuperación de la democracia, la sociedad chilena ha caminado lentamente hacia la comprensión del quiebre cultural que significó la dictadura cívico-militar, sus violaciones sistemáticas a los derechos humanos y el enorme cambio cultural que impuso a la sociedad chilena sangre y fuego. En este lento camino de comprensión, algunas ideas y perspectivas del pensamiento de H. Arendt han sido y siguen siendo un aporte para entender la violencia de Estado vivida de manera sistemática durante los diecisiete años de dictadura, sus alcances, secuelas, y heridas aún abiertas. En lo que sigue me gustaría dar cuenta de algunos campos específicos en los que el diálogo con el pensamiento de Arendt es pertinente para comprender tamaño de la catástrofe vivida a partir del golpe militar de 1973. Al mismo tiempo, estas reflexiones se pueden convertir en un marco de discusión más amplio en relación con las dictaduras de Cono Sur, que tuvieron en común no sólo estrategias de represión, colaboración, e influjos ideológicos, sino probablemente la fisonomía de una violencia común. Hay cuatro campos específicos para este análisis de la dictadura chilena entendida como sistema terror: Es un sistema basado en el (1) control total de la sociedad, en todos sus flancos y todos sus niveles. (2) Bajo el poder casi ilimitado de la policía secreta, como su principal órgano operativo que ejerce este control total. Un punto relevante en este control total, es la instauración de (3) la prisión masiva, y de campos concentración que se constituyen en instituciones centrales del terror. Al mismo tiempo, hay un apoyo en una (4) ideología que fundamenta la represión e incluso el exterminio, teniendo su base en la exclusión.

Plabras clave: Dictadura-Terrorismo de Estado- Arendt- policía secreta- prisión

ABSTRACT:

Since the recovery of democracy, Chilean society has slowly walked towards understanding the cultural breakdown that the civic-military dictatorship meant, its systematic violations of human rights and the enormous cultural change that blood and fire imposed on Chilean society. In this slow path of understanding, some ideas and perspectives of H. Arendt's thought have been and continue to be a contribution to understanding the State violence experienced systematically during the seventeen years of dictatorship, its scope, consequences, and still open wounds. In what follows I would like to give an account of some specific fields in which the dialogue with Arendt's thought is pertinent to understand the magnitude of the catastrophe experienced since the military coup of 1973. At the same time, these reflections can become a broader discussion framework in relation to the dictatorships of the Southern Cone, which had in common not only strategies of repression collaborations, an ideological influence, but probably the physiognomy of a common violence. There are four specific fields for this analysis of the Chilean dictatorship understood as a terror system: It is a system based on (1) total control of society, on all its flanks and all its levels. (2) Under the almost unlimited power of the secret police, as its main operating body exercising this total domination. A relevant point in this total control is the establishment of (3) the massive prison, and of concentration camps that constitute central institutions of terror. While it is supported by an (4) ideology that bases repression and even extermination, having its base in exclusion.

Key-words: Dictatorship-State Terrorism- Arendt- Secret police-prison

¹ Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. mjlopezmerino@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN: COMPRENDER LA CATÁSTROFE

En un texto que resulta emblemático para la filosofía chilena, por la fecha y por el autor, Patricio Marchant, realiza un diagnóstico que fija tareas a la filosofía y el pensamiento a fines de la dictadura, y se convierte al mismo tiempo en un inquietante vaticinio. Marchant nos recomienda:

Dejemos Auschwitz a los europeos. ¿Cuáles son las consecuencias del efecto total en Chile? Esto es ¿Cuál es, en qué consiste el deber del ‘intelectual negativo’ chileno? Ciertamente en iniciar el comentario de la catástrofe nacional. ¿En qué consiste la catástrofe y qué significa iniciar su comentario? En tanto todas las voces oficiales intentan negar la existencia de la catástrofe, la parálisis de la historia de Chile, su discurso: se trató solo de un suspenso de nuestra noble tradición democrática; debe de mirar hacia adelante, no hacia el pasado, sobre todo si hiciéramos esto último, aparecerían conspiraciones, traiciones, crímenes, miseria y dolor infinitos, iniciar su comentario significa entonces – contra la frivolidad de los que son exactamente continuadores de Pinochet, esto es, de quienes consolidan en ‘democracia’, su obra: concepción de hombre, de la economía, de la cultura (estamos hablando al nivel del sistema y no necesariamente de ‘vivencias’) en reconocer, en establecer la catástrofe como catástrofe².

El llamado de Marchant, dirigido a la temprana transición a la democracia ya en curso en Chile, es el llamado a establecer la catástrofe de la dictadura cívico-militar. Reconocerla, evidenciarla, analizarla insistentemente. Antes incluso de crear conceptos, de establecer comparaciones rigurosas entre los holocaustos del norte y los holocaustos del sur, se hace necesario una toma conciencia inicial y completamente fundamental: la dictadura chilena ha instalado una catástrofe refundadora, de la que hoy después de casi 50 años del golpe militar, todavía no hemos salido o quizás estamos recién empezando a salir.

Una catástrofe política, humana, social, una catástrofe de derechos humanos, que debe ser milimétricamente documentada, reconstruida, no por un afán museístico de la historia del horror o de la infamia³, sino porque, como también se planteara Arendt desde la catástrofe del pueblo judío bajo la persecución nazi, lo que queda después de estos duros episodios de terrorismo de Estado, es la necesidad de comprensión. Entendiendo el proceso de comprensión como ese difícil proceso a través del cual podemos abrir el camino a un pensar independiente y que nos amplíe la mirada del pasado, y también del presente. Se trata de comprender la catástrofe, sin perdonar ni reconciliarnos con los crímenes y sus consecuencias, sino como parte de una actividad infinita y casi inevitable en el esfuerzo por seguir viviendo como sociedad, como comunidad política. En este sentido se trata de un proceso de comprensión que probablemente nos tomará varias generaciones, mediante la cual siguiendo a

² MARCHANT, Patricio. “Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende” en *Escritura y Temblor*. Santiago: Cuarto Propio, 2000, p. 22.

³ Ver LOPEZ, María José. “Historia de la infamia y su recuerdo” en DE LA HUERTA, Marcos y LOPEZ María José. *Tiempos de oscuridad. Diálogos con H. Arendt*, Santiago: Editorial Universitaria, 2018, p. 88.

Arendt “aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”⁴.

De hecho, desde sus primeras reflexiones acerca de este nuevo tipo de regímenes que hay que cartografiar y denunciar, Arendt reconoce que la actividad de comprender el totalitarismo supone un desafío de proporciones, en gran medida porque:

el problema con la sabiduría del pasado es que se nos muere entre las manos, por así decir, tan pronto como intentamos aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo. Todo lo que sabemos del totalitarismo muestra una horrible originalidad que ningún paralelo histórico consigue atemperar⁵.

Recordemos así que esta *horrible originalidad* de la que habla la autora supone el quiebre de todas las precompresiones y los conceptos que acumula la tradición del pensamiento político. En la medida en que cuestiona de manera práctica las categorías del pensamiento político y los patrones de juicio moral⁶. Lo que revela el totalitarismo, es en realidad una paradoja de la comprensión: lo que intentamos comprender es un fenómeno que ha destruido nuestras herramientas y categorías de comprensión, poniendo en evidencia “el colapso de nuestra sabiduría común heredada”⁷.

Anteriormente ya nos hemos detenido en la importancia que tiene para develar un fenómeno político nuevo, especialmente si se trata de denunciarlo, la creación de conceptos⁸. Al mismo tiempo, que hemos reconocido el importante el rol que como nos recuerda Forti, Arendt misma tiene en la adopción y fijación de un concepto nuevo, como el de *Totalitarianism*⁹. Hay aquí como bien sabe la autora alemana, no sólo un afán de precisión y honestidad conceptual sino una finalidad política concreta: generar un muro divisorio, un abismo histórico, moral y político, entre el pasado y el presente, que denuncie el horror vivido y la necesidad de que no vuelva a repetirse.

En el caso chileno, el historiador Gabriel Salazar explica una tarea que puede ser pensada en paralelo a la que se propone Arendt. Se trata de la gran medida de la primera tarea de lo que hemos llamado, siguiendo a Marchant “cartografiar la catástrofe”. Veamos qué dice Salazar:

...el terrorismo de Estado que abrazó a Brasil, Argentina, Uruguay y Chile fue masivo e idéntico en todas partes, letal en todo momento y decididamente inhumano en sus métodos de represión y tortura. En la historia de la Humanidad constituye una explosión de irracionalidad política y militar que no tiene parangón sino en los horrores del Holocausto judío provocado por la Alemania nazi. Entre

⁴ ARENDT, Hannah. “Comprensión y política” en *Ensayos de Comprensión*, Madrid: Caparrós, p. 371.

⁵ ARENDT, Hannah. “Comprensión y política” op. cit., p. 374.

⁶ Ibidem.

⁷ ARENDT, Hannah. “Comprensión y política” op. cit., p. 381.

⁸ LÓPEZ, María José, *Tiempos de oscuridad*, op. cit. p. 98 y ss

⁹ “[Hannah Arendt] realza con énfasis la hipótesis de que constituyen una novedad absoluta, una novedad que precisamente ha de nombrarse utilizando la pareja de neologismos totalitario/totalitarismo. Una elección terminológica que es a la vez una elección interpretativa: la de poner en evidencia la unicidad sin precedentes del fenómeno totalitario.” FORTI, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder, 2008, p. 76.

otras razones, por la masividad de judíos que fueron torturados y asesinados por el Tercer Reich. ¿Cuántos argentinos, brasileños, uruguayos y chilenos fueron asesinados por las dictaduras del Cono Sur? ¿Cuántos fueron torturados? ¿Los encarcelados? ¿Los exonerados? ¿Los refugiados? Si hiciéramos el recuento llegaríamos, probablemente, a una suma similar o tal vez mayor. El daño provocado al pueblo judío, que fue incalculable, le ha dolido a toda la Humanidad hasta el día de hoy, ¿Cuán profundo es, será y hasta cuando se sufrirá el daño causado a los pueblos del Cono Sur?¹⁰

Desde la perspectiva de Salazar, más allá de las diferencias entre los regímenes dictatoriales del Cono Sur y los totalitarismos europeos, la comparación parece histórica y políticamente pertinente. Sobre todo porque nos permite iniciar una reflexión, no sólo acerca de la falta de especificidad conceptual del lenguaje con el que pensamos la violencia de las dictaduras del Cono Sur, sino también, acerca de las consecuencias políticas que esta ausencia de especificidad trae a la hora de hacer frente a la batalla por la memoria, iniciada en todas las sociedades del Cono Sur, una vez que las dictaduras han sido reemplazadas por sistemas democráticos¹¹. En este sentido, vale la pena detenerse en las consecuencias que identifica Salazar:

“Con todo, hay una diferencia significativa: el holocausto judío indujo al mundo a construir un concepto que jugó un rol importantísimo en la historia de Occidente, sobre todo entre 1945 y 1982: el totalitarismo (nazi, fascista, estalinista). Los países occidentales, incluyendo Estados Unidos, se movieron decididamente después de la Segunda Guerra en una cruzada global contra los llamados regímenes totalitarios. Fue el origen de los movimientos socialdemócratas. Y quedó grabada a fuego en todos nosotros la idea de que el totalitarismo nazi, fascista y estalinista era intrínsecamente perverso. Por eso surgió allí un abismo. Una ruptura histórica trascendental, que marcó, hacia atrás, la perversión totalitaria y hacia delante, el ‘nunca más’ de la virtud socialdemócrata. En cambio, en el Cono Sur no hemos construido, hasta hoy, un concepto similar. Y la humanidad no ha reconocido allí una ruptura histórica de trascendencia mundial. No hemos denunciado al mundo el holocausto sufrido por nuestros pueblos. No hemos hecho valer universalmente el hecho de que el terrorismo militar que nos cayó encima”¹².

Las consecuencias de esta incapacidad de nombrar de manera específica la catástrofe dictatorial tiene consecuencias geopolíticas, como las que detalla Salazar: no hay un reconocimiento real de la gravedad de lo ocurrido en la región, y esta falta de reconocimiento hace más relativo y parcial el “Nunca Más” que esta catástrofe nos ha permitido elaborar. No se ha generado en realidad un abismo histórico y lo más grave de ello, a mi juicio tienen que ver con las consecuencias internas: esta incapacidad de nombrar alienta la confusión, la fractura social de nuestros países. En el caso chileno, resulta bastante evidente que la memoria de la historia reciente sigue siendo un campo de disputa en la

¹⁰ SALAZAR, Gabriel. *Dolencias históricas de la memoria ciudadana*, Santiago: Editorial Universitarias, 2010, p 26.

¹¹ LÓPEZ, María José. *Tiempos de oscuridad*, op. cit. p. 103.

¹² SALAZAR, Gabriel. *Dolencias históricas de la memoria ciudadana*, op. cit. p.27.

sociedad chilena. Esta memoria muestra así una fractura social expuesta, que no ha hecho más que crecer, en gran medida animada por la impunidad judicial en muchos de los casos de violaciones de derecho humanos, y por una verdad común muy limitada, construida de tensiones y llena de contradicciones.¹³ A esto, se suma la ausencia de un verdadero proceso de desideologización de las fuerzas armadas y de orden, y la falta de un relato institucional compartido acerca del pasado reciente y sus atrocidades. En gran medida, las violaciones a los derechos humanos siguen siendo un asunto de las víctimas y sus asociaciones, así como de los sectores sociales y políticos que se identifican con estas víctimas. El trauma social de la dictadura, en tanto herida de la sociedad completa, que ha provocado un daño transgeneracional, ha quedado sin cicatrizar. Esto inevitablemente lleva a que ese pasado vuelva irreparablemente, junto con los silencios de aquellas voces disidentes, que han quedado acalladas, aunque no necesariamente en el olvido¹⁴ Es verdad que muchas de estas memorias marginales están siendo rescatadas en los últimos años. Pero también es cierto, que esta tarea de ampliación está recién empezando, si de verdad queremos desarrollar una comprensión sustancial de la ‘catástrofe’.

La única manera de realizar una comprensión completa, que nos vuelva a situar en el mundo y la comunidad que vivimos, como planteaba Arendt en relación con la comprensión del totalitarismo¹⁵, entendiendo que no se trata de una comprensión final, sino el comienzo de una comprensión compartida, a mi juicio es la construcción de una memoria oficial que progresivamente vaya ampliado su mirada. Como hemos señalado en otro lugar¹⁶, se hace necesaria una nueva relación entre memoria oficial y memorias marginadas o memorias subterráneas. Se trata de asumir un encuadre más amplio, que nos permita una percepción real del daño social y transgeneracional que vivió la sociedad chilena y una aceptación de ese daño como parte de nuestro pasado común y compartido. Esto permitirá no solo nuevas comprensiones más amplias del pasado, sino propiciará la posibilidad de dinamizar el trauma, vinculando directamente la construcción de esa memoria colectiva, con el proyecto de construir una democracia fuerte y real. Por esta vía la memoria del daño y del dolor queda comprendida como límite infranqueable, que da pie y fortalece la misma identidad democrática de la comunidad. Comunidad que desde el marco arendtiano, recordemos que no es sino, “recuerdo organizado”¹⁷ de las acciones y

¹³ En el artículo López, M.J. (2019) “Los informes de verdad en Chile: testimonio de víctimas y reconstrucción de la comunidad política” *Rivista Altre Modernità, Dossier Chile a la sombra de la catástrofe*. Nuevas miradas sobre el testimonio chileno. N° 21/05 (maggio), pp. 295-310, analicé en detalle el aporte y las tensiones del Informe de Verdad y Reconciliación (1991), y el Informe sobre Prisión Política y Tortura, (2006). Ambos constituyen la versión oficial que el Estado de Chile hace de los acontecimientos de la prisión política y la tortura sucedidos bajo la dictadura y contienen aunque una verdad común, pero incompleta y con algunas contradicciones. s

¹⁴ POLLACK, Michael. *Memorias, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites.*, Buenos Aires: Ediciones Al margen, 2006, p. 20.

¹⁵ ARENDT, Hannah, “Comprensión y Política”, op. cit. p.371 y ss.

¹⁶ LÓPEZ María José. “Las memorias marginales poblacionales: para resignificar prisión y tortura en Chile”. *Historia, Memoria, Trauma*. Universidad Austral, Valdivia, 2022.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *La condición humana*, Barcelona: Paidós, p. 22.

palabras compartidas. Siempre ligadas en este caso, a un “Nunca más” efectivo, que haga viable y permanente el respeto irrestricto de los derechos humanos.

2. EL NÚCLEO DE LOS REGÍMENES DEL TERROR

Pero si atendemos al núcleo de la descripción arendtiana del nuevo sistema totalitario que ella se propone desvelar, está quizás el mayor rendimiento que las ideas de Arendt nos pueden traer a la hora de nombrar y describir nuestro propio pasado dictatorial producto del terrorismo de Estado. Recordemos que para la filósofa alemana el totalitarismo es caracterizado sobre todo como un régimen del terror. ¿En qué consiste un régimen del terror? En un sistema basado en el (1) control total de la sociedad, en todos sus flancos y todos sus niveles. (2) Bajo el poder casi ilimitado de la policía secreta, como su principal órgano operativo que ejerce este control total. Un punto relevante en este control total, es la instauración de (3) la prisión masiva, y de campos concentración que se constituyen en instituciones centrales del terror. Al mismo tiempo se evidencia el apoyo en una (4) ideología que fundamenta la represión e incluso el exterminio, teniendo en su base, la exclusión.

2.1. El control total

Como muestra Forti, el sistema totalitario se trata más que de una forma de Estado, de la puesta en cuestión de toda forma de Estado reconocible en la tradición política occidental, en la medida en que queda más allá del Estado fuerte o autoritario (tiranía), excediendo los límites de la racionalidad política conocida¹⁸. De esta manera, la acción amplia e indiscriminada que ejerce un control total sobre una población cada vez más atemorizada y pasiva, provoca que llegue un momento en el que todos los individuos de una sociedad puedan ser potenciales víctimas, independientemente de lo que piensen o hagan porque a esas alturas, la actuación de la policía secreta no es racional ni predecible. Al mismo tiempo, todos los ciudadanos pueden convertirse en potenciales victimarios en tanto se promueve y se premia la colaboración directa e indirecta con el régimen, imponiendo una lógica de amigo/enemigo de la que nadie puede en realidad sustraerse. Es así como, la sospecha y la desconfianza transforman el vínculo social, dañando la posibilidad misma de la vida en comunidad. Arendt advierte:

La colaboración de la población en la denuncia de los adversarios políticos y la prestación de servicio voluntario como agente provocador no carecen ciertamente de precedentes, pero en los países totalitarios se hallan tan bien organizados que el trabajo de los especialistas es casi superfluo. En un sistema de espionaje ubicuo, donde todo el mundo puede ser un agente de la Policía y donde cada individuo se siente sometido constantemente a vigilancia; bajo circunstancia, además, en las que las carreras profesionales son extremadamente inseguras y donde los ascensos y

¹⁸ FORTI, Simona. *El totalitarismo, trayectoria de una idea límite*, op. cit., p. 81.

caídas más espectaculares son sucesos cotidianos, cada palabra se torna equívoca y queda sometida a una interpretación retrospectiva¹⁹.

En Chile, la presencia del control a todo nivel de la sociedad es parte del proyecto dictatorial desde los orígenes, recordemos que este proyecto tiene justamente un carácter fundacional. Un ejemplo que recoge precisamente esta realización del poder total sobre grupos masivos de la población, como hemos señalado recientemente ²⁰, son los episodios de violencia masiva que tienen como objetivo poblaciones periféricas de Santiago²¹ y que tienen un carácter generalizado, permanente y sistemático.²² Son formas no selectivas de represión y de tortura, sin motivación política directa, que conforma una de las zonas menos nombradas de la represión en Chile²³ y que ha quedado en gran medida sin escucha, sin justicia y sin reparación. Obviamente estos episodios tienen como objetivo el amedrentamiento, la promoción del miedo y el establecimiento de un control total sobre población que en ningún caso pertenecía al grupo del enemigo objetivo inicial de la dictadura: militantes o activistas de partidos de izquierda, generalmente jóvenes.

A mi juicio, resulta evidente sesgo de clase que tiene este tipo de violencia dictatorial: dirigida hacia población pobre, que vivía en verdaderos guetos periféricos, quienes difícilmente denunciaban los abusos y violencias recibidas. Es posible constatar que en sus objetivos y procedimientos, estos procedimientos de allanamientos masivos, se convierten en formas concretas de instauración y permanencia de un régimen del terror. De esta manera, bajo la forma de la tortura general e indiscriminada, no solo impactaron y dejaron su huella en un grupo social específico, los pobladores de la periferia de Santiago, sino que afectan el cuadro completo de ese pasado traumático y su memoria colectiva.

2.2. La policía secreta

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus, p. 525.

²⁰ LÓPEZ, María José. (2022) “Las memorias marginales poblacionales: para resignificar prisión y tortura en Chile”. *op.cit.*

²¹ Colectivo Memoria Histórica Corporación José Domingo Cañas. *Tortura en poblaciones en el gran Santiago (1973-1990)*. Santiago: CJDC, 2005.

²² El estudio de la Corporación José Domingo Cañas identifica 113 poblaciones y campamentos de la periferia de las cuatro zonas del gran Santiago (norte, sur, este y oeste), en los que entre 1973 y 1986, con distintos niveles de intensidad y frecuencia, tuvieron lugar procedimientos de allanamientos masivos. Estos procedimientos implicaron: allanamiento, privación de libertad a algunos o a todos los habitantes de la población, amedrentamiento y el uso de violencia disuasiva- mediante gas lacrimógeno, carros lanza aguas, disparos- o actos de maltrato o violencia directa sobre los afectados- Golpes, disparos, reclusión, obligación de inmovilidad o de posiciones incómodas, interrogatorios, simulación de fusilamiento y fusilamientos etc. Colectivo Memoria Histórica Corporación José Domingo Cañas. *Tortura en poblaciones en el gran Santiago*, *op.cit.*

²³ SANTOS, José. “Los silencios de la tortura en Chile”. *Revista de Ciencias Políticas*, n°1, vol. 40, 2020.

Para Arendt el rol de la policía secreta²⁴ es central en la instauración de un sistema de dominación total. La policía secreta detenta el poder real y funciona como “una sociedad secreta a plena luz del día”²⁵. Este tipo de organismos se convierte en una verdadera elite, mucho más que los funcionarios de gobierno o que los miembros de la dirigencia partidista, que impulsa y lidera los cambios sociales que están detrás de todo proyecto totalitario. Es por esto que Arendt afirma que “el amanecer de la raza de los señores no eran los alemanes sino las SS”²⁶.

En Chile las policías secretas fueron un actor relevante en el diseño, organización e implementación de la represión y en general en el mantenimiento del régimen dictatorial durante sus diecisiete años. Si bien hubo distintos organismos que funcionaron en paralelo, desde los primeros hasta los últimos días de dictadura se existieron organismos centrales creados expresamente para conducir el proceso de represión. Con miembros de distintas ramas de las fuerzas armadas, aunque dirigidos y organizados por miembros del ejército, incluyendo también miembros civiles, se constituyeron como una elite capacitada, con recintos asignados y con objetivos definidos desde el inicio de la dictadura. Primero la DINA (Dirección Nacional de Inteligencia) que funcionó entre los años 1973 y 1977 y fue dirigida por Manuel Contreras y luego la CNI, (Central Nacional de Inteligencia) dirigida por Odlanier Mena y Humberto Gordon, Hugo Salas Wenzel que estuvo operativa entre 1977 y 1990.

Estos organismos eran policías de inteligencia del gobierno, no estaban supeditados al orden institucional jerárquico de las Fuerzas Armadas y sólo rendían cuentas de su accionar a la Junta Militar y de manera más específica incluso en los primeros años a Pinochet. Tenían carácter nacional, operando en todo el país y al mismo tiempo, específicamente la DINA comenzó a operar también en el extranjero²⁷. Su personal estable se estima en varios miles de personas, y una compleja estructura interna, compuesta por pequeños grupos o Brigadas, que actuaban casi siempre de manera más o menos autónoma, en su época más operativa.

El poder de estos organismos de represión (DINA y CNI) es transversal. Como se señala en el Informe de Verdad y Reconciliación :

(L)a DINA desarrolló un sinnúmero de tareas y programas de apoyo incluyendo el control de registros públicos; el establecimiento de una red de colaboradores o

²⁴ “Por encima del Estado y tras la fachada de poder ostensible, en un haz de organismos multiplicados, subyacente a todos los desplazamientos del país, los supereficaces y supercompetentes servicios de la Policía secreta”. ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit. p. 513.

²⁵ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 506.

²⁶ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit. 504.

²⁷ A partir de 1974 la DINA instauró un Departamento Exterior, desde el que se organizaron atentados contra chilenos en el extranjero. Como fue el asesinato del General Prats y su esposa en Buenos Aires (1974) y el asesinato al excanciller Orlando Letelier en Washington (1976). Al mismo tiempo, la DINA estableció contrato y colaboración con otras policías secretas del Cono Sur (Operación Condor) y con la CIA en Estado Unidos. Informe *Verdad y Reconciliación, Vol 1 Tomo II*, Santiago: Gobierno de Chile, p. 456.

informantes en servicios públicos; la supervisión, aprobación y veto de nombramientos y de otorgamiento de ciertos beneficios estatales; el establecimiento de relaciones de coordinación con otros servicios de inteligencia en el extranjero así como con grupos de carácter terrorista; y distintas actividades encaminadas a obtener fondos, entre ellas variadas formas de asociación con personas naturales o empresas, o el establecimiento de empresas propias.²⁸

Desde un inicio, la DINA tuvo la facultad de detener preventivamente durante estados de sitio a quienes “se presume de poner en peligro la seguridad del Estado”²⁹, con prescindencia de la obligación básica del respeto mínimo a los DDHH. Contó desde el comienzo con la casi nula intervención del poder judicial, que pese a la temprana acción de abogados de DDHH y asociaciones de víctimas y familiares, se mantuvo más bien al margen de una defensa activa de las personas y sus DDHH. Ya en los primeros meses de dictadura, la DINA tuvo como su plan el seguimiento, apresamiento y exterminio de partidos y movimientos políticos de izquierda, el MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionario), el Partido Socialista y el Partido Comunista, fueron los primeros objetivos de exterminio que se fijó el nuevo organismo.³⁰

No hay ninguna duda del poder ilimitado que estos organismos represivos tuvieron durante la dictadura³¹. Contaban con planes de persecución y exterminio, no rendían cuentas salvo directamente al General Pinochet, contaban con un presupuesto propio y fueron los organismos responsables de gran parte de los casos de desaparición, tortura y prisión política que lograron acreditarse en los dos informes de verdad, realizados en Chile. Además, estaban constituidos como una sociedad secreta, exenta de cualquier control judicial, institucional o que proviniese de las mismas fuerzas armadas³². Además, vivían de la difusión y expansión del miedo y la colaboración voluntaria e involuntaria que provocaban en la población civil que los identificaba claramente por su forma de actuar, pero también de vestir, por el uso de cierto tipo de autos y por la manera en que intervenían, por sobre cualquier jerarquía y orden, en los procedimientos de seguridad. Junto con los funcionarios de las policías secretas, existen en la dictadura chilena, una enorme cantidad, de colaboradores, ayudistas, financistas, funcionarios públicos, delatores que hacen posible el establecimiento y la permanencia de lo que Elster llama el *sistema de los perpetradores*³³. Actores secundarios o de reparto de un sistema que, por su masividad y complejidad, tuvo que contar con enormes cuotas de colaboración y silencio de la sociedad civil. En Chile, las líneas borrosas de este colaboracionismo son muy difusas y constituyen uno de los

²⁸ *Informe Verdad y Reconciliación, Vol 1 Tomo II*, op. cit. p. 453.

²⁹ Artículo 1 Decreto Ley N° 1.009, 8 de Mayo 1975. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?i=6442> visitado en 5 de mayo de 2022.

³⁰ *Informe Verdad y Reconciliación, Vol 1 Tomo II*, op. cit., p. 485 yss.

³¹ Ver *Informe de Verdad y Reconciliación, Vol 1 Tomo II*, op. cit. p. 452

³² “Este organismo, en el hecho secreto, y así libre de controles e injerencias, tenía la amplia misión de reunir y evaluar la información que después se emplearía para tomar importantes decisiones de gobierno. La DINA extendió su papel hasta la investigación sobre los propios funcionarios de gobierno y miembros de las Fuerzas Armadas. *Informe Verdad y Reconciliación, Vol 1 Tomo II, op. cit.*, p. 452.

³³ ELSTER, Jon. *Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge University Press, 2004, p. 142.

territorios menos explorados en el estudio de terrorismo de estado que permanece todavía abierto en la memoria reciente chilena, acerca de la maquinaria de la tortura y la represión.

2.3.) Campos de Concentración

Volviendo a Arendt, hay que recordar que el objetivo de las policías secretas es la universalización del terror, su mantenimiento y proyección a todo el cuerpo social. Una pieza clave en este proceso para la autora alemana es la creación de campos de concentración. De hecho, el principal secreto que guarda la policía secreta según Arendt es la información relacionada con los campos³⁴. Aquí nos encontramos con uno de los rasgos distintivos del modelo de totalitarismo que la autora alemana construye: Se trata de un modelo centrado en la experiencia del terror que hacen posibles los campos de concentración. Más que prisiones o centros de exterminio, estos campos conforman, por una parte, laboratorios de la dominación total³⁵ en los que se experimenta con los límites de la deshumanización y de la maleabilidad misma de lo humano. Al mismo tiempo, los campos de concentración se imponen como un modelo social, ya que el sistema totalitario perfecto sería aquel que pudiera convertir a la sociedad completa en un Campo de Concentración.

En Chile bajo la dictadura hubo miles de centro de detención, repartidos por todo el territorio nacional. El informe Valech acredita la existencia de al menos 1.132 prisiones o centros de detención clandestina, Santos plantea que fueron 1.168³⁶. Además de las prisiones y centros militares, regimientos, barcos de la armada, escuelas de formación de las fuerzas armadas y carabineros, se suman centros deportivos, hospitales, centros educacionales, oficinas del estado, recintos particulares y de organismos como partidos políticos contrarios al golpe, que fueron requisados y ocupados, casas de las víctimas, de prisioneros, desaparecidos o exiliados.

La cantidad y variedad de recintos adaptados, transformados, acondicionados para servir de prisiones y es quizás uno de los rasgos característicos de la prisión política en Chile durante la dictadura. Si bien en la mayoría de estos recintos no tienen todos los rasgos de los campos de concentración: no son tan masivos, no se ubican fuera de las ciudades en lugares aislados, no cuenta con una infraestructura adaptada para constituirse en “fábricas de muertes”. Sin embargo, hay algunos recintos que se parecen bastante a los *concentration lager*, porque fueron inicialmente diseñados como tales. La

³⁴ ARENDT, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*, op. cit. p 531.

³⁵ “Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa.” ARENDT, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*, op. cit., 533.

³⁶ SANTOS, José. *Lugares espectrales. Topología testimonial de la prisión política en Chile*. Santiago, Editorial USACH, 2019, p.25.

prisión en Isla Dawson, el así llamado campo de Concentración de Pisagua, y el Campo de Concentración Isla Riesco³⁷. Se trata de recintos diseñados, preparados para cumplir lo más eficientemente posibles generar el mayor tormento posible.

Más allá de las diferencias entre los centros, su planificación y acondicionamiento, la tortura, es un rasgo bastante permanente en prácticamente todos los recintos de prisión política en Chile. Según el Informe Valech, un 94% de los presos que dieron testimonio ante la comisión dan cuenta de episodios de tortura, en relatos que son bastante coincidentes, y que permiten identificar lugares, métodos, unidades especializadas y perpetradores. La tortura fue una realidad permanente y constata en los recintos de detención política, creando daños y secuelas permanente en una importante parte de la población. ³⁸ Como hemos determinado en otro lugar recientemente, la tortura ha sido en el Chile de la dictadura más amplia y transversal aún que lo que señala el informe Valech I. Hay muchos casos de tortura y de prisión eventual en los procesos de allanamientos masivos en las poblaciones del sur de Santiago que ya hemos referido³⁹.

2.4.) La ideología

Por último, el cuarto rasgo del control total implantado por los sistemas basados en el terror que presenta Arendt es la presencia de un cuerpo ideológico. La centralidad de la ideología organiza el relato justificativo que en gran medida fundamenta el terror totalitario y explica la violencia ejercida sobre la población. Se trata siempre de una ideología excluyente que a través de la propaganda y el uso de la represión a diferentes niveles, logran el amedrentamiento completo de la sociedad, en la que todos entran en la categoría de sospechoso⁴⁰. En este sentido y como ya hemos señalado en otro lugar

lo decisivo es el nivel de control social que ese sistema alcanza sobre los individuos, sobre su vida, sus relaciones, incluso su intimidad. Se trata de un sistema de opresión total, en el que todas las esferas del individuo y la comunidad quedan intervenidas y sometidas a un orden y unos objetivos que no sólo limitan la posibilidad de la espontaneidad, individual y comunitaria, sino que la convierten en una posibilidad imposible.⁴¹

³⁷ Ver SANTOS, José. *Lugares espectrales. Topología testimonial de la prisión política en Chile*, op. cit. p. 31.

³⁸ *Informe sobre Prisión Política y Tortura* (Valech), Santiago: Ediciones Gobierno de Chile, 2005, p. 205 y 225 y ss.

³⁹ LÓPEZ, M. J. "Las memorias marginales poblacionales: para resignificar prisión y tortura en Chile", op. cit.

⁴⁰ "La categoría de sospechoso abarca así, bajo las condiciones totalitarias, a toda la población; cada pensamiento que se deriva de la línea oficialmente prescrita y permanente cambiante es ya sospechoso, sea cual fuere el campo de actividad humana en que suceda. Simplemente por su capacidad de pensar, los seres humanos son sospechosos por definición, y esta sospecha no puede ser descartada en razón de una conducta ejemplar, porque la capacidad humana para pensar es también la capacidad para cambiar la mente propia" ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, op.cit., 524.

⁴¹ LÓPEZ, M.J. "Totalitarismo y dictadura: Arendt para leer la historia reciente de Chile." *Estudios Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 43, n. 3, p. 560-573, set.-dez. 2017, p. 565.

En el caso de la dictadura chilena ese fondo ideológico es la Doctrina de Seguridad Interior del Estado. Esta doctrina marca el sentido y alcance de la “guerra contra la insurgencia” que desde la región latinoamericana y no sólo desde Chile, se instaura de la mano del contexto anticomunista de la guerra fría. En este sentido, según el Informe Valech I:

La doctrina de la Seguridad Nacional, central en la ideología castrense adaptada al mundo polarizado de la guerra fría, proponía la existencia de un enemigo interno que buscaba subvertir el orden por cualquier medio a su alcance, y a las Fuerzas Armadas como inmunes a los intereses particulares que agrietaban la unidad nacional con discordias sociales e ideológicas. En defensa de esa unidad orgánica, correspondía aplicar los métodos de la lucha contrainsurgente inculcados por las escuelas de adiestramiento militar a cargo de Estados Unidos (Escuela de las Américas) a generaciones de oficiales chilenos y latinoamericanos, cuya coincidencia de métodos apuntaba a la existencia de un modelo común. Según esta ideología, la represión era la respuesta legítima a una subversión manifiesta o larvada y estaba eximida de respetar los derechos humanos de personas que se sustraían *motu proprio* de su titularidad, al engrosar las filas del enemigo.⁴²

Esta doctrina, instalada ya en las fuerzas armadas previamente al golpe militar, bajo la formación de la Escuela de las Américas, instaura la visión de la “guerra interna” que es asumida como una “guerra de contrainsurgencia”. Se suma a esto, el anticomunismo previo de las fuerzas armadas chilenas, reforzado por una institucionalidad estatal chilena que ya tenía una historia de persecución a grupos comunistas⁴³. También es posible identificar una visión crítica previa del mundo militar al mundo civil, político, y en definitiva a la democracia como un sistema tendiente al caos y al desequilibrio⁴⁴. A esto se suma un cierto aislamiento del mundo militar de esa misma sociedad civil y la asunción de un cierto rol mesiánico, que se autoimponen las fuerzas armadas, recordando y vinculándose a algunas figuras de la formación de Chile como República⁴⁵. Desde esta perspectiva salvadora o mesiánica, las fuerzas armadas asumen un rol restaurador del orden y la unidad nacional: “salvaguardia última del espíritu y la moral nacional”⁴⁶. Todo esto se vio reforzado por el integrista católico del gremialismo y su desconfianza de las democracias liberales. Que se traduce en una defensa del autoritarismo y de las instituciones intermedias y un declarado anticomunismo⁴⁷. Con estos elementos el gremialismo da contundencia a la base ideológica de la Doctrina de Seguridad Interior del

⁴² *Informe Prisión Política y Tortura, Valech*, op. cit., p. 165.

⁴³ Por ejemplo, mediante la Ley Permanente de la Defensa de la Democracia (1948), que proscribió el partido comunista y persigue a sus militantes.

⁴⁴ MONSALVE, Danny. “Discurso y legitimidad: la Doctrina de Seguridad Nacional como argumento legitimatorio del Golpe de Estado de 1973 en Chile”. *Revista Derecho y Ciencias Sociales*. Octubre 2012. N°7. Instituto de Cultura Jurídica, Universidad de la Plata, p. 114.

⁴⁵ Es posible identificar a figuras militares como O’ Higgins, Capitán General del Ejército libertador que consiguió la independencia de Chile del reino de España y primer Jefe de Estado del país como República independiente, figuras políticas autoritarias como Diego Portales, por ejemplo.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Para una visión completa del gremialismo y su importancia en la construcción de cuerpo ideológico de la dictadura chilena, ver. CRISTI, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. Santiago, Lom, 2011. CRISTI, Renato; RUIZ, Carlos, *El pensamiento conservador en Chile*. Santiago. Editorial Universitaria, 2015.

Estado y da pie al marco de ideas que busca legitimar el régimen dictatorial y la creación de la nueva Constitución a la que la dictadura da origen. Antes que eso, se busca legitimar el uso de la fuerza y la implantación de un terror generalizado, bajo el argumento de un “guerra interna” se busca y se destruye a un enemigo inexistente, que termina siendo la gran mayoría de la sociedad civil chilena. Un ejemplo de esta guerra interna, entendida como guerra total librada en todos los frentes de la sociedad, es la situación sufrida por las instituciones de educación básica y media del país, Profesores, estudiantes, apoderados, directivos, son vigilados a veces por otros profesores, directores o los propios apoderados de los recintos. Como muestran varios autores, existen documentos que prueban estos espionajes y seguimientos. De hecho, durante la década de los 80’ se crea una Oficina de Seguridad que mantiene directo contacto con las CNI e informa periódicamente de posibles opositores y de actuaciones puntuales de profesores, directivos y estudiantes.⁴⁸ Ya desde 1976 se acredita la existencia de que la CNI envía informes a las distintas reparticiones públicas y en especial al Ministerio de Educación acerca de los antecedentes de profesores y directivos. Según mandato presidencial ningún funcionario público puede ser contratado como funcionario público sin contar con el informe de confiabilidad emitido por la Central Nacional de información (CNI)⁴⁹.

PALABRAS FINALES

Gran parte de las reflexiones que aporta Arendt al develamiento de la experiencia política y ética que atraviesa y marca significativamente toda la primera mitad del siglo XX, el totalitarismo, tienen todavía, una enorme vigencia para nosotros. Esto porque, como señala la autora, somos contemporáneos a los fenómenos históricos, cuyas influencias están todavía formando parte de nuestro mundo, a través de sus efectos. En este sentido, en la medida en que los métodos, estrategias de dominio, recursos e instituciones del totalitarismo siguen estando presentes como referencias o como modelos, en *el imaginario y la pedagogía del horror* de regímenes violentos, entonces, seguimos obligados a comprenderlo y a comprendernos bajo su sombra.

En este sentido, nos parece pertinente volver, como hemos intentado en este artículo, una vez más, sobre su *horrible originalidad*, para dar cuenta de algunos aspectos de su imposición y dominio, guardan relación con esos otros regímenes del terror que hemos padecido en la región y en especial, aquel régimen que comenzó en Chile hace ya 50’ años y cuyas secuelas siguen presentes en la sociedad chilena. La feroz dictadura cívico-militar chilena, tuvo, como ya reconocía Mary McCarty al menos

⁴⁸ Ver ZURITA, Felipe “Represión y vigilancia hacia el Trabajo Docente durante la Dictadura Militar en Chile (1973-1990)”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 19, núm. 38, pp. 285-322, 2017, Universidad de Sevilla y Weibel, entrevista Diario de cooperativa, 2017. <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/augusto-pinochet/documentos-revelan-que-la-dictadura-espia-a-ninos-en-sus-colegios/2013-06-27/094116.html>, consultado, el 10 de junio, 2022.

⁴⁹ Ibid. pp. 298.

*ambiciones totalitarias*⁵⁰, y ejerció un tipo de violencia sobre la sociedad, las instituciones, los ciudadanos, cuya huella y daño, siguen generando efectos en cadena en la sociedad del presente.

Me parece que la tarea consiste en intentar comenzar a suplir el déficit de comprensión que tenemos frente a esta historia reciente y su catástrofe. Haciéndonos cargo de la demanda hermenéutico-existencial a la que la propia Arendt responde, no de reconciliarnos con los hechos que ocurrieron sino con el mundo, donde esos hechos fueron posibles⁵¹.

En este sentido, volver sobre nuestro pasado e intentar comprenderlo es la única salida a la crisis moral, política y existencial en la que nos colocó la dictadura y de la que seguimos cada tanto tiempo sorprendiéndonos con sus réplicas. Cartografiar la catástrofe que vivimos como sociedad, es la única posibilidad de seguir siendo una sociedad y sacar adelante ese proyecto de llegar a ser una verdadera democracia. Esta no es una tarea académica o intelectual, al menos no exclusivamente, sino una tarea vital y política, para una democracia que aspira avanzar en su profundización, estableciendo límites infranqueables para una convivencia.

Sin una geografía clara del daño vivido, de las secuelas, de la cantidad y variedad de víctimas, de los métodos y las estrategias utilizadas para permitir o justificar la catástrofe, solo podremos tener una democracia frágil, sin raíces, donde los límites de lo posible y lo legítimo siguen sin ser parte de la cultura común compartida. Una democracia sin memoria en realidad no es una democracia, porque se reinicia eternamente y vuelve a vivir el pasado siempre como si fuera la primera vez. Un pasado que no se ha dejado atrás, ya que no le ha permitido en realidad establecer un “Nunca Más” que no sea un eslogan, sino parte fundamental de la anatomía cotidiana de la experiencia democrática. Si como recuerda Arendt, la comunidad política no es más que *recuerdo organizado*⁵², que importante es poder ver y comprender en conjunto las heridas de ese recuerdo. En esa visión, mínima, compartida, consentida, puede abrirse camino la posibilidad de superar la enfermedad social que suponen la indiferencia y la impunidad, en definitiva, el desprecio a la democracia.

⁵⁰ ARENDT- MCCARTHY. *Entre amigas: Correspondencia 1949-1975*. Barcelona: Lumen. 1999. P. 406. Para un análisis de la pregunta de Mc Carthy ver LÓPEZ, María José, *Tiempos de oscuridad. Diálogos con H. Arendt*, op. cit., p. 98.

⁵¹ ARENDT, Hannah. *Ensayos de Comprensión*. op. cit, p. 372.

⁵² ARENDT, Hannah. *La condición humana*, op. cit. p. 220.

**UNA LECTURA FEMINISTA DE LA TEORÍA DEL JUICIO ARENDTIANA.
NOTAS PARA PENSAR LOS FEMINISMOS EN AMÉRICA LATINA**

*A feminist reading of the theory of the arendtian judgment.
Notes to think feminisms in Latin america*

María Teresa Muñoz Sánchez¹

RESUMEN:

El objetivo general de este artículo es defender que Hannah Arendt nos ofrece un camino fructífero para pensar la acción política y la capacidad de juicio como herramientas para la superación del sistema patriarcal. A pesar de las tensiones existentes entre ciertos conceptos arendtianos y planteamientos feministas, la autora defiende que la apropiación que Arendt hizo de los juicios estéticos, pensados kantianamente para trasladarla a los juicios políticos es una herramienta de interpretación y de acción de indudable utilidad para los feminismos contemporáneos en América Latina.

Palabras clave: feminismo, Arendt, juicio, libertad política, mundo común

SUMMARY:

The general objective of this article is to defend that Hannah Arendt offers us a fruitful way to think about political action and the capacity for judgment as tools for overcoming the patriarchal system. Despite the tensions between certain Arendtian concepts and feminist approaches, the author defends that Arendt's appropriation of aesthetic judgments, thought Kantianly to transfer it to political trials, is a tool of interpretation and action of undoubted usefulness for contemporary feminisms in Latin America.

Keywords: feminism, Arendt, judgment, political freedom, common world

1 A MANERA DE INTRODUCCIÓN

¿Qué decimos de una persona cuando afirmamos que es feminista? ¿Qué cualidades, características o creencias le atribuimos? Definitivamente no se trata de su condición de mujer. Es claro que existen numerosas mujeres francamente antifeministas. Por otro lado, tampoco se trata de que denominemos a una filósofa, historiadora o politóloga feminista por los temas que trabaja, esto es, porque se ocupe en sus investigaciones de temas relacionados con las mujeres. Para añadir más dificultad al asunto, son muchos los debates contemporáneos acerca de quién es el sujeto del feminismo; es más, son muy actuales aquellas confrontaciones entre feministas que niegan la existencia de tal cosa como un sujeto del feminismo frente a aquellas que consideran su pertinencia como aglutinador político.² ¿De qué se trata entonces?

El feminismo puede ser considerado un movimiento político, social y cultural, así como un paradigma de pensamiento cuyo eje es la lucha por la liberación de la mujer de la opresión a la que está sometida por las estructuras patriarcales de organización de la vida. Así, una persona feminista es aquella que lucha por esta liberación, a través de la acción política o de la teoría. De acuerdo con esta

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
maytemunoz@filos.unam.mx

² Vid., BUTLER, Judith, "Contingent Foundations" en Judith Butler y Joan Scott (eds.) *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 3-21

caracterización, Arendt no sólo no fue una teórica del feminismo sino tampoco una mujer feminista y mucho menos una activista. Es sorprendente leer sus afirmaciones en la entrevista que le hiciera Günther Gaus en 1964:

«Siempre he sido del parecer de que hay determinadas ocupaciones que no son para las mujeres, que no les van, si puedo decirlo así. Cuando una mujer se pone a dar órdenes, la cosa no tiene buen aspecto: debiera intentar no llegar a tales posiciones si le importa seguir siendo femenina»³

Me gustaría pensar que nuestra filósofa hizo estas afirmaciones en tono irónico, pero no es así. Arendt no consideraba el problema de la dominación acotado al asunto del género. Es cierto que podemos encontrar algunos datos que muestran su conocimiento de la situación de sujeción de la mujer, por ejemplo, en la reseña titulada «Acerca de la emancipación de la mujer» (1933)⁴, pero no hay una teorización de mayor alcance. Como es conocido, ella estaba preocupada, en primera instancia, por comprender qué llevó a la humanidad a cometer las atrocidades vividas en la Segunda Guerra Mundial. Más que preocuparle el problema de la dominación le interesó el poder político entendido como la acción conjunta para la libertad.⁵

Si quisiéramos pensar la relación que pueda establecerse entre Arendt y el feminismo y más aún, el desarrollo del feminismo en América Latina, sería importante hacer una recuperación del pensamiento arendtiano desde una hermenéutica que tenga en cuenta el contexto histórico, político y social que vivió la pensadora judía.

Haré algunos comentarios breves para contextualizar la época en que Arendt desarrolló su pensamiento, esto es, de 1930 a 1975. Es importante señalar que su desembarco en EE. UU. en calidad de apátrida buscando un país donde exiliarse se produjo en un momento en que los movimientos feministas estaban en franca decadencia. Tras el impulso inicial que las sufragistas dieron a las reivindicaciones por los derechos de las mujeres durante los años 20 del siglo pasado, devino un periodo de declive. Sería hasta la publicación de *La mística de la feminidad* de Betty Freidan⁶ en 1963 que, en Estados Unidos de América, país donde escogió exiliarse Arendt, el movimiento feminista volvió a tomar impulso. Recordemos que Simone de Beauvoir había publicado *El segundo sexo*⁷ en 1949, pero

³ Entrevista recogida en *Ensayos de comprensión*: Hannah Arendt, «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Caparrós, 2005, p. 18.

⁴ ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., pp. 87 y ss.

⁵ Cfr., ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 21998 [1958]; Cfr., ZERILLI, Linda M.C *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008

⁶ FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Madrid, Júcar, 1974

⁷ DE BEAUVOIR, SIMONE, *El segundo sexo*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid, 2017

este texto no sería traducido para el público norteamericano hasta 1953. Por cierto, fue mal traducido y con grandes cortes y omisiones.⁸

Ahora bien, a partir de los años 60 y fundamentalmente en los años 70 los movimientos y los desarrollos feministas sufrieron una verdadera eclosión. Son también los años en que Arendt estaba desarrollando sus obras más conocidas y aquellas que le dieron presencia en el mundo académico e intelectual: *Los Orígenes del totalitarismo*⁹ y *La condición Humana*¹⁰. Son también los años en que se dedicó con suma energía a enfrentar la polémica que suscitaron los reportajes que en cinco entregas había ido enviando al *The New Yorker* tras asistir al juicio contra el teniente coronel de las S.S., Adolf Eichmann. Hacia los años setenta, buena parte de su activismo político estuvo dedicado a compartir con los intelectuales, su oposición a la guerra en Vietnam. Por parte del feminismo se venía elaborando un discurso teórico muy potente con la influencia de Simone de Beauvoir. Tal es el caso de Katte Millet¹¹ y Shulamith Firestone¹².

El 18 de diciembre de 1972, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) nombró a 1975 Año Internacional de la Mujer y coincidiendo con ello se realizó en la Ciudad de México la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer. Así, es interesante notar que el año de 1975, el mismo en que moriría Arendt, fue el declarado por Naciones Unidas el año de la mujer. Sería a partir de entonces que comenzaría un reconocimiento y una visibilización institucional de los problemas de las mujeres. Reconocimiento que, como sabemos, ha resultado a todas luces insuficiente.

En los años previos a su fallecimiento, Arendt criticaba al movimiento feminista de los 70 porque tenía un discurso psicologista y aislacionista, en vez de centrarse en lo político y establecer alianzas con el resto de los sectores oprimidos. Consideraba que el acento habría que ponerlo en las discriminaciones legales y políticas, las cuales una vez abolidas, generarían necesariamente la igualdad. En este sentido, su postura no se distancia de la de otras mujeres comprometidas con los partidos de izquierdas que supeditaban la lucha feminista a las luchas de clase.¹³

Hecho el contexto histórico y biográfico necesario, es importante ahora revisar cómo fue recuperado el pensamiento de Arendt por algunas feministas. En esta recuperación, no se pueden

⁸ SIMONS, Margaret A. "The silencing of Simone de Beauvoir guess what's missing from the second sex" *Women's Studies International Forum* Volume 6, Issue 5, 1983, Pages 559-564 [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(83\)90081-X](https://doi.org/10.1016/0277-5395(83)90081-X)

⁹ ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Javanovich, 1951

¹⁰ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

¹¹ MILLET, Katte, *La política sexual*, Madrid, Cátedra (col. Feminismos), 1995 [1970]

¹² FIRESTONE, Shulamith, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairos, 1976 [1973]

¹³ Vid, VILLAREAL MÉNDEZ, Norma , "Acercamiento a Hannah Arendt desde la teoría feminista del Género", en https://core.ac.uk/display/77269673?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1

minimizar, como ha señalado muy bien María José Guerra Palmero¹⁴ los tres temas que fueron motivo de tensión entre Arendt y las feministas de los años 70 y 80; a saber: la consideración de la labor como un proceso humano repetitivo, alienante y deshumanizador; la concepción de lo social como mera administración y, la distinción público-privado. Las feministas de aquellos años consideraron estos tres ejes como abismos insalvables en la obra arendtiana. En el caso de la labor, las feministas consideraron que nuestra filósofa no vio su radical importancia para el desarrollo de la vida humana y, en particular, para la vida de las mujeres; en el caso de lo social, la filósofa judía habría ignorado el valor de los derechos sociales y políticos negociados en el ámbito de lo social;¹⁵ por último, en el caso de la distinción público-privado no tenemos más que recordar el tan mencionado *dictum* feminista de los setenta: lo personal es político.¹⁶ Así, Arendt llegó a ser considerada antifeminista. Sería posteriormente, ya en los años 90 del pasado siglo cuando autoras como Seyla Benhabib defendieran un “movimiento del margen hacia el centro”¹⁷, es decir, un análisis de aquellas obras que se han considerado marginales según el canon arendtiano, para recuperar a la filósofa desde el feminismo. Por otro lado, el concepto de natalidad y su vínculo con la acción en el espacio público como gestadores de una noción de identidad narrativa recuperado por Julia Kristeva¹⁸ y el nexo entre juicio político y libertad desarrollado por Linda Zerilli¹⁹ fueron los ejes de recuperación del pensamiento arendtiano para el feminismo al inicio del siglo XXI.²⁰ Además de las autoras ya aludidas, no podemos dejar de mencionar las lecturas de Adriana Cavarero²¹, Judith Butler²² y François Collin²³. En Iberoamérica debo mencionar, y estoy

¹⁴ GUERRA PALMERO, María José, “Arendt y los feminismos contemporáneos,” *Daimon*, Revista internacional de Filosofía, Suplemento 4, 2011, 203-212

¹⁵ Cfr. PITKIN, Hanna Fenichel, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998. Véase, especialmente cap 8 Abstraction, Authority and Gender.

¹⁶ PITKIN, Hanna Fenichel, «Justice: On Relating Private and Public», *Political Theory*, nº 9 (1981), p. 338.

¹⁷ BENHABIB, S., La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt, RIFP/2, (1993) p. 23.

¹⁸ KRISTEVA, Julia, El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. México, Paidós, 2000

¹⁹ ZERILLI, Linda G., *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

²⁰ En los países de América Latina, el movimiento feminista se inició en los primeros años del siglo XX. En muchos casos por influencias de mujeres españolas y la presión de la Comisión Interamericana de Mujeres. En la Conferencia Interamericana que se reunió en Cuba en 1928 una Comisión de Mujeres del Partido Nacional de feministas de Cuba, convenció a los delegados para que se creara el Comité Interamericano de Mujeres CIM para impulsar los derechos políticos de las mujeres en la región. Con todo, es importante mencionar, a título de ejemplo, el “escándalo” que supuso en Chile que Michelle Bachelet se alzara como máxima gobernante. O, más recientemente, que una mujer negra, Francia Márquez, sea propuesta a la vicepresidencia de Colombia.

²¹ Son muy interesantes los paralelismos que podemos encontrar entre el pensamiento de Arendt y el de Cavarero. Por ejemplo, con respecto a la relación entre política y violencia, Adriana Cavarero y Arendt señalan que la violencia puede ser usada como estrategia de sometimiento, con una finalidad intimidatoria, según la lógica instrumental de medios y fines; pero hay otro uso en el cual el terror es el único contenido. En este último caso, se trata de una violencia que ha perdido su finalidad y su cualidad de estrategia. En ese sentido, es una violencia “inútil e inexplicable” que busca la dominación total. Esta idea puede encontrarse también en Arendt (ARENDDT, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 632- 633) y Cavarero, Adriana, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, México, Anthropos/UAM-I, 2009.

segura de que no haré justicia a todas las filósofas que han trabajado este tema, Fina Birulés²⁴, Cristina Sánchez²⁵, Luisa Posadas²⁶, Neus Campillo²⁷, Comesaña²⁸, Anabella di Pego²⁹, María Pía Lara³⁰, Dora Elvira García³¹.

Por razones no sólo de espacio sino también de competencia voy a centrarme en la reivindicación que puede hacerse del pensamiento arendtiano a través de la recuperación de su incipiente teoría del juicio político. No pretendo robarme el crédito de Linda Zerilli quien en su conocido trabajo *El feminismo y el abismo de la libertad*, dedicó su cuarto capítulo precisamente al vínculo entre juicio político y libertad. A partir de sus planteamientos, pretendo ir un poco más lejos, y mirando de reojo a Julia Kristeva,³² sostener que Arendt nos ofrece un camino para pensar la acción política y el juicio como herramientas ineludibles para la superación del sistema patriarcal.

Así, mi interés en este artículo, una vez enunciadas las tensiones entre el feminismo y la mirada arendtiana al acontecer, será precisamente recuperar estos hilos que han permitido a las feministas de finales del siglo XX y principios de XXI enriquecer el feminismo con las categorías teórico-políticas arendtianas. Considero, y así lo defenderé, que la apropiación que Arendt hizo de los juicios estéticos, pensados kantianamente, para trasladarla a los juicios políticos es una herramienta de interpretación y de acción de indudable utilidad para los feminismos contemporáneos en América Latina.

²² Es interesante el recurso a los conceptos de espacio de aparición y el *derecho a tener de derechos* de J. Butler en su libro, *Cuerpos aliados y lucha política Hacia una teoría performativa de la asamblea*, México, Paidós, 2017 [Tit org: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015]

²³ COLLIN, Françoise. *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona, Icaria, 2006 y también, COLLIN, Françoise (2006), "Libertad / responsabilidad. O de cuando el ser es tiempo", *Lectora*, 12: 45-51.

²⁴ BIRULÉS, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt, Barcelona*, Herder, 2007.

²⁵ Cristina SÁNCHEZ ha hecho una inmensa labor de difusión del pensamiento arendtiano no sólo en España sino en todo Latinoamérica. Es importante mencionar su libro: *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003) además de la compilación, MAQUIEIRA Virginia y BELTRAN, Elena, (eds) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 2001.

²⁶ POSADA KUBISSA, Luisa "El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt" *Revista Internacional de Pensamiento Político - I Época - Vol. 13* (2018): 383-397.

²⁷ CAMPILLO, Neus, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2013.

²⁸ COMESAÑA S., Gloria M., "Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*", (2001), 18: 125-142

²⁹ DI PEGO, Anabella, "Hacia una crítica del patriarcado desde Hannah Arendt" <https://www.youtube.com/watch?v=x9oS5bv8qag>

³⁰ LARA, M. "El feminismo como modelo ilocucionario". *Debate Feminista*, 15. (1997, abril 1). <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1997.15.390>

³¹ GARCÍA, Dora Elvira, *Del poder político al amor al mundo*. México, Porrúa/ITESM, 2005 y GARCÍA, D. E. Respecto a la recepción del pensamiento de Hannah Arendt en México. *Hannah.Arendt.Net*, (2013). 7(1). <https://doi.org/10.57773/hanet.v7i1.303>

³² Julia Kristeva en la trilogía *El genio femenino. La vida, la locura y las palabras*, cuando interpreta la vida de Arendt como una muestra del sentido feminista de autonomía que Arendt proyecta. Kristeva sostiene la propuesta arendtiana de recuperación de la palabra como forma de acción política posibilita nuevos procesos y acompaña a un nuevo modo de entender no sólo la política sino la vida.

Ahora bien, se me podrá decir que los Feminismos desde el Sur Global tienen una genealogía muy específica que cuestiona muchos de los conceptos articulados desde el feminismo de Norte.³³ En efecto, podríamos colocar las luchas teóricas y prácticas de las feministas descoloniales en un horizonte común pese a sus diferencias. Los feminismos hechos desde América Latina no buscan mejorar el sistema existente sino pelear contra todas las formas de opresión: justicia para las mujeres significa justicia para todas y todos. Para ello, desde el Abya Yala se pone especial énfasis en que hay una forma de opresión que tiene características muy específicas: el colonialismo. Y el colonialismo no se acabó con la descolonización. Las estructuras de dominio y explotación de la colonia perviven actualmente en distintas formas de racismo, en la existencia vidas desechables, la normalización del sufrimiento y de la pobreza y la exclusión de aquellos y aquellas no blancxs. Y es desde esta categoría que se ha vuelto la mirada a las tradicionales categorías de los feminismos del Norte Global³⁴ para analizar desde el Sur las diferentes formas de opresión y dar la lucha por su erradicación.

Ahora bien, la colonialidad tiene que ver con una imposición de lo que sea el conocimiento,³⁵ por un lado, y la acción y el poder³⁶, por el otro. Y en este punto, creo que se puede abrir un espacio de encuentro con la lectura que presento a continuación de la propuesta arendtiana. Desde luego, no estoy partiendo aquí de una genealogía ortodoxa de los feminismos descoloniales. La mirada que tengo puesta en los llamados feminismos desde el Sur Global es mucho más amplia: se abre a las reflexiones críticas que a partir de los años ochenta hicieron las pensadoras feministas poscoloniales y también a los que emergieron de los estudios críticos sobre modernidad y colonialidad.

2. UNA REIVINDICACIÓN DE LA TEORÍA ARENDTIANA DEL JUICIO PARA EL FEMINISMO

En las páginas siguientes voy a defender que la facultad de juicio, tal como fue esbozada por Hannah Arendt a partir de la *Crítica del Juicio* kantiana, podría facilitar una descripción del feminismo como un paradigma de acción y de comprensión que nos abre a la constitución de nuevos mundos posibles, mundos en los que las identidades diversas tengan cabida, y en este sentido, es una senda abierta para pensar distintos conflictos que están enfrentando en este momento las teorías feministas y

³³ CURIEL, OCHY, “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, en *Género con clase*, mayo, 2012

³⁴ MARÍA LUGONES, “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Revista internacional de Filosofía Política*, núm. 25, 2005, pp. 61-76.

³⁵ MENDOZA, BRENLY, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, GLEFAS, Buenos Aires (Argentina), 2010. LANDER, EDGARDO (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*

³⁶ QUIJANO, Anibal, “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 93-126.

muy en particular las reivindicaciones hechas desde el Sur Global.³⁷ De manera que argumentaré a favor de la tesis de que la forma en que Arendt recupera el juicio reflexionante kantiano para pensar la política es una herramienta fundamental para las teorías críticas feministas, en general, y para los feminismos hechos desde Abya Yala, en particular. Será necesario, de manera breve, esbozar las claves de la concepción arendtiana del juicio para, desde ella, volver la mirada a ciertas categorías de los feminismos.

2.1 La teoría del juicio arendtiana

El Juicio o la facultad de Discernimiento es, en términos kantianos, la facultad que subsume lo particular en lo universal. Así, por ejemplo, decimos, “Luisa, mi vecina, es una mujer”. Estamos subsumiendo un particular bajo el concepto general de mujer. Como resultado del ejercicio de dicha facultad, Kant distingue entre el juicio determinante y el reflexionante. En el primero, la regla universal que nos permite subsumir el particular está dada. En el segundo, sólo lo particular está dado y lo que se busca es la regla o el principio. (KU, Introduction, § IV) El reflexionante es un juicio singular y en él los conceptos involucrados no determinan el objeto del juicio. Por ejemplo, “Esta rosa es bella”. El juicio determinante subsume los particulares en los principios universales que da el entendimiento (KU Introduction, § IV). Es en el juicio estético en el que Arendt encuentra un modelo para el juicio político, y esto se debe que en este tipo de juicios se discierne sobre lo particular. Arendt encuentra en la tercera Crítica de Kant el abrevadero para su propuesta.

La Crítica del juicio es –nos dice– el único de los grandes escritos de Kant en el que su punto de partida es el mundo y los sentidos y capacidades que hacen posible a los hombres (en plural) encontrar su lugar como habitantes de éste. Quizás ésta no es todavía una filosofía política, pero ciertamente es su condición *sine qua non*.³⁸

El rasgo fundamental de este modelo es que no opera conceptualmente, la facultad kantiana de juzgar estéticamente es una facultad particular de juzgar los objetos según una regla, pero no según conceptos.³⁹ Podría pensarse que este modo de juzgar no puede trascender las particularidades de lo juzgado ni la subjetividad del que juzga. Sin embargo, Arendt recuperó la noción kantiana de imaginación [*Einbildungskraft*], para explicar cómo en los juicios reflexionantes es posible rebasar las

³⁷ Estoy pensando aquí, no sólo en los feminismos descoloniales sino también en los poscoloniales. Vid. SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf Y también, MOHANTY, CHANDRA TALPADE, “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid, 2008.

³⁸ ARENDT Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (Ronald Beiner ed. and interpretative essay) Chicago, Chicago University Press, 1982, p. 141-142.

³⁹ En palabras de Kant: “Se podría incluso definir el gusto por la facultad de enjuiciar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento a propósito de una representación dada y sin mediación de concepto” (KU, § 40: 158).

condiciones privadas. La imaginación permite que el individuo sea capaz de ir más allá de sí mismo, de salirse de las condiciones privadas del juicio y ser imparcial frente al objeto o acontecimiento particular, tomando en cuenta los juicios de los demás interlocutores. Esto es posible porque, gracias a la imaginación, aquel o aquella que juzga puede ponerse en el lugar de otro o de la otra. Por ello, la imaginación es constitutiva del juicio reflexionante. En los juicios determinantes contamos con una regla o concepto universal en el que subsumimos los eventos u objetos particulares al juzgar; en los juicios reflexionantes, partimos del acontecimiento o evento singular y carecemos de dicha regla o concepto. Sin embargo, y esto es lo que recoge Arendt de los juicios de gusto, los juicios estéticos y los políticos no son meras opiniones subjetivas sin mayor validez. Según el planteamiento arendtiano, la validez de los juicios reflexionantes políticos depende de la posibilidad de pensar poniéndose en el lugar del otro o de la otra. A esto le denomina un pensar representativo. De modo que un primer aspecto del juicio político que debemos tener presente es su carácter esencialmente representativo: “me formo una opinión tras considerar un determinado tema desde distintos puntos de vista, —nos dice Arendt en su ensayo “Verdad y Política”— recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento”⁴⁰.

Junto con la imaginación y pensar representativo, es interesante la recuperación que hace Arendt de la noción de *sensus communis* para pensar el juicio estético kantiano como un modelo para el juicio político y para resolver la objetividad de los juicios en las cuestiones políticas. Cada una de nosotras disponemos de un sentido comunitario (*sensus communis*) que nos habilita para integrarnos en la comunidad y del que depende la comunicación intersubjetiva. De ello depende a su vez la posibilidad de que un juicio particular adquiera validez general. Al igual que el juicio estético, el juicio político no puede ejercerse en solitario, requiere de la comunicabilidad, de la publicidad, así como del acuerdo y el reconocimiento general. Esta facultad se desarrolla necesariamente dentro de un espacio público y crítico, en el que la persona que juzga delibera con los demás participantes de la comunidad política. A pesar de las diferencias de juicio, precisamente gracias a la imaginación, por la capacidad de ponernos en el lugar del otro y por este sentido comunitario, nos reconocemos como miembros de una comunidad. Así, la razón por la cual, de acuerdo con Arendt, el juicio reflexionante es un modelo apropiado para el juicio político es que este tipo de juicios permiten pensar la singularidad, permiten pensar a los seres humanos como seres diversos y en plural. No hay un mundo único y en abstracto, hay mundo compartido en plural y común; y es ahí donde el *sensus communis*, ese sexto sentido que nos permite encontrar nuestro lugar en el mundo, se vuelve una idea fundamental para pensar la política. Este sentido comunitario hace explícita la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y

⁴⁰ARENDT, Hannah, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro, Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 254.

reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. El juicio político no puede ejercerse en solitario, depende y genera comunicabilidad. Se trata, pues, del tipo de discernimiento que implica adoptar el punto de vista de los demás y se caracteriza por su comunicabilidad. Más aún, para Arendt, es precisamente la inquietud de formar lazos en común lo que define al mundo, pues no hay mundo en solitario; sólo hay mundo cuando hay pluralidad de participantes que comunican sus juicios.

2.2 De la pertinencia de la teoría arendtiana del juicio para el feminismo

Ahora bien, ¿en qué sentido esta teoría del juicio político, muy rápidamente esbozada, podría ser una herramienta valiosa para los feminismos? En la introducción decíamos que el feminismo puede caracterizarse como un paradigma de conocimiento y acción que tiene como eje la liberación de las mujeres del yugo de la estructura patriarcal. Así, son dos los ejes en los que la teoría del juicio puede resultar fundamental para los feminismos; a saber: en el eje epistémico y en el práctico. Veamos:

2.2.1. El feminismo como un paradigma de conocimiento

“La comunidad feminista se construye por sus prácticas, por su decir y su actuar, conjuntamente, y se desenvuelve siempre en el terreno de lo opinable, de lo contingente.”

(María José Guerra Palmero)

En tanto paradigma de conocimiento, el feminismo se beneficiaría de la teoría del juicio arendtiana al modificar los criterios de validez de los juicios planteados por las teorías críticas feministas.

Si aceptamos la lectura arendtiana de los juicios reflexionantes, concederemos que por medio del *sensus communis* es posible dotar de cierto tipo de validez a los juicios políticos y pretender su generalidad (a pesar de tratar con los particulares y de ser emitidos por un agente). Recordemos que el juicio político es facultad de pensar lo particular sin la mediación de un concepto. En efecto, el desarrollo de una teoría crítica feminista descolonial que no estuviera marcada por un concepto de racionalidad colonial no será posible a menos que reconozcamos que no hay reglas universales, ideas preconcebidas, para hacer juicios sobre cuestiones de interés común, sobre las cuestiones que atañen a los movimientos feministas. El ejercicio del juicio reflexivo no es el ejercicio de una técnica, no es la aplicación de una regla; tal sería el caso del juicio determinante. Sólo contamos con la práctica de juzgar, esto es de discernir, a partir del mundo común, ejerciendo la capacidad de pensar ampliado y el *sensus communis*. Con la práctica del juicio reflexivo, la expresión de las diferencias de valor puede ser vista, con Arendt, no como algo a ser administrado por una idea de la razón en nombre de la tolerancia y la estabilidad social, sino como susceptible de convertirse en parte del mundo común, es más, como aquel rasgo constitutivo del mundo construido, edificado desde la pluralidad y la diferencia.

Esta apuesta arendtiana me parece que daría un giro a la posición desde la cual las feministas nos asumimos al hacer teoría: no debemos olvidar que las perspectivas plurales en incluso enfrentadas son el alma misma del mundo que construimos entre todxs. Las propuestas divergentes se convierten en una amenaza para la construcción de un mundo en común cuando ya no se expresan en el ámbito público, cuando no son concebidas como apertura a nuevas conceptualizaciones y con ello a nuevos modos de habitar el mundo comúnmente compartido. La validez de los valores expresados como juicios en las teorías críticas feministas no depende de su redención por alguna agencia objetiva o por el discurso de la razón pública, sino por los juicios reflexivos de lxs miembrxs de las comunidades en la práctica política, en la acción conjunta. Lo que buscamos desde las diferentes teorías feministas es preservar una esfera pública donde se respeten la diferencias y al mismo tiempo se sostenga la igualdad en pluralidad. Siendo así, es imprescindible apelar al ejercicio del juicio reflexionante tal como Arendt lo dejó esbozado⁴¹. El objetivo epistémico de los distintos feminismos no es, o al menos no debería ser, alcanzar validez objetiva atendiendo a los estándares propios de la búsqueda de la verdad, sino abrir la posibilidad de nuevos mundos gracias al tratamiento intersubjetivo de los asuntos comunes. Se trata de reivindicar la palabra y el discurso como forma de acción política. Y, para el caso, la política se concibe de manera muy distinta de aquella concepción que proclama el compromiso entre intereses como fórmula de cohesión social cuya formulación es exterior a la acción política misma. Fundado en tal compromiso parece débil el lazo entre los seres humanos debido a que el individuo sólo conoce la búsqueda del propio interés y rechaza toda interferencia, toda obligación que pueda trabar su libertad. Desde dichos planteamientos resulta difícil generar el *sensus communis* y el pensar ampliado imprescindibles para el ejercicio del juicio reflexionante.

En cambio, desde la perspectiva que sostengo a partir de los planteamientos arendtianos, hay mucho que decir en torno al concepto de juicio político como una herramienta fundamental para las teorías críticas feministas. Para reclamar como propia dicha herramienta tendría que entenderse como una forma de hacer señalamientos, demandas y reclamaciones que generan acuerdos, (así sean inestables), sobre cuestiones de interés común mediante la ampliación de nuestro sentido de lo que cuenta como una cuestión común. En el proceso de hablar y actuar unxs con otrxs se constituye una trama de relaciones humanas que no deja resultados tangibles, sólo referencias inscriptas en un medio históricamente preexistente que, sin embargo, se reconstruye permanentemente.⁴² Desde esta trama de relaciones es que podemos constituir nuestro mundo compartido.

⁴¹ Desde el punto de vista de la filosofía y teoría política se postula que la única vía válida para resolver conflictos entre normas, valores y principios está en el *uso público de la razón* (Kant), la *razón pública* (Rawls), o el *discurso y deliberación pública* (Habermas), aquí estoy defendiendo el ejercicio de la capacidad de juicio en el sentido arendtiano esbozado arriba.

⁴² ARENDT, Hannah. *La condición humana*, pp. 206-207

Se me podría objetar que juzgar y hablar políticamente fuera de los límites establecidos por la razón pública es siempre un riesgo inquietante (puede dar entrada a fascismos y fanatismos, por ejemplo) y, por ello, es preciso sostener principios políticos básicos. A esta objeción, se puede responder que, de igual manera, dicho riesgo puede constituir algo nuevo: dominios inesperados y temas de debate político democrático legítimo; altavoces imprevistos de juicios y reclamos, que, a su vez, generan, actualizan y dan vida a nuestro sentido del mundo común.

2.2.2 El feminismo como un paradigma para la acción

En tanto los feminismos son un paradigma para la acción, podemos recuperar la teoría del juicio arendtiana debido a que presupone un concepto de acción cuyo énfasis está puesto sobre una noción de identidad política que deflaciona el concepto mismo de identidad. Así, sería posible solventar los debates acerca del sujeto político del feminismo.

A lo largo de la historia del feminismo ha habido un eje de acción: el sujeto político de feminismo es la mujer. Sin embargo, a principios del siglo XX este postulado fue puesto en crisis por las feministas estructuralistas que cuestionaron el supuesto identitario. Desde la posición arendtiana la identidad propia de la persona es la que pone de manifiesto su condición de ciudadana, a saber: la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando. La auténtica identidad no es un dato de nuestra historia natural, por el contrario, es un artificio. Arendt distingue entre el ser humano natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político, y el ciudadano. En la esfera privada los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta no les diferencia, no les hace singulares. Sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública, el sujeto revela su singularidad. Mediante la acción, los ciudadanos devienen políticamente iguales al tiempo que singulares en tanto su identidad, - una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros -, se *muestra, se construye, aparece* en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. Mediante la acción y el discurso, los seres humanos muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.⁴³ La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros. Siguiendo a la tradición griega, Arendt concibe la acción y el lenguaje como las actividades constitutivas del núcleo de la política y deposita en ellas la dignidad que diferencia al ser humano de los animales. Todo individuo en el momento de su nacimiento dispone de una identidad “natural” pero ésta no es la que le hace propiamente humano. Será su aparición en el espacio público lo que dote al sujeto de identidad, una

⁴³ Cfr., ARENDT, Hannah, *La condición humana*, p. 203

identidad como ciudadano o ciudadana. Así, la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad mediante sus acciones y discursos; presentarse ante los otros como un sujeto poseedor de una identidad propia, que debe ser reconocida.⁴⁴

Ahora bien, para Arendt la acción es ilimitada y no revelada al agente, debido a que los seres humanos actuamos en medio de una gran red de relaciones sociales y, por lo tanto, cada acción en el espacio público influye en muchos otros a través de esas relaciones de manera distinta.

Si atendemos a esta manera de concebir la identidad de lxs agentes en el espacio público, debemos modificar nuestro concepto de sujeto político. Este planteamiento es análogo al de la activista y feminista María Pía López, quien afirma:

Sabemos que cuando decimos mujeres estamos nombrando una construcción política que incluye lesbianas, travestis, trans. Mujeres es el nombre más rápido de nuestra aparición pública, pero al tiempo que lo usamos lo ponemos al borde del estallido, para que muestre todo lo que conlleva y encubre. Los feminismos trans nos enseñaron, desde la propia aparición pública de sus corporalidades, que todo cuerpo es construcción política y que, para hacernos cargo del nuestro, incluso cuando el género está asociado a un origen biológico, debemos deconstruirlo, saber que mujer no se nace, que somos producidas como tales pero también nos producimos cuando nos damos una voz y un discurso, cuando exigimos reconocimiento y respeto. No volvemos al corralito de una identidad de mujer como dada. No nos alcanza con eso⁴⁵.

En efecto, el sujeto político de los movimientos feministas desde una concepción arendtiana no puede sostenerse en una noción de mujer centrada en una identidad natural. En este sentido, Arendt nos invita a mover el foco desde la noción de sujeto político a la idea de mundo en común gestada desde la pluralidad. Lo que los feminismos deberían recuperar del pensamiento arendtiano es lo que considero su gran acierto; a saber, haber situado la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas que permiten que la realización de la acción sea necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad.

(...) la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un “quién” con una historia detrás, no como un “qué”. La pluralidad tiene que ver entonces, con la manera en que aparecemos ante un público, y esto supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás.⁴⁶

⁴⁴ Cfr., ARENDT, Hannah, *La condición humana*, pp. 200 y ss

⁴⁵ María Pía López, *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates* (La Plata: Estructura Mental a las Estrellas, 2019), p. 82

⁴⁶ SÁNCHEZ, Cristina, “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”, *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, Año 10, núm. 22/23pp. 115-116. Para la cita p. 113.

En efecto, coincido con María José Guerra y con Antonio Campillo en que “[e]l énfasis arendtiano en la pluralidad y en el perspectivismo, que nos permite desde diferentes puntos de vista atender a la misma cosa y configurar el mundo en común, parece salvaguardarnos de la impronta monolítica de ciertas políticas de la identidad apelando a la presencia de la alteridad como elemento indispensable. La reversibilidad de perspectivas que exige el juicio, en consecuencia, nos vacuna frente a políticas identitarias excluyentes. Esta, nos parece, es una veta arendtiana a reivindicar”.⁴⁷

Además, Arendt se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana. Pero con la característica de que este mundo común se entiende preñado de pluralidad. “Esa pluralidad significa no sólo que los asuntos humanos están en un continuo flujo debido a la incesante irrupción de nuevos sujetos y nuevas iniciativas, (...), sino que esa pluralidad también se manifiesta en lo que Arendt denomina *la trama de las relaciones humanas e historias interpretadas*”.⁴⁸

Retomando lo que acabo de exponer, lo que pueden permitir - a los feminismos hechos tanto desde el Norte como desde el Sur Global - superar el estéril debate acerca de quién es el sujeto del feminismo son los conceptos de la identidad entendida en términos políticos, esto es, como identidad que se constituye en el espacio de aparición, por un lado, y, por otro lado, el concepto de pluralidad como un horizonte, como un logro que siempre debe preservarse. Esta superación tiene profundas repercusiones prácticas dado que la identidad entendida en términos arendtianos y la pluralidad son condiciones de posibilidad de la acción política. En concreto, la pluralidad humana es la condición de posibilidad del poder. La singularidad en la pluralidad de cada vida humana es clave en las elaboraciones arendtianas. Se me podrá objetar que Arendt, a diferencia de los feminismos descoloniales, no está interesada en el carácter corpóreo de la pluralidad humana, pero, es muy importante que haya hecho del discurso y la acción el fundamento de la singularidad. Para Arendt, son estas características las que diferencian la política de la violencia y la dominación. Dado que la violencia requiere acciones regladas y ocultas, contra la acción libre y la luz; para Arendt, el discurso y la acción revelan su carácter político cuando los hombres están “junto a” y no “contra” o “a favor de” otros. De esta manera, podemos enfatizar que la singularidad se gana en la exposición en el espacio de aparición. Así, las condiciones políticas de lo humano vienen dadas en un medio intangible, incierto y contingente. Resulta ineludible “admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre está presente. La comunidad política, la *polis*, representa un mundo imperfecto –frente al

⁴⁷ GUERRA, María José, art-cit. P. 209; CAMPILLO, N., «Comprensión y juicio», *Daimon, Revista de Filosofía*, n. 26, 2002, pp. 125-140.

⁴⁸ SÁNCHEZ, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio público*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 76.

mundo de las ideas- sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma”.⁴⁹ Así pues, la acción política feminista debe asumir el punto de partida ciertamente inestable que supone la pluralidad humana. Es crucial enfatizar la afirmación de la pluralidad como algo que sólo puede aparecer en público, en nuestro lugar compartido por todos y todas. La diferencia, la diversidad y la pluralidad no son condiciones privadas, ni tampoco son una privación, no se encuentran en lo oculto, no deben segregarse al espacio privado; todo lo contrario, se muestran en el espacio de aparición. Las diferencias son siempre variables y estos cambios son fundamentales para que los reclamos de grupos o individuos diversos no sean reprimidos y puedan obtener voz política adecuada.

Ahora bien, las variaciones de lo comúnmente aceptado que aparecen en el espacio público; no estaban ahí desde el inicio —podemos decir, no son originarias— y en muchos casos suponen rupturas con lo comúnmente aceptado. Los grupos, los colectivos, las personas ganan su voz política aceptando el riesgo de ser considerados irracionales u ofensivos o incluso, fuera de la ley. Simplemente no podemos saber lo que significará nuestras palabras — o si serán entendidas como irracionales, como locuras, como ofensas, como políticamente irrelevantes, o alguna combinación de las anteriores — antes del momento de su enunciación y recepción. Hemos de concebir el mundo común, el espacio público como un ámbito que hace posible que los seres humanos en singular o los grupos o colectivos se arriesguen a discrepar, disentir o exponer nuevas concepciones sin temor a ser considerados locos, irracionales o subversivos.

Es en este punto donde la imaginación de la que hablábamos al presentar la teoría del juicio arendtiana tiene un potencial liberador importante. No apelaré aquí a la imaginación que nos permite — robándole a Hannah Arendt la expresión— “ir de visita”⁵⁰ a otras perspectivas de mundo, sino a la imaginación creadora, productiva⁵¹. Se trata del ejercicio de la imaginación para producir nuevos sentidos, más allá de los que ya se encuentran en nuestro mundo compartido. La imaginación nos permite crear nuevos conceptos y con ellos, nuevas formas de habitar, edificar y constituir nuestro mundo común. En efecto, se trata de crear un nuevo sentido común, un nuevo *sensus communis* desde el cual sea posible un discernimiento flexible, abierto a nuevas posibilidades de juicio, a nuevos sentidos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sólo me resta concluir que si bien es cierto que Arendt no fue una mujer feminista, los apuntes que he esbozado son una muestra clara de que su propuesta de lectura del juicio reflexionante posee un enorme

⁴⁹ SÁNCHEZ, Cristina, Hannah Arendt, “Pensadora de la pluralidad”, *Intersticios*, Año 10/núms. 22-23, 2005, p. 103

⁵⁰ ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 84

⁵¹ ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 144

potencial emancipatorio.⁵² Un potencial que los feminismos contemporáneos hechos desde Abya Yala no pueden y no deben despreciar.

Los feminismos como paradigmas de conocimiento y de acción, en otras palabras como pensamiento político y como movimientos sociales, han venido haciendo importantes críticas al modelo de política hegemónica imperante. Desde los feminismos del Sur Global, más concretamente desde América Latina se ha puesto en crisis la democracia liberal, se han hecho duras críticas al capitalismo y sus prácticas de acumulación por desposesión, a la matriz colonial⁵³, a la heteronormatividad⁵⁴ y a todos los sistemas de organización social contruidos sobre la base de jerarquías.⁵⁵ En este proceso, los feminismos también dialogan con los conocimientos y propuestas políticas generados por otros movimientos sociales comprometidos con desmantelar la matriz de las múltiples opresiones.⁵⁶

Y es en este sentido en el que considero relevante prestar atención a la fuerza crítica del modelo del juicio arendtiano. Recordemos que, como vimos líneas arriba, el ejercicio del juicio no es una técnica, no es la aplicación de una regla, sino el discernimiento de lo correcto y lo incorrecto a partir del mundo común, ejerciendo la capacidad de pensar representativo y el *sensus communis*. Esta capacidad de pensar poniéndose en el lugar del otro, (de la otra), nos permitiría desde los feminismos, hacer un replanteamiento de la pregunta acerca de la opresión y de la injusticia. Así, en lugar de cuestionarnos, siguiendo el sendero trazado por la tradición del pensamiento político, ¿qué es la justicia?, el juicio reflexionante nos conduce a preguntarnos acerca de quiénes sufren. Este traslado de la pregunta no tiene que ver con un asunto de compasión, ni de emoción, tiene que ver con el anhelo central de los feminismos, a saber: el deseo de conceptualizar, en el plano epistémico, y acabar, en el plano de la acción, con aquellas estructuras patriarcales que han instituido la injusticia contra las mujeres una forma natural de estar en el mundo.

Por otro lado, es imprescindible señalar que los feminismos, los distintos movimientos feministas, han visibilizado la necesidad y el deseo de las mujeres de ser ciudadanas que constituyen el espacio público a través de la acción y de la palabra. La manera en que Arendt entiende la acción política, nos permite entender cómo los movimientos feministas han hecho de la confrontación dialógica una herramienta de lucha política. De manera que lejos de pensar las luchas políticas bajo el modelo de la racionalidad

⁵² AZMANOVA, Albená *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*, New York: Columbia University Press, 2012.

⁵³ OCHOA, Karina (coord), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales*, Madrid, Akal, 2019.

⁵⁴ CURIEL, Ochy. "Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos." *Colombia: Universidad del Rosario. Disponible en Disponible en http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf [28 de enero de 2015]* (2014).

⁵⁵ ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. 2016. «De Por Qué Es Necesario Un Feminismo Descolonial: Diferenciación, dominación Co-Constitutiva De La Modernidad Occidental Y El Fin De La política De Identidad». *Solar: Revista De Filosofía Iberoamericana* 12 (1):141-71.
<http://www.revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/135>.

⁵⁶ SAGOT RODRÍGUEZ, Monserrat (coord.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2017.

instrumental, han entendido que la praxis política feminista no parte de modelos pre-establecidos, no tiene ninguna doctrina fundacional precisa. La revolución de los feminismos no tuvo ni tiene un marco teórico o ideológico que la guíe como las revoluciones modernas; es una revolución permanente que se nutre del actuar continuo, del debate siempre inconcluso. Esta revolución no podría entenderse sin poner el foco en una noción de acción política de raigambre arendtiana. Me refiero aquí a la idea mencionada arriba acerca de la acción política como práctica de edificación-de-mundo («world-building»). Se trata, dicho brevemente, de la acción política como práctica de articulación pública de aquellos asuntos que son de interés común. Desde esta concepción de la acción política, el poder resulta de las múltiples relaciones establecidas desde la pluralidad. Así, lo deseable en esta tarea emprendida de construcción de mundo es acentuar una noción de poder relacional y evitar la idea del poder entendido como dominación. De modo que será preciso poner atención en la idea del mundo en común como este espacio entre («inter-est»), en términos arendtianos, un espacio que une a quienes participan. Así, centradas más en construir un mundo en común que en la consolidación de un “sujeto colectivo”, un sujeto político, vanguardia del movimiento, podremos avanzar en el desarrollo de una acción política de autogestión, de autogobierno desde deliberación permanente para la toma de decisiones comunes; desde los aprendizajes colectivos; desde la cooperación y la solidaridad.⁵⁷

Esta manera de entender la acción política vendría a abonar a algunos de los aportes de las propuestas feministas descoloniales, en el sentido en que desde el Abya Ayala se han puesto a discusión los presupuestos individualistas y racionalistas de muchos de los feminismos del Norte. La recuperación de la idea de comunidad, la noción de un ser en común, la propuesta de un habitar con lxs otrxs el mundo se verían conceptualmente espejadas en la propuesta arendtiana que he enfatizado en este artículo. Al igual que las pensadoras y activistas descoloniales, Arendt se mostró siempre crítica de la modernidad, de la idea de progreso, de las falsas promesas de los Estados nacionales y la noción de ciudadanía que les acompaña,⁵⁸ y generó toda una red de conceptos que permiten mirar nuestra realidad social y política desde una perspectiva radicalmente crítica.

La concepción arendtiana de la acción política y del juicio nos permite entender este universo conceptual desde la idea del poder relacional compartido que emerge de la pluralidad; y con ello, nos abre a la construcción, a la edificación de nuevos mundos compartidos, nuevos espacios de aparición. Esta apertura es - qué duda cabe - una herramienta muy útil para los feminismos hechos desde el Sur Global, hechos desde América Latina.

Ciudad de México, 12 de junio 2022

⁵⁷ FEDERICI, Silvia, *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020, p. 149.

⁵⁸ MUÑOZ, María Teresa, “Ciudadanía, Estado-nación y derechos humanos. Una revisión crítica desde el pensamiento arendtiano” en Luis González Placencia (coordinador), *Los derechos humanos de los márgenes al centro. Discusiones sobre ciudadanía, política y derechos* Vol. 2, Ubijus/Universidad de Tlaxcala, 2020, pp. 61-90

LA POLÍTICA Y SUS ESCENAS EN LA ARGENTINA DEL SIGLO XXI

Politics and its scenes in 21st century argentina

Camila Cuello¹

RESUMO

A começos desse século XXI, um vigoroso movimento popular fazia cair, na Argentina, um governo eleito pouco mais de dois anos antes e abria, ao mesmo tempo, um novo ciclo na história do país e um novo conjunto de desafios para o pensamento teórico sobre a política. Diante de uma discussão que opôs aqueles que qualificaram esse movimento como “político” por sua capacidade de impactar nas instituições governamentais do Estado e aqueles que o descreveram como “antipolítico” porque identificavam a política com aquelas mesmas instituições que essa manifestação veio a movimentar, este trabalho opta por enfatizar que aquele foi, sim, um evento político, mas que a sua dimensão política foi a forma como permitiu o surgimento de um sujeito ou de um grupo de sujeitos que, por meio da sua ação e da sua palavra, ampliou o espaço da discussão coletiva sobre o destino do país. E sugere que o caminho para ser fiéis ao que esse impulso teve de mais inovador é perseverar hoje, em condições históricas muito diferentes das de vinte anos atrás, na necessidade de sustentar o espaço público democrático como um espaço aberto à possibilidade de permanente aparição e expressão das mais diversas vozes que venham a enriquecer a necessária discussão sobre o futuro do país que os cidadãos argentinos têm pela frente.

Palavras-chave: manifestación, política, república, libertad, participación.

ABSTRACT

At the beginning of the 21st century, a vigorous popular movement brought down, in Argentina, a government elected just over two years earlier and, at the same time, opened a new cycle in the country's history and a new set of challenges for theoretical thinking about the politics. Faced with a discussion that opposed those who qualified this movement as “political” for its ability to impact the governmental institutions of the State and those who described it as “anti-political” because they identified politics with those institutions that this manifestation came to move, this article chooses to emphasize that the popular movement of December 2001 was, indeed, a political event, but that its political dimension is to be found in the way in which it allowed the emergence of a subject or a group of subjects who, through their actions and their words, expanded the space for collective discussion about the country's destiny. And it suggests that the way to be faithful to what was most innovative in this impulse is to persevere today, in historical conditions very different from those of twenty years ago, in the need to sustain the democratic public space as a space open to the possibility of permanent appearance and expression. of the most diverse voices that will enrich the necessary discussion about the future of the country that Argentine citizens face.

Key words: manifestation, politics, republic, freedom, participation.

¹ Es licenciada en Estudios Políticos y especialista en Filosofía Política por la Universidad Nacional de General Sarmiento. Actualmente se desempeña como becaria interna doctoral del Consejo de investigaciones Científicas y Técnicas con sede en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Realiza su doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. E-mail: camilacuello1988@gmail.com

En diciembre de 2001, un acontecimiento de particular intensidad sacudió la escena pública argentina y abrió un nuevo tiempo en la historia política de ese país. Una fuerte manifestación popular puso en jaque primero, y terminó por derrumbar horas después, a un gobierno que, entre tanto, agregó al conservadurismo y la torpeza de los que venía haciendo gala en el trato con las urgencias que afectaban a vastos sectores de la población –y que sus políticas cada vez más inflexibles no hacían otra cosa que agravar– la criminalidad de la decisión de responder a esa masiva expresión de protesta con una represión feroz. Inútil: a la tarde del 20 de diciembre, incapaz ya de sostenerse frente al desborde de la movilización de la ciudadanía, el presidente de la nación presentaba su renuncia. Siguió semanas de desconcierto, angustia e intentos del “sistema político” de volver a la “normalidad” una situación que se había salido del cauce habitual que adoptan en las sociedades liberal-democráticas los asuntos públicos. El repudio a la “clase política” (que en los días de las manifestaciones más intensas se había expresado en la consigna “¡Que se vayan todos!”) tuvo como correlato una fuerte disposición de una cantidad de ciudadanos, ciudadanas y grupos de distinto tipo a tomar las calles, plazas y parques de las principales ciudades del país (especialmente de Buenos Aires, epicentro de todo el movimiento) y a darse, en esos escenarios, un conjunto de mecanismos assemblearios de conversación y discusión. De ideas, de argumentos, de razones, de proyectos. Algo de una especie de “soberanía popular” parecía retornar a las manos y al espíritu de una cantidad de argentinos y argentinas que podían experimentar la sensación de haber vuelto a tener *algo que ver* con el manejo de la cosa pública, del que la dinámica política de los años previos, del liberalismo de los años de la “transición” a la democracia primero y del neoliberalismo de los de la “pos-transición” después, los había ido alejando con particular inclemencia.

Por supuesto, este fenómeno (como el de las manifestaciones callejeras que lo precedieron y lo hicieron posible) fue también fugaz. Menos fugaz, desde luego, que el “estallido” de diciembre de 2001, pero en todo caso efímero. Lo cual, por cierto, no le quita nada de su enorme interés: en los agitados meses que siguieron a la caída del gobierno nacional que había asumido en 1999, la vida política argentina se vio fuertemente enriquecida por una cantidad de formas de organización de la conversación colectiva, del intercambio de ideas, de proyectos y de sueños, que no abandonarían el centro de la escena sin dejar sobre los modos de la vida política nacional una impronta que la marcaría decisivamente en adelante. Entre tanto, después de las dificultades que encontrarían, uno tras otro, los sucesivos reemplazantes del presidente renunciante que, en los términos que establece la Constitución Nacional, se fueron relevando en el sillón presidencial sin conseguir ordenar la situación, la Asamblea Legislativa nombró presidente provisional de la nación a un experimentado político perteneciente al partido hasta entonces opositor (de hecho, él mismo derrotado por el renunciante De la Rúa en la pugna electoral por la presidencia que habían sostenido poco más de dos años antes), el senador Eduardo Duhalde, quien llevó adelante una gestión “pacificadora”, de tono, digamos, “conservador

popular”², cuya evaluación serena y ponderada es todavía, nos parece, un asunto pendiente en la Argentina. Durante un año y medio, la escena política nacional mostraría pues la sugerente convivencia de un conjunto de intentos de poner en caja “desde arriba” la desordenada situación y de una cantidad de manifestaciones de la vitalidad que aún conservaba el impulso fuertemente democratizador nacido de las manifestaciones de diciembre de 2001 y de las distintas formas de organización y auto-organización de la vocación participativa de la ciudadanía en los meses que siguieron.

A comienzos de 2003, la presidencia provisional del Dr. Duhalde, en medio de la fuerte protesta popular por la brutalidad de la represión policial sobre una movilización popular que había terminado, poco antes, con dos víctimas fatales, llega a su fin unos meses antes de lo previsto, y unas nuevas elecciones nacionales terminan de “normalizar” la situación institucional. El 25 de mayo asume la presidencia el Dr. Néstor Kirchner, quien no deja de procurar —y de conseguir, por cierto— consolidar la paz política y social precariamente alcanzada por el breve gobierno que lo había antecedido, pero que al mismo tiempo no deja tampoco de tener un oído atento a los ecos de las movilizaciones populares que durante los dos años precedentes habían sido una presencia constante en la vida pública nacional, a sostener con los dirigentes de muchos de los grupos más activos de los que las habían protagonizado todo tipo de relaciones, de incorporar incluso a varios de ellos a su propio esquema de gobierno³ y al heterogéneo equipo que conformó para el manejo del aparato del Estado. ¿La movilización democrática de la sociedad había “llegado”, pues, al gobierno del Estado, o habría que decir, mejor, que este había logrado “cooptar” a unos cuantos dirigentes? Vamos a formularnos y a tratar de responder esta pregunta en lo que sigue. Pero más allá de ella vamos a preguntarnos por las formas de persistencia o por los modos del *mutis por el foro* (o por las modalidades específicas de articulación *entre* “persistencia” y “mutis por el foro”) de ese espíritu público de movilización y participación en los asuntos colectivos

² Tras la renuncia de De la Rúa el 21 de diciembre de 2001, se designó a Ramón Puerta como presidente del Senado en ejercicio del Poder Ejecutivo. El 23 de diciembre la Asamblea Legislativa eligió al entonces gobernador de la provincia de San Luis Adolfo Rodríguez Saá para llevar adelante un mandato de tres meses y convocar a elecciones para el mes de marzo de 2002. Sin embargo, el 30 de diciembre de 2001 el presidente provisional presentaba él también su renuncia, y —dada la ausencia del vicepresidente y la negativa del ya mencionado Puerta a tomar el timón de mando del gobierno— es designado como presidente, transitoriamente, Eduardo Caamaño, que era presidente de la Cámara de Diputados. Finalmente, el 2 de enero de 2002, la Asamblea Legislativa designa presidente provisional de la nación a Eduardo Duhalde, quien ejerce el cargo hasta el 25 de Mayo de 2003.

³ Un ejemplo paradigmático de la compleja relación entre los movimientos sociales y el gobierno es el de la Federación “Tierra y Vivienda” (FTV). La organización, creada formalmente en 1998 bajo la dirección de Luis D’Elía, desarrolló diversas movilizaciones y tomas de tierra en abierta oposición al modelo socioeconómico neoliberal imperante entonces. Como sostienen Pérez y Natalucci, el vínculo de la FTV con el gobierno de Néstor Kirchner se consolidó en tanto las medidas adoptadas fueron interpretadas en la clave de las tres banderas históricas del peronismo: soberanía política, independencia económica y justicia social, y de una preocupación por la reconstrucción del movimiento nacional, lo que permitió el surgimiento de un nuevo espacio militante a partir de “la recreación de una matriz movimientista de participación y movilización” (PÉREZ, Germán y NATALUCCI, Ana. “La matriz movimientista de acción colectiva en Argentina: la experiencia del espacio militante kirchnerista”. En: *Revista América Latina Hoy*, N° 54, 2010, p. 100. Asimismo, los vínculos entre la FTV y el gobierno se profundizaron con la creación de la Subsecretaría de Tierras para el Hábitat Social, que permitió la continuidad de los proyectos e iniciativas llevados adelante en los barrios.

que en aquellas jornadas de diciembre de 2001 fue tan visible y tan intenso, pero que no está dicho que no pueda o incluso que no *deba* acompañar las diversas formas en que la vida política institucional se despliega y organiza en una república democrática, si entendemos por “república” algo más que un conjunto de buenas maneras de la mesa y por “democracia” algo más que la vigencia de los principios del liberalismo político más convencional.

En estas páginas nos interesa considerar en su conjunto este ciclo de la vida política argentina que nace hace dos décadas y que llega hasta nosotros, prestando atención a los modos en los que a lo largo de los primeros años de ese ciclo, tan atípicos, tan dinámicos, se pensó la *cosa pública*, se habitaron los espacios *públicos*, se amplificaron (o eventualmente —porque esa interpretación de las cosas es también posible y ha dominado cierta zona de la crítica— se buscó y acaso se consiguió, a partir de cierto punto o de cierto momento, *limitar*) los márgenes o los bordes de lo *público*, y estudiando la secuencia posterior de los hechos que, desde entonces hasta hoy mismo, han ido determinando sucesivas transformaciones en los modos de estructurarse, de habitarse y de pensarse esos espacios “públicos”, esa *cosa pública* que es el conjunto de espacios y de escenas donde los ciudadanos y las ciudadanas, las organizaciones y los grupos, intervenimos con nuestros argumentos y nuestras razones, con nuestros proyectos, nuestros miedos y nuestras esperanzas, a la luz pública y con los demás y entre los demás, en la definición de las coordenadas de nuestra vida en común. Trataremos de aprovechar algunas categorías del pensamiento político de Hannah Arendt para examinar en términos de una teoría sobre la democracia, sobre la participación popular y *sobre la república* las manifestaciones de 2001, sus prolongaciones y corolarios durante los varios años que siguieron, y las características que presenta hoy, en términos de su compromiso con los valores que asociamos con las grandes tradiciones democrática y republicana, el sistema político argentino.

1.

Las manifestaciones de diciembre de 2001 presentan el interés de haber sido, desde el momento en que se produjeron y hasta estos mismos días que pasan y que corren, objeto de distintas exégesis y elucidaciones, de distintas estrategias narrativas, inspiradas en matrices teóricas diferentes y a veces contrapuestas. Esa pluralidad de perspectivas permite identificar, simplificando un poco, dos grandes tipos de abordajes sobre aquellas circunstancias de dos décadas atrás: el que engloba las lecturas que caracterizan las movilizaciones del 19 y el 20 de diciembre de 2001 como manifestaciones de naturaleza *política* y el que abarca el conjunto de interpretaciones que subrayan, al revés, su carácter *anti-político*. Pertenecen al primer grupo el tipo de abordaje que pensó o que todavía piensa las jornadas de diciembre como un movimiento *destituyente* llevado adelante por una multitud polimorfa y plural frente a

las instituciones del sistema representativo⁴, la lectura de la izquierda partidaria que las conceptualizó como un momento de la lucha de la clase obrera contra la articulación estatal de la dominación capitalista⁵, los estudios sociológicos que las interpretaron como la expresión de una acumulación de combates contra las políticas económicamente neoliberales y políticamente desestimulantes de la participación popular en los asuntos públicos que se venían desplegando desde el gobierno del Estado⁶ y las miradas politológicas que las entendieron como un resultado de la crisis de representación de las dirigencias políticas de la hora⁷. En todos los casos, lo que define el carácter político de las manifestaciones en análisis es su *negatividad* (un valor cuya importancia para la política nos enseñó hace tiempo Maquiavelo) frente a las instituciones en las que se organiza el poder de los que mandan. Pertenecen en cambio al segundo grupo las miradas —propias de la politología más institucionalista— que advierten también el valor de impugnación de esas instituciones por parte de las movilizaciones decembrinas, pero que, en la medida en que identifican con esas instituciones a *la política misma*, califican como *anti-políticas* a esas movilizaciones que las cuestionaban⁸. El enfrentamiento al sistema institucional es lo que hace *político* el acontecimiento para unos, y lo que lo vuelve *anti-político* para los otros.

El problema es que la mirada sobre la política que está en la base de *todas* estas caracterizaciones peca de un conjunto de vicios —que Arendt pensaba como *prejuicios contra la política*⁹— que no habría que apurarse a aceptar tan rápido: imagina las instituciones (a las que justo por eso les da una importancia tan grande) como el instrumento fundamental para el ejercicio de la dominación de unos hombres o de unos grupos sobre otros, supone que las acciones que los sujetos realizan sobre el mundo responden a una *voluntad* y a un *objetivo*, y cree que por lo tanto esas acciones pueden ser juzgadas como exitosas o como fallidas de acuerdo a si consiguieron o no, para el sujeto que las pergeñó y las llevó adelante, ese objetivo que se había propuesto. Como sostiene Arendt, confunde así con lo político a “aquello que acabaría con la política¹⁰ y presenta lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable” (Arendt, 2009: 49).

⁴ Colectivo SITUACIONES. *19 y 20. Apuntes para un nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: De mano en mano, 2002.

⁵ ALTAMIRA, Jorge. *El Argentinazo. El presente como historia*. Buenos Aires: Rumbos, 2003.

⁶ SVAMPA, Maristella y PEREYRA, Sebastián. *La buella piquetera: avatares de las organizaciones de desocupados después de 2001*. Buenos Aires: Al Margen, 2008; SVAMPA, Maristella y PEREYRA, Sebastián. *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos, 2009; SCHUSTER, Federico et. al. *La trama de la crisis. Modos y formas de protesta social a partir de los acontecimientos de diciembre de 2001*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Científicas Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Informe de coyuntura N° 3, 2002.

⁷ CHERESKY, Isidoro y BLANQUER, Jean-Michel. *De la ilusión reformista al descontento ciudadano*. Rosario: Homo Sapiens, 2003.

⁸ NOVARO, Marcos (comp.). *El derrumbe de lo político en el ocaso de la convertibilidad*. Buenos Aires: Norma, 2002.

⁹ ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 2009.

¹⁰ Estos prejuicios que “acabaría con la política” corresponden a una época —la de Arendt— cuyas experiencias fundamentales son el totalitarismo y la amenaza del exterminio total por las armas nucleares. “Tras los prejuicios contra la política se encuentra hoy en día (...) la esperanza de que la humanidad será razonable y se deshará de la

Contra esta mirada instrumentalista, teleológica e institucionalista¹¹ sobre la política, parece productivo recuperar un modo de pensar las cosas (las cosas en general, las movilizaciones argentinas de diciembre de 2001 en particular) que, inspirado en la obra de Arendt, fundamentalmente en *La Condición Humana*¹², y también en la lectura de esa obra propuesta por el filósofo francés Étienne Tassin¹³, es un modo de pensar *filosóficamente fenomenológico* y *políticamente republicano*. Filosóficamente fenomenológico: porque no se separa de la acción ni del discurso para considerarlos desde afuera, sino que empieza a pensar a partir de la materialidad de esa acción y ese discurso a través de los cuales el actor político se revela, se presenta, ante sí mismo y ante los demás. En efecto, no hay, en esta perspectiva, un actor que, movido por una voluntad o un objetivo, lleva adelante sobre el mundo una acción para alcanzarlo; *hay actor como resultado de la acción o del discurso con el que ese actor se constituye a sí mismo revelándose ante los demás*. Y políticamente republicano: porque es en el espacio *público*, en la esfera pública (que por supuesto que no es una esfera libre de tensiones, sino, al contrario, una llena de intereses enfrentados y de conflictos de diverso tipo) que se produce esa *aparición*, esa *revelación* o *presentación*, ese – en un sentido decisivo– *nacimiento* del actor político. La capacidad reveladora de la acción y del discurso se consume –podríamos decir, con Arendt– a la luz de lo público:

La función del ámbito público es iluminar los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos, y revelar mediante la palabra y el acto *quiénes* son¹⁴.

El sujeto, individual o colectivo, se *manifiesta*, pues, en público, a la luz pública, en el espacio o en la esfera de lo público¹⁵. Este es el sentido profundo de la idea de *manifestación* (usual en nuestro lenguaje político corriente) en el modo en que la emplea Tassin¹⁶. La manifestación es la forma de

política antes que de sí misma (mediante un gobierno mundial que disuelva el Estado en una maquinaria administrativa, que resuelva los conflictos políticos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales”. *Ibid.*, p. 50.

¹¹ Según Tassin, “la fuente de los prejuicios que ordinariamente hacen concebir la política como un medio coercitivo para ejercer una dominación reside en (...) *la creencia en la voluntad*. Esta creencia permite afirmar que toda acción política procede y se funda en una voluntad “lo cual significa no solamente que las acciones políticas obedecen a una voluntad –o sea, a un cierto tipo de intencionalidad que les daría sentido y las justificaría– sino también que la voluntad es el principio de legitimidad de las políticas democráticas modernas. (...) Parece ir de suyo que el pueblo quiere, que es de este querer de donde nace su poder soberano, y de allí el poder gubernamental que se presenta como el representante de esta soberanía popular. TASSIN, Étienne. “El pueblo no quiere”. En: *Al Margen*. N° 21-22 (*Hannah Arendt. Pensadora en tiempos de oscuridad*), pp. 106-7.

¹² ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2003.

¹³ TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. París: Payot, 1999.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *¿Qué es...? Op. Cit.* p. 71

¹⁵ No obstante, el carácter público de los espacios no refiere únicamente a *estar juntos*. En este sentido, en el ensayo titulado “Las técnicas de las Ciencias Sociales y el estudio de los campos de concentración”, Arendt sostiene que en los campos de concentración los hombres están juntos pero no tienen la posibilidad de desplegar acción y discurso, es decir, de *aparecer*. En este sentido sostiene que allí los hombres han sido “transformados en seres enteramente condicionados, cuyas reacciones pueden calcularse, incluso en el momento de ser llevado a una muerte segura” (ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión* [1930-1954], Madrid: Caparrós, 2005, p.157).

¹⁶ TASSIN, Étienne. *Le trésor...*

presentificación ante sí mismo y ante los demás de un actor individual o colectivo que se hace posible gracias a la visibilidad característica de ese espacio público en cuyo seno *aparece*, “nace”, inquietando, sacudiendo o rompiendo los marcos mismos que lo organizaban. La *manifestación*, escribe Tassin,

hace visible una comunidad de actores al tiempo que rompe los marcos convencionales de una gramática política que se reduce a sí misma a las prácticas de poder gubernamental y de oposición a ese poder. A la vez insurgente e instituyente – al menos en potencia, ya que es realmente insurgente en contadas ocasiones–, fractura el orden de lo visible al mismo tiempo que revela a los actores, expone a las comunidades contestatarias y restituye continuamente el espacio público de aparición que le es propio.¹⁷

La fenomenología de la acción política que nos proponen Arendt y Tassin nos conduce necesariamente, así, a un pensamiento sobre el conflicto, en la medida en que *lo político* de una manifestación es la irrupción del actor que a través de ella se revela, aparece o surge en una trama pre-existente de relaciones que esa misma irrupción, ese mismo surgimiento, viene a sacudir y a cuestionar. El espacio público es el espacio en el que una visibilidad compartida hace posible el permanente surgimiento de lo nuevo, la permanente re-definición del propio marco de lo común, y es, por lo tanto, un espacio constitutivamente conflictivo. O aporético: es necesario que haya un espacio público de visibilidad compartida para que en su seno puedan manifestarse nuevos actores colectivos por medio de acciones y de discursos que al producirse reactivan y, por así decir, rediseñan ese mismo espacio. El espacio público se nutre de las luchas que no cesan de reinventarlo todo el tiempo: la institución misma de lo común no puede sino ser permanentemente puesta en tela de juicio y reactualizada por las acciones que ella hace posible y que al mismo tiempo la cuestionan. Estamos en el corazón de la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, del *conflicto* permanente entre el espacio público establecido y la acción política que en él irrumpe para desacomodararlo o impugnarlo. Lo común no es – como querría un pensamiento conservador largamente dominante– lo exento de conflicto: es el resultado de los conflictos que lo instituyen. Es lo que nos enseñó, a lo largo de su obra, Claude Lefort¹⁸, de la mano del cual podemos sostener que pensar la política en términos fenomenológicos, republicanos y conflictivistas es pensar la tensión entre *lo político*, entendido como el principio mismo de organización de la vida común, y *la política*, entendida como el permanente proceso de su refundación. Si esos dos campos no definen esferas diferentes y separadas, sino las dos hebras con las que se trama un único tejido, el resultado de estas elucubraciones es que ya no podemos (ni para condenar al modo temeroso de la *political science* más institucionalista ni para celebrar al modo entusiasta de las distintas formas del pensamiento anti-sistema) pensar las manifestaciones políticas *contra* las instituciones de la democracia, sino que tenemos que pensarlas como los modos en los que se expresa la tensión,

¹⁷ TASSIN, Étienne. “La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso”, conferencia brindada el 4 de noviembre de 2010 en la Universidad Nacional de General Sarmiento.

¹⁸ LEFORT, Claude. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos, 2000.

constitutiva de la política misma, entre las instituciones y las prácticas que se les oponen, entre el orden y el conflicto, entre el sistema y la revolución. Esa tensión, la permanente *actualización* de esa tensión, *es*, sin más, la política.

Si con estas herramientas volvemos ahora al análisis de los acontecimientos argentinos del 19 y el 20 de diciembre de 2001, podemos comprender la importancia que tiene, como clave para comprender la decisión y energía con la que se produjo, en la noche del primero de esos días y durante todo el segundo, la fuerte movilización contra el gobierno nacional, la declaración por parte del presidente, en la noche del día 19, del estado de sitio, que limitaba la libertad de los ciudadanos y las ciudadanas de aparecer en el espacio público y construir un ámbito común con los demás. Desde el comienzo, pues, las manifestaciones del 19 y 20 de diciembre tienen un marcado sentido *político*, en la medida en que son manifestaciones en pos de la libertad, que la declaración del estado de sitio amenazaba cercenar. ¿De la libertad de qué? Pues de la libertad de *aparecer*. ¿De aparecer *dónde*? Pues en el espacio público, *entre* los demás, *con* los demás. La salida del ámbito privado del hogar al espacio público de las calles y las plazas cuestiona la clausura impuesta por el gobierno, construye un espacio de encuentro y hace posible la experiencia de una comunidad política: de una comunidad plural de actores forjada a la luz pública. No es por acaso que la represión estatal haya apuntado precisamente a disputar a esos actores el dominio de ese espacio público, a *desalojar* las plazas, a *vaciar* las calles: los espacios físicos en los que se materializaban los encuentros actuaban, para los manifestantes y para sus represores, como metáfora o como emblema del espacio simbólico de lo común en el que se hacía posible la libertad de acción y de discurso¹⁹ y con ella la emergencia de la novedad que impugnaba el orden instituido, a esa altura apenas sostenido por la fuerza de las armas. Es la capacidad de los manifestantes de esos dos días de diciembre para constituir, con sus cuerpos y con sus palabras, ese espacio público y común lo que permite caracterizar a esas manifestaciones como políticas. Si al comienzo de estas notas habíamos contrapuesto a quienes calificaban a esas manifestaciones como políticas porque se oponían a la lógica de las instituciones y a quienes las caracterizaban como anti-políticas exactamente por la misma razón, lo que ahora querríamos señalar es que las manifestaciones del 19 y 20 de diciembre de 2001 configuran un acontecimiento político *por el modo en que expresan la tensión, constitutiva de la política, entre orden y conflicto*: por el modo en que irrumpen en una trama de relaciones y crean en ella, en medio de ella y *contra* ella, una novedad. No porque en ellas un sujeto se haya opuesto a las instituciones o se haya levantado contra el poder o contra el sistema, sino porque en

¹⁹ En efecto, pensar el discurso de ambas jornadas exige no solo considerar la consigna “Que se vayan todos, que no quede ni uno solo”, sino también vincular su enunciación con otras que sonaron simultáneamente. Porque junto al “Que se vayan todos”, se escuchó “No al Estado de Sitio”; “Argentina, Argentina”; “A dónde está que no se ve, esa gloriosa CGT”, “Salta, salta, salta pequeña langosta, De la Rúa y Menem son la misma bosta” y “Sin radicales, sin peronistas vamos a vivir mejor”

ellas pudo constituirse un nuevo actor colectivo capaz de luchar por su libertad por medio de su acción y su palabra.

2.

Las jornadas de diciembre de 2001 no solo tuvieron una evidente capacidad *destituyente* (la palabra no se usaba entonces, todavía, en los lenguajes políticos argentinos), que se expresó en su capacidad para forzar nada menos que el fin de la experiencia de un gobierno, sino también una gran capacidad *instituyente*: una fuerte potencia de institución de nuevos actores y formas de organización que le cambiaron la cara a la política argentina, hasta entonces organizada en torno a la firme vigencia de la lógica de la representación de los ciudadanos por sus dirigentes, y que después de ese acontecimiento tan estridente comenzó a vivir lo que se llamaron unos “*tiempos extraordinarios*”²⁰: unos cuantos meses signados por un nuevo tipo de protagonismo social en la vida colectiva y por un conjunto de experiencias de auto-organización colectiva de distintos grupos, entre los que se destacaban las diversas organizaciones del movimiento piquetero, las asambleas barriales y las fábricas recuperadas. Estas experiencias de auto-organización, signadas por un rasgo común: el carácter asambleario de sus procesos de discusión y de toma de decisiones, revelaban la capacidad del movimiento popular no solo para poner en cuestión las instituciones representativas, sino para edificar frente a ellas una nueva forma de organización política y social. Si esta capacidad generó todo tipo de prevenciones en las zonas más conservadoras de la politología más convencional²¹, por el otro lado, y simétricamente, generó también grandes entusiasmos en otras franjas de las ciencias sociales y del ensayo social argentino de esos años, que –en consonancia con el tono que por entonces asumían ciertas orientaciones de la teoría y la filosofía política europeas²²– celebraban la *autonomía* que revelaban estas experiencias frente a la lógica representativa de los partidos, los sindicatos y el sistema político en su conjunto.²³ Esta autonomía fue valorada positivamente, en efecto, en una cantidad de trabajos del más alto interés, que sin duda contribuyeron significativamente a nuestra comprensión de la novedad a la que asistíamos.

²⁰ SVAMPA, Maristella. *A 5 años del 19 y 20 de Diciembre de 2001*. Ponencia presentada en el Encuentro organizado por el equipo de Educación Popular Pañuelos en Rebeldía el 18/12/2006.

²¹ CHERESKY, Isidoro. “Autoridad política debilitada y presencia ciudadana de rumbo incierto”. En: *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, Universidade Federal de Santa Catarina: vol. 3, n° 39, 2002; TORRE, Juan Carlos. “Los Huérfanos de la política de partidos. Sobre los alcances y la naturaleza de la crisis de representación partidaria”. En: *Desarrollo Económico*. Vol. n° 42, ene-mar 2003, pp. 647-65; NOVARO, Marcos, *op. cit.*

²² Gran parte de los estudios que desarrollaron una perspectiva “autonomista” de los sucesos decembrinos recuperaron los aportes que, desde la filosofía política, han realizado Michael Hardt y Toni Negri: HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Empire*. Massachussets: Harvard University Press, 2000, y *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate, 2004.

²³ Colectivo SITUACIONES, *op. cit.*; ZIBECHI, Raúl. *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. Buenos Aires: Letra Libre, 2003; SVAMPA, Maristella y PEREYRA, Sebastián, *Entre la ruta...*

El énfasis, sin embargo, con el que se subrayó ese rasgo de las nuevas formas de organización social que aparecían frente a nuestros ojos ayudó poco a entender la complejidad del proceso que tuvo lugar en la política argentina en los meses y años que siguieron. Así, la progresiva desmovilización de muchos de los sectores que habían estado involucrados en estas experiencias, la recomposición de las instituciones representativas algún tiempo después del estallido de diciembre y el retorno de la vida política a sus cauces más o menos habituales fueron muchas veces conceptualizados en un tono de desencanto y fatalismo, cuando no incluso de condena a los propios protagonistas de la historia por su presunta incapacidad de estar a la altura de lo que esas líneas interpretativas suponían que habían sido o debido ser sus propios horizontes y por su consiguiente “recaída” (no necesitamos subrayar todas las connotaciones, desde las bíblicas hasta las médicas, de la palabra) en situaciones anteriores. Y la llegada de Néstor Kirchner a la presidencia en 2003 fue sancionada como el “fin de los tiempos extraordinarios”²⁴ y el comienzo de una era de nueva normalidad conquistada en base a la “cooptación” de los movimientos a los que ese gobierno comprendió que debía prestar oídos y convocó a sumarse a la gestión del aparato del Estado. En este sentido, Svampa sostiene que

tanto la demanda de recuperación del Estado “desde abajo”, así como los anhelos de una democracia participativa, implicaban una reforma política, algo que estuvo muy lejos de ser pensado desde el espacio institucional. Más bien, parte de esas demandas sufrieron las tentativas de cooptación por parte del sistema institucional, para terminar siendo objeto de una apropiación ilegítima por aquellos mismos partidos políticos –y aquellos dirigentes– que fueron responsables de su vaciamiento²⁵.

El perezoso supuesto teórico de que el Estado es siempre y por principio un enemigo del movimiento popular²⁶ llevó a los y las adherentes a la línea interpretativa que aquí estamos presentando a cuestionar muy severamente la decisión de los movimientos sociales (cuya capacidad de renovar las cosas venían reconociendo y celebrando hasta el instante inmediatamente previo) que aceptaron esa convocatoria, una decisión que en todos los casos fue el resultado de un conjunto de procesos y de discusiones que se desplegaron dentro de cada uno y que involucraron distintas consideraciones sobre las maneras de relacionarse con el Estado, o eventualmente de habitarlo. La tesis de la “cooptación” es muy menesterosa, porque diluye la capacidad de los sujetos colectivos (que *no* se discutía cuando el resultado de sus deliberaciones democráticas internas iba en un sentido diferente) de definir el rumbo de sus propias acciones, y los vuelve apenas, de los *sujetos* activos que se había reconocido en ellos un momento antes, *objetos* pasivos de la astucia de los gobernantes del Estado,

²⁴ SVAMPA, Maristella, *A 5 años...*

²⁵ SVAMPA, Maristella. *Cambio de Época. Movimientos Sociales y Poder Político*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, p. 56.

²⁶ NATALUCCI, Ana y PÉREZ, Germán. “La imaginación institucional. Movimientos sociales y Estado en Argentina (2003-2015)”, ponencia presentada en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador, Quito, 26 al 28 de agosto de 2015.

cuando no de su capacidad para comprar su voluntad a cambio de unos cuantos recursos materiales, simbólicos o afectivos.²⁷

El problema de este tipo de interpretaciones es que vuelve a reponer, *después* de la manifestación que destituyó a un gobierno y del rico proceso que se desarrolló en los meses subsiguientes, el tipo de mirada dicotomizante que había organizado las interpretaciones que ya cuestionamos sobre el propio movimiento destituyente de un año y medio antes. En la primera sección de este texto, en efecto, criticamos las interpretaciones del movimiento del 19 y 20 de diciembre de 2001 que, para señalar su carácter político o su carácter *anti*-político, enfatizaban el carácter anti-institucional de las movilizaciones de esos días, hipostasiando la distinción entre el mundo de las instituciones y el de la acción instituyente de los sujetos de la protesta, como si las acciones de los sujetos (*todas* las acciones, de *todos* los sujetos) no se realizaran *siempre* sobre el telón de fondo de las instituciones en relación con las cuales se llevan adelante —o, mejor todavía, en determinados escenarios que esas mismas instituciones contribuyen siempre a definir—, y dijimos, en discusión con ese tipo de miradas, que lo político de aquellas dos jornadas había sido la capacidad de los manifestantes para constituir, con sus cuerpos y con sus palabras, un espacio público común de aparición de una voz o de unas voces que hasta entonces no se venían pudiendo hacer oír. Esa misma capacidad es la que en los meses subsiguientes se expresó en la dinámica asamblearia con la que se organizaron las discusiones que tuvieron lugar en las organizaciones piqueteras, en las asambleas barriales y en las fábricas recuperadas, todas las cuales, al mismo tiempo que generaron las condiciones para la aparición de nuevas voces en el espacio público (y no solo “al mismo tiempo”, sino *para afirmar y reforzar esa capacidad*) protagonizaron un proceso de *institucionalización* extraordinariamente interesante. En efecto, en todos esos espacios se discutieron las formas de organización, se discutieron las propias formas en las que había que discutir, se discutieron las reglas y los mecanismos para la conversación y para la toma de las decisiones. En eso consiste un proceso de institucionalización, sin el cual solo existiría el puro espontaneísmo de una acción sin ningún marco y sin ningún destino distinto del de afirmarse en la pureza de su resplandor de un solo instante.

En este sentido, resulta interesante reflexionar sobre la compleja relación que los movimientos sociales entablan con las instituciones representativas a la luz del carácter complejo que adquiere la noción de acción en el pensamiento arendtiano. Para ello es necesario no solo remitir a las páginas de *La condición humana*, sino articular esa noción con los análisis de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Así, si bien la irrupción espontánea de la acción adquiere un lugar central en la comprensión arendtiana

²⁷ Svampa habla de un “clientelismo afectivo” en el modo del gobierno de Kirchner de intentar recuperar el vínculo del Estado con los sectores populares por la vía de la asignación de planes sociales a diversas organizaciones caracterizadas por una fuerte matriz nacional y popular, como la FTV y Barrios de Pie (SVAMPA, Maristella. *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus, pp. 193-5).

de la política, Margaret Canovan²⁸ advierte sobre el peligro que trae consigo la potencia creadora y transformadora de la acción para el mundo común, y destaca la importancia que adquiere la creación de instituciones que provean la estabilidad necesaria para que cada individuo pueda aparecer ante los otros. Y, desde luego, no cabe esperar que ese proceso de institucionalización pueda producirse fuera de todo diálogo con las formas de organización de la vida social en general, con las leyes que rigen la existencia colectiva de la sociedad y con el propio Estado y sus instituciones, cuyas fronteras con los movimientos sociales y con la vida social en general no es necesario volver a subrayar que son –como sabemos de sobra desde hace mucho tiempo– inciertas y porosas.

La pregunta que más bien corresponde hacerse es qué capacidad tienen los sujetos, en ese proceso siempre complejo de institucionalización de lo que hacen, de construir escenas donde hacer aparecer sus cuerpos²⁹ y sus voces, y en esa aparición dar lugar a una nueva subjetividad colectiva con mayor potencia. Y esa es la discusión que de hecho tuvo lugar dentro de las propias organizaciones que aquí y allá debieron decidir si seguir haciendo oír sus voces *solamente* en la calle y en las plazas, si dar curso a sus demandas dentro de los canales institucionales del Estado o si combinar de distintos modos ambas estrategias³⁰. Una mirada fenomenológica y no prejuiciosa, prescriptiva ni dictaminadora sobre este proceso tan complejo implica situarse en el *interior*, y no en el *exterior*, de las opciones que se presentaban a las organizaciones y de los términos en los que en su seno se dieron estas discusiones, y cuando se hace eso se descubre que la mirada que estas tuvieron sobre el Estado fue mucho menos lineal y simplista que la que lleva a hacer de él ora un puerto de llegada de toda militancia, ora una máquina de cooptar o desmovilizar, y en ambos casos un transformador radical de todas las organizaciones que “ingresan” a él, como si ese “ingresar” desde un presunto –y por supuesto que imposible, o solo posible de manera excepcional– “afuera” de la política institucional fuera un gesto tan

²⁸ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: CUP, 1999.

²⁹ Judith Butler recupera las reflexiones arendtianas acerca de la capacidad de los hombres de aparecer a la luz de lo público e instituir consigo su espacio de aparición, tomando como eje de análisis la importancia que adquiere, no sólo el discurso sino la acción conjunta de los cuerpos. En este sentido, la autora sostiene que “cuando los cuerpos reunidos dan forma a un tiempo y espacios nuevos para la voluntad popular, que no es voluntad idéntica ni unitaria, sino una voluntad caracterizada por la alianza de cuerpos distintivos y adyacentes cuya acción e inacción exige un futuro distinto. Juntos ejercitan el poder performativo para reclamar lo público de una manera que todavía no está recogida en la ley y que no podrá nunca estar recogida del todo. Y aquí la performatividad no solo atañe al discurso, sino también a las reclamaciones expresadas a través de la acción corporal, de los gestos, los movimientos, la congregación, la persistencia y la exposición de los cuerpos a posibles actos violentos (BUTLER, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 79).

³⁰ En esta línea, resulta interesante lo que dice Ana María Fernández respecto a los modos en los que las diversas asambleas han decidido establecer un lugar para su funcionamiento. Ante el interrogante ¿es mejor pedir un predio u ocuparlo?, la autora sostiene que “en más de una asamblea han optado por pedir y ocupar al mismo tiempo. Frente a esta situación, ante argumentos de algunos de los vecinos de que ocupar un espacio sería una acción ilegal, una vecina dice: “nosotros vayamos al local, limpiemos todo y pongámoslo en funcionamiento. ¿vos crees que Ibarra, en pleno año electoral se va a animar a mandarnos a la policía y desalojarnos? Si querés también le podemos hacer una nota al Centro de Gestión y Participación (CGP)” (FERNÁNDEZ, Ana María. *Política y Subjetividad. Asambleas Barriales y fábricas recuperadas*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008, p. 56).

nítido, tan preciso o tan definitivo. No: la acción política no es la irrupción efímera en medio de lo dado que se afirma a sí misma en la pura negación de todo lo que existe, sino la que consigue instituir, *en medio de todo lo que existe*, un espacio de aparición y de visibilidad común donde la libertad pueda aparecer.

En cierto sentido, todo el pensamiento político de Arendt se despliega en el corazón de esta tensión entre el énfasis “institucionalista” en los sistemas y dispositivos de gobierno que sobresale en la lectura “republicana” que propone Canovan³¹ y el énfasis en la fragilidad de la acción instituyente de lo nuevo en medio del orden establecido de las cosas que se destaca en la interpretación fenomenológica de Tassin, para quien cada acción manifiesta ante el mundo el principio que le dio origen, que es reactualizado cada vez que los hombres actúan a la luz de un espacio público en el que adviene una comunidad intempestiva, vinculada y mantenida –pero nunca completada– por la acción común, cuyo carácter distintivo reside en su potencia ilimitada e infinita. Es posible que ambas interpretaciones, para dar cuenta efectivamente de las situaciones de aparición –pero también de algo más que pura “aparición”: de afirmación y capacidad transformadora– de algo nuevo en la vida de las sociedades deban combinarse, y eso es lo que estamos intentando hacer aquí. Si tuviéramos que decirlo en una frase, diríamos que de lo que se trata es de desplazarnos desde el énfasis en el actor hacia el énfasis en el mundo: desde las presuntas “intenciones” y los también conjeturales “objetivos” de los sujetos de la acción hacia las *escenas* en las que la aparición *pública* de los cuerpos y las voces de esos sujetos se vuelve posible y la *política*, por lo tanto, puede *tener lugar*.

Decíamos más arriba que el enfoque con el que queremos, en base a la lectura de la obra arendtiana y de las interpretaciones que de ella elaboraron Canovan y Tassin, dar cuenta de la evolución de la vida política argentina de las dos últimas décadas propone un enfoque republicano, porque nos interesa precisamente el carácter *público* de esos espacios de aparición, de esas *escenas* –insistamos– de aparición de los cuerpos y de las voces que aspiran a introducir una novedad en el orden de lo dado. ¿Es necesario renunciar a la posibilidad de configuración de esas *escenas públicas* después del fin de los “tiempos extraordinarios” del gran desbarajuste de 2001 y 2002 y de la vuelta a cierta normalidad institucional después de 2003? *Estamos convencidos de que no*. De que la normalidad institucional no es una enemiga de principio de la posibilidad de generar espacios públicos de aparición de los cuerpos y de las voces, de discusión en términos novedosos de las cosas y de transformación, por lo tanto, del mundo.

³¹ Recuperando fundamentalmente las reflexiones desarrolladas en *Sobre la revolución*, para Canovan, uno de los objetivos centrales de la publicación de 1956 fue “presentar una versión del republicanismo humanista sin el modelo de la fabricación, sin pensar en medios y fines, y sin la santificación de la violencia” (CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation...*, p. 166). Esta perspectiva republicana se encuentra atravesada por el glorioso fracaso de la Revolución Húngara de 1956 y tiene como resultado un tipo de humanismo distinto a aquello propuesto por el Iluminismo, signado por la alegría y la confianza en el hombre. Frente a ello, la intérprete afirma que la única respuesta al totalitarismo se despliega a través de los “acuerdos entre los ciudadanos para establecer y mantener una república basada en la igualdad de derechos para todos” (p. 197).

Diríamos incluso: de que la normalidad institucional, si se deja habitar por las enseñanzas de los momentos de agitación más democrática que a veces la han sacudido hasta derrumbarla, puede ser un contexto particularmente adecuado para la generación de esos espacios. Para eso tiene que alejarse del modelo de una democracia puramente liberal o representativa y abrirse a las posibilidades de ampliación de los mecanismos de participación popular, deliberativa y activa en los asuntos públicos que caracteriza a las democracias participativas.³²

3.

Por supuesto, no es soplar y hacer botellas. Pero nada ganamos con *separar* la discusión sobre la cuestión de la república, que viene ocupando el centro de la escena teórico-política argentina desde la última década del siglo pasado hasta hoy mismo, de la discusión (en cierto sentido *anterior*: fue la discusión que dominó todo el campo de los debates políticos, públicos y académicos en los años de la “transición”) sobre el problema de la *democracia*. Que en sus formulaciones más interesantes era identificado con el problema, *no* (o no *solamente*) de la construcción de unas reglas de juego que garantizaran la vida y la libertad de todo el mundo a cambio de la aceptación de la lógica por la cual los ciudadanos no deliberan ni gobiernan “sino por medio de sus representantes”, sino de la construcción de unos ámbitos donde fuera posible la *participación popular, deliberativa y activa, en los asuntos públicos*, la “retomada”, pues, por parte de la ciudadanía, de al menos algunas porciones de esa soberanía que la democracia liberal le obliga a enajenar en sus gobernantes. En los años 80, de la posdictadura y de la “transición a la democracia”, esa discusión solía plantearse, en la Argentina, en los términos de un contrapunto entre el privilegio de la “libertad negativa”, liberal o “libertad-de”, y la libertad “positiva”, *democrática* o “libertad-para”. Y pues bien: es precisamente esta idea de la libertad como libertad positiva de la ciudadanía *para* gestionar sus asuntos comunes la que estamos concluyendo que es fundamental para el sostenimiento, en la Argentina de veinte años después de los acontecimientos que aquí hemos examinado, de una alternativa republicana como la que el pensamiento de Arendt nos permite conceptualizar.

Néstor Kirchner ejerció la presidencia entre 2003 y 2007. Lo sucedió la hasta entonces senadora Cristina Fernández de Kirchner, quien desplegó durante dos períodos, entre 2007 y 2015, una acción de gobierno de tono socialmente avanzado y políticamente inspirada en la idea de *democratizar* el

³² Carole Pateman propone reflexionar sobre la posibilidad de dar lugar a la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos en el marco de instituciones representativas, y de hacerlo en múltiples ámbitos de la vida común. Por supuesto, dice, “el hombre común podrá (...) seguir estando interesado en cuestiones cercanas a su persona, pero la existencia de una sociedad participativa significaría que fue mucho más capaz de evaluar la actuación de los representantes a nivel nacional, que estuvo mejor pertrechado para tomar decisiones de alcance nacional cuando surgió la oportunidad de hacerlo, y tuvo más capacidad de sopesar el impacto que producirán sobre su propia vida y entornos inmediatos las decisiones tomadas por los representantes nacionales” (PATEMAN, Carole. *Participación y teoría democrática*. Buenos Aires: Prometeo, 2014, p. 181).

país, por lo que se entendía, en esos años, expandir un amplio conjunto de derechos. La idea de *democratización*, en efecto, estaba asociada, en la retórica del kirchnerismo y en la orientación efectiva de muchas de sus políticas, a la noción de ampliación o universalización de *derechos* (lo cual venía a significar, por el lado del revés: de reducción de los privilegios y las prerrogativas), idea a la que venía a añadirse la de una libertad que empezaba a ser entendida, *al mismo tiempo que* como la libertad de los individuos “de” los poderes que podían asfixiarla (se ha dicho ya que el kirchnerismo tuvo un decisivo componente “liberal” de preocupación por ese tipo de libertades)³³, como la libertad colectiva del pueblo o –para decirlo con otra palabra, cara a las tradiciones populares argentinas– como *soberanía*.³⁴ En contrapartida, el kirchnerismo parece haber sido menos capaz de generar (o de propiciar que se generaran) escenas de grandes conversaciones colectivas sobre la marcha de la vida colectiva de la sociedad que permitieran, como lo había hecho la gran movilización popular de diciembre de 2001, la *aparición* en el espacio público de otros actores, distintos de los gubernamentales o de los que habitaban las instituciones del sistema político formal, que pudieran “tomar la palabra”, conmoviendo y *ensanchar* el espacio de discusión de los problemas y de toma de las decisiones.

A los tres gobiernos kirchneristas siguió, en un movimiento de péndulo que también protagonizaron, con distintas características, varios otros países de la región, un gobierno de derecha empresarial de orientación económica pro-mercado y de una marcada vocación antidemocrática, que se expresó en los altísimos niveles de represión de la protesta social, en el recorte de cantidades de libertades y de derechos de esos a los que nos referíamos en el párrafo anterior (más: en la desaparición de la propia *palabra* “derecho” de la retórica gubernamental) y, para lo que interesa aquí, no ya en una escasa promoción, sino en un activo desaliento de todas las formas de involucramiento ciudadano en la discusión de los asuntos que interesaban a la sociedad o que concernían a su vida colectiva. Este desaliento conoció formas que fueron desde una discursividad marcadamente hostil a toda forma de militancia o de compromiso con cualquier causa distinta que la de la propia supervivencia en la sociedad gobernada por las leyes del mercado hasta mecanismos diversos, a veces extraordinariamente violentos, de hostigamiento a todo tipo de espacios de sociabilidad política y cultural, de persecución a dirigentes políticos, sociales y sindicales y de ensañamiento sobre una cantidad de personas (especialmente de

³³ RINESI, Eduardo, “¿Qué es el kirchnerismo?”, en FREIBRUN, Nicolás, HAMAWI, Rodolfo y SOCÍAS, Manuel (comps.), *Qué es el kirchnerismo. Escritos desde una época de cambio*. Buenos Aires: Peña Lillo y Continente, 2011, y “Notas para una caracterización del kirchnerismo”. En: *Debates y combates*, N° 1, 2011, pp. 141-71.

³⁴ Cuando concretó el pago de toda la deuda que la Argentina tenía con el Fondo Monetario Internacional, el presidente Kirchner afirmó que a partir de ese día los argentinos éramos “un poco más libres”, y la misma frase usó su sucesora cuando la Argentina puso en órbita un satélite de comunicaciones de fabricación nacional. La libertad de la que en ambos casos se trata es la libertad colectiva del pueblo (la *soberanía* de ese pueblo), entendido como sujeto colectivo, frente a actores exteriores a él como un organismo financiero internacional o un complejo comunicacional global. Se trata pues de una idea de la libertad no como cosa privada sino como cosa pública, como parte de la *res publica*. De una idea *republicana*, en fin, de la libertad.

jóvenes) que fueron víctimas de feroces episodios de violencia institucional, de una gravedad que no se había conocido en la Argentina desde los ya lejanos años de la última dictadura.

Si el fanatismo neoliberal del gobierno del ingeniero Macri y su disposición a usar y abusar de todas las fuerzas de represión, inteligencia estatal o paraestatal, disciplinamiento y castigo que tenía a su disposición constituyeron importantes desestímulos para el desarrollo de espacios de participación, deliberación y elaboración colectiva de propuestas para la transformación de la sociedad, la emergencia sanitaria que se desató en todo el mundo justo cuando en la Argentina el gobierno volvía a cambiar de signo y podía imaginarse una vuelta a la posibilidad de seguir pensando cómo fortalecer la debilitada democracia que todavía y malamente regía en el país, volvió a reclamar de todos los ciudadanos y todas las ciudadanas, ahora en nombre de los imperativos de una salud pública que los expertos recomendaban custodiar evitando los contactos y las reuniones, un *alejamiento de*, más bien que una vuelta a, esos espacios de deliberación, participación e intervención activa en la vida pública que decíamos hace un momento que una república activa reclama para sobrevivir y para funcionar. No menos desalentadora de cualquier forma de participación popular en los asuntos públicos fue, en los meses que siguieron, la decisión del gobierno nacional de tratar uno de los mayores problemas que había heredado del gobierno precedente (la enorme, ilegal e ilegítima deuda externa contraída y fugada casi en simultáneo en el último año de la administración macrista) no como un asunto *político* que requiriera la opinión y la discusión de todo el mundo, sino como un asunto *técnico* a ser tratado sigilosamente y a resguardo de cualquier posibilidad de impugnación ciudadana de la decisión de aceptarla y de pagarla que el gobierno adoptó sin discutir con nadie, o por lo menos sin discutir con la ciudadanía.

Esa es la situación en la que hoy, a poco más de un año de un nuevo recambio gubernamental en el país, tenemos el desafío de plantearnos estos problemas que aquí hemos querido presentar muy sumariamente. De lo que se trata, nos parece, para ser fieles a lo más interesante y recuperable del legado de aquel movimiento de veinte años atrás que recordábamos al inicio de estas líneas, es de perseverar en la afirmación de un espacio público de libertad, que solo podrá serlo —volvemos, ya casi para terminar, a Arendt, ahora a una preciosa conferencia suya recogida en *La libertad de ser libres*— si se trata de un espacio público de una libertad que podamos entender “en su forma más auténtica y radical: la libertad para participar en los asuntos públicos, la libertad de acción”³⁵. Esa libertad de acción, esa libertad para participar con otros y entre otros, a través de la acción y de esa forma específica de acción que es la que realizamos con palabras, en el espacio público que formamos con esos mismos otros, esa libertad para *aparecer* en ese espacio público y para, por medio de nuestras voces, de nuestros reclamos, de nuestros argumentos y de nuestras razones, amplificarlo, ensancharlo, es necesaria para que

³⁵ ARENDT, Hannah, *La libertad de ser libres*, Duard (ePub), 2018: 23.

podamos seguir hablando, en una Argentina donde esas posibilidades están severamente amenazadas, de república. La república no pelagra, como temen los que la confunden con una sola de sus formas: la república aristocrática, elitista o de los menos, cuando el pueblo hace su aparición para sacudirla y animarla, sino cuando a ese pueblo, de tanto ver cerradas las puertas a los espacios de participación a los que aspira, lo terminan ganando el escepticismo, el cansancio o el desinterés.

**HANNAH ARENDT, NUEVAS SENDAS PARA LA POLÍTICA
DE MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ**

Alejandra Cecilia Montero González¹

MUÑOZ María Teresa, *Hannah Arendt: nuevas sendas para la política*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Bonilla Artigas Editores, 2020, pp. 160

Pensar la política es adentrarnos a un mundo de conceptos rígidos, incoherentes y comúnmente egoístas, contrario a aquello que la hizo ser: idea de bienestar, comunidad y respeto de la alteridad. En ambas concepciones nos encontramos con la noción del hombre, un ser que, de acuerdo a la primera consideración, debe ser gobernado por la ley del Estado, además de juzgado por las instituciones que lo integran. La segunda consideración nos resulta hasta cierto punto ininteligible debido a nuestra habitual existencia, pues parecería que lo cotidiano-negativo del gobierno de la sociedad se ha vuelto ya una normalidad. En este sentido, la investigadora y doctora en filosofía, Mayte Muñoz Sánchez, nos invita a reconsiderar las estructuras normativas que regulan nuestra realidad, ya que el ejercicio reflexivo del pensamiento al que apuesta, ofrece una nueva manera de concebir la tarea política que nos permitirá recuperar la libertad, esencial para nuestra formación humana. Es así como la propuesta que sustenta en el libro *Hannah Arendt. Nuevas sendas para pensar la política*, busca la coherencia, no sólo con el ámbito legal que regula la convivencia, sino también con la libertad y el pensamiento, o razón, característicos de los hombres. Sin embargo, el esfuerzo que realiza la doctora a partir de un exhaustivo análisis de las obras de Hannah Arendt, para, entre otras cosas, conciliar la legalidad, o necesidad, con libertad y así obtener una nueva concepción política, nos recuerda las clásicas *antinomias de la razón* presentadas por Immanuel Kant, en específico, desde luego, a la referida a la existencia de la libertad. ¿Cuál podría ser, entonces, la solución del dilema mencionado si, como lo dice el significado del término aludido, se trata de un problema que no puede resolver la razón? Aunque tal conflicto haya sido referido por el filósofo de Königsberg a las cuestiones del conocimiento, es posible identificar semejantes inquietudes en la lectura que de Arendt, pensadora también de Königsberg, realiza la doctora Muñoz, aunque referidas al ámbito político. En esto consiste parte del aprieto abordado por la doctora Sánchez en el libro que ahora reseñamos, el cual esbozará claramente la necesidad de un republicanismo cívico que contemple la presencia de la ley y de la libertad en la formación de sus ciudadanos. De esta manera, la investigadora de filosofía realiza una invitación urgente, a afrontar el legado de propuestas arendtiana para volver a pensar la acción de la política desde una consideración reflexiva y del juicio.

¹ Universidad Intercontinental (UIC)

Es así que para bosquejar claramente la propuesta de la institución de una República cívica a partir de la conformación de una constitución que considere la diversidad, la pensadora nacionalizada mexicana registrará en su libro la necesidad de partir del diálogo antes que de la obligación, o bien del juicio reflexivo antes que del juicio determinante. Ese es el motivo por el que sostiene que Arendt retoma tales denominaciones del pensamiento kantiano, pero, también a diferencia del filósofo, no las considera ni en el aspecto gnoseológico, según precisamos anteriormente, ni en el aspecto moral, sino en el plano político. El motivo de su elección, nos dirá Muñoz, es que lo que le interesa a Arendt es la conformación de un estado político a partir de la recuperación del espacio público: aspecto fundamental para la libre expresión, acción y participación en el Estado. Lo anterior, continuará el discurso del libro, es debido a que el espacio público permite la construcción de la identidad debido a la diferencia que en él encontramos, ya que en todo momento nos enfrentamos a opiniones diversas que constituirá lo definido por Arendt como pluralidad. A su vez, se explicará que tal participación en el mundo permite la recuperación del espacio privado que la judía refiere a un espacio necesario para la construcción de nuestra identidad; es decir, que su conformación requiere tanto del espacio público como del espacio privado. El primero me proporciona el reconocimiento de los otros a partir de mi exposición personal y de ideas, así como desde la disputa generada por las opiniones contrarias a las mías; el segundo, el espacio privado, también constituye un recinto para la conformación del sujeto debido a la reflexión personal que sobre los acontecimientos dados en el espacio anterior surgieron. Desde esta recuperación, de acuerdo con la escritora del libro, podremos fijar un acuerdo que rija las acciones y mutuo respeto humano desde la Constitución.

En este punto podríamos adelantarnos a inferir que estaríamos aceptando la necesidad del juicio determinante como producto del juicio reflexivo, y para Arendt la primacía del segundo sobre el primero es lo que marcaría la diferencia con el pensamiento de su compatriota, pues para Kant es necesario el primer juicio enunciado para alcanzar la constitución de la República, la paz y, por inferencia, la justicia; no obstante, según será expuesto en la glosa, para la también pensadora de Königsberg, esto sólo sería posible por medio del diálogo que es el resultado del juicio reflexivo. Aun así, abonando a lo anteriormente escrito, habría que considerar que la postura kantiana también considera el juicio reflexivo como una necesidad, ya que sin él no sería posible el paso de la razón teórica (razón especulativa) a la razón práctica. Pero el tema de este artículo no son las propuestas del prusiano de Königsberg, sino las de la judía también de Königsberg que, interpretada por la filósofa española, nos darán la pauta para considerar una república cívica con ciudadanía también cívica formada según las virtudes cívicas de una nueva concepción de política. Esta propuesta será desarrollada en cinco capítulos que verán su corolario en la conclusión.

Así, en el primer capítulo dedicado a la consideración de Arendt en los intersticios entre filosofía y política, Muñoz presentará la importancia que para la pensadora judía tiene la acción en contraposición con la contemplación, más adelante referidas como vida activa y vida contemplativa

respectivamente. Asimismo, abordará la acción política como aquella actividad que constituye la condición humana y cómo, en la pensadora judía, se encuentra un deseo por comprender integralmente la política, pero desde un enfoque novedoso que considera tanto los fenómenos como los conceptos políticos.

El interés por la faena comentada, referirá la doctora Muñoz, fue debido al lamentable suceso histórico del que Arendt fue parte por el hecho de ser judía. Esa condición, en la época del auge del nacionalsocialismo, le representó enfrentar diversas calamidades que marcaron su vida y su pensamiento: desde el hecho de no contar con un lugar de pertenencia, hasta haber estado en un campo de concentración y enfrentarse a la pérdida de seres queridos durante el genocidio nazi henchido de una violencia sin precedentes. Esta vivencia, nos relatará la investigadora, enfrentó a la nacida en Alemania a una plétora de nuevas experiencias que marcaron sobremanera el modo de ver la vida con sus instituciones y personas. Como resultado de estos desafortunados sucesos acaecidos durante la segunda Guerra mundial, y derivado de su deseo por comprender, además del interés por el motivo que hace que hombres y ciudadanos actúen de manera deleznable ante la ausencia de ley, Arendt llevará a cabo el análisis del evento en *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*.

Desde la perspectiva recién expuesta, la autora explicará en su libro el proceso de defragmentación, o deconstrucción, que la pensadora judía lleva a cabo en la filosofía política tradicional. Para ello situará el pensamiento de Arendt en el resquicio encontrado entre la filosofía y la política porque ambas disciplinas, nos precisa la doctora, presentan una gran dificultad en su diferenciación; y quizá por esta falta de discernimiento, interpreta, la de Königsberg se resistió a ser considerada filósofa o politóloga. Entonces, el pensamiento de la escritora judía puede ser ubicado en el intersticio mencionado, pues, como nos explica la investigadora, a partir de ahí se establecerá una nueva forma de pensar la política y de hacer filosofía.

Muñoz considera que las disciplinas arriba mencionadas pensaron los hechos de manera independiente del hombre, al grado de deshumanizar las diversas explicaciones porque lo convirtieron en sólo un objeto de estudio. Por este motivo, Arendt, nos dice la doctora Muñoz, verá la necesidad de repensar el método y los conceptos adoptados por la filosofía. En el capítulo también se considerará la labor de la política como una que ha explicado los hechos sin considerar los aspectos de la contingencia y de la vida activa, las cuales, pensará la escritora, posibilitan la misma existencia de la disciplina aludida.

Es así como en este apartado, Muñoz se ocupará de los nuevos conceptos postulados por Arendt para completar la tarea de la filosofía con la política y viceversa, ya que en ambas disciplinas repercute la acción del ser humano. Los conceptos acuñados por Arendt de los que en un primer momento se ocupará la autora del libro, serán: espacio público como espacio de aparición y espacio privado como lugar de recogimiento. Asimismo, el juicio es otra de las nociones de mayor importancia en el pensamiento de la judía que precisará la española para establecer un puente entre

la acción y el pensamiento —entre filosofía y política—, ya que considera que la capacidad de pensar esgrimida por Arendt referirá la libertad como una forma de acción capaz de configurar un espacio de espectadores.²

El capítulo también sostendrá que la historia de la filosofía ha sido concebida desde la racionalidad técnica de la teoría y de la acción, lo cual supondrá, no sólo considerar al hombre como objeto de estudio, sino también una apremiante necesidad de establecer explicaciones y causas de todos los eventos sucedidos cuando algunos no las tienen. En específico, en este punto, la doctora referirá la actitud de Arendt frente al Totalitarismo, ya que la obra *Orígenes del Totalitarismo*, junto con *La condición humana*, serán consideradas por la española para poner de manifiesto la ontología fenomenológica de la pensadora alemana y, así, poder indicar como una de sus principales aportaciones “la voluntad de obtener una comprensión integral de la política desde un enfoque novedoso para fenómenos y conceptos políticos”, ya que la política “no debe ser pensada desde conceptos filosóficos”, sino desde la memoria y el relato.³ Es así como Muñoz explicará en Arendt la consideración de la necesidad de repensar los conceptos filosóficos para llevar a cabo una interpretación del pasado desde la singularidad de la experiencia y su contingencia, es decir, “yendo ‘a las cosas mismas’”.⁴ Por este motivo la pensadora judía precisará la labor política como imprevisible y contingente, justo como la vida humana. Ante esto, la doctora Muñoz sostendrá que “el pensamiento debería emerger de los acontecimientos, de la experiencia viva.”⁵ Acto seguido, nos explicará lo que considera la metodología arendtiana desprendida del mismo propósito que ella expone: “poner al descubierto las experiencias humanas que crean los conceptos políticos y recuperar su sentido originario [para] [...] develar los orígenes de aquellas experiencias y fenómenos que constituyen la vida política, esto es, la vida activa.”⁶ Entonces, esta sección establecerá las experiencias humanas como la materia de la política, por lo que, considera Arendt, deben estar unidas al ejercicio del pensamiento que sólo surge de los sucesos de la experiencia viva.⁷ Lo anterior, notará la investigadora, se opondrá a la concepción relativa a que los gobernante deben poseer cierto conocimiento que legitime su pretensiones de universalidad y necesidad, pues la contingencia es forma de ser de la política.⁸

Otro aspecto importante del capítulo es cuando se precisa la importancia de la metáfora como lo mejor para expresar el pensamiento debido a la capacidad de vincular lo fenoménico con lo espiritual, además de la narración del relato, entendido como la forma más precisa de representar y comprender las experiencias creadas por los conceptos políticos y por los acontecimientos

2 NEUS Campillo, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universidad de Valencia, 2013, p. 18. *Cit.* por MUÑOZ María Teresa, *Nuevas sendas para la política*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Bonilla Artigas Editores, 2020, p. 31.

3 MUÑOZ María Teresa, *Op. cit.*, p. 35.

4 TORREGROSA, E. J., “La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Isegoría*, núm. 40, ene-jun, 2009, pp. 135-148. *Cit.* por María Terese Muñoz en *idem*, p. 35.

5 *Ibidem*, p. 36.

6 *Ibidem*, p. 37.

7 *Idem*.

8 *Ibidem*, p. 54.

históricos. El narrador y los relatos pondrán al alcance del público la historia y acciones del primero sobre el que escribe debido a que el relato develará la pluralidad de la realidad. La importancia de los relatos presentados por la investigadora, es que nos hacen ser y, a su juicio, permiten la constitución común del mundo. Es por eso que se dirá que la acción política constituirá un ámbito de aparición en el que los agentes dan luz a lo que son y lo que desean que sea el mundo por su actuar juntos. Ese espacio de aparición, lo referirá la autora del libro, interpretando a Arendt, será el espacio público, por lo que cuando actuamos en el mundo comúnmente constituido por medio de los relatos de las propias historias, surge la política.

La figura del narrador se pondrá como esencial para el pensamiento arendtiano, ya que nos permitirá pasar al espectador reflexivo y, desde la lectura de Mayte, en esa figura encontramos la capacidad del juicio. Tal habilidad, postulará la española nacionalizada mexicana, no puede ser únicamente en solitario porque para Arendt “el juicio depende de la presencia del otro”, se trata de una actividad que permite compartir el mundo con los demás. Entonces, será a partir del narrador, de la experiencia y de la acción; de la pluralidad y de la recuperación y preservación del espacio público, que la doctora en filosofía establecerá la capacidad de articulación de *vita activa* y *vita contemplativa* en el juicio. Esto dará pie a encontrar en Arendt “nuevas formas de estar en el mundo, de ser en lo público y de concebir la comunidad política.”⁹

En el segundo capítulo, “El ciudadano y su condición política”, la investigadora se ocupará de analizar las diferentes propuestas que tiene Arendt del ciudadano, *paria* consciente, héroe y espectador reflexivo, principalmente en cuatro de sus obras (la biografía de *Rahel Varnhagen*, *La condición humana*, *La vida del espíritu*, *La crisis de la cultura: significado político y social* y *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*) con el propósito de recuperar los dos sentidos del concepto de espacio público: espacio de aparición y mundo en común. El cometido de esta labor será precisar los vínculos que tales conceptos guardan con la concepción arendtiana de ciudadano y espacio público y, desde esta última concepción, Mayte orientará la reflexión a la acción. Esta última actividad, junto con la del discurso, según explicará la investigadora, serán consideradas por Arendt las capacidades más humanas que “permiten gestar y renovar constantemente el espacio público”. Este será el motivo por el cual la doctora en filosofía aludirá a los diferentes modelos de ciudadano sugeridos por la pensadora judía, pues el escrito que nos ocupa, busca proponer una concepción de ciudadanía que se vincula con la tradición republicana, en específico, con el republicanismo cívico.

La primera noción de ciudadano que Muñoz rastrea en su libro, y que es analizada por Arendt en la biografía sobre Rahel Varnhagen y *La condición humana*, es la abordada en el apartado nombrado “*Paria* y *paria* consciente”. La autora relatará cómo y por qué Varnhagen es presentada por la judía como una alemana que se ve en la necesidad de renunciar a su condición de judía y a buscar una asimilación. A partir de ello, la escritora del libro vaticinará las nociones que darán

⁹ *Ibidem*, p. 44-45.

forma a la noción de lo público como espacio de aparición y de constitución de la identidad por medio de la acción y la palabra, para distinguir las nociones de paria, paria consciente y advenedizo. El primero de tales conceptos será referido por la judía a “personas que sufren una situación social de exclusión”; *paria consciente* será comprendido como “aquél que se plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia” y, finalmente, el *advenedizo* será aquél sujeto que nace en un círculo, pero desea acceder a otro, aunque ello le signifique renunciar a “juzgar críticamente las normas que estructuran el círculo al que anhela acceder”.¹⁰ El ámbito al que desea acceder éste último personaje, es el espacio público formado por el paria consciente, ya que éste reconoce su diferencia y ello permite el cultivo de las diferentes identidades, es decir, de la pluralidad. La figura del advenedizo será criticada por Arendt por su afán en ser integrado en la sociedad, aunque ello signifique una incapacidad de juicio y de autonomía de acción debido al aislamiento en que tan anhelada adhesión lo deja; lo único que le queda a este personaje que busca la asimilación, es la introspección.

De acuerdo con Muñoz, el ejercicio anterior será retomado de Arendt en *La condición humana* por tratarse de una actividad que borra los límites entre lo privado y lo público, aspectos fundamentales para la actividad política. El advenedizo, con su construcción irreal de un mundo privado, considera la de Königsberg, es la figura opuesta a lo que representa el espacio público: espacio de aparición, ámbito en el que se constituye la realidad que es asegurada por la presencia de los otros y de nosotros mismo. La investigadora precisará que el abandono que se procura el advenedizo es debido a que se trata de la actitud más cómoda que se puede adoptar ante la sociedad, por ello, Arendt establece una analogía con él y el conformista. En contraposición al conformista social, la pensadora judía resaltaré la figura del héroe como aquél ciudadano comprometido y solidario que supera las tentaciones que seducen al paria.

Respecto al paria consciente, la pensadora judía le adjudicará un papel preponderante al considerarlo con la capacidad de recuperar su espacio, por lo tanto, de aparecer y en posesión de una identidad. Esta capacidad es reconocida por Arendt como un esfuerzo que le otorga la libertad de ser con los otros.

En cuanto a la figura del héroe, segunda noción del ciudadano esbozada por la doctora Sánchez, se rescata la el esfuerzo que aquél realiza para llevar a cabo la construcción de su identidad, ya que no se trata de algo que nos sea dado de manera natural. La construcción de la identidad será debido al reconocimiento que los demás tengan de la propia singularidad, y para ello se requiere la exposición en el espacio público. Entonces, para asegurar esa singularidad, el héroe dará cuenta de su autoformación a partir de la autoexhibición de su “frágil identidad” en el espacio público y en la narración de las acciones de su propia historia. La consecuencia de lo anterior, nos dice la escritora del libro, será un encomio excesivo del papel del héroe por su vinculación con la fama y la gloria, lo cual no deja de tener un aspecto negativo. En este punto, la autora expondrá una

¹⁰ *Ibidem*, p. 50.

crítica que apunta a los riesgos de que esta caracterización derive en una consideración individualista y machista.

De acuerdo con la pensadora judía, el rasgo característico del ciudadano-héroe es la libertad, pues, según la interprete, será concebida como una capacidad propiamente humana. De esta manera, la intérprete destacará el papel de la libertad que concibe Arendt: libertad equiparada con la acción, pues tal concepción presenta una nueva manera de comprender la política por apuntalar el concepto como “participación en los asuntos públicos”. Esa acción, expondrá la estudiosa de Arendt, conformará la identidad del hombre desde su ubicación en el espacio público, que es el lugar de la pluralidad. y, por lo tanto, de la política. Sólo el ciudadano libre, nos dirá la autora, es el que tendrá acceso a la identidad política.¹¹

La tercera denominación del ciudadano que refiere Arendt, desde la interpretación que vamos siguiendo, es la del espectador reflexivo. Tras explicar la derivación que la pensadora judía hace de la derivación kantiana, la doctora explicará el sentido que para la judía adquieren los conceptos de intelecto y razón; mientras el primero busca la verdad, el segundo apuntará hacia la búsqueda de sentido. En esta segunda acepción encontramos al espectador reflexivo. Este ciudadano, además, guardará consigo la característica de unir la acción con el pensamiento debido a sus particularidades distintivas: estar fuera del dominio de los asuntos mundanos, pero compartir mundo con los demás; y que se pueda sustraer de la acción, pero no del mundo. Las mencionadas características estarán encarnadas en Sócrates, de manera que él sería el arquetipo del espectador reflexivo. En su libro de *La vida del espíritu*, Arendt referirá las características de ese pensador aludiendo al filósofo mencionado y para ello realizará una comparación entre la actividad del sabio y las del tábano, la comadreja y el torpedo. El propósito de establecer esta comparación será resaltar que el espectador reflexivo incita a la reflexión y al examen crítico porque sabe “cómo agujonear”; libera a los otros de los falsos pensamientos como la comadrona lo hace cuando socorre en los partos y, como las descargas eléctricas producidas por el torpedo, induce una parálisis que permite la reflexión.¹²

Desde esta caracterización del espectador reflexivo, la autora mexicana articulará su propuesta de ciudadano como aquél espectador que se sustrae de la participación en los asuntos públicos, pero también forma parte del mundo común, ya que con su capacidad de juicio contribuirá a la articulación del espacio público. Tales juicios sólo serán posibles en tanto se pertenezca a una comunidad política y se comparta un lugar en el mundo con los otros. En esto, propondrá la investigadora, radicará la habilidad política propia del espectador reflexivo, “ciudadano que juzga desde el sentido común” para, además, articular la trama de las relaciones humanas. De esta manera, la autora logrará establecer un vínculo entre acción, pensamiento y acción.

11 *Ibidem*, 57-58.

12 *Ibidem*, p. 59.

A partir de la descripción y análisis de los distintos tipos de ciudadanos presentados por Arendt, Muñoz vislumbra un esbozo del concepto de comunidad. Del mismo modo, en el apartado denominado “Un concepto de ciudadanía arendtiano” la investigadora esbozará una noción del concepto de ciudadano desde el rastreo de sus distintas características presentes en varias obras de Arendt. Al respecto mencionará las múltiples dimensiones legales que tal concepto entraña consigo, así como algunos rasgos distintivos relacionados con el ámbito jurídico, legal y de relaciones que circunscribirán la comunidad política (*politeia*). De entre los aspectos mencionados, se enfocará en la ciudadanía de acepción republicana con sus respectivas derivaciones que desembocarán en la participación de los asuntos de vida en común, pero enfatizando la participación comprometida en la esfera pública.

De este modo, esgrimirá su propuesta derivándola del contraste entre las distintas definiciones que del concepto de ciudadano ofrece el sociólogo Thomas H. Marshall, y, desde luego, las consideraciones que Arendt, la pensadora judía, realiza respecto a algunas connotaciones que tales definiciones entrañan; en específico las relacionadas con los derechos humanos y la noción de pertenencia. Cabe mencionar que la investigadora precisa la falta de una definición del concepto que nos ocupa en los escritos de la escritora de Königsberg, por lo que propone derivar una de su concepto de identidad narrativa. Tal consideración pondrá de relieve la importancia de las nociones explicadas en los anteriores apartados (mundo en común, espacio público, identidad narrativa, acción, pluralidad, juicio, espectador reflexivo) porque precisará que “la ciudadanía no puede entenderse al margen de la idea de identidad entendida en términos políticos”¹³, ella sólo podrá constituirse en el denominado “mundo en común”. Es el motivo por el cual el concepto construido por Mayte refiere a la reivindicación del ideal de ciudadanía clásica como un intento para “pensar formas de ciudadanía futuras”, pues se inclinará por una ciudadanía activa con el propósito de una integración en la *politeia*.¹⁴

El tercer capítulo será titulado “La metáfora del espacio público” y en él Muñoz recuperará los aspectos explicados en la primera parte de la obra para presentarnos la idea de espacio público como espacio de aparición. El énfasis se hará en la acción, en el narrador y en el espectador pasivo para comenzar a delinear la importancia que el juicio tiene en la propuesta del libro. Para ello, el sentido de espacio público como mundo en común, será de suma importancia para referirlo como categoría política y contraponerlo, así, a lo que la investigadora describirá como “privatización de la ciudadanía” destacando en ello la pluralidad del mundo común. En este punto la autora destacará la necesidad de considerar leyes que “sostengan la posibilidad de la política entendida como acción espontánea en comunidad”.¹⁵

En el apartado de “Lo social”, la autora destacará la crítica que Arendt realiza a la pérdida de libertad que trajo consigo la Modernidad, una época caracterizada por el énfasis en la labor y el

13 *Ibidem*, p. 64.

14 *Ibidem*, p. 65-66.

15 *Ibidem*, p. 69.

trabajo sobre la acción.¹⁶ Para ello señalará la duplicidad implícita en la identidad política donde acentúa el papel de *parvenu*, o también considerado paria consciente —tanto uno como el otro serán explicados desde sus distintas acotaciones según los presenta Arendt en *La condición humana* y en la biografía de Rahel Varnhagen —, y la del ciudadano. De este último destacará la necesidad de la capacidad del juicio y la criticidad, además del compromiso con lo público, como manifestaciones de libertad. En contraposición a lo anterior, nos expondrá, siguiendo a Arendt, el paria consciente será identificado como el conformista u hombre de la sociedad de masas. La explicación de la duplicidad expuesta verá su justificación en el acto espontáneo y creativo de la capacidad del juicio que supone la acción, según presentará más adelante la investigadora. En cuanto a la sociedad de masas, será analizada la crítica de Arendt correspondiente a “la mercantilización de la esfera pública y la conversión del Estado en una gran empresa.”

En la división correspondiente a “Lo social”, resaltará la crítica que Muñoz realiza a la consideración arendtiana del tema, quien refiere el concepto a una asimilación vista como conformismo, así como la crítica a la réplica de la sustentado por la doctora Nora Rabotnikof. Es importante considerar este apartado, debido al papel que la investigadora le dará al republicanismo en la propuesta que esbozará del ciudadano en el libro.

En la subsección “Espacio privado y espacio público”, María Teresa Muñoz expondrá las diferencias que de tales conceptos tiene la judía. El espacio público lo comprende como espacio de aparición, lugar del discurso y la acción donde los hombres forjan su identidad. Será identificado con la política porque ella requiere del ejercicio de libe. El espacio privado será comprendido como aquél que se encuentra vinculado a las necesidades del hogar. Asimismo, la doctora en filosofía expondrá las consecuencias del ascenso de lo social explorando el “fenómeno de masas de la soledad” como efecto de la sociedad de masa. Ante ello expondrá cómo Arendt maneja la noción de pluralidad concebida como espacio público para proporcionar una nueva perspectiva de acción política.¹⁷

En el cuarto capítulo de la obra titulado “Juicio político y ciudadanía democrática”, encontraremos tres subsecciones correspondientes al juicio, a su consideración como facultad de actores políticos y a su figuración como privilegio de espectadores. Este apartado del libro es uno de los más significativos, ya que será a partir del análisis aquí presentado que la autora comenzará a pulir su propuesta. En un primer momento, precisará la distinción y atribución de dos nociones distintas de juicio que algunos intérpretes distinguen en Arendt y, acto seguido, expondrá sus argumentos en contra de tal concepción. Para llevar a cabo tal fin, expondrá la noción de algunos conceptos habidos en la pensadora judía, tales como son: juicio, *sensus communis*, pluralidad y convenio. Estas nociones, nos explicará Muñoz, son tomadas de la filosofía de Immanuel Kant, filósofo de Königsberg, en específico de su obra *Crítica del juicio*. No obstante, los sentidos dados

¹⁶ *Ibidem*, p. 74.

¹⁷ *Ibidem*, p. 80.

por la judía son diversos a los concebidos por el pietista, ya que para el de Königsberg, tales denominaciones tendrán la connotación de facultad, disposición natural, universalidad y legalidad, respectivamente. La importancia de diferir tales nociones no es baladí, ya que con ello, la investigadora pretende sustentar los rasgos fundamentales del juicio político que de los escritos perteneciente a la pensadora judía pueden extraerse. En específico, la autora destacará que la validez del juicio “depende de la posibilidad de pensar poniéndose en el lugar del otro, de modo que el juicio político es esencialmente representativo”.¹⁸

Para sustentar lo anteriormente afirmado, acentuará el papel de la imaginación y del juicio reflexivo, pues ello nos permitirá comprender la imparcialidad, los acuerdos y la construcción del espacio público, además de la consideración del *sensus communis* como aquél que nos permita adquirir la sensación de realidad.¹⁹ Entre otros muchos aspectos no menos importantes, la autora referirá la noción de “validez ejemplar” como aquello que permita contrarrestar e interpretar la universalidad de los juicios kantianos. Asimismo, aquél sujeto poseedor de esta particular facultad de juzgar arendtiana será el ciudadano, mientras que para una sociedad democrática, quien encarna las características presentadas, sostendrá, será el espectador reflexivo.

En el último sub-apartado de este capítulo titulado “El juicio, ¿privilegio de los espectadores?”, la estudiosa de Arendt se ocupará, especialmente, de la obra *La vida del espíritu*, en específico, de la diferencia que ahí establece la pensadora judía entre la capacidad de pensar y la de juzgar, las actividades mentales básicas, las facultades humanas consideradas como las más elevadas, y el funcionamiento del pensamiento. Dentro de tales diferencias, notará Muñoz, Arendt señala una interrelación que le permite derivar la función del pensamiento a “diálogo silencioso con uno mismo” que referirá a un recogimiento, importante actitud que la autora del libro rescatará para su interpretación. Asimismo, destaca en este capítulo la derivación que hace la pensadora alemana del mundo, pues apuntará la investigadora, la existencia cosmopolita que refiere la pensadora judía se debe comprender, antes que como comunidad, como humanidad.

Por último, la intérprete retomará el papel del espectador reflexivo y de la actividad del juicio para indicar la necesidad del público y de la comunicación. También se destacará dicha actividad como la más importante para producir un mundo compartido que se referirá a la humanidad. Tras exponer la conexión entre la actividad del juicio y la del pensamiento, la investigadora concluirá que “la capacidad de juzgar es asunto de todos” porque es la manera en que le damos sentido al mundo.²⁰

Después de presentar la relación entre juicio y razón, en “La amistad cívica en un mundo común”, la autora esbozará la propuesta de *amistad cívica*, noción tomada de lo que Arendt denomina *philia politiké*: “amistad cívica” o “respeto”. Este punto es importante para afinar la propuesta trabajada en los anteriores capítulos, ya que tal noción constituirá un aspecto muy

18 *Ibidem*, p. 85.

19 *Idem*.

20 *Ibidem*, p. 92.

importante para la comprensión arendtiana del juicio político como, precisa Mayte, “ámbito para la acción deliberativa de constitución del espacio público.”²¹ Lo anterior será justificado por la exposición de la diferencia entre amistad y justicia que Aristóteles establece en su *Ética nicomaquea*. Al respecto, la escritora aclarará que la amistad concebida por la sobreviviente de los gulags en la concepción de la vida pública, no incorpora la intimidad ni la fraternidad, como lo concibe el estagirita, sino, más bien, se trata de un tipo de amistad que implica un sentido comunitario (*sensus communis*).²² Este es el término que, asegura Muñoz, termina por concretar el vínculo que busca Arendt entre *sensus communis* y la idea de “pensar poniéndose en el lugar del otro” retomada de Kant. La relación de las anteriores cualidades, nos dirá la doctora, establecerá un vínculo con la justicia sólo en tanto haya mediación de la amistad cívica o del respeto mutuo. Por este motivo, la investigadora esgrimirá en la amistad cívica la “condición indispensable para la posibilidad [...] de la acción intersubjetiva, [...] de la deliberación y [d]el juicio realmente crítico y político.”²³

El último apartado del cuarto capítulo de libro titulado “Juicio político y ciudadanía democrática”, la doctora en filosofía comenzará entretejer la argumentación de su propuesta referida al juicio como capacidad de pensar, al juicio político como ciudadanía democrática, mundo común como espacio de aparición y como mundo compartido y la dimensión de espacialidad que ello conlleva: espacio para el juicio reflexivo, para la argumentación y para la deliberación crítica. Por ese motivo resaltaré la recuperación arendtiana del juicio reflexionante como juicio político, pues sus características permitirán la construcción del espacio público a partir de la relación de acción y discurso. La recuperación del espacio público por medio del juicio, expondrá la doctora, será con el propósito de encontrar una mejor orientación en la esfera pública y en el mundo común.

Para sustentar lo anteriormente esbozado, la pensadora española presentará la importancia del juicio desde el momento de posibilitar un acuerdo con los otros, así como la relevancia del “pensar ampliado”, de la imaginación y de la validez ejemplar para elaborar una nueva concepción de juicio político que soluciona el problema que enfrenta la objetividad del juicio reflexivo en las cuestiones políticas. Asimismo, con la idea del mundo arendtiano, la doctora Muñoz resaltaré cómo tal concepción al ser vinculada con el *sensus communis*, comprendido por la pensadora judía como “sexto sentido” que dirige los otros cinco, nos ayudará a adquirir la sensación de realidad, de manera que, deduce, cuando juzgamos expresamos una opinión mediada por el lugar que ocupamos en el mundo, pero tal juicio guarda consigo un carácter objetivo porque “el mundo es común a todos”.

La anterior exposición, de acuerdo a la interpretación y propuesta de la doctora en filosofía, permitirá abrir la posibilidad del diálogo, lo cual desembocará en la construcción del mundo común debido a la pertenencia de una comunidad política. El mundo en común será vislumbrado, antes

21 *Ibidem*, p. 94.

22 *Ibidem*, p. 96.

23 *Ibidem*, p. 97.

que como consecuencia de la condición ontológica de la pluralidad humana, como un logro político debido a la posibilidad de construcción de una sociedad democrática a partir de la acción política, sostendrá la estudiosa de Arendt. Tal acción, continua la propuesta, se verá reflejada en la participación de los ciudadanos en los asuntos del mundo que implique la vida pública, pues, según se explicó, la noción arendtiana de juicio reflexivo rescatada se trata de un tipo de pensamiento que, siguiendo a Kant, convoca a adoptar el punto de vista de los demás. Se trata de un pensamiento en el que encontraremos, según se argumenta, un carácter intrínseco de comunicabilidad e intersubjetividad. Es así como el juicio considerado por Muñoz, será proclamado como una práctica de la ciudadanía democrática que reclama verdades a partir del acuerdo y el consentimiento productos de la deliberación ciudadana; se trata de un tipo de juicio sustentado en una cualidad de respeto al otro y de reconocimiento mutuo. Por ese motivo, para la escritora del libro, el juicio reflexivo será la forma de pensamiento político por excelencia, pues el juicio político, afirmará, es una cuestión de justicia.

Llegados al quinto y último capítulo del libro, “El republicanismo arendtiano”, la doctora en filosofía considerará vincular a Arendt con la tradición republicana, lo cual, aclara, es riesgoso, aun así, el cometido de este capítulo será mostrar el pensamiento de la judía de Königsberg como un republicanismo cívico. Tal concepción será debido a que en la pensadora alemana, su intérprete ve fraguada la idea central del mencionado sistema de gobierno, a saber: “el compromiso cívico de los ciudadanos con la república”.²⁴ Para llevar a cabo su propuesta, la investigadora española resaltará la necesidad de algunas instituciones extraídas del pensamiento de Arendt, pues explicará que eso permitirá concretar la conformación de la República desde el resurgimiento de la *res pública*. Estas instituciones, ley, constitución mixta y régimen de virtud cívica, esbozarán la idea de una comunidad libre, participativa y comprometida con el gobierno de la ley cuya validez será constantemente sometida a debate y deliberación por sustentarse en la libertad política.²⁵ Acto seguido, la intérprete centrará su atención en la explicación del concepto de libertad que tiene la pensadora de Königsberg para continuar hilvanando su propuesta que estará sustentada en la concepción meritoria de la vinculación de libertad política con pluralidad en el espacio público.

El último apartado del capítulo se dedicará una sección a la “La libertad política” con el propósito sostener la acción y el discurso como formas de convivencia entre las personas y que, además, hacen posible la legitimidad de las leyes. Para la pensadora española tales relaciones sólo serán posibles mediante una aparición en el espacio público debido a que ambas, acción y discurso, conforman la estructura del desarrollo de la comunidad política. Además, la filósofa sustentará los ideales republicanos derivados de los postulados arendtianos que, a su vez, reivindicará.

Para llevar a cabo el anterior cometido, la investigadora mexicana fijará su atención en la comprensión que de la libertad tiene la pensadora judía, pues al considerarla vinculada con la

²⁴ *Ibidem*, p. 105.

²⁵ *Ibidem*, p. 106.

participación en los asuntos públicos, le confiere la capacidad de aparición en la esfera pública. Para ello, la filósofa política se centrará en el concepto de ciudadanía que la pensadora de Königsberg esgrimió al considerar los dos tipos de libertades meditados por Montesquieu: una centrada en la voluntad, entendida como libertad filosófica, y la otra concentrada en la unión de acción y deber, es nombrada por el jurista francés, como libertad política. Esta distinción de libertades enfatizará la oposición mantenida por Arendt hacia el libre arbitrio propia del liberalismo político, según explica la doctora en su escrito,-108-9 además de resaltar su propio sentido del concepto. Tal suposición, apunta la nacionalizada española, se presentará como capacidad de actuar, de parecer y de comenzar algo nuevo, ya que en la definición de libertad presentada por la pensadora judía, destacará su papel para que “los hombres vivan juntos en una organización política”.²⁶

Más adelante, la autora del libro destacará el modo en que Arendt concibe el espacio público, para sustentar la posibilidad que de ahí surge una nueva concepción de política donde el poder se deslinda de dominación y libertad de soberanía. Para poder afirmar lo anterior, la especialista en filosofía política llevará a cabo un análisis de las propuestas que respecto al mismo tema concibe Maquiavelo. El estudio realizado de lo recién expresado, además, servirá para validar la concepción democrática que la investigadora deriva de la noción arendtiana de libertad. Para la judía, en oposición al liberalismo, la relación entre ley y libertad se mostrará de manera intrínseca, razón por la cual Mayte propondrá un vínculo entre libertad política, felicidad pública y la fundación de una república.

Cuando la autora escriba sobre “La ley republicana”, recatará la concepción de *polis* griega, que a su vez rescató Arendt en *La condición humana*, según señala la autora, con el propósito de considerar necesaria una ley dentro del espacio público postulado por la judía. Al respecto, la investigadora de filosofía argumentará que la de Königsberg considera un espacio de aparición con pleno sentido de libertad e, incluso, subraya, también ella reconoce la necesidad de una ley que regule y garantice la formación de la comunidad. Sin embargo, para la pensadora judía “las leyes no requieren de un absoluto para sostener su autoridad”²⁷, por lo que Muñoz ve necesario exponer la diferencia entre la concepción griega de ley, *nomos*, y la romana, *lex*, pues de otra manera no será posible afirmar que Arendt actúa para la estabilidad y perdurabilidad de la polis.

Otro aspecto esencial que considera en su lectura es la noción de poder. Éste concepto comúnmente se entiende y relaciona con el aspecto de dominación, sin embargo, asegura la investigadora, la alguna vez confinada a los Gulags afirmará rotundamente que “el poder no puede ser reducido a instrumento, no tiene carácter de “medio” a disposición de algún “fin””²⁸. Es así como la escritora del libro analizará en el apartado correspondiente a “Poder sin dominación”, el nuevo sentido que Arendt esboza del concepto aludido. En esta reflexión, la investigadora

26 *Ibidem*, p. 109.

27 *Ibidem*, p. 118.

28 *Ibidem*, p. 126.

destacará, en especial, la relación que la violencia guarda con los regímenes políticos modernos, sobresaliendo el terror causado por totalitarismo, según fue abordado por la pensadora judía en *Los orígenes del totalitarismo*. El propósito de estas consideraciones también será enfatizar la perspectiva arendtiana de que la revolución es un nuevo comienzo y que las leyes permiten la organización de la comunidad, de la *polis*, con miras a obtener más poder. Es así como lo anterior abrirá el camino para considerar un nuevo *inicio* para el establecimiento de un orden legal.

La labor de esta sección comenzará con la presentación que hace Muñoz de las nociones que del poder esgrime la pensadora judía en tres de sus obras: *Sobre la revolución*, *Sobre la violencia* y *La condición humana*. De esta manera, la acepción del concepto aludido será resultado de haber relacionado los diversos sentidos procurados a lo largo de las obras mencionadas. Esta nueva consideración de poder será presentada como “poder hacer”, es decir, como “capacidad colectiva para la realización de fines”.²⁹ Además, enfatizará el papel de la violencia y del terror derivados del régimen totalitario y notará que en la medida en que el poder surge de lugares donde la gente se une y actúa en conjunto, es posible presentar a la pluralidad humana como su condición de posibilidad; por consiguiente, el poder se mostrará como “un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo temporal” que Arendt llama “consenso cortejado”.³⁰ La concepción del poder comunicativo será otro aspecto analizado por la intérprete política y para ello recurrirá, es especial, a la obra *Sobre la revolución*. En tal consideración, notará Muñoz, se enfatiza la vinculación social por medio del contrato social que asegura la “promesa” de un espacio en el que se pueda obtener identidad y existir por medio del reconocimiento.³¹ El análisis, además, acentuará las consecuencias políticas de la relación del poder con la violencia. De esta relación surgirá la polémica afirmación de Muñoz con la que, nos dice, Arendt explica la violencia de su tiempo: “La violencia no genera poder, pero tal vez podría abrir espacios de aparición donde el poder fuera, valga la figura, posible”.³²

En el apartado titulado “El espacio público como comunidad política”, la estudiosa de Arendt retomará las conclusiones de los anteriores capítulos para sostener la pluralidad como condición ontológica de la comunidad política donde el espacio público será el ámbito para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales y diversos. La acción, el juicio y el discurso serán encausados por la doctora hacia dicha construcción, destacando en ello el papel del espectador reflexivo y el del héroe. El propósito de la recopilación del desenlace de cada artículo es debida a que Muñoz desea enfatizar el compromiso con las prácticas democráticas que se desprende de ello, ya que la propuesta arendtiana, continúa la doctora, “supone una recuperación de los valores de la participación en la vida pública y [...] un compromiso con la libertad

29 *Ibidem*, p. 123.

30 *Ibidem*, p. 125.

31 *Idem*.

32 *Ibidem*, p. 130.

política.”³³Otro aspecto que deriva la autora de la mencionada recopilación, es la posibilidad de distinguir en el pensamiento arendtiano una “conciencia cívica” que es identificada como las exigencias de un ciudadano en un régimen democrático libre, legal y posibilitado para la comunicación por un *sensus communis*. A lo anterior hay que agregar la crítica a “la postulación de un bien común sustantivo”, por lo que, continuará la investigadora, no se requiere superar la diferencia para alcanzar la unidad, ya que tal régimen estará sustentado, sostiene Muñoz, en el espacio de aparición de la pluralidad.

Por último, la investigadora mexicana redactará la conclusión del libro que postula la posibilidad de vincular el republicanismo cívico con las teorías de la democracia participativa. Para ello, la autora resaltará la necesidad de rescatar el pensamiento arendtiano para conformar nuestro presente, así como la invitación para adoptar la vida pública como aquello que sustente una democracia participativa. Sólo así, afinará la doctora, con la capacidad de juicio, se logrará “nuestra conversión en ciudadano o sujeto político”³⁴

Hemos visto que a lo largo de los capítulos que conforman la obra de Muñoz, se ha pretendido instaurar una nueva consideración para pensar la política recurriendo a diversos escritos de Arendt. En ese empeño por comprender la acción política como pluralidad que construye la realidad, se juega la apuesta de pensar un republicanismo en la pensadora judía que considera suponer la necesidad de subvertir la realidad histórica para darle un cause totalmente distinto a las denominaciones políticas y filosóficas en ella acuñadas. Por ello, la obra presentada por María Teresa Muñoz está enfocada a considerar un nuevo modo de pensar la política, a recuperar el estudio del sentido del quehacer teórico y práctico de la pensadora de Köningberg, a la crítica de la esquematización política de los distintos elementos que han procurado conformar la vida y sus efectos, y a la comprensión de las diferencias presentadas en el quehacer filosófico y político con sus respectivas posibilidades emancipadoras relacionadas con la comunidad. Todos estos aspectos son indispensables para quien pretenda hacer de la tarea política arendtiana un proyecto abierto y reflexivo, capaz de entender y dar cuenta de los problemas contemporáneos que atañen a las diferencias humanas, sociales y políticas.

Por otra parte, valdría la pena señalar que en Arendt encontramos propuestas muy semejantes a las de Kant, pero también disímiles: podemos identificar que ambos recurren al pensamiento clásico, pero uno buscará recuperar la *lex romana* y la otra la *polis* griega; mientras uno centra la acción en la moral, la otra la sustenta en lo político; ambos pensadores alemanes consideran ponerse en el lugar del otro para exaltar la actividad del respeto y buscan virtudes cívicas; los dos connacionales nos hablan del ciudadano y de tener y hacer mundo, así como de la construcción de la realidad y muchas otras semejanzas más. Sin embargo, un punto significativo en común entre estos pensadores es que tanto el uno como la otra parten de la necesidad humana de

33 *Ibidem*, p. 134.

34 *Ibidem*, p. 142.

pertenecer a un orden, aunque este orden es analizado y recuperado de manera distinta por ambos autores y por la escritora del libro. Ello no significa otra cosa más que la reafirmación de la pluralidad, suscrita por Arendt, del ciudadano del mundo, postulado por Kant, y de la participación ciudadana sustentada en el republicanismo cívico, propuesto por la investigadora.

La interesante propuesta de Muñoz abre un nuevo camino para la consideración política que no hay que desdeñar, sino, antes bien, considerar para recuperar una comunidad digna, cuya participación en los asuntos del estado no se encuentre condicionada por los intereses particulares de quienes han tecnificado y cosificado al humano y a la sociedad. En este sentido, valdría la pena revisar los mismos fundamentos de la educación para buscar formar los cimientos del proceso reflexivo y de las virtudes cívicas.

Por todo lo anterior, *Hannah Arendt: nuevas sendas para pensar la política* es un libro esencial para pensar nuestra actualidad, pues invita a un análisis, a una reflexión y a una participación en la política de un ciudadano que critique y ponga en constante cuestionamiento la formación, valores y actitudes que ella le procura.

GUERRA PERMANENTE, ESTADO DE EXCEÇÃO E VIGILÂNCIA CIBERNÉTICA: UM DEBATE COM HANNAH ARENDT E PIERRE CLASTRES NO SÉCULO XXI

Permanent War, state of exception and cyber-surveillance: a debate between Hannah Arendt and Pierre Clastres in the 21st century

Gustavo Villela¹

RESUMO

O objetivo desse artigo é analisar a reificação do poder associado à violência posta em prática pelo Estado e o capital neoliberal no século XXI. As raízes dessa concepção de política são obviamente muito anteriores e serão debatidas por meio de um diálogo entre Hannah Arendt (em sua célebre distinção entre poder e violência) e Pierre Clastres (no controle do poder pelas sociedades “contra o Estado”). A questão da resistência indígena ao projeto colonial de violência e controle será pensada como um contraponto e antítese a esse exercício de poder na primeira parte do artigo. Na atualidade há três fenômenos e tendências que estão conectados entre si de modo ubíquo e que serão debatidos na segunda parte do artigo por meio de um debate bibliográfico: em primeiro lugar, a difusão de um estado de “guerra permanente” ou *warfare state*, que se reproduz no exercício da “necropolítica”, das políticas de inimizade e de militarização das sociedades; em segundo lugar, a proliferação de estados de exceção que se tornam regra, nos quais o direito é usado para suprimir o próprio direito, ou *lawfare state*; em terceiro lugar, a expansão ubíqua da sociedade de controle e securitização da vida social, ou *spyfare state*, associadas ao “capitalismo de vigilância” e na captura da vida dos indivíduos e suas subjetividades como big data, que se torna a principal mercadoria do início do século XXI.

Palavras-chave: Guerra; estado de Exceção; Vigilância; Poder; Violência

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the reification of power associated with violence put into practice by the state and neoliberal capital in the 21st century. The roots of this conception of politics occur obviously much earlier and will be thought through a dialogue between Hannah Arendt (in her famous distinction between Power and violence) and Pierre Clastres (in the control of power by societies “against the state”). The issue of indigenous resistance to the colonial project of control and violence will be thought as a counterpoint and antitheses to this exercise of Power. Currently, there are three phenomena and trends that are ubiquitously connected to each other and that will be debated through a bibliographic debate: first the spread of a state of “permanent war” or warfare state, which reproduces itself in the exercise of “necropolitics”, policies of enmity and militarization of societies; second, the proliferation of states of exception that become rules, in which Law is used to suppress Law itself, or lawfare state; thirdly, the ubiquitous expansion of the society of control and the securitization of social life, associated with de “surveillance capitalism”, or spyfare state, capturing the lives of individuals and their subjectivities as big data, which becomes the main commodity in the beginning of the 21st century.

Key words: War; State of exception; Surveillance; Power; Violence

O ponto de partida deste texto é pensar nas relações entre poder, violência e sujeição, exercidos principalmente pelo Estado em conjunto com o Capital neoliberal dessocializado e desregulado no século XXI. Essa associação reificada entre poder e violência será criticada a partir de um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt (ARENDR, 2011), (na distinção entre poder

¹ Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/ Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (2004) e Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/ Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008). É professor Adjunto no Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores (FFP), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

e violência) e Pierre Clastres (CLASTRES, 2003) (no controle social do poder nas sociedades “contra o Estado”). A proliferação de guerras fractais (ALLIEZ e LAZZARATO, 2016), guerras híbridas e vigilância cibernética criam uma nova arquitetura de poder que tem como efeitos sociais a vigilância constante da circulação de idéias, a possibilidade de moldar comportamentos (uma vida-algoritmo) e a legitimação das guerras “contra todos”, a partir da associação entre Estados, Forças Armadas e policiais e as big techs.

O debate será feito a partir de três fenômenos e tendências, conectados entre si e onipresentes nas sociedades atuais: em primeiro lugar a difusão de um estado de “guerra permanente” ou *warfare stat* (DELEUZE e GUATTARI, 1997; DEER, 2007, HARCOURT, 2018), e de militarização de “cidades sitiadas” (GRAHAM, 2016) que se manifestam no exercício da necropolítica e das políticas de inimizade (MBEMBE 2016 e 2017); em segundo lugar, a proliferação de estados de exceção difusos, que se tornam regra nas sociedades democráticas, nos quais o direito é usado para suprimir o próprio direito, ou *lawfare state*, criando zonas cinzentas de indistinção entre direito, política e a vida (AGAMBEN 2002 e 2004); e por fim, a expansão ubíqua da sociedade de controle (DELEUZE, 1992) e da securitização da vida social (BAUMAN, 2013) associadas ao “capitalismo de vigilância” (ZUBOFF, 2018), ou *spyfare state*, no monitoramento da privacidade pelas redes, proliferação de câmeras e drones, do uso dos algoritmos para rastrear, prever e moldar comportamentos e da captura da vida dos indivíduos como *big data*, que se torna uma das principais mercadorias do início do século XXI.

Na primeira parte do artigo faremos um debate entre o texto “sociedade contra o Estado” de Pierre Clastres e a questão do controle do poder pela sociedade e da importância da palavra como um valor, manifesta na chefia indígena. Em seguida, apresentaremos alguns pontos de contato entre a obra de Clastres e o texto “Sobre a Violência” de Hannah Arendt, sobretudo em sua conhecida oposição poder-violência. Por meio desse debate buscaremos pensar em um contraponto a essa nova arquitetura de poder, tendo como exemplo a resistência indígena cotidiana e histórica ao projeto colonial de violência.

Na segunda parte do artigo, analisaremos os temas acerca da violência e sujeição contemporâneas como antíteses das análises desse autores: política como guerra, estado de exceção como regra e vigilância ubíqua e digital em suas relações com o exercício da violência e do controle social. Essas reflexões nos levam a perguntar em um sentido mais amplo: Que tipo de sociedade reduz o poder apenas à sua associação com a violência e sujeição do outro? Que sujeitos ela produz? Quais os efeitos nas relações sociais de um modelo de governo que impõe e dissemina a violência no lugar do poder?

AS PALAVRAS QUE AGEM: TODOS CONTRA O UM

Para pensarmos nas nossas sociedades “com Estado”, produtoras de alienação política e dominadas pelo Capital, reprodutoras da alienação econômica, em seu caráter contingente e histórico, é preciso observar como “outras” sociedades “contra o Estado” se recusaram a abrir mão

do poder e tomaram sua posse coletiva através da palavra. Possuir o poder político enquanto grupo é uma manifestação de desalienação da autoridade, impedida de ser vivenciada como algo externo ao grupo e a si mesmo; essa recusa, como afirma Clastres (CLASTRES, 2003, p.220) é também uma força que impede a vigência da obrigação do trabalho para outrem, da implementação da servidão, portanto. A existência de uma sociedade que recusa qualquer imposição alheia da vontade e do desejo exterior que possa se impor mesmo contra resistência, nos coloca uma questão fundamental acerca da “nossa” política contemporânea, que se constitui como o oposto disso: a sujeição consentida.

Seja na chefia indígena, estudada por Clastres (numa outra tradição de ciência política, ameríndia) quanto na tradição (greco-romana), da *pólis* e da *civitas*, utilizada como modelo por Arendt, o poder político passa pela palavra, pelo direito de fala entre iguais e do convencimento do outro a partir da fala. Essa arena coletiva da palavra é a representação, na prática dos rituais públicos, de um mundo compartilhado e de uma vida comum. Ambos discutem essas outras tradições em que poder e lei não estão baseados na obediência ou comando, mas no “poder do povo”, no direito de falar, praticado através do consenso: a sociedade domina aquele que a governa e não o contrário. Assim, essa política “contra” o Estado passa pela restituição da palavra às pessoas em primeiro lugar, ou seja, retomar seu lugar na política para exigir o controle da vida (individual e social). Assim, Arendt comenta sua ideia central acerca da atividade política:

[...] não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na polis era de preferência uma atividade da conversa mútua. Por isso, isonomia é, antes de mais nada, liberdade de falar.(...) (ARENDR, 2018, p.49)

O poder da palavra aí depende de ser proferida entre iguais, o que nos leva à importância do “outro”, apontando para uma alteridade baseada na ideia de reciprocidade e da dádiva, por oposição à dívida da sujeição (CLASTRES, 2003, p.215). Arendt por sua vez, afirma a importância da pluralidade de vozes, para que possamos compreender a ação política, “*a política baseia-se na pluralidade de homens*” que se desenvolve no “espaço” entre as pessoas, na liberdade entre iguais e não entre dominantes e dominados (ARENDR, 2018, p.21). Aqui observamos a possibilidade da diversidade e da diferença subsumidas no coletivo e no comum e a importância que a palavra possui na obra de Arendt para a constituição do devir, do futuro e para a construção da liberdade. Como afirma Stolcke, a ação política em Arendt só pode existir se acompanhada da palavra, que por sua vez produz as relações e laços sociais que irão mover a história, sempre imprevisível como devir (STOLCKE, 2002, p.106).

A própria política, para Arendt se trata da possibilidade da convivência plural de “diferentes” (ARENDR, 2018, p.21), em que essas diferenças se apresentam num substrato comum de igualdade ontológica em que todos têm poder: a política se constrói no espaço “entre-os-homens” como uma relação. O poder para a Arendt (2011) seria a possibilidade de agir em conjunto, o oposto da ação violenta, que é tão somente um instrumento para um fim específico. O

poder, prossegue a autora, não precisa ser justificado, mas precisa de legitimidade e reconhecimento social e é justamente quando esse poder se enfraquece ou deixa de existir que aparece a tentação do uso da violência. Essa ideia de liberdade e política também alimenta o pensamento de Clastres, conforme aponta Sztutman: “*Para Clastres, a recusa do Estado, da relação de poder é antes de tudo a vontade de liberdade, liberdade da qual abrimos mão*” (SZTUTMAN, 2013, p.171). E é justamente esse convívio de diferentes em uma arena comum, representada na ideia do “múltiplo” que é vista como uma ameaça pelo Estado: o “Um”, que põe em funcionamento seus dispositivos anti-alteridade, anti-diferença.

O chefe indígena, no trabalho de Clastres, que não pode ser confundido com chefe de Estado depende apenas de sua capacidade técnica, principalmente dos dons de oratória, que utiliza a serviço da sociedade (o poder advém da sociedade e não dele). É uma voz proferida por aquele que não dispõe de nenhuma autoridade ou poder de coerção, pois a tribo não lhe deve obediência. O chefe só dispõe de seu prestígio e do poder de persuasão através das palavras. É a sociedade que fala por sua boca. Para Sztutman é: “*A linguagem que se oferece como antídoto da coerção, como se pode observar na fala dos chefes indígenas, que não enunciam mandos, mas sim a celebração da vida comum, que é a própria celebração da linguagem não como signo, mas como valor.*” (IDEM, p.173). Assim, a figura da chefia ameríndia aparece como símbolo do poder sob controle do social, a política submetida à sociedade. O chefe indígena precisa convencer, dialogar e nunca impor sua voz. Caso o chefe indígena pretenda se transformar em “autoridade política”, a sociedade o impede, condenando-o à solidão² (uma solidão ontológica de um ser “sem sociedade” e que já não será mais ouvido).

O ‘poder’, encarnado pelos chefes, não é aí autoritário, não no sentido de que essas sociedades primitivas teriam ainda grandes progressos a fazer para chegar a se proporcionar uma verdadeira instituição política (quer dizer, semelhante à que se encontra em nossa própria civilização), mas no sentido de que essas sociedades ‘selvagens’ recusam, por um ato sociológico e portanto inconsciente, deixar seu poder tornar-se coercitivo. Os chefes são impedidos de utilizar sua função para fins pessoais; eles devem velar para que seus desígnios individuais não ultrapassem jamais os interesses da comunidade, estão a serviço do grupo, são seus instrumentos. Submetidos a seu controle permanente, os líderes não podem transgredir as normas que fundam e subtendem toda a vida social (CLASTRES, 1995, PP. 69-70).

Essa recusa do poder político isolado condensado numa pessoa ou grupo, ou do poder do Estado, pode ser lida também como uma recusa da sujeição e da violência externa que subjuga: “o Mal é o *um*” - o “*Um*” é o Estado” – base do poder político ocidental, como afirma Clastres (CLASTRES, 2003, PP. 231-232). Assim, Sztutman aponta para essa ideia da imanência do exercício de um poder calcado nas relações sociais concretas e recíprocas, pois as sociedades indígenas seriam, para Clastres, contra o Estado pois evitam a constituição de “*um poder separado e transcendente*”

²O chefe indígena não pode se tornar um tirano porque está preso em suas obrigações que garantem seu prestígio e sua posição social. O chefe é que está em constante dívida com a sociedade, envolvido em uma teia de reciprocidade que o impede de obrigar o outro de modo autoritário. Ele se encontra impedido de fazer valer seu desejo, de se tornar essa força estranha e externa, transcendental do poder soberano e mais importante, de exercer deliberadamente a violência contra outrem.

em relação ao tecido das relações sociais. E isso significa que elas refletem sobre os perigos dessa separação e dessa transcendência.”(SZTUTMAN, 2013, p.169).

Ou como complementa Abensour:

A lógica da sociedade primitiva, uma sociedade una (não dividida), permite que ela permaneça “unida” e obstrui qualquer situação que introduziria uma divisão entre indivíduos dominantes e dominados, e que permitiria um *locus* separado para o poder conseguir se estabelecer dentro da comunidade. (...) é o chefe que está em dívida com a sociedade e não com o contrário. O chefe deve ser um bom orador, deve seu discurso às pessoas; e ele deve saber como ser generoso, também, ele deve às pessoas bens e dádivas. O chefe primitivo está sob vigilância; de acordo com Clastres, a sociedade garante que sua propensão para o prestígio não se transforme em um desejo pelo poder. (ABENSOUR, 2015, p.10)

Essa mesma recusa em associar a concentração do poder à violência é encontrada na obra de Hannah Arendt quando afirma que: “a forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é o Um contra Todos” (ARENDRT, 2011, p.58). Para a filósofa o poder nunca é propriedade de um indivíduo, mas pertence ao grupo. Assim, em sua leitura, o poder é de fato a essência de todo governo e não a violência (que é apenas um instrumento para um fim). Assim, há notável a semelhança do pensamento de Arendt, em que a política é a capacidade de agir em concerto, com a análise do poder nas sociedades indígenas feita por Clastres (um poder sempre social e nunca individual). Pierre Clastres afirma que “é sempre pela força que os homens trabalham além de suas necessidades” (CLASTRES, 2003, p.213) e para outrem e não para si. A ausência dessa força externa é que define as sociedades ameríndias, baseadas no igualitarismo e nas relações de troca e reciprocidade. O terror é o Um que se impõe “quando a regra da troca é substituída pelo terror da dívida” (IDEM, p.215). Assim, para o autor, antes de ser econômica, a alienação é política (é pela destruição do poder que se impõe o terror e a sujeição). A história de resistência dos povos indígenas a esse terror pode ser resumida, então, numa constante luta “contra o Estado”, fazendo-nos rever, com Clastres, a ideia etnocêntrica de que o Estado seria o destino de toda sociedade e de que o poder político é um sinônimo de violência, coerção e poder de sujeitar. Além disso, Os índios nos mostram, nessa resistência histórica, a força da ação em conjunto, da coesão social como contrapoder “dos fracos” diante da força do “leviatã” como uma sociedade “contra-hobbes”, Como afirma Abensour, ao comentar o mecanismo indígena para impedir o surgimento de um poder separado:

Isso significa que a política existe anteriormente ao Estado, levando à concepção de uma distinção fundamental entre política e o Estado, ou entre a política e a esfera do Estado. Graças ao trabalho de Pierre Clastres, nós descobrimos que pode haver uma esfera política, uma forma de comunidade política, sem necessariamente haver um Estado. As consequências dessa distinção fundamental são decisivas: o Estado é derrubado de seu trono, por assim dizer. Longe de ser uma completude, a máxima realização da política, o Estado acaba por ser apenas uma forma possível dentre outras, uma forma regional, e, portanto, não destinado a se tornar universal. Porque a política pode se desdobrar fora do Estado e contra ele. (ABENSOUR, 2015, p.9)

Essa resistência indígena, porém, se dá em uma arena de lutas muito assimétrica imposta pela máquina de conquista e colonização do Estado que ocupa seu território, administra, classifica e controla sua população, as transformando em objetos da administração cada vez mais confinadas em suas margens. Esse ato contínuo de conquista por parte do Estado associado ao Capital em suas diversas versões de colonialismo interno e externo ao longo da história remete ao que Arendt chama de fator autodestrutivo da vitória pela violência (ARENDR, 2001, p.71). Essa conquista colonial do Estado é um preço muito alto a pagar pelos vencidos, mas também pelos vencedores (o verdadeiro bárbaro é aquele que crê³, mas também pratica a barbárie), pois há sempre a possibilidade do terror se instaurar e se capilarizar na sociedade. De acordo com Arendt, a violência produz mais violência e, assim se forja ao longo da história uma sociedade violenta, sem poder, com indivíduos dissociados entre si e à mercê da força e da instrumentalização da vida.

O perigo da violência (...) sempre será que os meios se sobrepõem aos fins. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. (...) A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento (ARENDR, 2011, PP. 100-101).

Nesse debate é importante apontar para a distinção que Arendt faz entre poder, vigor, força, autoridade e violência. O poder para Arendt é a habilidade humana para agir, agir em concerto e assim o poder nunca é propriedade de um indivíduo, pois pertence ao grupo e existe enquanto esse grupo se mantiver unido. O vigor, por sua vez, se refere ao indivíduo, é uma propriedade inerente à pessoa. A força é uma energia liberada por movimentos físicos e sociais e não é sinônimo de violência ou coerção. Já a autoridade, está investida em pessoas, cargos, postos hierárquicos e depende do reconhecimento social, do respeito. A violência, por fim, tem apenas caráter instrumental, visando o aumento do vigor. Assim é que a autora afirma que nada é mais comum do que a combinação de violência e poder, o que não implica em que autoridade, poder e violência sejam sinônimos (IDEM, p.61). O poder, para a autora, é a essência de todo governo e não a violência, por ser a própria condição que torna um grupo de pessoas capazes de pensar e agir: o poder não precisa de justificação, precisa de legitimidade; a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima (IDEM, p.69). Como afirma Stolcke, Arendt não perde a esperança no ser humano, apesar dos horrores totalitários que presenciou, daí a importância de evitar que forças exteriores possam calar o ser humano, pois a filósofa associa a liberdade de falar à liberdade de pensar, ou seja o pensamento como dimensão da ação política baseada na “percepção de um mundo compartilhado” (STOLCKE, 2002, p.105).

Uma sociedade colonial forjada nessa violência “original” acaba se auto-devorando, destruindo o que resta de seu tecido social. Segundo Arendt (2011, p.72), ocorre o que ela chama de efeito de “ricochete” em que as práticas de violência da metrópole e do poder colonial se voltam

³ Menção à citação famosa de LÉVI-STRAUSS, Claude em Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p.335.

contra ela mesma⁴, produzindo o que podemos considerar atualmente como a expansão da máquina de guerra, apropriada por um Estado policial/ militar que se impõe sob a gestão do medo, difundindo os dispositivos de securitização que contribuem para a construção de um estado de “guerra permanente”, de desconfiança e suspeição de todos e de instauração das “políticas de inimizade” (MBEMBE, 21017) que redefinem a vida social no século XXI. Essa proliferação da máquina de guerra está associada ao avanço das frentes de expansão do Capital e do colonialismo interno ao pensar o Estado como essa força “centrípeta” que tende a aniquilar forças centrífugas diversas, como a força “atuante do *Um*” que tende a suprimir a multiplicidade, em seu “horror à diferença”⁵. Daí que o etnocídio, como supressão autoritária se inscreve na máquina estatal, como seu modo normal de funcionamento. E prossegue Clastres com a pergunta: como o Estado Ocidental se torna o mais etnocida de todos? Por seu modo de produção, pelo capitalismo que não permite a existência de um “aquém das fronteiras”: “a *sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir*” (CLASTRES, 2004, p.83). Sztutman complementa o pensamento de Clastres acerca do poder homogeneizador do Estado⁶, que tende a suprimir as diferenças através de distintas formas de violência:

Segundo Clastres, todo Estado seria um órgão etnocida e, nesse sentido, assassino de possíveis. É preciso insistir que ele não toma o Estado como instituição com limites precisos. Com relação a esse etnocídio, Clastres entrevê a continuidade entre a ação dos Estados, do mercado em expansão (a globalização) e das empresas de normalização pedagógica ou conversão religiosa. Todas essas forças agiriam conjuntamente no sentido da homogeneização do mundo, da redução das diferenças a uma unidade, que é de fato a figura do poder coercitivo (SZTUTMAN, 2013, p.170).

A resistência histórica indígena ao terror e ao modelo colonial pode ser pensada, então, como um paradigma para discutirmos as questões contemporâneas acerca da política, que se difundem em escala global a partir dos três eixos centrais que debateremos na próxima sessão do artigo: violência da guerra permanente, a supressão do direito através do direito e a vigilância ubíqua. Nesse sentido a experiência histórica indígena nos desloca ao mesmo tempo ao passado, da

⁴ Ver também o “efeito bumerangue” em Foucault: “Nunca se deve esquecer que a colonização, com suas técnicas e suas armas políticas e jurídicas, transportou, claro, modelos europeus para outros continentes mas que ela também teve numerosas repercussões sobre os mecanismos de poder no Ocidente, sobre os aparelhos, instituições e técnicas de poder. Houve toda uma série de modelos coloniais que foram trazidos para o Ocidente e que fez com que o ocidente pudesse praticar também em si mesmo algo como uma colonização, um colonialismo interno” (FOUCAULT, 2010, p. 120-1).

⁵ Acerca da burocracia estatal, como máquina classificatória e homogeneizadora, baseada num princípio de superioridade “ocidental” em Clastres: “Suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental”. (CLASTRES, 2004, p.83).

⁶ Nosso foco nesse texto foi direcionado a um dos mecanismos internos da “sociedade contra o Estado” em Clastres que é a chefia indígena. Porém não menos importante, em sua análise, é o mecanismo externo da guerra como dispositivo de dispersão centrífuga que impede a unificação e a concentração do poder. Aqui é importante destacar conforme Deleuze e Guattari (1997, PP.20-22) “a guerra é o mecanismo mais seguro contra formação do Estado: é que a guerra mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos (...) a guerra é o modo de um estado social que conjura e impede a formação do Estado (...) Com efeito, a máquina de guerra é sem dúvida efetuada nos agenciamentos “bárbaros” dos nômades guerreiros (...)”

expansão do poder colonial, e ao futuro, de sua superação. A partir dessa resistência reproduzida socialmente na história, de luta contra a morte, de grupos sociais que perseveraram no seu ser social e coletivo, podemos compreender o que Arendt quer dizer ao afirmar que não é a morte e o medo o princípio da política, mas a vida, representada na natalidade – o nascer de novo das novas gerações, em que a “esperança pode mais do que o temor” (LAFER, 2011, p.13).

Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a começar algo novo (ARENDDT, 2011, p.102).

Essa pulsão da vida como fato político é observável nas sociedades indígenas, sempre renascidas em suas novas gerações, que precisam renovar suas táticas diante de distintos ciclos de violência e dominação, chegando aos dias de hoje com os Estados nacionais e sua burocracia estatal, que hierarquiza, classifica, ordena e sujeita; com as doenças e epidemias e suas relações com os sistemas de saúde públicos; com o racismo estrutural e doutrinas evolucionistas que preveem sua “domesticação”, “pacificação”, “assimilação” e tutela; com um conjunto de dispositivos que os transformam e a seus territórios em objetos da administração biopolítica estatal. Nessa antropologia do Estado é possível observar o exercício da violência por um de seus desdobramentos mais extremos: a burocratização da vida pública. – o “governo de ninguém” ou uma “tirania sem tirano”, que priva as pessoas da liberdade política e do poder de agir (ARENDDT, 2011, PP. 101-102). É essa impessoalidade e alheamento rotineiro da burocracia⁷ e da técnica racional que garantem o exercício do mal em sua banalidade e rotinização. Para Arendt é a transformação do governo em administração, da transição das “repúblicas em burocracias”, que contribuem para o “desastroso encolhimento da esfera pública” (IDEM, p.102). É contra e dentro do Estado que os indígenas aprendem a se fazer ouvir, lutando por seus direitos e pela sua sobrevivência e de seus territórios-meio ambiente-natureza. É preciso dominar os códigos do colonizador e aprender sua gramática. Clastres estava atento aos processos de resistência e de luta dos indígenas, em sua postura de recusa ativa, como uma forma de saber político ameríndio insubmisso e resiliente ou de uma perseverança exemplar.

A ideia de uma recusa ativa foi, aliás, o grande tema perseguido pelo antropólogo francês Pierre Clastres, ao longo das décadas de 1960 e 1970, quando as forças do capital avançavam de modo gritante sobre as florestas sul-americanas, ameaçando a sobrevivência física e moral das mais diversas populações indígenas. Mas Clastres não falava simplesmente na reação dos índios ao “contato” com os brancos, falava sim de uma resistência primeira, uma resistência a todo poder de unificação, de subordinação e de coerção. (SZTUTMAN, 2013, p.168).

⁷ Para Hannah Arendt (2011, pg. 101) quanto maior a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência exercida pelo poder anônimo dos administradores, isto porque a burocracia “é a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir”.

Não se trata de fazer em uma reificação simplista do Estado como uma entidade monolítica e homogênea, a ser “demonizada”. O Estado, obviamente, não é uma entidade abstrata transcendental, mas uma instância imanente e heterogênea de lutas materiais e simbólicas, isto é, uma arena complexa de poder, composta por grupos, pessoas e interesses. O Estado tem, porém, como utopia e pulsão o tornar-se o “*Um*”. Essa ideia do “*Um*”, presente em Clastres e Arendt é compreendida aqui como um símbolo desse mecanismo unificador, classificador e de captura⁸ da diferença e da heterogeneidade do mundo pelo Estado através de suas próprias categorias. Mas, é importante destacar que nesse processo de abarcar e capturar a diferença e domesticar ou pacificar as forças contrárias ou livres, o Estado não pode tudo, nunca interioriza tudo, nunca se torna completamente o “*Um*” de sua utopia: há sempre espaço para a resistência, para o que pode estar “fora” de seus limites, seja de quem já foi “capturado”, seja para os “nômades” que insistem em não se deixar capturar.

OS ESTADOS CONTRA A SOCIEDADE NO SÉCULO XXI

Se observamos em Clastres uma sociedade que controla o poder de modo imanente e em Arendt a distinção ontológica entre poder e violência, podemos passar, então, à análise das nossas sociedades como verdadeiras antíteses dessas formulações: como aquelas que não controlam o poder, que se torna cada vez mais separado e transcendente, e que por isso são governadas sob a lógica da violência que aparece reificada como sinônimo de poder. Em primeiro lugar, observamos um processo no qual o Estado se apropria da “máquina de guerra”, que muda de natureza dirigindo-se agora contra os “nômades” (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.110), passando da guerra limitada à guerra total⁹, de acordo com a análise de Deleuze e Guattari:

A máquina de guerra se encarregou do fim, da ordem mundial, e os Estados não passam de objetos ou meios apropriados para essa nova máquina. (...) É preciso seguir o movimento real ao cabo do qual os Estados tendo-se apropriado de uma máquina de guerra e fazendo-o para seus fins, devolvem uma máquina de guerra que se encarrega do fim, apropria-se dos Estados e assume cada vez mais funções políticas. (...) Vimos a máquina de guerra mundial constituir-se com força cada vez maior, como num relato de ficção científica; nós a vimos estabelecer uma paz talvez ainda mais terrífica que a morte fascista; nós a vimos manter ou suscitar as mais terríveis guerras locais como partes dela mesma; nós a vimos fixar um novo tipo de inimigo, que já não é um outro Estado, nem mesmo um outro regime, mas o ‘inimigo qualquer’. (IDEM, pp.115-116)

Isso nos leva ao que Deer afirma ser uma substituição da retórica pacífica neoliberal da globalização por um imaginário hobbesiano da “guerra sem fim” (DEER, 2007, p.1). Para esse

⁸ Entende-se aqui o aparelho de Estado como aparelho de captura, ver:DELEUZE, G. e GUATTARI, F. op.cit. 1997.

⁹ “Ora, os fatores que fazem da guerra de Estado uma guerra total estão estreitamente ligados ao capitalismo: trata-se do investimento em capital constante em material, indústria e economia de guerra, e do investimento do capital variável em população física e moral (que faz a guerra e ao mesmo tempo a padece). Com efeito a guerra total não só é uma guerra de aniquilamento, mas surge quando o aniquilamento toma por ‘centro’ já não mais o exército inimigo, nem o estado inimigo, mas a população inteira e sua economia” (DELEUZE, G. e GUATTARI, F. op.cit. 1997, pg. 114).

autor a guerra como metáfora universal vem borrando os limites entre militares e civis, Estado e máquina de guerra e até mesmo entre guerra e paz, numa visão militarizada e redutora da interpretação do mundo. É interessante que Deer aponta que o discurso da guerra tem tanto um apelo ao futuro projetado para ser inacessível ao “outro colonizado” privado da tecnologia e da ciência (drones, globalização *hightech*, controle digital das cidades globais do “primeiro mundo”), como as favelas, *sweatshops* e campos de refugiados do “sul global”; mas também um apelo ao passado: a reivindicação de uma polícia colonial sempre pronta para disciplinar as “populações selvagens” (IDEM, p.2). O que estamos vivenciando, para esse autor, é uma cultura moderna da guerra, que se auto-perpetua, naturalizando o “estado de guerra”, pois a paz jamais foi seu propósito, mas sim um “estado de guerra permanente” (IDEM, p.5). Entre os efeitos desse processo estão as guerras de baixa intensidade não apenas no “exterior”, mas também no “interior” dos Estados nacionais. Um dos principais efeitos sociais desse processo é a difusão de um (auto) sacrifício cada vez maior dos cidadãos de seus direitos civis básicos e proteções constitucionais, em que a detenção ilimitada de pessoas e até mesmo a tortura são relativizadas em nome da “segurança”.

Mbembe(2016 e 2017) aponta para a simetria entre mercado e guerra e para as formas contemporâneas da necropolítica. Isto o leva a criticar as teorias normativas da democracia, consideradas como “ficções e idealizações” construídas sob o paradigma de todos são “livres e iguais” (MBEMBE, 2018, p.8). A experiência colonial, seria para Mbembe uma espécie de matriz para a necropolítica atual ao revelar um potencial de violência até então desconhecido. Isto porque a soberania da metrópole sobre a colônia consiste no “exercício de um poder à margem da lei”, instaurando a paz como “guerra sem fim” e que consiste num exercício absolutamente ilegal (IDEM, p.46). É interessante que para Mbembe a necropolítica, a violência e o estado de exceção operam “à serviço da civilização”, baseadas na negação racial do “outro”, que impede qualquer vínculo entre conquistador e conquistado, num estado de hostilidade absoluta(MBEMBE, 2016, p. 133). Há portanto uma conexão entre o sistema de *plantation* escravista, os impérios coloniais e a democracia moderna, chamada pelo autor de “invólucro mitológico” ou “repositório amargo” da própria democracia. Nesse processo, o autor observa continuidades do tipo de guerra ilegal e assimétrica levada a cabo pela “democracia”, que constitui um inimigo que já existe *a priori* “por sua natureza”, no qual a violência do “colono” sobre o colonizado será sempre acionada como “legítima defesa” em nome da segurança, em uma instrumentalização absoluta da lei (MBEMBE, 2018, p.43). Assim, Mbembe conclui que o mundo colonial se constitui como um “duplo da democracia”: não há democracia sem a colônia (IDEM, p.49). São essas práticas coloniais que fazem proliferar os espaços da violência em que se instauram dispositivos de vigilância urbanos, muros, blitzes, postos de controle e múltiplas separações e enclaves periféricos. Outro fator de expansão e capilarização da violência citado por esse autor, e que tem profundas implicações para o Brasil contemporâneo, é a formação das milícias, seguranças privadas, organizações difusas e polimorfas que entram no lugar do colapso das instituições políticas organizadas, taxando

territórios e populações e causando mortes, torturas e outras formas de coerção pela violência e medo, fazendo proliferar os “mundos da morte” e da existência de um novo tipo social: os “mortos-vivos”(MBEMBE, 2016, p. 146). Assim, observa-se como os projetos de Estados têm como pressuposto e crença fundamental, o uso de uma violência redentora e glorificada, como solução para os conflitos sociais, para a desigualdade e como mecanismo de controle e gestão de parte da população.

Outro autor contemporâneo importante para esse debate é Harcourt (2018), ao apontar que a “contra-revolução”, que conjuga a expansão de um *warfare state* com novas formas de vigilância digital, vem se consolidando como um novo paradigma de governo em escala global, desde os anos 60, (em plena Guerra Fria e em meio às lutas anti-coloniais e reconfiguradas após o atentado de 11 de setembro com a “guerra ao Terror”): “a contra-revolução é um novo paradigma de governar os próprios cidadãos ‘em casa’, tendo como modelo a guerra de contra-insurgência colonial, mesmo sem nenhum tipo de revolta interna” (IDEM, p.165). Assim, seu alvo não é, de fato, uma minoria ativa e real, mas a população como um todo, sob suspeita e monitoramento. Para esse autor, esse novo paradigma de governo, estabelecido nos Estados Unidos como modelo para o mundo, opera por três estratégias principais: 1. Percepção e alerta total de informações de toda a população através mineração de dados de informação pessoal; 2. ”Extração” de grupos minoritários de dentro de suas casas de seus ambientes privados, seja para monitorar os inimigos externos, como é o caso do Iraque e Afeganistão, mas também usualmente tendo como alvos minorias raciais, ativistas sociais, com táticas diversas como hipermilitarização das polícias, colocação de infiltrados em protestos, deportações e prisões, confinamentos em solitárias e assim por diante; 3. “Ganhar as mentes e corações da população”: domesticação e pacificação da população enquanto meros consumidores e apoiadores das medidas de segurança e das políticas de exceção do Estado (IDEM, p.165-166).

Esse objetivo é atingido através de amplo e novo ambiente digital, via *Youtube, Netflix, Facebook, Amazon, snapchats, Instagrams, etc.* através dos quais uma propaganda direta digital é produzida por um aparato de segurança heterogêneo entre agências do governo, empresas privadas, Empresas de comunicação, *Big techs*, judiciário e etc. Assim, o controle de dados se torna o primeiro campo de batalha, já que os dados se constituem como o recurso principal e primário para essa nova forma de governo “em guerra contra seus próprios cidadãos” (IDEM, p.25).

Todas essas análises indicam que, cada vez mais, o Estado e o Capital praticam distintas formas de violência contra a sociedade, (re)produzindo a desigualdade social e própria desordem, o caos, a anomia e o medo para impor sua própria “proteção” ou tutela. Esse é um processo presente desde sua gênese: o Estado se legitima como necessário por meio de sua própria violência.

Nesse contexto de predominância cada vez maior de discursos e práticas de um Estado “militar” sobre um Estado “social” e suas implicações no cotidiano das pessoas em que milhões vivem sob o terror dos próprios estados, mesmo em “democracias”, retomamos as questões importantes de Arendt quando afirma que o terror não é o mesmo que violência: o terror é uma

forma de governo que advém quando a violência destruiu todo o poder, permanecendo como controle total em um estado policial (ARENDDT, 2011, p.72). Na era do terror os meios se sobrepõem aos fins, introduzindo a prática da violência em todo o corpo político (IDEM, p.101). Aqui podemos pensar em uma nova configuração do terror atualmente, mais difusa e amorfa, desigualmente distribuída entre parcelas da sociedade, sobretudo em suas margens.

Um segundo ponto que gostaríamos de destacar é a possibilidade da violência exercida pelo direito, que é um símbolo da democracia. O direito como dispositivo de sujeição cada vez mais se configura como um poder “externo”, e em várias instâncias incontrollável por parte dos cidadãos. Agamben (2004) contribui para o nosso debate ao defender a tese de que o estado de exceção é uma estrutura fundamental do Estado moderno, e que tende a tornar-se regra, a se estabilizar como mecanismo de poder. Para esse autor, o estado de exceção entendido no senso comum como uma suspensão temporal da norma, do ordenamento, torna-se cada vez mais uma nova e estável disposição espacial de poder. Em outro momento, este mesmo autor traz figuras do direito romano como o *iusstitium* (que instaura o estado de necessidade) para controlar os possíveis *tumultus*, com a finalidade de manutenção da *res publica* (IDEM, p.74)

É justamente essa possibilidade de interpretar o que sejam essas ameaças à lei e à ordem que tornam possível, nos termos da lei, a crescente militarização dos estados nacionais, e a redefinição das Forças Armadas exercendo papel de polícia, no que Graham considera como uma “impressionante militarização da sociedade civil” (GRAHAM, 2016, p.24). Em várias instâncias, a lei é usada para suspender a lei, nos “estados de necessidade” nos termos de Agamben, que afirma que o estado de exceção é um paradigma de governo (de algo provisório para técnica permanente), que impõe uma espécie de totalitarismo moderno, ou “guerra civil legal” (AGAMBEN, 2004, p.27), e prevê a eliminação ou sujeição e controle de categorias inteiras de cidadãos que pareçam não integráveis ao sistema político e nacional. O Estado contribui para construir esses “espaços vazios”, situados entre o direito e a política, entre o direito e a vida. Essa liminaridade constante, em que o direito é utilizado para suprimir o próprio direito se torna, então, o espaço ideal para o exercício do poder tutelar de exceção e da violência (física e simbólica).

De acordo com Graham, está em curso uma transformação na natureza dos Estados-nação, que cada vez mais afastados da ideia de uma comunidade de cidadãos que habita seu interior, policiam suas relações com o “exterior” e se tornam, por sua vez, sistemas internacionais de controle dos fluxos de pessoas e circulações consideradas “de risco” e perigosas, atuando para aquelas que devem ser protegidas (GRAHAM, 2016, p.29). De acordo com esse autor, essas “fronteiras onipresentes” ocorrem tanto para dentro dos territórios nacionais quanto para fora, tornando indistintas as fronteiras internacionais e as fronteiras urbanas e locais. Para Graham, o “novo urbanismo militar” multiplica os pontos de controle e ações contínuas das chamadas “guerras securocráticas”, que não têm data para acabar e não são mais territorializadas, contra as drogas, o crime, o terror, a imigração ilegal e ameaças biológicas (IDEM, p.76). Assim, observa-se os riscos para a “vida política” nos regimes democráticos contemporâneos, no que Graham

considera a proliferação do “apartheid como modelo”, em que está presente sempre a possibilidade de criação de enclaves urbanos, de separação, que promovem “demonização” do outro e a construção do “outro” como inimigo (IDEM, p.107).

As cidades passam a ser entendidas como espaços problemáticos, criando uma continuidade peculiar entre periferias coloniais e centros capitalistas, orientada por um “novo orientalismo dos bairros pobres” (IDEM, p.33). Isto ocorre sob uma nova doutrina de guerra perpétua que trata todos os moradores urbanos como alvos, no qual a violência se torna uma mercadoria a ser comprada e vendida, de modo extra legal, na proliferação de milícias e grupos paramilitares (IDEM, p.67). Esse cenário se estabelece, de acordo com a leitura de Arendt pela “severa frustração da faculdade de ação no mundo moderno”, nos processos de desintegração do “welfare state”, em que as “sociedades de massa” se tornam incontroláveis, em meio ao declínio do sistema de partidos abrindo fendas nas estruturas de poder (ARENDR, 2011, p.104). Tudo isso leva a uma crescente centralização e monopolização do poder em torno da burocracia de Estado, esgotando cada vez mais as suas fontes “autênticas”, baseadas nas pessoas e na coletividade:

cada diminuição do poder é um convite à violência, principalmente porque aqueles que detêm o poder (e o sentem escapar) seja governantes ou governados têm achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência (IDEM, p.104).

O terceiro ponto que gostaríamos de destacar acerca da perda do espaço público atualmente são as novas tecnologias de redes, *big datas* e algoritmos que “assombram” o século XXI. Vera Telles (1990) aponta para a importância do espaço público na obra de Hannah Arendt que o pensa como um espaço onde ação e discurso participam da construção significativa de um ‘mundo comum’. De acordo com Telles (1990, p.28) Arendt entende que a própria história do mundo moderno é a história de dissolução do espaço público que leva à privação de um mundo compartilhado de significado, a partir do qual se forja uma sociedade despolitizada, indiferente em relação às questões públicas, individualizada e atomizada em torno de um sentido absolutamente instrumental em relação à vida. Para Telles, essa perda do “mundo comum”, de acordo com Telles implica na diminuição da capacidade de julgar e pensar, que pode levar a uma existência “radicalmente privatizada”, que se reverte na perda de direitos de cidadania e na indiferença que contribui para a violência exercida sobre o “outro”: esse “outro” que pouco importa (IDEM, p.29).

Nesse debate, de indistinção do espaço público e privado, se torna necessário pensar em uma dimensão chave do mundo moderno, que para Bauman (2013) é ubiquidade da vigilância¹⁰ que constrói um mundo de monitoramento, controle, observação, classificação, checagem e atenção sistemáticas, que não deixam lugar para a ocultação. Essa “sociedade confessional”, sem fronteiras entre o público e o privado, em que a privacidade é vista como suspeita, se impõe quase sem resistências na defesa de direitos e autonomia dos indivíduos por ser, em grande medida, desejada

¹⁰ Ver também: Bigo, D. ‘Security, Exception, Ban and Surveillance’, in D. Lyon (ed.) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton : Willan Publishing, pp. 46-68., 2006.

pelas próprias pessoas, daí porque Bauman chama esse fenômeno de “vigilância líquida”, porque se “suaviza no reino do consumo” (BAUMAN, 2013, p.7). Há um processo de transformação em que a “rede substitui a sociedade” (IDEM, p.35) no que o autor considera ser um “mundo pós-panóptico” no qual há uma diminuição do engajamento mútuo e se dissemina a adiaforização (um certo embotamento dos sentidos e dos juízos morais), que acaba despojando as relações humanas de sentido moral, cuja ausência de responsabilidade é representada pela burocracia e tecnologia (IDEM, p.14).

Para o sociólogo polonês a vigilância se torna mais eficiente na medida em que pode ser executada à distância, separando a pessoa de suas ações, automatizando-se, em algoritmos e inteligência artificial que se apresentam como procedimentos “moralmente neutros e racionais”. Essas técnicas de vigilância aparecem como “naturais”, ocultando seus procedimentos de reforço de estereótipos, de classificação e categorização social e das medidas de exclusão de grupos rotulados como indesejáveis (IDEM, p.13). Bauman chama a atenção para o fato de que sem controle político esse poder é fonte de incertezas (o poder de vigilância suplanta a política): nós nos tornamos transparentes às organizações de vigilância, mas suas atividades são obscuras para nós (IDEM, p.18). Os drones, invisíveis que tornam tudo visível, e a internet, onde entregamos nossa privacidade por “vontade própria” aparecem aí como símbolos do fim da invisibilidade e do anonimato, que são os dois atributos principais da privacidade e da liberdade individual (IDEM, p.25).

Mesmo que consideremos a possibilidade da internet ser um espaço público de sociabilidade, de “estar junto” (mesmo que efêmera e virtualmente) e de existir alguma liberdade em suas plataformas com grande potencial político e de mobilização coletiva, não podemos deixar de constatar essa dimensão “sombria” que a constitui, também e principalmente como um espaço de vigilância e controle (como um espaço sobre o qual se tem pouco controle). Nessas “sociedades de controle” (DELEUZE, 1992), em que indivíduos se tornam dividuais (nem um “eu” unitário, nem um agregado), em que as massas se tornam amostras de dados através nas máquinas de informática, os computadores promovem uma “modulação universal” implementando, de modo ubíquo, a lógica da empresa como forma de controle, numa espécie de empresa onisciente nas sociedades-máquinas.

Não teríamos espaço para desenvolver o tema nesse artigo, mas não poderíamos deixar de apontar para o que Zuboff (2018) chama de “capitalismo de vigilância”, da emergência de uma nova lógica de acumulação que busca prever e modificar o comportamento humano (visando receitas e controle de mercado). Para essa autora, o contrato social é rompido e essas tecnologias se apresentam com a ubiquidade do “big other” (em toda parte e em lugar algum), em que “quase todos os aspectos do mundo são traduzidos em uma nova dimensão simbólica” e onde o “mundo renasce como dados e o texto eletrônico se torna universal” (ZUBOFF, 2018, p.22). As fontes desses dados são diversas: transações econômicas, drones, nanopartículas nos corpos, dispositivos inteligentes do lar, tudo conectado à internet, assim como dados governamentais e corporativos (bancos, planos de saúde, etc. Além disso, utilizamos a internet, vista como um direito, para todo

tipo de uso cotidiano, associado ao indivíduo, como o lazer, namoro, amizade, curtidas no *facebook*, fotos, negócios, trabalho, consumo e assim por diante, que permitem a empresas e governos realizarem a “mineração da realidade” com a coleta de dados. Outra fonte importante de dados a serem coletados, analisados, guardados e por fim, vendidos por *data brokers* de forma sigilosa são as câmeras de vigilância, públicas e privadas, *google street view* e assim por diante. Todas essas práticas consideradas pela autora como ilícitas, secretas e ilegais servem para a construção de perfis individualizados detalhados, em que a própria realidade vira a mercadoria principal (IDEM, p.30). Zuboff aponta para o fato de que cada vez mais dados produzidos sobre indivíduos estão nas mãos de outrem (em que o *google* compartilha o histórico de pesquisas individuais com agências de governo e instituições públicas de segurança, por exemplo). Esses seriam os “novos ativos” dessas operações: os “ativos de vigilância” que nos são tomados e não fornecidos, um novo modelo de negócios celebrados pelo “descontrato”, eliminando a governança e o estado de direito, deslocando os contratos das pessoas para as máquinas, em que a autoridade é suplantada pela técnica (IDEM, p.41). Esse “Big other” ubíquo configuraria um “novo poder soberano”, um novo “*U^m*” cibernético (no sentido clastreano) ainda mais obscuro e transcendente que tende a aniquilar a liberdade alcançada pelo estado de direito em um monitoramento contínuo e anti-democrático (IDEM, p.43).

Há grandes semelhanças com a violência da burocracia apontada por Arendt da “tirania sem tirano”, agora manifesta nas tecnologias, na inteligência artificial que transformam nosso cotidiano, nossos desejos, nosso “mapa de circulação” afetivo no mundo em “Big data”, pronto para ser comercializado ou disponibilizado para outros fins. Nossa vida se torna mercadoria, não apenas monetizada pelo rastreamento, mas com amplas possibilidades de manipulação de comportamentos futuros das pessoas. Vivemos a mais flagrante utopia do Capital que transmuta nossa vida em puro fetiche da mercadoria, produzindo sujeitos disciplinados pelas máquinas para o consumo, controlando uns aos outros (funcionando como máquinas?). Surge uma vida de *ciborgues*, replicantes do consumo e da vigilância (somos também transformados em vigilantes e “informantes”¹¹), híbridos de mecanismos, desejos, máquinas, sujeitos e agentes em uma indistinção entre o humano, o pós-humano e o computador (HARAWAY, 2013). E é nessa nova arena digital, de correntes, fluxos e circuitos que se desenvolverão as disputas pelo controle do poder, abrindo novas frentes de lutas, de construção de sujeitos e de identidades num horizonte político-ficcional-científico (IDEM, p.40).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

¹¹ Para Arendt, o terror depende da atomização social da sociedade, sustentada e intensificada por meio da “ubiquidade do informante, que pode se tornar literalmente onipresente porque já não é mais mero agente profissional a soldo da polícia, mas, potencialmente qualquer pessoa com quem se tenha contato” (ARENDDT, Hannah. op. cit., 2011, pp. 72-73)

Esse texto procurou colocar em prática uma “heterologia” no sentido proposto por De Certeau (1997) como a possibilidade de compreender um discurso do outro, ou um discurso-outro, para podermos imaginar uma outra política e formas de resistência ao “pensar com os índios”, como propõe Viveiros de Castro (2015). A inconstância da “alma selvagem” ameríndia, segundo esse autor, decorre justamente da ausência de sujeição nessas sociedades e da impossibilidade da crença em um deus soberano ou no Estado. Como não tinham soberanos, nem serviam a ninguém, em seu modo de crer “não havia lugar para a entrega total à palavra alheia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.216). Retenhamos, então essa desconfiança indígena na palavra do outro que tenta se afirmar como lei, pois a palavra no espaço público da aldeia precisa sempre convencer, ser elaborada na arena pública, do contrário ela apenas oculta o poder de sujeitar, a violência da coerção. Nessa devoração “canibal” de outros “logos” distintos dos nossos, podemos nos permitir produzir novas criações também na política, em que nos interroguemos: quem somos nós? Como nos tornamos o que somos? Poderíamos ser outra coisa? É possível separar o poder da violência?

Talvez o mais marcante da obra de Pierre Clastres seja não apenas apresentar uma oposição entre sociedades sem Estado e aquelas com um Estado, ou entre as sociedades onde o poder não é coercitivo e aquelas onde o poder exerce coerção e sujeição; mas como afirma Abensour, o mais importante é que Clastres nos encoraja a realizar uma “revolução copernicana” para revertermos completamente a maneira como olhamos para as coisas, fazendo-nos descobrir um espaço anteriormente inédito de inteligibilidade que, por sua vez, nos permite renovar completamente nossa compreensão da política, tomando as sociedades *contra* o Estado como a base para entendermos as nossas sociedades *com* Estado (ABENSOUR, 2015, p.12). Como afirma Goldman encontramos em Clastres “*aquilo que a antropologia promete e nem sempre cumpre: a possibilidade de modificarmos nosso próprio pensamento a partir de uma relação com pensamentos outros*”, de onde emana uma própria possibilidade de uma “antropologia contra o Estado” (GOLDMAN, 2011, p.583).

Os povos ameríndios representam, então, um verdadeiro paradigma da resistência à violência do “Estado”, da guerra “racializada”, da empreitada colonial, da tutela e conversão pedagógica, do combate ao “inimigo interno”, da vigilância de suas condutas, da expulsão territorial e do genocídio em seus efeitos mais devastadores. Os índios sempre resistiram à “guerra sem fim”, aos “estados de exceção” e à “vigilância” por séculos. É o modo de resistência indígena à ação do Estado contra a sociedade que nos interessa nesse debate, para pensarmos em saídas aos cercos antidemocráticos do século XXI. Como afirma Clastres (2003), não são sociedades sem Estado, porque nelas faltaria algo, mas porque ali o Estado é impossível; não como falta ou incompletude, mas como recusa. Não se trata das sociedades indígenas em si como modelos, mas de pensar no princípio coletivo que as move. A política indígena “contra o Estado” pode nos levar a pensar na distinção feita por Hannah Arendt¹²: onde o poder está de fato presente, a violência está ausente, tornando-se absolutamente ilegítima e desnecessária (ARENDDT, 2011, p.73). O risco que se

¹² ARENDT, Hannah. op. cit., 2011, p.73.

apresenta nos “tempos sombrios” que vivemos, cujos autores contemporâneos debatidos no artigo nos ajudaram a compreender, é que a violência como projeto de Estado/ Mercado e objeto de culto social, deixada em seu próprio curso, seja capaz de destruir de vez uma sociedade a cada dia mais atomizada e de romper de vez os vínculos entre as pessoas. Em primeiro lugar é preciso recuperar a capacidade de agir coletivamente para impedir a reprodução em escala global da captura da máquina de guerra por um complexo Capital –Estado Militar que a cada dia parece ganhar vida própria.

BIBLIOGRAFIA:

- ABENSOUR, Miguel. *The Voice of Pierre Clastres in: the question of power. An interview with Pierre Clastres*. South Pasadena: Semiotext(e), 2015
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALLIEZ, Éric e LAZZARATO, Maurizio. *Wars and Capital*. Pasadena: Ed. Semiotext(e), 2016.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- BAUMAN, Z. *Vigilância líquida: diálogos com David Lyon*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BIGO, D. ‘Security, Exception, Ban and Surveillance’ , in D. Lyon (ed.) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton : Willan Publishing, pp. 46-68., 2006. Bigo, D. ‘Security, Exception, Ban and Surveillance’ , in D. Lyon (ed.) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton : Willan Publishing, pp. 46-68., 2006.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLASTRES, Pierre. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004
- DE CERTEAU, M. *Heterologies: Discourse on the other*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- DEER, P. “Introduction: The Ends of War and the Limits of War Culture”, In *Social Text* 25, 2007, pp. 1-8., 2007.
- DELEUZE, G. “Pós-Scriptum sobre a Sociedade de Controle”. In *Conversações*. Rio: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil platôs* (Vol.5). São Paulo: Ed.34, 1997
- GRAHAM, Stephen. *Cidades Sitiadas. O novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GOLDMAN, M. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista De Antropologia*, 54(2), 2011, p.583.
- HARAWAY, Donna. “Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In D. Haraway, H. Kunzu e T. Tadeu (orgs). *Antropologia do Ciborgue. As vertigens fo pós-humano*. Belo Horizonte: autêntica, 2013.
- HARCOURT, Bernard E. *The Counterrevolution, How Our Government Went to War against its Own Citizens*. Nova York: Basic Books, 2018.
- LAFER, Celso. “Prefácio” in Hannah Arendt. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona , 2017.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: *Revista Arte & Ensaio*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.
- STOLCKE, Verena. "Pluralizar o Universal: Guerra e Paz na Obra de Hannah Arendt". In *Mana*, 8(1), 2002.
- SZTUTMAN, Renato. “A potência da recusa – algumas lições ameríndias”. In *Sala Preta*, v. 13 (1)1, 2013.

TELLES, V. S. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. In *Revista Tempo Social*, v.2, n.1, p.23-48, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: N-1 Edições e Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p.216.

ZUBOFF, S. "Big other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização de informação". In: BRUNO, F. et al. (Org.) *Tecnopolíticas da vigilância: Perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018.

ALGUNS ASPECTOS DA INTERPRETAÇÃO DE ARENDT A KAFKA

Some aspects of Arendt's interpretation to Kafka

Sônia Maria Schio ¹

RESUMO:

Almeja-se apresentar alguns aspectos da leitura arendtiana (Hannah Arendt: 1906-1975) da obra de Kafka (Franz Kafka: 1883-1924), ressaltando a originalidade das abordagens dela quanto ao método interpretativo, à narrativa e à temática kafkiana. Nesse contexto, a ênfase recai na percepção kafkiana, realçadas por Arendt, relativa ao ser humano que tem direitos, os quais são inalienáveis e não podem ser vivenciados como favores ou privilégios.

Palavras-chave: Arendt; Kafka; ser humano; direitos, Humanidade.

ABSTRACT:

The aim is to present some aspects of Arendt's (Hannah Arendt: 1906-1975) reading of Kafka's work (Franz Kafka: 1883-1924), highlighting the originality of her approaches to the interpretive method, narrative and Kafka's theme. In this context, the emphasis falls on the Kafkaesque perception, highlighted by Arendt, regarding the human being who has rights, which are inalienable and cannot be experienced as favors or privileges.

Keywords: Arendt; Kafka; human being; rights, Humanity.

I – BREVE INTRODUÇÃO

Hannah Arendt (1906-1975) não foi apenas leitora², mas também comentadora de obras de Franz Kafka (1883-1924), escritor que, embora pouco conhecido durante a vida (curta e com morte precoce, aos 41 anos, devido à tuberculose), tem sido lido e seus textos têm se tornado também objeto de estudo.³ A literatura de Kafka despertou significativo interesse em diversos autores, em Arendt inclusive. E isso foi materializado em ensaios e escritos dispersos na obra dela, os quais atestam a dedicação de Arendt aos escritos do poeta de Praga.

Neste contexto, o presente trabalho enfatiza dois artigos de Arendt, a saber, “Franz Kafka – uma reavaliação”, presente na coletânea *Compreender: formação, exílio e Totalitarismo*; e “Franz Kafka: El hombre de buena voluntad”, que faz parte de *La tradición oculta*. Há ainda, neste artigo, referências a outras obras da autora, nas quais ela coteja a ficção kafkiana ao universo político-

¹ A primeira versão desse texto foi apresentada no “Ciclo de Conferências: Encontros com a Filosofia, sob o título: Kafka: percepção e realidade, UFPel/RS, 2009. Agradeço ao Prof. Fábio Abreu e equipe pela oportunidade de publicá-lo; e ao meu filho Stéfano, pela leitura e correção do texto final.

² Kafka está presente no pensamento de Arendt não somente por meio dos ensaios escritos por ela, pois há referências a ele ao longo de vários escritos. Arendt foi contemporânea de dois importantes comentadores de Kafka, e com os quais manteve laços de amizade e pôde estabelecer um diálogo sobre o poeta, a saber: Günther Anders, seu primeiro marido e autor da obra *Kafka, pró e contra* (ADLER, 2007, p. 137); e Walter Benjamin, autor do ensaio *Franz Kafka – A propósito do décimo aniversário de sua morte*. Com este último, nos anos de refúgio na França, a autora lia e discutia os textos do autor de Praga (ADLER, 2007, p. 147). Acresça-se a isto a difícil tarefa empreendida por Arendt por ocasião da publicação dos *Diários* de Kafka nos Estados Unidos (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 185).

³ Segundo Modesto Carone (2009, p. 59), principal tradutor de Kafka para o idioma português (brasileiro), até 1980 a fortuna crítica do poeta já superava a cifra de dez mil títulos, divididos entre livros e artigos.

filosófico, além de uma interlocução com pensadores que se detiveram sobre a literatura de Kafka, como Walter Benjamin (1892-1940), Günther Anders (Günther Siegmund Stern: 1902-1992), Albert Camus (1913-1960), Michel Löwy (1938-), entre outros.

II – INTERPRETAR KAFKA, SEGUNDO ARENDT

A palavra é uma escolha entre a morte e a vida.⁴

Arendt escreveu seus ensaios sobre Kafka entre as décadas de 1930 e 1940, quando ainda eram iniciados na Europa os primeiros estudos voltados para a ficção kafkiana, cujo viés predominante estava pautado na análise teológica de Max Brod (1884-1968) (CARONE, 2009, p. 63), amigo e testamentário de Kafka. Para Arendt, a narrativa kafkiana coloca-se como um modelo ou como a “planta de um imóvel”, a partir do qual a imaginação⁵ descortina um significado (2008a, p. 104):

Deve-se usar a mesma imaginação – a saber, aquela imaginação que, nas palavras de Kant, cria “a partir do material uma natureza diferente da que lhe é dada pela natureza real” -, tanto para construir quanto para compreender as casas. Os projetos só são compreendidos por quem se dispõe e consegue entender com a imaginação as intenções dos arquitetos e a aparência que terá o imóvel.

A imaginação funciona como uma atividade essencial na busca por uma percepção íntima de experiências comuns a todos os seres humanos, sobrepondo-se à propensão do leitor a uma identificação pessoal ou a procura de uma substituição da vida real pela ficção (ARENDDT, 2008, p. 104).

O uso que Arendt faz da imaginação enseja afirmar que sua proposta é a de uma interpretação fenomenológica⁶ de Kafka, na qual o sentido da obra não extrapola os contornos limitados pela própria obra. O “interpretar”, nessa perspectiva, envolve a atividade de imaginar, a qual busca uma significação nos limites que compõem o mundo da narrativa (*stories*)⁷. Desse modo, a atividade interpretativa de cunho fenomenológico exclui as intervenções transcendentais ou externas que podem tanto advir de categorias religiosas como de científico-psicanalíticas.

⁴ Frase atribuída a Kafka por Janouch (2008, p. 44).

⁵ É preciso observar que a imaginação que deve ser utilizada pelo leitor, é também um dos atributos admirados por Arendt (1989, p. 278) na escrita de Kafka. Arendt (1993, p. 101-107) escreveu um breve ensaio com o tema da Imaginação, traduzido por André Duarte, o qual encontra-se em Lições sobre a Filosofia Política de Kant. Também se pode consultar sobre o tema da imaginação: Schio (2012, p. 86-92).

⁶ Sobre a interpretação fenomenológica, ressalta Dufrenne (1998, p. 196): “A verdade do escritor está na obra, mas a verdade da obra não está no escritor. Onde então? No sentido mesmo da obra”. Logo adiante, completa o autor: “Esse sentido habita a palavra como a essência o fenômeno: ele está ali, preso nas palavras, mas não lhes pode ser arrancado para ser traduzido ou conceitualizado. Uma nova dimensão se lhe acrescenta: à representação acrescenta-se a expressão” (DUFRENNE, 1998, p. 197).

⁷ Brevemente, pode-se entender como *story* a narrativa, ou estória, com início meio e fim conhecidos e expostos; enquanto *History* é a História, sem começo e sem fim, composta por *stories*, pois independe do narrador, assim como do ouvinte ou leitor (SCHIO, 2012, p. 244-247).

Outro elemento que Arendt acrescenta ao seu método é o da rejeição à passividade e à autoidentificação com as personagens kafkianas. Ressalve-se que a identificação ou mesmo a tentativa do leitor de procurar acolhimento e amparo na literatura de Kafka pode ocorrer imperceptivelmente e sem lhe conferir a segurança esperada (o “terreno é movediço”⁸ e, por isso, passível de tais ocorrências, como consignado por André Gide na década de 1940 (1958 apud CARVALHAL, 1973, p. 37. Grifos nossos.): “Releio *O processo* com uma admiração mais viva ainda, se é possível, que na ocasião em que descobri esse livro prodigioso (...). Há lá muito que aprender. A angústia que esse livro respira é, por momentos, quase intolerável, pois como não dizemos sem cessar: este ser perseguido, *sou eu!*”

Some-se a este anseio a possível autoidentificação e a evocação de sentimentos que a ficção kafkiana pode provocar (LÖWY, 2005, p. 82) por meio de simetrias com os acontecimentos futuros (que ele não presenciou)⁹ e nas imagens ficcionais, elaboradas por ele, com os acontecimentos reais vivenciados anos após a escrita e a publicação dos textos dele. Ou seja, os fatos ocorridos nos Regimes Totalitários, o Nazista (1933-1945) em especial, cujo ápice ocorreu nos campos de concentração¹⁰, os quais se ajustam a uma espécie de “vaticínio”¹¹ ou “profecia” kafkiana.

Sobre este último aspecto, importa esclarecer que Arendt não se nega a utilizar a obra de Kafka em seu intento de compreender o homem e o mundo nele envolto, a “sociedade da massa”. Por exemplo, como o fez na parábola “Ele”, presente em *Descrição de uma luta*, na qual ela reflete sobre a ruptura da tradição¹² na Época Moderna, que abriu uma lacuna entre o passado e o futuro, entre o “não mais” e o “ainda não” (ARENDDT, 2005a, p. 32-33).

Entretanto, a autora rejeita atribuir algum elemento profético à descrição kafkiana da máquina burocrática, asseverando que se fosse “na verdade profética, seria uma visão tão vulgar” quanto foram as que ocorreram a várias pessoas, no início do século XX (ARENDDT, 2008a, p. 101). A postura de Arendt se justifica por sua convicção de que é possível prever (não antever) certos acontecimentos (catástrofes) em uma sociedade em dissolução. Na leitura arendtiana, se é possível uma “salvação”, esta vem do inesperado, uma vez que somente ela (a salvação) “depende da liberdade e da vontade dos homens” (ARENDDT, 2008a, p. 101), geradas pelas ações humanas

⁸ Benjamin observa que os romances de Kafka se passam em um lamaçal, ao que ainda aduz: “Kafka é inesgotável em sua descrição da natureza oscilante das experiências. Cada uma cede à outra, mistura com a experiência contrária” (BENJAMIN, 1994, p. 155).

⁹ Por exemplo, na obra *Na colônia Penal*, publicado em 1919, na qual escrevia-se a sentença na pele do apenado.

¹⁰ Enzo Traverso, escrevendo sobre o texto *Na colônia penal* (1997, p. 52-53 apud LÖWY, 2005, p. 82): “os massacres anônimos do século XX, nos quais a matança torna-se uma operação técnica cada vez mais subtraída à intervenção direta dos homens (...). O ‘arado’ imaginado por Kafka, que gravava sobre a pele da vítima sua sentença de morte, remete de maneira impressionante à tatuagem dos *Häftling* [detentos] em Auschwitz, esse número indelével que fazia sentir ‘a condenação escrita na própria carne’, segundo Primo Levi”.

¹¹ Para Eco (2008, p. 18), a premissa de que a arte reflete a realidade como antecipação ou como um vaticínio, também implica em pensar que ela contribua “de algum modo” para “provocar o que anuncia”.

¹² A “ruptura da tradição” é uma das categorias centrais do pensamento arendtiano, o que denota a relevância do diálogo filosófico que a autora estabelece com Kafka (SCHIO, 2012, p. 26-35).

espontâneas. Segundo ela (ARENDT, 2008a, p. 101), as “profecias” kafkianas seriam “apenas uma análise sóbria das estruturas subjacentes que hoje vieram à luz”.

Arendt lembra que o leitor dos anos de 1920, embora acostumado com a burocracia austro-húngara (Império – 1867-1918), na qual “um homem apanhado na máquina burocrática já está condenado” (ARENDT, 2008a p. 98), assustava-se muito mais com o “relato do que com a coisa real” descrita por Kafka, porque elaborava uma interpretação teológica (*Idem*, 2008, p. 99). Porém, a geração de 1940 soube que o terror descrito na ficção kafkiana representava a “natureza verdadeira dessa coisa chamada burocracia – a substituição do governo pela administração e das leis por decretos arbitrários” (*Ibidem*, 2008a, p. 101).

Um dos pontos de originalidade da leitura arendtiana de Kafka está em se contrapor à interpretação tanto de cunho teológico como psicanalítico¹³. O primeiro tipo de comentário foi corrente entre as décadas de 1920 e 1940, o que se encontra nitidamente na obra *O processo* (publicado em 1925), em que o tribunal que julga Josef K. era representado como uma instituição divina, a qual era preciso submeter-se com resignação (LÖWY, 2005, p. 107). Para a autora, interpretar sob o prisma de uma “terrível teologia”, comum entre os contemporâneos de Kafka que não queriam “dar ouvidos à razão”, revelava muito mais sobre os próprios leitores da época e sua adequação à sociedade do que sobre a literatura kafkiana (ARENDT, 2008, p. 99).

Arendt também opta por não adotar o biografismo¹⁴ como método. A vida de Kafka desperta a atenção da autora como fonte para o entendimento da Modernidade de sua obra inserida no século XX, mas não para revelar nuances do sujeito presentes na obra, ou ainda para desvendar “quem” foi Kafka¹⁵ (ARENDT, 2008a, p. 107).

A estranheza expressa por Kafka, segundo Arendt, surge do seu inconformismo, do seu desejo de que o mundo esteja em consonância com as necessidades e dignidade humanas, e não guiado “por forças misteriosas que emanam do alto e das profundezas” (*Idem*, 2008a, p. 107). Nesse sentido, o espaço (ou fissura) que a autora percebe e utiliza da ficção kafkiana não serve para observar a verdade do homem, mas a verdade da obra.¹⁶

¹³ Arendt aproxima-se da interpretação de Walter Benjamin que distingue os critérios Teológicos e Psicanalíticos da literatura kafkiana. Para Benjamin, pode-se incidir em dois mal-entendidos quanto à interpretação de Kafka: recorrer à interpretação natural (Psicanálise) e à interpretação sobrenatural (Teológica), pois ambas perdem de vista o essencial (BENJAMIN, 1994, p. 152). Para uma sistematização das interpretações de Kafka, consulte-se Löwy (2005, p. 8).

¹⁴ A busca de compreensão da obra de Kafka em comparação (ou complemento ou, ainda, fundamento) com a vida dele foi muito comum em leituras Psicanalíticas, as quais, conforme exposto, Arendt não aderiu.

¹⁵ Embora para Arendt a única maneira de se saber “quem” foi um ser humano seja pelo exame de sua biografia ou pelo relato de sua vida, na qual o sujeito se “revela”, não ocorre quando ela se dedica à ficção kafkiana, pois o intento dela, nesse momento, não era o de saber “quem” foi Kafka, mas “o que” significa sua obra (ARENDT, 2004, p. 199).

¹⁶ É preciso ressaltar que, aos moldes de uma interpretação Fenomenológica, o sentido da obra é “dizer o mundo” (DUFRENNE, 1997, p. 183 e 200).

III – CRÍTICA DE LÖWY À INTERPRETAÇÃO DE ARENDT

A interpretação de Kafka proposta por Arendt foi objeto de uma análise crítica de Michael Löwy. Para ele, a leitura arendtiana foi incapaz de fazer a “mediação do momento judaico e universal”, o que tornaria a autora “judeocêntrica” quanto à obra *O castelo* (escrito em 1922, publicado em 1926, ou seja, postumamente). Com relação ao livro *O processo*, ela teria se omitido quanto aos aspectos judaicos presentes no texto (LÖWY, 2005, p. 106).

Nessa perspectiva, é importante ressaltar que a apreciação deste autor se refere aos primeiros ensaios sobre Kafka escritos por Arendt; ainda segundo ele, posteriormente ela teria abolido a leitura judaica para incorporá-la ao universalismo.¹⁷ Embora tal discussão seja relevante, é preciso observar que os textos ora abordados aludem à leitura arendtiana do herói K., d’*O castelo* na condição de estrangeiro, um migrante que se recusa a aceitar os privilégios vindos do além e se esforça por obter o reconhecimento de seus direitos, sendo, portanto, de cunho universalista¹⁸ (ARENDDT, 1987, p. 218).

Cabe ainda observar que o livro *Die verborgene Tradition* (A Tradição escondida), na qual constam os ensaios sobre Kafka, é uma reunião de textos em que Arendt disserta sobre questões como o Imperialismo e o Iluminismo, mas que também aborda temas de relevância judaica como o sionismo, os poetas, artistas e escritores judeus, como Heinrich Heine (1797-1856), Charles Chaplin (1889-1977), Bernard Lazare (1865-1903) e também Franz Kafka¹⁹. Outro dado que ilustra o enfoque arendtiano nesta obra é o seu esforço em distinguir o conceito de “pária” como representando figuras peculiares à cultura judaica, a saber: o “Schlemihl e o Senhor do mundo dos sonhos”, de Heine; o “pária consciente”, de Bernard Lazare; o “suspeito”, de Chaplin; e o modelo kafkiano de pária, como “a recriação poética do destino de um ser humano que não é senão alguém de boa vontade de Kafka”²⁰ (ARENDDT, 2003, p. 51).

Consequentemente, o estudo que Arendt fez da ficção de Kafka se mantém ligado, em *A Tradição escondida*, ao tema judaico²¹, o que não significa afirmar que ela tivesse a pretensão de fazer com que o assunto sobre os Judeus fosse o centro da obra de Kafka. Em outras palavras, Arendt insere o tema judaico em um plano maior que é o da ideia de humanidade, isto é, tendo por alicerce

¹⁷ De acordo com Löwy (2005, p. 103), na tradução francesa (*La tradition cachée*), o ensaio “Kafka, l’homme de bonne volonté”, seria muito diferente do primeiro publicado, por ter como base uma outra versão do texto, mais tardia.

¹⁸ Embora se discuta a natureza judaica da obra de Kafka, e isso ocupe espaço de relevo entre os comentadores dele, com razão afirma Anders (2007, p. 146): “As metáforas de Kafka descrevem, aliás, com frequência, várias coisas ao mesmo tempo. Se refletissem só a situação do judeu, seria incompreensível que o presente se reconhecesse tão intensamente nelas, como é o caso.”

¹⁹ Em *Homens em tempos sombrios*, Arendt acrescenta outros nomes a esta lista de judeus que despertaram seu interesse e admiração, como Walter Benjamin (1892-1940), Rahel Varnhagen (1771-1833), Rosa Luxemburgo (1871-1917) e Hermann Broch (1886-1951).

²⁰ Arendt (2003, p. 64) refere-se a K. de *O Castelo*.

²¹ A proposta arendtiana pode ser entendida como a questão judaica sendo tratada por meio de uma abordagem universalista (ARENDDT, 2005, p. 74).

uma “origem única do gênero humano” (ARENDT, 2003, p. 29) por intermédio da qual não haveria mais que se falar em raças, mas em seres humanos.

IV – A “NARRATIVA” EM KAFKA

Em seu ensaio sobre Walter Benjamin, presente na obra *Homens em tempos sombrios*, publicado em 1968, ao tratar do judaísmo na formação dos jovens de gerações como a de Benjamin e a de Kafka, Arendt (2008b, p. 200) observa que a ficção kafkiana “traz a prosa alemã mais pura do século²²”. A “pureza” kafkiana se mostra a partir de “algo novo”, uma constatação incontroversa entre os admiradores de Kafka, embora estes pudessem discordar “sobre o significado intrínseco de sua obra” (ARENDT, 2008a, p. 96).

Por outro lado, o estilo da narrativa em Kafka é inclassificável, pois a originalidade dos escritos dele não possui comparação possível: não tem predecessores nem comporta seguidores, entende Arendt (2008b, p. 167). Em resumo, trata-se de algo novo que não recorre a nenhum “experimentalismo técnico” anterior ao artista de Praga (ARENDT, 2008a, p. 96).

Pode-se, então, examinar a prosa kafkiana em dois aspectos: o da prosa propriamente dita, ou seja, da narrativa, na qual a língua alemã sobressai por ser levada ao extremo da pureza e da perfeição; e o do conteúdo da narrativa, a partir do qual se destaca a singularidade da temática antecipadora²³ – mas não profética – do mundo contemporâneo (séc. XX).

Não é fácil descrever a temática das histórias de Kafka que tanto pode ser a do homem comum, imerso em galerias labirínticas,²⁴ como a de um homem comum que não consegue se desvencilhar de uma organização misteriosa. O que se pode abstrair é a constante presença do homem comum que, de acordo com a leitura arendtiana, constitui “o ideal de humanidade” e tem a “intenção de prescrever uma norma para a sociedade” (ARENDT, 2008b, p. 103). Não obstante este complexo arranjo, Kafka não recorreu a novas técnicas literárias. Por este motivo, Arendt conclui que o “toque de mestre” da prosa kafkiana encontra-se na pureza que se traduz em “simplicidade e fácil naturalidade”, indicando que a “modernidade e a dificuldade” de sua obra “não tem quase nada a ver com a complexidade moderna da vida interior, que sempre busca técnicas novas e originais para expressar sentimentos novos e originais” (ARENDT, 2008a, p. 96).

²² Neste ensaio ainda comenta Arendt (2008b, p. 166): “Quando Kafka morreu em 1924, seus poucos livros publicados não tinham vendido mais que duas centenas de exemplares, mas seus amigos literários e os poucos leitores que haviam topado quase acidentalmente com suas pequenas peças de prosa (nenhuma das novelas fora ainda publicada) sabiam, além de qualquer dúvida, que ele era um dos mestres da prosa moderna.”

²³ O potencial antecipador da arte foi objeto de um diálogo entre Kafka e seu jovem amigo Gustav Janouch (1903-1968) quando ambos estavam diante de uma tela de Picasso (JANOUGH, 2008, p. 168): “Eu estava com Kafka numa exposição de pintores franceses na sala de exposição do Graben. Havia telas de Picasso: naturezas mortas cubistas e mulheres rosadas com pés gigantescos. Eis alguém que se compraz em deformar – disse eu. ___ Não creio – disse Kafka. ___ Ele só acentua as deformidades que ainda não chegaram até nossa consciência. A arte é um espelho que ‘avança’ como um relógio. Às vezes”.

²⁴ Na novela *A construção um animal* está “preso” ao ofício interminável de construir galerias labirínticas, (KAFKA, 1998, 103).

Observa Arendt (2008a, p. 96. Grifos nossos.) ainda que a narrativa de Kafka conduz o leitor por “searas densas, desconfortáveis, lacerantes” e provoca a “sensação de fascínio vago e geral”, cuja “coletânea precisa de imagens e estranhas descrições, *aparentemente absurdas*” que, com o passar do tempo, se lhes revela com a “súbita evidência de uma verdade simples e incontestável”.

As inferências de Arendt, quando ela se reporta às descrições “aparentemente absurdas”, se confrontadas com outros comentadores, denotam um ponto de contato no universo que a ficção que Kafka engendra. Em Günther Anders, que privilegia uma leitura do realismo kafkiano, as “estranhas descrições” do poeta são percebidas como um modo de tornar visível a “loucura” do mundo considerado normal por meio de uma fisionomia “deslucada”:

A fisionomia do mundo de Kafka parece deslucada. Mas Kafka deslucou a aparência aparentemente normal do nosso mundo louco, para tornar visível sua loucura. Manipula, contudo, essa aparência louca como algo muito normal e, com isso, descreve até mesmo o fato louco de que o mundo louco seja considerado normal. (ANDERS, 2007, p. 15)

Em Camus, encontra-se outro modo de explicar, por meio do qual as imagens kafkianas se “transvestem” de coerência para expressar o mundo “absurdo”:

Da mesma maneira, quando Kafka quer expressar o absurdo, [ele] lança mão da coerência. É conhecida a história do louco que estava pescando numa banheira; um médico que tinha suas ideias sobre os tratamentos psiquiátricos lhe perguntou ‘se estavam mordendo’ e obteve uma resposta rigorosa: ‘Claro que não, imbecil, isso é uma banheira’. Esta história é do gênero barroco. Mas nela se percebe de maneira sensível como o efeito absurdo está ligado a um excesso de lógica. O mundo de Kafka é na verdade um universo indizível onde se dá o luxo torturante de pescar numa banheira, mesmo sabendo que dali não sairá nada (CAMUS, 2008, p. 150).

Neste contexto de leituras e de interpretações, pode-se perceber que a narrativa de Kafka é entendida e explicitada em sua potencialidade de captar o “aparente absurdo” em Arendt; a “aparente loucura” em Anders²⁵; e a “aparente coerência” que, para Camus, é o verdadeiro absurdo²⁶.

Kafka não elaborou suas narrativas sobre o malogro humano típico, ou sobre o mote de um acontecimento real, de modo que suas construções possam parecer “um exagero cômico e desbragado de eventos concretos ou uma inelutável lógica desvairada” (ARENDR, 2008a, p. 106).

²⁵ Reiterando, a interpretação de Anders (2007, p. 16) esboça os traços do realismo em Kafka. Além disso, o autor valoriza as metáforas do poeta Praguense, as quais denomina de “monolitos metafóricos”, pois são peças curtas, com grande força imagética, a exemplo do conto *Na Galeria*. Ainda de acordo com Anders (2005, p. 59), as imagens que as metáforas criam podem ser transmutadas e entram em rota de colisão com o real.

²⁶ Camus (2008, p. 147 e 150) reconhece em Kafka os princípios de uma obra absurda, que se caracteriza pela presença de paradoxos. Nesse caso, a coerência é aparente por ser o material de rejunte dos oxímoros [paradoxos], verdadeiros contrassensos, que se baseiam em figuras antinômicas. O Totalitarismo incrementou a utilização de oxímoros. Arendt utilizou com assiduidade expressões como “fábrica da morte” e “fabricação de cadáveres” para se referir os campos de concentração.

Contudo, por não construir tipos, mas modelos de tipos é que a narrativa de Kafka assume as feições hiperbólicas que desaparecem quando a narração (estória, *story*) se mostra tal qual é ao leitor, um modelo:

Mas essa impressão de exagero some por completo quando vemos a história tal como é: não o relato de um evento confuso, e sim o modelo da própria confusão. O que resta é o conhecimento da confusão, apresentado de uma maneira que desperta o riso, a reação de humor que permite ao homem provar sua liberdade essencial através de uma espécie de serena superioridade diante de suas falhas (ARENDDT, 2008a, p. 106).

Arendt recusa-se a definir um estilo para Kafka, colocando-o na condição de vanguarda “inclassificável e singular”. Ela rejeita, também, a filiação dele ao Surrealismo²⁷. De acordo com a autora (ARENDDT, 2008a, p. 104), Kafka “cria livremente”, pois não estava interessado na aparência ou no fenômeno, mas no modelo, no funcionamento, enquanto que o surrealista “apresenta o máximo de aspectos contraditórios da realidade”, tendo a fotomontagem como “método favorito” (*Idem*, 2008a, p. 104). Ainda segundo ela, a prosa de Kafka apresenta projetos sem os quais o “real” não existiria, nem o modelo do “homem comum” (*Ibidem*, 2008a, p. 104).

V – O SIGNIFICADO OCULTO DAS PERSONAGENS DE KAFKA

O senhor não é do castelo, o senhor não é da aldeia, o senhor não é nada.²⁸

Observa Arendt (2008a, p. 102) que as personagens de Kafka se movem “numa sociedade em que todos têm um papel designado e todos têm um emprego”. Disso pode-se depreender que o ambiente kafkiano é pontuado ou pela inaptidão de uma personagem em encaixar-se, ou pelo seu excessivo desvelo em permanecer encaixada numa função. O herói kafkiano, então, não tem um “lugar definido no mundo de quem tem emprego fixo e regular” (ARENDDT, 2008, p. 102).

Assim sendo, o medo de perder o emprego ou a função assombra as personagens, dos mais “humildes aos figurões”, pois todos, segundo ela (ARENDDT, 2008a, p. 102), “lutam por uma espécie de perfeição sobre-humana e vivem numa identificação total com seus empregos”. Para melhor ilustrar, Arendt recorre a uma passagem presente em *América*, na qual o espanto temeroso de perder o emprego se confirma na fala do porteiro-chefe, que comete um erro funcional ao se enganar com a identidade de uma pessoa: “Pois então já não posso ser porteiro-chefe, se é que confundo as pessoas. Escute o senhor isso, senhor Isbary, já não posso continuar como porteiro-

²⁷ Todavia, não é difícil encontrar autores que alocam a narrativa kafkiana ao surrealismo. Conforme Hauser (1998, p. 967): “A experiência básica dos surrealistas consiste na descoberta de uma ‘segunda realidade’, a qual, embora inseparavelmente fundida com a realidade comum, empírica, é, não obstante, tão diferente desta que, como provas de sua existência, apenas somos capazes de formular enunciados negativos e de apontar hiatos e cavidades em nossa experiência. Esse dualismo expressa-se nas obras de Kafka e Joyce [James Joyce, 1892-1941] de modo mais agudo do que em qualquer outro escritor”.

²⁸ KAFKA, 2008, p. 61.

chefe, está claro, visto que confundo as pessoas. Certamente em meus trinta anos de serviço ainda não me aconteceu confundir ninguém.” (KAFKA, 2000, p. 185)

A afirmação do porteiro-chefe simboliza o medo²⁹ de errar, pois o erro é imperdoável e torna o homem inumano, expulsando-o do real em que todos existem por meio de suas funções (o “*work*”³⁰, segundo Arendt):

Os empregados que a sociedade obriga a negar a possibilidade humana de errar não podem continuar humanos, e devem agir como se fossem super-homens. Todos os serventes, empregados e funcionários de Kafka estão longe da perfeição, mas agem com o mesmo pressuposto de absoluta competência. (ARENDDT, 2008, p. 103)

A obra *O processo* trata da “história de um homem que é julgado segundo leis que ele não consegue descobrir e finalmente é executado sem saber o que tudo aquilo significa” (ARENDDT, 2008a, p. 97). Nela, a personagem Joseph K. é comunicado de sua detenção e do processo que instaurar-se-á contra ele no dia do aniversário dele e, a partir disso, ele começa a girar como um “pião” em torno do incompreensível. A existência de uma grande organização é a razão para os problemas (isto é, dos infortúnios e das provações) de Joseph K. O advogado recomenda-lhe conformar-se às condições vigentes, sem criticá-las. O capelão prega-lhe a grandeza oculta do sistema e ordena-lhe que não pergunte pela verdade, pois apenas importa o que é necessário, obrigatório e, portanto, inalterável.

A necessidade está presente no texto de *O processo* na figura da mentira que se converte numa “ordem universal” e da culpa que culmina na submissão espontânea (ARENDDT, 2008a, p. 97). E, para a autora, a força da máquina em que Joseph K. é apanhado encontra-se na aparência da necessidade, de um lado, e na admiração das pessoas por ela (a “Necessidade”), de outro. Nesse ambiente de necessidade e submissão, no qual a mentira necessária se torna uma “lei divina” (ARENDDT, 2008a, p. 99), surge a convicção do “pecado” que se confunde com a “culpa” (*Idem*, 2008a, p. 97).

Pondera Anders (2007, p. 49) que as personagens kafkianas são vítimas de um pecado original que independe da culpa e não guarda qualquer relação com o pecado cristão. Porém, é o resultado de uma situação preexistente: “No mundo de Kafka, as Fúrias se antecipam ao crime, não voam atrás dele. Mais: forcem ao ato os autores do delito: o criminoso segue a punição de perto.”

²⁹ São abundantes as passagens kafkianas em que o medo das personagens atua como o móbil de suas ações: na *Metamorfose* (publicada em 1915), Gregor Samsa, recém-transformado em um “inseto monstruoso”, teme a repercussão de sua ausência na firma em que trabalha como caixeiro-viajante (KAFKA, 1997, p. 7); Joseph K., n’*O processo*, teme mais ser demitido se chegar atrasado ao banco do que com sua insólita detenção (KAFKA, 2005, p. 13). No conto *Primeira dor*, o perfeccionismo do trapezista e o medo de perder sua perícia o fazem permanecer dia e noite aboletado ao trapézio (KAFKA, 1998, p. 9). Em *O artista da fome*, publicado em 1919, o jejuador em que pese não ser mais notado, persiste em se esmerar tragicamente em sua trágica “arte” (KAFKA, 1998, p. 25).

³⁰ Arendt teorizou a vida humana composta por dois momentos: a vida ativa, composta por *labor*, *work* e *action* (labor/trabalho; trabalho/obra; ação, dependendo da tradução para o português brasileiro escolhida), explicadas por Arendt nos primeiros capítulos da obra *A condição humana* (1958).

Kundera (2009, p. 98) compartilha a mesma percepção ao aduzir que, no texto kafkiano, o castigo procura a falta, não o criminoso: “Em Kafka, a lógica é invertida. Aquele que é punido não conhece a causa da punição. O absurdo do castigo é tão insuportável que, para encontrar a paz, o acusado quer encontrar uma justificativa para sua pena: *o castigo procura a falta.*”

Arendt também capta a inversão entre culpa e inocência que se desenvolve na perturbação crescente de Joseph K., culminando na interiorização da culpa que deve, enfim, resultar na sua submissão “espontânea” ao carrasco. A confusão progressiva de Joseph K. faz com que ele interprete de modo errôneo o mal desleal e organizado do mundo que o circunda como se fosse a necessidade de uma culpa geral: neste, subjaz a ideia de que nenhum ser humano está livre de culpa. Mas a culpa é inofensiva se comparada à vontade doentia que converte o “mentir num princípio universal” e que “usa e abusa da justificada humildade do homem justo” (ARENDR, 2008a, 97-98).

Todavia, a fim de que os eventos do mundo externo - o funcionamento da máquina burocrática - coincidam com a submissão da personagem, é preciso “moldá-la”, o que se faz, segundo Arendt, por uma espécie de “educação sentimental”, que no caso de Joseph K. se converte na introjeção gradual da culpa, cujo ápice ocorre na execução da personagem sem qualquer resistência (ARENDR, 2008a, p. 98).

A frase do início d’*O processo*: “Alguém certamente havia caluniado Joseph K., pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum” (KAFKA, 2009, p. 7) perde o sentido, ou melhor, assume o significado de que ninguém será responsabilizado por ter caluniado Joseph K., a não ser o próprio Joseph K. que se inflige a culpa no transcorrer da trama. Ao final do romance, a culpa incontestável se materializa na disposição do herói em ajudar o carrasco: “Agora K. sabia com certeza que teria sido seu dever agarrar a faca que pendia sobre ele de mão para mão e enterrá-la em seu corpo”, escreveu ela (ARENDR, 2009, p. 227). Trata-se, como alude a autora (ARENDR, 2008a, p. 99), de uma adequação, qual seja: a renúncia à liberdade e ao direito de ação (*action*).

Para Arendt, uma das singularidades de Kafka está em “como” os temas são apresentados. O “ter uma função” poderia ser descrito sob os moldes de um “conflito entre a função e a vida privada” (isto é, *work versus labor*), ou na descrição de como a função juntou a vida pessoal ou como esta “o obrigou a abandonar todos os traços humanos e a desempenhar sua função como se fosse inumano” (ARENDR, 2008a, p. 103). E Kafka não apresenta tal desdobramento. Porém, o resultado da descrição dele sobre as personagens demonstram que estas são movidas pelo desejo de uma “competência absoluta”, consideradas como a única maneira de fazer com que máquina que os prende, embora seja “insensível e destrutiva”, possa funcionar sem atritos.

A partir da leitura arendtiana d’*O Castelo*, pode-se localizar a tensão que divide a narrativa em dois níveis: o do funcionário ou do aldeão, que se conforma ao sistema vigente, sem questionar

o destino e as injustiças cometidas³¹; e o do herói que surge “do nada” e que não almeja qualquer privilégio, que é imune ao medo e que busca incansavelmente os seus direitos³².

O universo kafkiano condiciona-se ao cumprimento das funções pelos homens que apenas as desempenham por medo de perdê-las e, assim, se serem excluídos da máquina que lhes transmite a “graça” de sua “humanidade”. Por este viés, a interpretação d’*O Castelo* expõe o problema judeu de viver a expensas de privilégios (ARENDDT, 2005b, p. 72) que podem ser abruptamente revogados, como ocorreu na Alemanha Nazista (ARENDDT, 1989, p. 323).

Em substituição à precariedade dos privilégios, a interpretação arendtiana assinala a importância dos direitos humanos, explicitando que K., o estrangeiro que chega ao Castelo, contém os atributos de um “homem de boa vontade” que pleiteia, por todo o tempo e mesmo exaustivamente, o que a autora denomina de “direitos mínimos”³²: “E posto que [ele] não quer senão os direitos humanos mínimos, não pode deixar – o que teria sido muito mais cômodo – que lhe concedessem suas exigências como uma ‘esmola do castelo’, senão insistir nelas como ‘seu direito’” (ARENDDT, 2005b, p. 69).

Se, por um lado, a sociedade é representada por uma máquina funcional, movida por criaturas “sobre-humanas”; por outro, o modelo do homem comum está embasado na boa vontade³³, no entendimento de que sua “função” é a de “desmascarar as estruturas ocultas da sociedade” (ARENDDT, 2008a, p. 103). O modelo do homem de boa vontade reforça, de acordo com Arendt (2005b, p. 69 e 70), o desejo de Kafka de fazer parte da humanidade, mas não por meio de um grupo de exceção ou em virtude de privilégios. Nesse sentido, a mensagem arendtiana demanda pela ideia de que a realidade dos direitos humanos é construída pelo mais elementar direito que se consubstancia no pertencimento a uma comunidade, em que cada componente do grupo possa se sentir um alguém e não um ninguém. E isso significa viver, ser aceito e respeitado pelo único e exclusivo fato de se tratar de um homem entre humanos.

³¹ A metáfora da injustiça, na obra n’*O Castelo*, é a família de Barrabás, proscrita pelos aldeões que não ousavam questionar os desígnios da administração do Castelo (ARENDDT, 2005b, p. 70. Grifo nosso): “Los lugareños, dominados hasta en los detalles más íntimos por el gobierno y sus empleados, esclavizados hasta el último de sus pensamientos por aquellos que tienen poder, han comprendido desde hace mucho tiempo cuál es, justa ou injustamente, su ‘destino’, *un destino que nada puede cambiar.*”

³² “Y puesto que no quiere sino los derechos humanos mínimos, no puede dejar – lo que hubiera sido mucho más oportuno – que se le concedan sus exigencias como ‘una limosna del castillo’, sino insistir en ellas como ‘su derecho.’”

Com relação a esse tema, atualmente ele está tipificado na lei, por exemplo, no Brasil. Pode-se encontrar explicações como: “**Mínimo** existencial é o conjunto básico de **direitos fundamentais** que assegura a cada pessoa uma vida digna, como saúde, alimentação e educação”; “**MÍNIMO EXISTENCIAL**. 1. A vida, saúde e integridade físico-psíquica das pessoas é **valor** ético-jurídico supremo no ordenamento brasileiro, que sobressai em relação a todos os outros, tanto na ordem econômica, como na política e social.” Disponível em:

https://www.google.com/search?q=direitos+fundamentais+m%C3%ADnimos&rlz=1C1AVFC_enBR904BR904&coq=direitos+m%C3%ADnimos&aqs=chrome.4.69i57j0i512j0i22i30l8.6226j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Acesso em 14/01/2022. Grifos no original.

³³ Arendt não denota preocupar-se com os aspectos morais em uma “boa vontade”, mas, a partir do entendimento kantiano de uma boa vontade, a autora resguarda a dignidade humana que, para Kant, tem seu fundamento na autonomia (KANT, 2009, p. 269).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- ANDERS, Günters. *Kafka: pró & contra*. Trad. Modesto Carone. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *A imaginação. Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005a.
- _____. *La tradición oculta*. Trad. R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez. Buenos Aires : PAIDÓS, 2005b.
- _____. *Compreender: formação, exílio e Totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. Organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7 ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 6. ed., Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CARONE, Modesto. *Lição de Kafka*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CARVALHAL, Tânia Franco. *Franz Kafka e a literatura francesa – A realidade em Kafka*. Porto Alegre: Movimento, 1973.
- DUFRENNE, Michel. *Estética e Filosofia*. 3 ed. Trad. Roberto Figurelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- ECO, Humberto. *Obra aberta*. Trad. Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Debates)
- JANOUGH, Gustav. *Conversas com Kafka*. Trad. Celina Luz. Osasco: Novo Século Editora, 2008.
- KAFKA, Franz. *Um artista da fome/A construção*. Trad. e posfácio Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 1998a.
- _____. *O veredicto/Na colônia Penal*. 4 ed., Trad. e posfácio Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 1998b.
- _____. *América*. Trad. Torrieri Guimarães. Belo Horizonte: Itatiaia 2000.
- _____. *Narrativas do Espólio*. Trad. e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *O Castelo*. Trad. e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *O processo*. Trad. e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. (Coleção Filosofia)
- LÖWY, Michel. *Franz Kafka: sonhador insubmisso*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.
- HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SCHIO, Sônia M. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. 2 ed., Porto Alegre: Clarinete, 2012.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Remulê-Dumará, 1997.

O QUE SÃO OS TEMPOS SOMBRIOS DE HANNAH ARENDT?

What are Hannah Arendt's dark times?

Lara Rocha¹

Judikael Castelo Branco²

RESUMO

O conceito de tempos sombrios percorre o *corpus* arendtiano como um fio condutor argumentativo indispensável para a compreensão das crises modernas, de um lado, e do fenômeno totalitário, de outro. Reconhecendo-os como as situações-limite denunciadas por Hannah Arendt, o objetivo do presente artigo é empreender a análise conceitual dos tempos sombrios destacados pela autora. Para fazê-lo, duas etapas serão essenciais. A primeira consistirá na definição do conceito, identificando porque ele nem é uma prerrogativa da modernidade, nem tampouco desapareceu após a queda dos regimes totalitários. A seguir, será importante apontar porque a ruptura que caracteriza os tempos sombrios pode ser considerada como a diluição da ideia de imortalidade que, ao ser essencial para a política, indica o seu declínio. Percorridas essas etapas, acreditamos que será possível tanto compreender o processo de diluição da esfera pública como apontar a possibilidade de iluminar estes períodos, promessa contida na gênese do conceito e da própria política.

Palavras-chave: Tempos Sombrios. Política. Autoridade. Alienação. Mundo. Hannah Arendt.

ABSTRACT

The concept of dark times runs through the arendtian *corpus* as an essential argumentative thread for the understanding of modern crises, on the one hand, and the totalitarian phenomenon, on the other. Recognizing them as the limit situations denounced by Hannah Arendt, the aim of this article is to undertake a conceptual analysis of the dark times highlighted by the author. To do this, two steps will be essential. The first will consist in defining the concept, identifying why it is neither a prerogative of modernity, nor did it disappear after the fall of totalitarian regimes. Next, it will be important to point out why the rupture that characterizes dark times can be considered as the dilution of the idea of immortality which, by being essential to politics, indicates its decline. Having gone through these stages, we believe that it will be possible to both understand the process of dilution of the public sphere and point out the possibility of illuminating these periods, a promise contained in the genesis of the concept and of the policy itself.

Keywords: Dark Times. Politics. Authority. Alienation. Word. Hannah Arendt.

Que tempos são esses em que temos que defender o óbvio?
(Bertold Brecht)

Não são raras as menções a períodos de ruptura nos escritos de Arendt: o exercício de compreensão sobre a crise na educação, na cultura e, especialmente, na política, percorrem o *corpus* arendtiano³. Se, por um lado, a frequência com que a autora evoca estes processos indica a importância de compreendê-los, por outro, eles nos confrontam com questões primordiais, não raro esquecidas e soterradas sob os fragmentos do passado, conduzindo-nos à arguta constatação de que as respostas sobre as quais anteriormente nos apoiávamos não são mais capazes de nos conduzir frente aos destroços que constituem nosso tempo. “Numa época assim, mesmo sem negar

¹ Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista Capes.

² Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université Charles de Gaulle (Lille).

³ O que em grande medida justifica as palavras de Katia Genel, ao tratar de Arendt como “filósofa engajada na controvérsia”. GENEL, K. *Arendt. L'expérience de la liberté*. Paris: Belin, 2016. p. 197.

sua correção as pessoas veriam tais parâmetros tradicionais como prescrições inúteis a respeito do que fazer nas reais circunstâncias de suas vidas”⁴.

A frequência com a qual estas rupturas aparecem nas obras de Arendt lhes confere o qualificativo de *teórica da crise*⁵; porém, o fato dela ensejar sempre a possibilidade do *initium* faz da autora também uma *teórica dos começos*⁶. Ambas as interpretações se baseiam na constatação de que se a *krísi*, tomada em sentido grego, remonta à distinção, ao imperativo de fazer escolhas e de ajuizar sobre os eventos, pode-se tomá-la ainda na sua vinculação ao *kriterion*, o lugar do julgamento e dos elementos que o possibilitam. Assim, etimologicamente, a crise indica tanto o contexto em que critérios e elementos estão amalgamados e que, para serem devidamente analisados, precisam ser distinguidos⁷, quanto o espaço de oportunidade para empreender essa diferenciação, quer dizer, o início de novos processos. Foi a observação deste duplo horizonte semântico que fez com que Arendt identificasse nas crises tanto um desafio quanto uma possibilidade⁸.

A obscuridade da política constitui o pano de fundo a partir do qual a autora escreveu suas obras. Voltando seu esforço de compreensão para o antisemitismo, o fenômeno totalitário, o advento da ciência e os problemas políticos que ele impõe e, com o que lhe pareceu o traço mais corrente do período, a ausência de pensamento, que acarreta “a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de verdades que se tornaram vazias e triviais”⁹, Arendt recorreu à Bertold Brecht para buscar a imagem que mais se aproximaria do caótico mundo da primeira metade do século XX. Porquanto “as metáforas são o pão de cada dia de todo pensamento conceitual”¹⁰, a descrição brechtiana do período de caos, miséria, violência e desespero inerentes à metafórica época que ele intitulou como *tempos sombrios* lhe pareceu literal o suficiente para que fizesse do termo um dos mais caros ao seu empreendimento teórico¹¹.

⁴ KOHN, J. Introdução. In: ARENDT, H. *A promessa da política*. Trad. P. Jorgensen Jr. 6ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2016. p. 10.

⁵ Cf. JARDIM, E. *Hannah Arendt. Pensadora da crise e do novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011; REVAULT d'ALLONNES, M. *Hannah Arendt penseur de la crise*. Études, 9 tome 415, p. 197-206, 2011.

⁶ CANOVAN, M. Introdução. In: ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b.

⁷ Este argumento também é defendido por Porcel, quando destaca que nas crises se afirma “a dificuldade em isolar, circunscrever, o elemento universal, o problema geral, de todas as condições contextuais e específicas inseridas no meio em que as crises aparecem”. PORCEL, B. Hannah Arendt y la crisis de nuestro tiempo. *Argumentos Revista de Filosofía*. Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 197-204, jan./jun. 2013. p. 201.

⁸ CUSTÓDIO, C.O.; CARVALHO, J.S.F. *Hannah Arendt. A crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Intermeios, 2017.

⁹ ARENDT, H. *A condição humana*. p. 6.

¹⁰ ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 73.

¹¹ A utilização do termo tempos sombrios não foi a única visita que Arendt faz aos poemas de Brecht: ele tanto é uma das figuras que Arendt remete em *Homens em tempos sombrios* quanto costumeiramente aparecia na ementa de seus cursos, como o ministrado em Berkeley, em 1955, e em Cornell, em 1966. Ademais, nos seus *papers*, reunidos na Biblioteca do Congresso, pelo menos sete pastas se relacionam com o autor, dentre documentos de Royalties, os manuscritos da obra supracitada e reproduções dos poemas do autor.

Os tempos sombrios representam a consubstanciação da afirmação de Rousset, de que “os homens normais não sabem que tudo é possível”¹². As guerras mundiais, o advento do totalitarismo, as bombas atômicas, os campos de concentração, os genocídios, os *ismos* e a dissolução da verdade factual como campo semântico que assenta as bases para a política, além da formação de governos sustentados através da força e da violência, ao passo em que formam o contexto sobre o qual Arendt voltou seu esforço de compreensão, também indicam que a destruição da humanidade se afirma como um cenário real nestes períodos. Essa perspectiva irrestrita, já contida na crença na onipotência humana, culmina na dicotomia que viabiliza que, para alguns, tudo seja realmente possível, enquanto, para outros, a impotência absoluta se destaca como o primeiro passo para a criação “de um não-lugar e de um tempo de imprevisibilidade onde viver nada mais é do que sobreviver sem qualquer pretensão de humanidade, porque a fabricação de uma espécie animal humana corresponde à ruptura entre as condições de vida, de mundo e de pluralidade”¹³. Nesta contextura, não apenas a morte é um processo ininterrupto, mas é, assim como a vida, esvaziada de sentido. Não restam dúvidas: nesses períodos tudo é possível.

Diante disso, o presente artigo se ocupará da definição arendtiana de tempos sombrios. Porquanto compreendê-los aclara conceitos essenciais da teoria política da autora, como autoridade, violência, pensamento e juízo, ele pode ser descrito como o fio condutor argumentativo que percorre – *pari passu* com as crises que Arendt evoca – as suas obras. Suas duas principais características, a ruptura do fio da tradição e a falência da ideia de imortalidade como objetivo da política, tecem o pano de fundo de cada uma das seções deste texto. Na primeira parte será exposta sua definição, elencando o que diferencia os tempos sombrios das crises particulares, recorrentes na história. A seguir, a partir de outra poesia de Brecht, *Rückkehr*, analisa-se por que estes períodos, marcados pela formação de uma massa majoritária de desamparados, se situam como o exato oposto da política enquanto participação, pertencimento e pluralidade.

O CONCEITO DE TEMPOS SOMBRIOS

Os tempos sombrios são períodos caracterizados pela ruptura com a tradição¹⁴, épocas em que a crise e a instabilidade tornam os valores tradicionais insuficientes para guiar os homens tanto

¹² ROUSSET, D. *O universo concentracionário*. Trad. J. T. Proença. Lisboa: Antígona, 2015. p. 109. Sobre a influência da descrição de Rousset sobre o universo concentracionário nos textos de Arendt, especialmente em sua fundamentação da radicalidade dos tempos sombrios, cf. CHAUMONT, J.-M. La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt. In: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERG, M. (Orgs.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992. p. 87-110.

¹³ TASSIN, É. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017. p. 167.

¹⁴ Em Arendt, passado e tradição não são sinônimos. Quando a autora menciona a ruptura com a tradição, ela remonta aos elementos da civilidade contidos nela, bem como a fenômenos basilares para a política, como a autoridade. Por outro lado, a quebra com os elementos que tornaram, historicamente, a convivência entre os homens possível possibilitou que correntes subterrâneas do pensamento europeu, como o antissemitismo, se convertessem em agentes catalizadores de movimentos antipolíticos. Tomando como base a constatação de que estas correntes, mesmo tendo adquirido “virulência inesperada”, faziam parte da tradição, demonstra-se que ela nem sempre é positiva, mesmo que abrigue os tesouros perdidos dos eventos do passado. Isto posto,

na vida ativa quanto nas atividades espirituais. Dito de outro modo, são os momentos em que os padrões que os indivíduos dispunham para se mover no mundo e ajuizar sobre ele perdem validade, assim como sua capacidade de iluminar os dilemas presentes. Frequentemente Arendt os descreve como aqueles momentos limítrofes “em que as cartas estão sobre a mesa”¹⁵. Quando o presente instaura a insegurança como a matriz dos assuntos públicos, nem os hábitos, nem os antigos conceitos, nem mesmo o aparato legal, são parâmetros seguros para a ação. “Em tempos sombrios, as formas tradicionais de explicação já não explicam mais nada”¹⁶.

Emprestando a expressão “tempos sombrios” do poema de Bertold Brecht intitulado *À posteridade*, a autora destaca que o dilaceramento do *establishment* não é uma prerrogativa exclusiva da Era Moderna. Ao contrário, crimes e catástrofes fazem parte da história, pois a violência foi correntemente usada como instrumento de conservação do *status quo*. Nas palavras da autora: “Os tempos sombrios que aqui proponho não são em si idênticos às monstruosidades desse século, que de fato constituem uma horrível novidade. Os tempos sombrios, pelo contrário, não só não são novos, como não constituem uma raridade na história”¹⁷.

Nesse sentido, Arendt se embasa na afirmação de Tocqueville de que “quando o passado cessa de lançar luzes sobre o futuro, o espírito do homem vaga na escuridão”¹⁸ para sublinhar que períodos de obscuridade política nem são recentes, nem raros. Com efeito, por mais que os elementos e os processos que se cristalizaram, tornando os tempos sombrios possíveis, tenham se originado no início da Era Moderna, a título de delimitação do seu objeto de análise a autora identifica nas catástrofes políticas e nos desastres morais dos séculos XIX-XX os tempos sombrios aos quais ela se reporta.

A fim de delimitar histórico-conceitualmente a tradição cujo elo estes períodos rompem e como a perda deste impacta na compreensão que os homens têm do mundo, Arendt assinala que:

Juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e não podemos reatá-lo. Historicamente, o que de fato se partiu foi a trindade romana que por milhares de anos uniu religião, autoridade e tradição [...]. O que se perdeu foi a continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração [...]. O que fica é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*¹⁹.

nota-se que era a eles que Arendt recorria, e não a uma defesa incontestada – e conservadora – da tradição. Cf. BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. p. 91-92

¹⁵ ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. p. 103.

¹⁶ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*. v. 50, n. 1, p. 215-48, 1983. p. 218.

¹⁷ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 9.

¹⁸ TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Tome Troisième. Paris: Pagnerre Éditeur, 1848. p. 340.

¹⁹ ARENDT, H. *A vida do espírito*. Trad. C. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. p. 234-235.

Mesmo que a obscuridade política dos séculos XIX-XX também tenha se caracterizado por um rompimento teórico com a tradição, Arendt afirma que alguns autores conseguiram vislumbrar tanto que já estavam imersos em tempos sombrios quanto que estas crises possuíam potencial incomensuravelmente destrutivo. Marx, Kierkegaard e Nietzsche são exemplos daqueles a quem Arendt se junta para, após comprovar que a nossa herança nos foi legada sem testamento, identificar como é possível lidar com este passado fragmentado. Neste contexto paradoxal, a autora compreende a urgência das seguintes questões: como analisar conceitualmente os eventos antipolíticos do período sem contar com as categorias já utilizadas desde Platão para conceber e organizar a política? É possível manter livre o acesso aos tesouros perdidos do passado mesmo com o rompimento com a tradição?²⁰.

Sobre essa ruptura e a identificação do presente como espaço intemporal, no qual a ruína do tempo histórico e político ganha proeminência, Arendt assinala que: “Não é segredo [...] o fato da tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida em que a época moderna progrediu. Quando rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento [...]. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política”²¹.

Com efeito, os escombros políticos, morais, sociais e conceituais que caracterizam estes períodos de ruptura são frequentes na história²². Porém, eles passaram a formar um *continuum* de desintegração somente a partir do século XIX, época em que os processos de alienação do mundo, da vitória do *animal laborans* (e o conseqüente processo de isolamento e solidão das massas [*loneliness*]) e da burocratização dos aparelhos governamentais romperam o fio de Ariadne, de tal modo que as ruínas deixadas por estas sucessivas crises nublaram o horizonte que permitia aos indivíduos avistar o passado e se reconhecer nele. Estes elementos, que resistiram ao fim dos regimes totalitários, compõem as bases da sociedade atual, demonstrando que o período de obscuridade denunciado pela autora ainda se faz presente. Para Bernstein²³, é justamente porque os tempos sombrios aos quais Arendt se remete não são sinônimos dos horrores do século XX que eles se afirmam como aparato conceitual que viabiliza identificar as tendências antipolíticas enraizadas na atualidade²⁴.

²⁰ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016c.

²¹ *Ibidem*, p. 40.

²² ENEGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984. p. 191-222.

²³ BERNSTEIN, R. *Por qué leer Hannah Arendt hoy?* Trad. F. Colmenares e S. Rey. Barcelona: Gedisa, 2018. p. 12.

²⁴ Estamos cientes de algumas críticas que o conceito de tempos sombrios recebe, dentre as quais destacamos a de Whitfield, para quem a recusa arendtiana de equacionar estes períodos históricos com o fenômeno totalitário, ou mesmo com as demais catástrofes do século XX, fez com que o primeiro deixasse de ser a questão política central da contemporaneidade, pois já que os tempos sombrios são correntes, o que haveria de singular na obscuridade do último século? Para o autor, esta abrangência propositalmente fomentada por Arendt sobre o conceito fez “o fardo de nosso tempo parecer mais amorfo do que analiticamente necessário”. WHITFIELD, S. *Into the dark*. Hannah Arendt and totalitarianism. Philadelphia: Temple University Press, 1980. p. 28.

Em uma leitura exegética dos textos arendtianos, é possível identificar, por exemplo, que a gradativa substituição do governo pela administração, da lei pelos decretos e dos atores políticos pelos *animais laborans* são as consequências da biologização da existência, contexto no qual os imperativos biológicos – e não as experiências políticas – são os pontos axiais “de articulação do poder e da sociabilidade contemporânea”²⁵. Tomar a vida como bem supremo não equivale, na ótica da autora, a valorizar as atividades que tornam os homens *qua* homens, mas a fazer da política um instrumento da necessidade, provedora dos suprimentos necessários para a existência da espécie. Da redução à condição de uma espécie como qualquer outra, anuncia-se a catástrofe do extermínio que subjaz ao fim de uma existência verdadeiramente humana: como mero ser vivo, tão adestrável quanto o cão de Pavlov, o *animal laborans* se desvencilha tanto de sua capacidade de agir quanto de sua habilidade de deixar algo de si no mundo, o que é feito através da obra. Reduzido a esses termos, o homem é só mais uma espécie entre tantas outras; porém, potencialmente mais destrutiva²⁶

Os tempos sombrios são, na gramática política arendtiana, os períodos em que os *animais laborans*, frequentemente seduzidos pela violência, prevalecem sobre os homens de ação, convertendo poder em força, esquivando-se da capacidade ontológica de agir em comum acordo que fundamenta a política. Assim, é inevitável que aqueles que vivem à sombra desses períodos desenvolvam uma desconfiança em relação aos assuntos públicos, pois, ao invés de ser considerada a forma de vida ativa que torna os homens verdadeiramente humanos, a política passa a representar uma ameaça, principalmente com o desenvolvimento da indústria bélica. Esse cenário revela que “o espaço público agora é uma mera ferramenta para fins utilitários. Não é possível encontrar sentido entre as ferramentas, nem se sente nenhuma admiração por um homem que [...] opta por se colocar entre elas. O espaço público pode (na terminologia de Arendt) não mais mostrar quem somos, mas o que somos. Revela a pessoa apenas como ferramenta”²⁷.

A autora, em contraposição ao próprio da política, fornece o seguinte direcionamento sobre estes períodos sombrios:

Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparência onde podem mostrar, por atos e

²⁵ AGUIAR, O. A. A recepção biopolítica de Hannah Arendt. *Conjectura*, v. 17, n. 1, p.139-158, jan./abr. 2012. p. 145.

²⁶ CORREIA, A. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt? *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez.2013. p. 220. Essa redução do homem também é interpretada por Adriano Correia sob a cifra do consumo, entendendo este último como desafio e ciclo próprio da sociedade moderna. Cf. CORREIA, A. O desafio moderno. Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt, diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003. p. 227-245. Para uma abordagem alternativa, remetemos o leitor ao texto de Anne-Marie Roviello: ROVIELLO, A.-M. L’homme modern entre le solipsisme et la point d’Archimède. In: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERG, M. (Orgs.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992. p. 143-156. Independentemente do recorte proposto, os intérpretes salientam, com justiça, a leitura arendtiana da modernidade centrada em torno de uma radical *Weltenfremdung*.

²⁷ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*. p. 235.

palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por ‘fossos de credulidade’ e ‘governos invisíveis’, pelo discurso que não revela o que é, mas o varre sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido²⁸.

Assim como a caracterização empreendida por Brecht, que descreveu os tempos sombrios como os períodos nos quais prevalecem a fome, a desordem, os massacres e os horrores silenciados, instantes em que a incomensurabilidade das catástrofes faz da sabedoria tradicional um campo apartado dos acontecimentos, Arendt realça sua composição enquanto crise generalizada que atinge, concomitantemente, diferentes esferas: a educação, a cultura, a política, a moral. “Para Brecht, tempos sombrios não são apenas tempos de horror, mas tempos de confusão, em que a teoria não nos ajuda mais a agir”²⁹. É por essa razão que eles não podem ser reduzidos a uma crise particular, mas entendidos como a existência simultânea de diversas – e longas – crises.

O que agudiza as crises sucessivas que compõem os tempos sombrios é justamente o fato de que os homens não conseguem responder a elas apoiando-se apenas nas verdades tradicionais, nem tampouco conseguem fazê-lo de modo singular, sem corrimão. Sem remontar a julgamentos passados ou presentes, desnuda-se nos tempos sombrios a renúncia ao juízo e ao pensamento. Porquanto a radicalidade dos eventos do século XX não possui precedentes, impõe-se, nessa obscuridade, um desafio epistemológico igualmente singular, pois, na ausência de antecedentes, “tanto a consistência lógica quanto a empírica estão fadadas a serem enganosas”, fazendo com que “a impotência da explicação seja um dado primário para qualquer investigação política em nosso século”³⁰.

Com efeito, as crises generalizadas se instauram quando o juízo fracassa ou renuncia à tentativa de fornecer respostas para os problemas que podem irromper da convivência entre os homens. Isto se deriva também do processo de falência do senso comum, “em virtude do qual nós e nossos sentidos individuais estão adaptados a um único mundo comum a todos nós, e com a ajuda do qual nos movemos”³¹. Se é um predicativo das crises que uma parte do mundo comum seja destruída, “o desaparecimento do senso comum [...] é o sinal mais seguro da crise atual. A sua falência aponta, como uma vara mágica, o lugar em que ocorreu esse desmoronamento”³². Ao abdicar desse “sexto sentido”, as crises se tornam particularmente agudas: afastando-se da possibilidade de enfrentar a realidade, contingente e plural, os homens massificados se sentem particularmente atraídos pelas ideologias e pelas respostas indubitáveis e automáticas que elas oferecem.

²⁸ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 8.

²⁹ LUBAN, D. op. cit., p. 218.

³⁰ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*. p. 230-231.

³¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. p. 227.

³² Idem.

Assim, mesmo que imersos nestes momentos de obscuridade procuremos encontrar paralelos históricos, fatalmente nos depararemos com uma desconcertante disparidade entre as experiências do passado e a impotência que deriva da sua incapacidade de fornecer termos seguros para a compreensão do presente. Isso ocorre porque, em tempos sombrios, as analogias com experiências políticas anteriores não conseguem evitar as armadilhas atuais, razão pela qual responder a estes períodos com juízos pré-formados apenas colabora para a sua agudização. Por outro lado, reagir a eles tentando restaurar ordens antigas tem acarretado sucessivos fracassos. Em uma leitura similar, no poema *À posteridade*, Brecht³³ denuncia que a radicalidade dos tempos sombrios faz com que os ideais tradicionais de sabedoria e de vida moderada tenham se convertido em um sinal de culpada indiferença. Como descreveu Arendt, “a normalidade era uma traição a toda experiência do horror”³⁴.

Com efeito, a contingência característica da ação, aguçada pelo desenvolvimento científico e pelas sucessivas transformações ínsitas a era moderna, especialmente as revoluções científicas, industriais, Francesa e Americana, tornou ineficazes os conceitos filosóficos que influenciavam as organizações políticas anteriores. “A tradição do pensamento moral fora rompida, não por ideias filosóficas, mas pelos fatos políticos do século XX, e não podia ser restaurada”³⁵. Nos tempos sombrios, não se perde o passado, mas o fio que vincula os homens a ele, o testamento que potencialmente fornece os caminhos da sua compreensão. Com efeito, o sintoma mais premente desse rompimento é justamente a dificuldade que encontramos para identificar no passado as pérolas capazes de aclarar o nosso próprio tempo. Assim, caracteriza os tempos sombrios a abertura de um abismo – à primeira vista intransponível – entre o “não-mais” e o “não-ainda”, ou seja, entre o passado e o futuro.

Em seu ensaio sobre Brecht, Arendt destaca que o poeta, ciente da dificuldade de transpor essa dicotomia, preferiu recorrer ao futuro, “àqueles que virão depois de nós”, para confiar-lhes tão árdua missão. Com efeito, ao sentir a aproximação da torrente de catástrofes, Brecht apelou ao “não-ainda” não por identificar nele qualquer ilusão futurística, ou por se agarrar a alguma ideia de progresso, mas por compreender que o recurso à tradição era insuficiente para conter tamanha destruição. “À posteridade” parte da constatação de que a realidade é um campo de batalha e que, sob a nebulosidade de suas cinzas e escombros, não é possível manter a ilusão de reconstruir o mundo contando apenas com velhos pilares e com categorias puídas³⁶.

Apesar de os elementos que constituem os tempos sombrios poderem ser publicamente reconhecidos, nem todos conseguem percebê-los, o que faz com que suas catástrofes, mesmo irrompendo sob a forma de tragédias anunciadas, surpreendam aqueles que se deixam levar por discursos ideológicos vazios, desprovidos de quaisquer vínculos com a realidade. Dessa feita,

³³ BRECHT, B. *Poemas*. p. 122.

³⁴ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 236.

³⁵ KOHN, J. Introdução. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. p. 11.

³⁶ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 223-271.

“quando pensamos nos tempos sombrios e nas pessoas que neles se moveram, temos de levar em consideração também essa camuflagem que emanava e se difundia a partir do *establishment*”³⁷. Assim como a figura de Guilherme III, que ao fechar das cortinas bradaria que não era sua intenção propiciar a destruição que teve na Primeira Guerra a sua propedêutica, o homem comum, simpatizante dos regimes antipolíticos posteriores, poderia impassivelmente fazer o mesmo³⁸.

De acordo com Bernstein³⁹, a epítome do homem assombrado – e devastado pelos tempos sombrios – é a de cadáveres viventes, sejam os muçulmanos descritos por Levi em *É isto um homem?*, sejam os refugiados desvelados por Arendt em *Origens do totalitarismo* e em *Nós, os refugiados*. Ambos são presenças predominantemente destituídas de face e de reação frente ao horror, como o cão de Pavlov, que só se comporta de acordo com estímulos predeterminados. Diante desses indivíduos, “abatidos, com a cabeça baixa e os ombros curvos, em cujo rosto e olhos não há mais rastro algum de pensamento”⁴⁰, nos defrontamos com o indizível e com o horror, com o insano e o fugidio, que caracterizam os extremos que os tempos sombrios podem alcançar.

Brecht também apresenta uma imagem similar do homem imerso na obscuridade destes períodos de ruptura: no poema *Ein Bote des Unglücks*, o refugiado é equiparado a um mensageiro do infortúnio. Como qualquer portador, a informação que traz consigo não é sua, mas de alguém que lhe envia como porta-voz. Esses indivíduos desarraigados, destituídos de mundo, que de exceção viraram o paradigma do homem atual, anunciam o malogro de nossa época: “não eram apenas seus infortúnios pessoais que os refugiados levavam consigo de país para país, de continente para continente [...], mas o grande infortúnio do mundo. Se a maioria tendia a esquecer sua mensagem, antes mesmo de perceber que ninguém gosta do portador de más notícias – bem, não foi esse sempre o problema com os mensageiros?”⁴¹.

No texto *Auschwitz em julgamento*, a partir do julgamento de quarenta oficiais nazistas vinculados ao campo de extermínio na Polônia em 1947, a autora apresenta outra face do homem do período: por um lado, tem-se o indivíduo comum, que para se sentir pertencente se converteu, irrefletidamente, em criminoso em série⁴², enquanto, por outro lado, na cerimônia jurídica analisada pela autora observou-se a presença de sádicos e antisemitas convictos, cujo desdém pelos espectadores e pelos magistrados tornou insipiente qualquer tentativa do tribunal de fazer justiça.

³⁷ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 8.

³⁸ ARENDT, H. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Trad. D. Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 156.

³⁹ Cf. BERNSTEIN, R. *Por que ler Hannah Arendt hoy?* p. 19-28.

⁴⁰ LEVI, P. *É isto um homem?* Trad. L. del Re. São Paulo: Rocco, 2013. p. 56.

⁴¹ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 245.

⁴² Na conversa com o historiador Joachim Fest, Arendt ilumina a questão a partir da figura de Eichmann: “Quando pensamos em um criminoso, imaginamos alguém com motivos criminosos. E quando olhamos para Eichmann, vemos que ele não tem, na verdade, motivos criminosos. Não o que normalmente se entende por ‘motivos criminosos’. Ele queria fazer parte do grupo. Ele queria dizer ‘nós’. E fazer parte do grupo e dizer ‘nós’ foram suficientes para configurar o maior de todos os crimes. Os Hitlers, afinal, não são realmente as figuras mais típicas nesse tipo de situação; eles não teriam poder suficiente sem o apoio desses outros”. ARENDT, H. *Pensar sem corrimão*. Compreender 1953-1975. Trad. B. Andreiuolo et. al. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 322.

Estes, porém, descritos como “animais em forma humana”⁴³, eram a minoria. A maioria destes assassinos burocratas (*desk murderers*) apenas cumpria ordens de modo devotadamente exemplar. Porquanto homens que não pensam são como sonâmbulos⁴⁴, o que esperar de um regime em que eles não são a exceção, mas a regra?

OS TEMPOS SOMBRIOS COMO O COLAPSO DA IDEIA DE IMORTALIDADE

Se o poema “À posteridade” serviu de inspiração para a conceitualização de tempos sombrios, outra poesia de Bertold Brecht também pode ser usada para a análise desses períodos de crise aguda e generalizada. “Rückkehr” descreve a possibilidade de retorno, como o próprio nome prenuncia, do poeta à sua cidade natal (*die Vaterstadt*). Porém, o que antes era a memória, o espaço das primeiras lembranças, o aprendizado da língua, o palco do desenvolvimento dos predicativos que formam a identidade individual, agora está reduzido a escombros:

Minha cidade natal, como a encontro?
Depois dos enxames de bombas, volto ao lar
Onde ela está?
Onde estão os enormes
Montes de fumaça
Aquilo ali entre as chamas
É ela
A cidade natal, então, como me acolhe?
Antes de mim vêm as bombas. Enxames mortais
Anunciam meu regresso. Labaredas rugindo
Antecipam-se ao filho⁴⁵.

De acordo com Luban, *die Vaterstadt*, além do lar e do espaço de lembrança, representa poeticamente a tradição, o primeiro palco de encontro dos indivíduos com os seus antepassados⁴⁶. Porém, esse espaço de segurança e de confiabilidade passou a ser o marco da destruição, do caos, o amálgama da ruptura entre o passado, o presente e o futuro. Sem ter mais o poder de iluminar, *die Vaterstadt* sucumbiu à violência da guerra e, nesse sentido, pode ser pensada como uma localização deslocante, aos moldes do que foi proposto por Agamben⁴⁷ e reafirmado por Aguiar⁴⁸ para designar os lugares destituídos da permanência e do significado necessário para as relações, para o desenvolvimento do sentimento de pertença e para a garantia da dignidade humana.

Nesse sentido, assim como os campos de concentração, as prisões, os guetos e a cidade natal se convertem em não-lugares e seus moradores, tal como os apátridas, os refugiados, e todos aqueles desamparados pela lei e indesejáveis em toda parte, passam a não possuir um lar no mundo. Sem dispor de um lugar na esfera pública e tampouco um abrigo no campo privado, a esses sujeitos resta apenas a nudez da própria existência, no aminguamento da *bios* para a *zôé* que, para Arendt,

⁴³ ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. p. 298.

⁴⁴ ARENDT, H. *A vida do espírito*. p. 214.

⁴⁵ BRECHT, B. *Poemas* (1913-1956). São Paulo: Editora 34, 2012. p. 118.

⁴⁶ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory. *The New School of Social Research*. p. 238.

⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 47.

⁴⁸ AGUIAR, O. A. A recepção biopolítica de Hannah Arendt. *Conjectura*. p. 143.

não apenas reduz os homens à esfera biológica de sua existência como, potencialmente, os destituiu do que os torna humanos. “Desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos”⁴⁹.

Nessa leitura, identificamos que é ínsito aos tempos sombrios a profusão de cenários de destruição, tal como os descritos por Brecht. Com efeito, a devastação de *die Vaterstadt* possui potencial para ser a regra, não a exceção. Por isso a cidade natal relatada no poema é, ao mesmo tempo, uma localização deslocante que, como tal, apresenta a “tendência em transformar-se em prática duradoura de governo”⁵⁰ e um não-lugar, como propõe Augé⁵¹: enquanto o lugar se configura como o espaço de relações, de experiências, de construção de memória, de mediação linguística, de compartilhamento de significado e de desvelamento de identidade, o não-lugar é o espaço em que predominam a solidão, a efemeridade (que engolfa homens e objetos no mesmo processo de consumo voraz e do *páthos* da novidade) e a carência de mundo e de significado, cenário prenunciado por Arendt no final de *Origens do totalitarismo*.

A destruição de *die Vaterstadt* aponta para a impossibilidade de o passado servir como parâmetro para o presente, pois a maioria dos homens não conseguirá escalar os escombros para, confrontando-se com o horizonte, compreender o que precisa ser reconstruído. Porém, outra pérola pode ser encontrada no poema de Brecht: a radicalidade desses períodos inviabiliza a garantia de que os espaços que antes abrigavam atos e palavras permanecerão mais do que o tempo limitado de existência dos atores políticos. Se a *polis* deveria possibilitar a formação de um espaço de aparência capaz de abrigar a ação e o discurso, tornando-os potencialmente imortais, nos tempos sombrios essa ideia de imortalidade entrou em colapso: “não podemos mais acreditar que *die Vaterstadt* viverá além de nossas mortes para perpetuar nossas ações”⁵².

Partindo do poema de Brecht, compreende-se que, com o desaparecimento da cidade natal, resta aos seus habitantes, que sobreviveram à condição de estrangeiros em um mundo em ruínas, o não-pertencimento e a ausência de acolhimento. Esses homens à margem, os Ulisses-errantes de nosso tempo⁵³, chocam-se com o abismo que existe entre as suas memórias (cujo palco é a cidade natal)⁵⁴ e a certeza de que este espaço não existe mais, mantendo suas lembranças em um estado de

⁴⁹ ARENDT, H. *Escritos Judaicos*. Trad. L. Mascaro, L. de Oliveira, T. da Silva. Barueri: Amarylis, 2016d. p. 490.

⁵⁰ AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Trad. I. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 19.

⁵¹ AUGÉ, M. *Não-lugares: uma introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 9ª ed. São Paulo: Papirus, 2012. p. 50-73.

⁵² LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*. p. 235. Sobre o tema, ver também: BIRULÉS, J. Imortalidade e história em Hannah Arendt. In: VAZ, C.; WINCLER, S. (Orgs.). *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó: Argos, 2009. p. 107-122.

⁵³ ARENDT, H. *Escritos Judaicos*. p. 490.

⁵⁴ “Nesta perspectiva, coloca-se a importância da preservação da memória como forma de garantir não só a própria identidade do indivíduo, mas também a sua ligação a uma comunidade, atual e histórica. O sentimento de pertença adquire uma raiz mais forte não apenas no tempo, mas também no espaço. O Eu guarda a dimensão do seu lugar, através da memória da reprodução de gestos e ações [...], criando identidade, através do reconhecimento dos objetos e da sua utilização. O lugar não é onde apenas as coisas acontecem, essas mesmas coisas fazem o lugar acontecer”. PINTO, P. R. G. *Lugar-não-lugar*. Arquitetura epidêmica. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2015. p. 47.

suspeição capaz de fazer com que os indivíduos questionem, inclusive, sua verossimilhança “e o maior ferimento que a sociedade pode infligir e lhe inflige é fazê-lo duvidar da realidade e da validade de sua própria existência, reduzi-lo aos seus próprios olhos ao *status* da insignificância”⁵⁵.

Em *A condição humana*, Arendt, em contraposição ao anseio humano de escapar das limitações naturais impostas pela Terra, identifica que a capacidade de realizar feitos imortais confere uma prerrogativa divina aos homens: se é próprio dos deuses uma existência imortal, ao permanecer através de atos e palavras os indivíduos conseguem dar um salto no tempo, superando sua natureza mortal. O espaço profícuo para tanto é, necessariamente, o palco dos assuntos humanos, a esfera pública, de modo que a busca da imortalidade se constitui como o centro da vida ativa e, com isso, a *anima* da política⁵⁶. Entretanto, na ausência desse espaço, na assolação de *die Vaterstadt*, a ideia de imortalidade, assim como os demais conceitos e tesouros perdidos no passado, esvaziam-se de significado ao ponto de parecerem ingenuidade ou leviana hipocrisia.

Na ausência destes espaços de aparência, tornados (muitas vezes de forma literal) montes de escombros – assim como *die Vaterstadt* –, resta aos indivíduos se recolher aos ambientes privados. Porém, sem esses espaços comuns, instaura-se uma desconfiança com relação à ação e ao discurso que põe em suspeição também a possibilidade de os indivíduos coexistirem politicamente: sem um espaço de aparência e sem confiar na ação e na fala como um modo de estar junto, nem a realidade de cada indivíduo (e, com isso, a sua identidade), nem a do mundo (e, com ela, a verdade factual) podem ser iluminadas de modo inequívoco.

Quando o modo como aparecemos – e a atualização constantemente reiterada, em condições políticas, de nossa singularidade – não é mais iluminado pela esfera comum, sendo experimentado apenas na dimensão do privado, demonstra-se que a política já não é mais o espaço propício para tal desvelamento. Porém, se esse é um dos seus sentidos, pode-se constatar (o que não é difícil, decerto), que a *Realpolitik*⁵⁷, a política exercida nos tempos sombrios, caracteriza-se por um profundo esvaziamento de sentido. Diante disso, percebe-se por que “com o colapso da ilusão

⁵⁵ ARENDT, H. *Escritos Judaicos*. p. 513. Aqui também é possível extrair dos poemas de Brecht a dimensão de suspeição da existência que ganha espaço nos tempos sombrios: “Várias vezes ao dia/ Ouço no rádio as notícias da guerra/ Para me assegurar de que ainda estou no mundo”. BRECHT, B. *Poemas*. p. 258.

⁵⁶ ARENDT, H. *A condição humana*. p. 26.

⁵⁷ Tomar-se-á o termo de empréstimo dos textos de Arendt pois, apesar da carga semântica que ele carrega e dos diversos sentidos que adquiriu na ciência política, a autora o utilizava para designar a política real, bem como os eventos que dão forma a ela, demonstrando seu distanciamento com relação a qualquer concepção idealista dos assuntos relativos à esfera pública. A *Realpolitik* representa a política característica dos tempos sombrios, degenerada, trazendo como consequência tanto a carência de mundo quanto o esfacelamento do espaço público, a *Realpolitik* representa o modo coercitivo e deturpado, inviabilizando a convivência. Cf. ARENDT, H. *Escritos Judaicos*. p. 190-191; 332-334. O perigo que a *Realpolitik* trouxe tornou, inclusive, as categorias políticas mais realistas incapazes de se aproximar dos acontecimentos e de distinguir, entre eles, seus pontos de convergência e de antinomia. Sobre isso, em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt afirma que a *Realpolitik* da era moderna se desvencilhou até de seus tons maquiavélicos, devido ao ineditismo e ao horror de seus eventos catalizadores (alienação, solidão, esvaziamento da política e superfluidade do homem) e extremos (o totalitarismo e os campos de concentração). Cf. ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. J. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 21-23. Ainda sobre a análise da *Realpolitik*, Cf. LEBOVICI, M. *Hannah Arendt, une juive*. Éxperience, politique et histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1998. p. 347-352.

da imortalidade, devemos buscar conforto no princípio de que nada é permanente, exceto a mudança, buscando nossa imortalidade nas leis imutáveis do processo. A dificuldade, entretanto, é que o mundo se torna desumano, inóspito quando é violentamente torcido em um movimento que não há mais qualquer permanência”⁵⁸.

Pode-se até escalar os escombros para, a partir daí, vislumbrar o horizonte; todavia, é inconcebível adotar estas ruínas como morada verdadeiramente humana. Para Bernstein, os tempos sombrios comprovaram que é possível residir em horrores⁵⁹ (“*dwelling on horrors*”), porquanto os campos de concentração corroboram esta afirmação; porém, isso só se realiza às custas da espontaneidade, da ação, do discurso, do pensamento e da pluralidade. Assim, a destruição de *die Vaterstadt* é, assim como o refugiado, o mensageiro de más notícias, a epítome da ausência de mundo e de dissolução da tradição que, ao invés de uma afirmação niilista, se converteu na realidade corrente, especialmente a partir da primeira metade do século XX.

A falência da ideia de imortalidade diferencia os tempos sombrios de crises esporádicas e passageiras: enquanto as últimas não põem em xeque de modo tão definitivo categorias anteriores de pensamento, os primeiros solapam a essência da política, que é abrigar feitos e palavras, tornando a imortalidade exequível somente através da excepcionalidade (ou seja, ou sendo santo, ou louco, ou mártir, ou digno de *scandalon*), e não como uma prerrogativa de todos os que desvelam seu *quem*. Se este é um dos sentidos da política, compreende-se por que nos tempos sombrios esta atividade é destituída de sentido. “Esta, então, é a verdadeira fonte dos tempos sombrios: quando a política não é mais capaz de sustentar a ilusão da imortalidade para os atos humanos, a explicação histórica, colocada em seu lugar, está fadada a autodestruição”⁶⁰.

Sem um quadro de referências anteriormente estabelecido, ou seja, com o decaimento das categorias tradicionais, a destruição da cidade natal torna as lembranças dos eventos que ali aconteceram desamparadas, assim como inviabiliza que novos feitos permaneçam o tempo suficiente para que seus expectadores possam contar histórias sobre eles, immortalizando-os. Como “o colapso de *die Vaterstadt* é equivalente à impotência de qualquer aparição pública, real ou ideal, para revelar significado”⁶¹, compreende-se por que alhear os indivíduos da participação política – seja pela burocratização da esfera pública, seja pela vitória do *animal laborans*, seja por ambos – possui o potencial para destitui-los (e com frequência o faz) da relação com os demais.

Com efeito, a destruição de *die Vaterstadt* pode ser concebida na gramática política arendtiana como a perda do sentimento de pertença, a impossibilidade de fazer parte de uma comunidade política, condição sem a qual estar em casa no mundo é impossível. Essa perda do

⁵⁸ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*. p. 237.

⁵⁹ BERNSTEIN, R. *Hannah Arendt and the jewish question*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press Edition, 1996. p. 11. Aqui também é possível estabelecer diálogo com o poema de Brecht: “comi entre batalhas, dormi entre assassinos [...]. Quando vivi, a rua me levava ao pântano. A fala me denunciou ao carneiro. Pouco poderia fazer”. BRECHT, B. *Poemas*. p. 118.

⁶⁰ LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory. *The New School of Social Research*. p. 238.

⁶¹ *Ibidem*, p. 241.

vínculo com os demais, lida como *loneliness*, é marca dos tempos sombrios: a solidão e o desamparo produzem sujeitos que, por não conseguirem distinguir o que é real, acabam aderindo às ideologias e aos códigos infundados. Nesse sentido, a ausência da terra natal (que, para muitos, é a única face do mundo conhecida) é a representação da dissolução da política, e a formação de uma massa de desamparados não pode levar a outro lugar senão ao afastamento do mundo. Entretanto, em tempos sombrios, desligar-se do mundo comum não fornece quaisquer garantias de sobrevivência.

A TÍTULO DE CONCLUSÃO: SOBRE AS POSSIBILIDADES DE ILUMINAR OS TEMPOS SOMBRIOS

Recorrer a Brecht para conceituar os *tempos sombrios* não é uma coincidência desarraigada da reflexão arendtiana, uma menção sem razão de ser. Ao contrário, ela remonta a algumas motivações principais: de início, aponta para a sensibilidade da autora – aliada ao seu conhecimento – dos textos literários, o que pode ser corroborado pela frequência com que escritores lhe faziam companhia em suas reflexões e espantos⁶².

Ademais, para responder à ruptura com a tradição, caberia beber de outras fontes, não apenas se restringir ao aparato conceitual filosófico, para identificar os eventos e os processos que constituem os tempos sombrios. Para Arendt, recorrer ao autor para conceituar os desastres que se delinearam no início da Era Moderna e cujos contornos dramáticos foram melhor definidos nos séculos XIX-XX utilizando-se de uma expressão tão inequívoca e familiar se justifica pelo fato de que Brecht realizou “o que os poetas sempre fazem quando a sós: anunciam a verdade a ponto dela tornar-se visível”⁶³.

Segundo Porcel, o recurso frequente às crises indica o diagnóstico feito por Arendt sobre a modernidade, com o objetivo de apontar como estas rupturas se tornaram condições de possibilidade do evento totalitário⁶⁴. A crise do juízo, cujo solo foi aplainado pelas crises das categorias anteriores do pensamento e pelo decaimento do senso comum, deixa entrever tanto a ruptura com a tradição quanto a impossibilidade de a política, tal como exercida nesses períodos, fornecer o marco de confiabilidade suficiente para que os homens de ação e de discurso disponham do palco indispensável para imortalizar seus feitos e palavras. Composto por crises generalizadas e longevas, Arendt situa os tempos sombrios como a noção central de sua reflexão, o corpo celeste a partir do qual gravitam os seus demais conceitos. É este horizonte de reflexão que torna sua teoria política tão original e atual⁶⁵.

Os tempos sombrios representam o advento da antipolítica no governo dos Estados nacionais. Suas crises concomitantes e generalizadas tornam reais experiências limítrofes, como os

⁶² LAFER, C. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos avançados*. São Paulo, v. 21, n. 60, p. 289-304, 2007. p. 297.

⁶³ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. p. 262.

⁶⁴ PORCEL, B. Hannah Arendt y la crisis de nuestro tiempo. *Argumentos Revista de Filosofía*. p. 198.

⁶⁵ HERZOG, A. Arendt et la banalité de la crise. In: HERZOG, A. (Coord.). *Hannah Arendt totalitarisme et banalité du mal*. Paris: PUF, 2011. p. 105.

campos de concentração e o surgimento de formas de governo que, pela primeira vez na história, se basearam em critérios antipolíticos para organizar o aparato governamental. A radicalização desses períodos de obscuridade política – o totalitarismo –, de acordo com Aguiar: “inaugura, pela primeira vez na história do Ocidente, uma forma de governo sem política”, fundamentada “a partir do pressuposto da extinção de humanos como núcleo central articulador da estrutura do poder”⁶⁶.

Porém, porquanto as crises, concomitantes e generalizadas, impõem depararmos-nos com as mais clarividentes revelações e verdades⁶⁷, elas também sinalizam para a possibilidade de iluminação dos tempos sombrios, oportunidade já anunciada por Arendt quando ela afirma, no prólogo de *A condição humana*, que nenhuma das atividades que compõem a vida ativa podem ser irremediavelmente perdidas, a não ser que a própria condição humana seja alterada⁶⁸. Frente a isso, constata-se que mesmo os tempos de maior obscuridade podem guardar alguma espécie de iluminação, “que provém não tanto de teorias e conceitos, mas na vida e obra de indivíduos”⁶⁹.

Estes homens e mulheres que, a partir do exemplo de suas vidas, iluminam os períodos de obscuridade política, possuem em comum o fato de que, mesmo tendo o curso de suas existências perpassado – e muitas vezes, alterado – pela radicalidade do período, não se deixaram ser completamente condicionados pela época. Estes indivíduos resistentes não ambicionam ser porta-vozes de sua era, mas mantiveram intacto o funcionamento de suas atividades espirituais, especialmente quando agir levaria ao fuzilamento, ou aos campos de extermínio⁷⁰. A resistência do pensamento e do juízo ínsita a esses indivíduos, contrastando com a esquiva em emitir julgamentos, predicativo dos tempos sombrios, os converte em exemplos “a serem seguidos, na medida em que esse exemplo funciona como um motivador plural”⁷¹.

Mesmo que seja característico dos tempos sombrios converter o passado em um amontoado de fragmentos que pouco falam sobre os dilemas do homem atual, ele não desaparece. Para Arendt, a permanência do passado já é *per se* suficiente para fornecer iluminações para a obscuridade política ínsita a estes momentos de ruptura. Tal como o pescador de pérolas shakespeariano, Arendt acredita que “podemos recuperar as pérolas e corais das ruínas e

⁶⁶ AGUIAR, O. A. A recepção biopolítica de Hannah Arendt. *Conjectura*, p. 152.

⁶⁷ REVAULT d'ALLONNES, M. Hannah Arendt penseur de la crise. *Études*, p. 198.

⁶⁸ ARENDT, H. *A condição humana*. p. 7.

⁶⁹ BERNSTEIN, R. *Por qué leer Hannah Arendt hoy?* p. 12.

⁷⁰ “Pensando na moralidade a partir da esteira do totalitarismo, em meio às ruínas da tradição ocidental, parecia claro para Arendt que a fragilidade da moral institucionalizada revelou que algumas consciências individuais haviam protegido seus portadores do mal, e alguns indivíduos ainda eram capazes de bondade surpreendente. Os poucos que permaneceram firmes enquanto a maré do totalitarismo fluía em torno deles foram evidentemente sustentados não por regras ditadas por instituições religiosas ou sistemas filosóficos, mas sim pelo arquétipo das experiências morais das quais essas mesmas regras descenderam [...]. Olhando para Eichmann, Arendt se convenceu de que ninguém que possuía a consciência pessoal que acompanha o hábito de pensar poderia ter sido levado tão inquestionavelmente pela tendência dos tempos sombrios ou ter cumprido com precisão robótica as exigências terríveis da função burocrática de Eichmann” CANOVAN, M. *Hannah Arendt: the reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992. p. 176-177.

⁷¹ PASSOS, F. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt*. Implicações Políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017. p. 202-203.

fragmentos do passado para iluminar o que alguma vez foi a política – e o que poderia voltar a ser”⁷². Este mergulho, tão profundo, não é simples. Porém, a possibilidade de lográ-lo, ínsita à própria condição humana, já faz com que a empreitada valha a pena. Afinal, em tempos sombrios, precisamos de coragem.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. Trad. I. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- AGUIAR, O. A. A recepção biopolítica de Hannah Arendt. *Conjectura*, v. 17, n. 1, p.139-158, jan./abr. 2012.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. 13^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b.
- ARENDT, H. *A promessa da política*. Trad. P. Jorgensen Jr. 6^a edição. Rio de Janeiro: Difel, 2016a.
- ARENDT, H. *A vida do espírito*. Trad. C. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 4^a edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- ARENDT, H. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Trad. D. Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. J. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016c. (Coleção Debates; 64).
- ARENDT, H. *Escritos Judaicos*. Trad. L. Mascaro, L. de Oliveira, T. da Silva. Barueri: Amarylis, 2016d.
- ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo. Imperialismo. Totalitarismo. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, H. *Pensar sem corrimão*. Compreender 1953-1975. Trad. B. Andreiuolo *et. al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- AUGÉ, M. *Não-lugares*: uma introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9^a ed. São Paulo: Papirus, 2012.
- BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- BERNSTEIN, R. *Hannah Arendt and the jewish question*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press Edition, 1996.
- BERNSTEIN, R. *Por qué leer Hannah Arendt hoy?* Trad. F. Colmenares e S. Rey. Barcelona: Gedisa, 2018.
- BIRULÉS, J. Imortalidade e história em Hannah Arendt. In: VAZ, C.; WINCLER, S. (Orgs.). *Uma obra no mundo*: diálogos com Hannah Arendt. Chapecó: Argos, 2009. p. 107-122.
- BRECHT, B. *Poemas (1913-1956)*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- CANOVAN, M. *Hannah Arendt: the reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- CHAUMONT, J.-M. La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt. In: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERG, M. (Orgs.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992. p. 87-110.
- CORREIA, A. O desafio moderno. Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt, diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003. p. 227-245.

⁷² BERNSTEIN, R. *Por qué leer Hannah Arendt hoy?* p. 86.

- CORREIA, A. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt? *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez.2013.
- CUSTÓDIO, C.O.; CARVALHO, J.S.F. *Hannah Arendt. A crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Intermeios, 2017.
- ENEGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.
- GENEL, K. *Arendt. L'expérience de la liberté*. Paris: Belin, 2016.
- HERZOG, A. Arendt et la banalité de la crise. In: HERZOG, A. (Coord.). *Hannah Arendt totalitarisme et banalité du mal*. Paris: PUF, 2011.
- JARDIM, E. *Hannah Arendt. Pensadora da crise e do novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LAFER, C. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos avançados*. São Paulo, v. 21, n. 60, p. 289-304, 2007.
- LEBOVICI, M. *Hannah Arendt, une juive*. Éxperience, politique et histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.
- LEVI, P. *É isto um homem?* Trad. L. del Re. São Paulo: Rocco, 2013.
- LUBAN, D. Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory. *The New School of Social Research*. v. 50, n. 1, p. 215-48, 1983.
- PASSOS, F. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt. Implicações Políticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.
- PINTO, P. R. G. *Lugar-não-lugar. Arquitetura epidêmica*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2015.
- PORCEL, B. Hannah Arendt y la crisis de nuestro tiempo. *Argumentos Revista de Filosofía*. Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 197-204, jan./jun. 2013.
- REVAULT d'ALLONNES, M. Hannah Arendt penseur de la crise. *Études*, 9 tome 415, p.197-206, 2011.
- ROUSSET, D. *O universo concentracionário*. Trad. J. T. Proença. Lisboa: Antígona, 2015.
- ROVIELLO, A.-M. L'homme modern entre le solipsisme et la point d'Archimède. In: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERG, M. (Orgs.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992. p. 143-156.
- TASSIN, É. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017.
- TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Tome Troisième. Paris: Pagnerre Éditeur, 1848.
- WHITFIELD, S. *Into the dark. Hannah Arendt and totalitarianism*. Philadelfia: Temple University Press, 1980.

ARENDT: DA FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA À CRÍTICA DA FILOSOFIA POLÍTICA

Arendt: from the philosophy of existence to the criticism of political philosophy

Alfons C. S. Bosch¹

RESUMO

A biografia intelectual e pessoal de Hannah Arendt – indissociável a uma da outra – está marcada por duas datas. A primeira é 1924, quando entrou na Universidade de Marburg para estudar filosofia com Martin Heidegger. A segunda é exata, 27 de fevereiro de 1933, quando ao incêndio do Reichstag em Berlim se seguiram as prisões preventivas e ilegais nessa mesma noite. A própria Arendt foi arrestada e privada de sua liberdade durante um curto período de tempo. Convencida de que a partir desse momento não se podia olhar para outro lado, focou seus esforços na política e tornou-se uma de suas maiores teóricas. Tentamos realizar uma exposição sumária dos fundamentos filosóficos que informam o percurso da obra arendtiana, e dos quais em parte se separa, confluindo com a crítica da filosofia como tutora da política a partir dos diálogos de Platão. Mesmo recusando o nome de filósofa, Arendt nunca abandonou a filosofia como referencial teórico e é evidente que seu livro póstumo, *A vida do espírito*, não pode ser chamado de outra forma que de obra filosófica.

Palavras-chave: filosofia, verdade, política, opinião.

ABSTRACT

Hannah Arendt's intellectual and personal biography – inseparable from each other – is marked by two dates. The first is 1924, when she entered the University of Marburg to study philosophy with Martin Heidegger. The second is exact, February 27, 1933, when the Reichstag fire in Berlin was followed by preventive and illegal arrests that same night. Arendt herself was arrested and deprived of her liberty for a short time. Convinced that from that moment on one could not look the other way, she focused her efforts on politics and became one of her greatest theorists. We try to present a summary of the philosophical foundations that inform the course of Arendt's work, and from which it partly separates, converging with the critique of philosophy as a tutor of politics from Plato's dialogues. Even refusing the name of philosopher, Arendt never abandoned philosophy as a theoretical framework and it is evident that her posthumous book, *The Life of the Mind*, cannot be called any other way than a philosophical work.

Keywords: philosophy, truth, politics, opinion.

INTRODUÇÃO: A FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA, ENTRADA E SAÍDA

Elisabeth Young-Bruehl escreveu – na que continua a ser a história de vida mais importante da autora – que Hannah Arendt praticava uma espécie de fenomenologia, mesmo usando com muita raridade esse termo, assim como evitando sempre qualquer debate em relação a métodos. “Sou uma espécie de fenomenóloga”, disse em uma ocasião a um estudante, ‘mas, cuidado! não ao modo de Hegel ou de Husserl!’ (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 514). Como já indicara Bhikhu Parekh, mesmo quando ela adota uma postura crítica, Arendt permaneceu durante toda a sua vida intelectual aderida à fenomenologia e ao existencialismo, especialmente o alemão (PAREKH, apud HINCHMAN; HINCHMAN, 1984, p. 185). É por isso que o artigo intitulado “O que é a filosofia da existência?”, publicado em 1946 na *Partisan*

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2017). Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Pelotas (2012). Possui graduação em Filosofia pela Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha (1996). E-mail: asalellas@hotmail.com

Review, adquire uma relevância muito grande para estabelecer quais serão as coordenadas futuras do pensamento arendtiano e o lugar que ocupa sua obra dentro do panorama filosófico do século XX.² De acordo com Simona Forti,

neste escrito dá-se a conhecer pela primeira vez a vontade de questionar a identidade de Ser e de Pensamento que para ela constitui a premissa ontológica sobre a qual se baseia a homologação da ação com o pensamento, premissa que legitima enlaçar as experiências políticas às categorias filosóficas (FORTI, 2001, p. 65).

Arendt inspira-se na crítica que certa vez Heidegger, seu mestre em Marburg durante o biênio 1924-25, aplicou à “filosofia da vida” [*Lebensphilosophie*], crítica que, segundo Arendt, pode ser igualmente administrada ao termo “filosofia da existência” [*Existenzphilosophie*]: “O nome é redundante e tão sem sentido quanto ‘botânica’ para o estudo das plantas. Mas não foi por acaso que a palavra ‘existência’ veio a substituir a palavra ‘Ser’, e nessa alteração terminológica encontra-se um dos problemas fundamentais da filosofia moderna” (ARENDT, 2008, p. 192). Para ela, Hegel e seu sistema representam um ponto à parte no transcurso da história da filosofia ocidental, na medida em que estes ousam questionar pela primeira vez desde Parmênides a unidade entre pensamento e Ser. Certamente, Hegel coloca essa questão, mas não desfaz aquilo a que historicamente estava ligado e, no seu idiossincrásico retorno à metafísica, reafirma, se cabe ainda com mais veemência, essa ligação entre Ser e pensamento. Em vista disso, pode-se considerar toda a filosofia posterior como uma resposta de aceitação ou rebeldia ao sistema hegeliano, qualquer que seja a forma que ela adote: idealismo, materialismo, pragmatismo, ...³

Dentro desses epigonismos, Arendt destaca a influência que a fenomenologia teve sobre a filosofia contemporânea. Em concreto, o uso que Husserl faz da estrutura intencional da consciência para reconstruir o antigo elo entre o pensamento e o Ser. Basta que um objeto seja real para minha consciência para que esse objeto seja. “Assim, a questão do Ser, para não mencionar a questão da realidade, pode ser posta ‘entre parênteses’” (ARENDT, 2008, p. 193). Nessa “operação” é igualmente atingido o contexto funcional das coisas, dos objetos e, em última instância, do mundo, quer dizer: conseguir explicar a funcionalidade das mesas não é o mesmo que conseguir explicar por que essa mesa determinada é. Ora, “é a existência *desta* mesa, totalmente à parte das mesas em geral, que desperta o choque filosófico” (idem, p. 194). Ou seja, esse *thaumadzein*, que está na origem da filosofia, não seria um assombrar-se diante de um ser indeterminado e geral, mas frente ao ser das coisas particulares, e singulares, que povoam o mundo.

Na verdade – escreve Arendt (idem) –, Husserl chegava a afirmar que, por meio desse desvio pela consciência e de uma reunião geral de todo o material factual da consciência (uma *mathesis universalis*) ele seria capaz de reconstruir esse mundo agora fragmentado. Tal reconstituição do mundo pela consciência significaria uma segunda criação, no

² Apesar disso, Arendt nunca permitiu, durante sua vida, que esse texto fosse republicado em nenhuma coletânea em língua inglesa (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 284).

³ “Portanto, a *Existenz Philosophie* é, em primeiro lugar, uma rebelião contra a tranquilizadora, e ao mesmo tempo arrogante, equação entre o real e o racional, equação cabalmente formulada na época moderna, que reduz a realidade a ser a criação do sujeito pensante. Apesar das aparentes diferenças que distinguiram um sistema filosófico de outro, a tendência a encadear o imprevisível e a conjuntura do real nas malhas do pensamento persiste invariável até Hegel, com quem alcança sua máxima expressão” (FORTI, 2001, p. 65).

sentido de que, por meio dessa reconstituição, o mundo perderia seu caráter contingente, quer dizer, seu caráter de realidade, e não mais apareceria ao homem como um mundo dado, e sim como um mundo criado por ele.

Ainda, Arendt afirma: “Esse postulado básico da fenomenologia corresponde à tentativa mais original e moderna de fornecer uma nova base intelectual para o humanismo” (idem). Agora nós estamos em condições de afirmar que esse postulado não é só a base intelectual do humanismo arendtiano, mas o ponto de partida do seu próprio conceito de mundo.

Como seu nome indica, a fenomenologia dedica-se ao estudo dos fenômenos, isto é, das aparências, mas sem aquele recurso à coisa em si kantiana, a outro mundo, o mundo noumênico. De modo que o conhecimento extraído do mundo fenomênico deve contar-se como sendo objetivo. Assim, a filosofia husserliana eleva os acontecimentos da vida diária (o chamado “mundo da vida” ou *Lebenswelt*) a matéria de estudo, condição antes reservada unicamente à ciência natural. Portanto, Husserl, pode-se dizer, distancia-se do Kant da *Crítica da razão pura*, ao prescindir de categorias *a priori* para descrever a riqueza da experiência humana, e aproxima-se do Kant da *Crítica da razão prática* no que diz respeito à liberdade e à respeitabilidade dos princípios da ação do homem no mundo. À sua maneira, Husserl outorga uma dignidade ontológica ao cotidiano, oposta ao mundo reelaborado e reconstruído pela observação científica. Esta é uma base que posteriormente Heidegger e Arendt retomarão para si. Porém, Husserl, por esse desvio da consciência antes mencionado, voltou a colocar o foco do pensamento sobre o homem, no mesmo lugar onde Descartes o tinha colocado trezentos anos antes. Desse modo, Husserl libertou a filosofia moderna do historicismo, isto é, daquele risco que, sob a influência de Hegel, a filosofia corria de “degenerar em especulações sobre a possibilidade de leis imanentes se manifestando na história” (idem, p. 195). O preço pago foi o retorno ao subjetivismo, ou seja, a volta da unidade entre Ser e pensamento. Logo, não se deve considerar tão excêntrico, como numa primeira aproximação pode parecer, que Arendt atribua a Kant a fundação da filosofia da *existenz* – e que “até hoje [continue] a ser seu rei secreto” (idem, p. 197) – por ter acabado, *pace* Hegel, com essa unidade de Ser e pensamento que dava por suposta a coincidência *a priori* entre *essentia* e *existentia*.

Kant – afirma Arendt (idem) – retirou ao homem a antiga segurança no Ser, ao revelar a antinomia intrínseca na estrutura da razão; e, com sua análise das proposições sintéticas, ele provou que, em qualquer proposição que faz uma afirmação sobre a realidade, vamos além do conceito (a *essentia*) de qualquer coisa dada. Nem mesmo o cristianismo havia interferido nessa segurança: apenas a reinterpretou num ‘plano divino para a salvação’. Mas agora não se podia ter certeza do significado, ou do Ser, do mundo cristão na terra, nem do Ser eternamente presente da antiga cosmologia, nem se sustentar a definição tradicional da verdade como *aequatio intellectus et rei*.

Arendt reconhece que Descartes – filósofo que marca o início da Era Moderna na história da filosofia – tinha já pensado sobre a questão da realidade, mas sua resposta foi antiga e tradicional. Devemos a Kant saber que do “Eu penso” somente se pode extrair um Eu criado pelo pensamento, mas não um Eu que realmente vive (na versão nietzschiana: o *cogito ergo sum* não prova a existência do *ego cogitans*, mas apenas do *cogitare*).

Hannah Arendt não se ajusta completamente à verdade quando afirma que Hegel pode ser tido como o último a conseguir escapar à pergunta pela unidade entre Ser e pensamento. Hegel se debruçou sobre essa questão muito especialmente na *Ciência da lógica*, embora deva ser concedido a Arendt que sua resposta esteve em consonância – o que não significa que fosse idêntica – com o pensamento anterior à filosofia crítica. Nesse sentido, falamos em Hegel de uma recuperação da metafísica nos seus próprios termos. Hegel critica à filosofia kantiana sua moradia no âmbito da representação, enquanto a dele, dialética, supera esse estágio e circula já através das determinações do conceito. Seja como for, a destruição perpetrada por Kant da unicidade entre o Ser e o pensamento teve consequências irreparáveis, como o abandono da “crença racional em Deus – anterior ao cristianismo – baseada na proposição de que tudo o que é acessível à razão tem de existir” (idem, p. 198) ou o simples passo conceitual que vai da “autonomia individual” kantiana às múltiplas interpretações nietzschianas e pós-nietzschianas do homem, prévio passo pela morte de Deus, e assim por diante. Aquilo que Kant não teria percebido foi o alcance de sua destruição, ou seja, sua posta em questão da realidade não só do indivíduo, mas de todas as coisas. “Na verdade – assegura Arendt (idem) – estava implícito em Kant o que Schelling agora dizia explicitamente: ‘Não existe nada universal, apenas o indivíduo, e o *ser universal (Wesen)* só existe enquanto *indivíduo absoluto (Einzelwesen)*’”. A nós não deve ser complicado perceber o alcance dessas ideias para a filosofia dos séculos XX e XXI, até o ponto de Arendt (idem) afirmar que

Schelling marca o início da filosofia moderna [leia-se contemporânea], porque afirma explicitamente que está preocupado com o indivíduo que “quer um Deus providencial”, que “é o senhor do Ser”, e aqui Schelling entende por “indivíduo” “o indivíduo libertado do universal”, isto é, o ser humano real, pois “não é o universal no homem que deseja a felicidade, e sim o individual”.

A partir desse momento, a filosofia percebe que “a realidade nunca conseguirá explicar a existência” (idem, p. 196). Segundo Arendt, o primeiro filósofo a usar a palavra “existência”, atribuindo-lhe o mesmo significado que qualquer leitor depois dele entende esse conceito, foi o próprio Schelling:

Ele sabia – escreve Arendt (idem) – que, ao dar esse passo, a filosofia se afastava definitivamente da “vida contemplativa”. A filosofia do pensamento puro, por não conseguir “explicar a arbitrariedade dos eventos e a realidade das coisas”, havia levado o Eu ao “absoluto desespero”. Esse desespero subjaz a todo o irracionalismo moderno, a toda a hostilidade moderna contra o espírito e a razão. [...] É por isso que, desde o começo, essa filosofia celebrou o *acaso* como a forma com que a realidade se apresenta diretamente ao homem, incerta, incompreensível e imprevisível (grifo nosso).

Kant, vímo-lo, terminou com a unidade de Ser e pensamento, mas, para dizê-lo de um modo plano, não acabou a tarefa. A filosofia kantiana conserva o Ser como algo dado e, com ele, a submissão do homem aos seus desígnios.⁴ Isso significa que o homem, que a princípio é livre, está de fato sujeito ao mundo

⁴ “O homem conseguiria conviver com essa ideia apenas se tivesse uma sensação de segurança no Ser e de pertinência ao mundo, e se tivesse certeza de poder pelo menos compreender o Ser e o curso do mundo. Essa sensação sustentou o conceito de destino da Antiguidade e, na verdade, de todo o Ocidente até o século XIX (isto é, até o surgimento do romance). Sem esse orgulho do homem, não haveria tragédia nem filosofia ocidental” (ARENDDT, 2008, p. 199).

natural, cujo funcionamento lhe é estranho, confrontado a um destino que lhe opõe resistência e acaba com sua liberdade. De acordo com Arendt, “essa liberdade não livre representa a estrutura antinômica do ser humano situado no mundo. Kant apresenta o homem como senhor e medida do homem, mas ao mesmo tempo como escravo do Ser” (idem, p. 200). Assim, parece que no mesmo momento em que o homem é lançado às alturas máximas de sua autonomia, é submergido às profundezas de um destino sobre o qual ele não tem voz. Por conseguinte, Kant faz parte de uma tradição – aquela pela qual filosofia iguala-se a contemplação – que ele mesmo ajudou a destruir. *A posteriori*, segundo Arendt (idem),

o *amor fati* de Nietzsche, o ser-resoluto de Heidegger, o desafio de Camus em enfrentar a vida em seus próprios termos, a despeito do absurdo de uma condição humana enraizada no desenraizamento do homem no mundo, todos são tentativas de salvação pelo recuo à antiga segurança (grifo no original).

Nesse sentido, não admira que Kierkegaard, no intuito de escapar do hegelianismo, se refugie – por meio das noções de morte, acaso e culpa – num “subjativismo” que, de fato, é um “solipsismo em potência” do qual somente a filosofia de Jaspers, e só por enquanto, conseguirá escapar.

1. HEIDEGGER

No século XX, Arendt reconhece em Heidegger o filósofo que voltou a pensar a relação entre Ser e pensamento, problema que até esse momento ninguém retomara. Notadamente, Heidegger pretendeu restabelecer uma ontologia, apesar de Kant e contra a verissimilitude de uma filosofia muito desgastada que, em contrapartida, estava já apresentando novos conteúdos. Segundo Arendt, Heidegger nunca conseguiu revigorar a ontologia: “Para a questão do sentido do Ser, ele deu a resposta provisória e *intrinsecamente ininteligível* de que a temporalidade é o sentido do Ser” (idem, p. 205, grifo nosso). Em *O que é metafísica?* (1931), que representa uma substituição da segunda parte de *Ser e tempo* (1927), que o autor não chegou a publicar, ele “mostra com coerência razoável, e apesar de todos os seus óbvios *sofismas e jogos de palavras*, que o Ser numa acepção heideggeriana é o Nada” (idem, grifo nosso). Assim, o Ser deixaria de constituir-se como aquilo que está dado e as ações humanas adquiririam proporções divinas.

É por isso – explica Arendt (idem, p. 206) – que – embora Heidegger não admita – o nada em sua filosofia de repente se torna ativo e começa a “nadificar” (*nichten*). O nada tenta, por assim dizer, destruir o dado do Ser e usurpar de maneira “nadificante” (*nichtend*) o lugar do Ser. Se o Ser, que eu não criei, é assunto de um ser que não sou e não conheço, então o nada é, talvez, o domínio verdadeiramente livre do homem. Como não posso ser um ser criador do mundo, talvez eu possa ser um ser destruidor do mundo. (Hoje, Camus e Sartre estão explorando essas possibilidades de maneira mais clara e aberta). Tal é, em todo caso, a base filosófica do niilismo moderno, cujas origens remontam à velha ontologia; e nele ressurgue como um fantasma a tentativa arrogante de encaixar novos elementos e questões na velha estrutura ontológica.

Para Heidegger, assegura Arendt (idem), o homem é aquele ser cuja essência e existência são a mesma coisa, cuja essência consiste no fato de existir, de maneira que no seu caso não se trata de indagar o *quê*, mas o *quem*. Arendt usa ironia para esclarecer a tentativa heideggeriana de transformar o homem no “senhor do Ser”: “Heidegger o define como ‘o grau onticamente ontológico mais elevado do *Dasein*’,

formulação que não nos deve impedir de entender que está pondo o homem no mesmo exato lugar que Deus havia ocupado na ontologia tradicional” (idem, p. 206). Porém, ao reduzir o homem – através da nomenclatura *Dasein* – a diversos tipos de ser, demonstráveis por meio do estudo fenomenológico, esse “senhor do Ser” termina em simples e anárquicos modos de ser. De tal modo que a abordagem ontológica do *Dasein* heideggeriano ficaria no meio do caminho entre uma reformulação do *bios theoretikos* aristotélico e um funcionalismo não muito diferente do realismo de Hobbes, posto que “se o homem consiste no fato de existir, ele não é mais do que seus modos de Ser ou funções no mundo (ou na sociedade como diria Hobbes)” (idem, p. 207).

A característica principal do ser do homem, segundo Heidegger, é seu *ser-no-mundo*. Nesta versão da “queda” bíblica, o homem foi “lançado” (*geworfen*) num mundo do qual tenta escapar através de uma projeção (*Entwurf*) da morte como sendo sua possibilidade suprema. Para o autor de *Ser e tempo*, o homem sempre está afastado de si mesmo, porque caiu no mundo e será apenas na morte que poderá voltar a ser, e ter a certeza de ser, ele mesmo. Agrava as coisas a circunstância de a filosofia de Heidegger não contemplar a possibilidade do suicídio. De fato, segundo Arendt (idem, p. 209), “quando Camus diz: ‘Existe apenas um problema filosófico realmente sério: é o suicídio’, está extraindo a conclusão lógica dessa posição”. Assim sendo, Heidegger substitui a pergunta pelo sentido do Ser pela pergunta pelo sentido do si-mesmo, apesar de caracterizar o ser do homem por aquilo que ele *não* é, pelo seu nada. Isto posto, Arendt (idem, p. 209) alega que na filosofia heideggeriana “o caráter essencial do si-mesmo é sua absoluta ipseidade, sua separação radical de todos os semelhantes”⁵. Por outras palavras: se são os outros que me impedem de ser um Eu, só na morte conseguirei realizar o absoluto *principium individuationis*. O *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* carrega uma culpa da qual só conseguirá escapar quando se libertar definitivamente do mundo que o envolve. De acordo com Arendt,

o que surge desse isolamento absoluto é um conceito do si-mesmo como absoluto oposto do homem. Se a essência do homem, desde Kant, consistia em que cada ser humano singular representava toda a humanidade, e se o conceito de homem, desde a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos Humanos, passara a abranger a ideia de que toda a humanidade poderia ser aviltada ou exaltada em cada indivíduo, então o conceito do si-mesmo é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade, sem representar ninguém afora si mesmo – nada a não ser seu próprio nada. Se o imperativo categórico de Kant insiste que toda ação humana deveria se responsabilizar por toda a humanidade, a experiência do nada culpado insiste no exato contrário: a destruição em cada indivíduo da presença de qualquer humanidade. O si-mesmo sob a forma de consciência assumiu o lugar da humanidade, e ser-um-si-mesmo tomou o lugar do ser humano.⁶

⁵ Usamos a edição brasileira do texto “O que é a filosofia da existência?” inserida na coletânea *Compreender*, referida na bibliografia, traduzida por Denise Bottmann. Não obstante, neste caso cabe salientar que a tradutora verteu o termo *Self* por Eu, enquanto “Si” ou “Si-mesmo” seria a solução mais apropriada. No texto original, Arendt escreve: “The essential character of the Self is its absolute Self-ness, its radical separation from all its fellows” (ARENDT, 2005, p. 181).

⁶ “What emerges from this absolute isolation is a concept of the Self as the total opposite of man. If since Kant the essence of man consisted in every single human being representing all of humanity and if since the French Revolution and the declaration of the rights of man it became integral to the concept of man that all of humanity could be debased or exalted in every individual, then the concept of Self is a concept of man that leaves the individual existing independent of humanity and representative of no one but himself – of nothing but his own

Sob esse ponto de vista, o si-mesmo heideggeriano, que já havia usurpado o lugar de Deus, substituiu a figura do homem, negando em última instância sua humanidade. Arendt sela sua crítica a Heidegger no ensaio de 1946 com uma denúncia dos “conceitos mitologizantes e confusos como ‘povo’ e ‘terra’” (idem), que unicamente vêm a representar um transpasse do seu si-mesmo isolado para formas de conjunto – espécies de Super-si-mesmos – que, dito seja de passagem, só permitem ser imaginadas como sendo, elas também, isoladas. Heidegger expressa essas ideias no “Manifesto da ciência alemã em favor de Adolf Hitler”, publicado no dia 11 de novembro de 1933 em Leipzig.

No lugar do êxtase filosófico, surgiu agora a mística da comunidade do povo. [...] O patos da propriedade de *Ser e tempo* era a solidão. Mas quando o povo se torna o singular coletivo do *dasein*, essa solidão desaparece na ominosa unidade do povo. Heidegger porém não quer renunciar ao patos existencial, e assim escolhe um palco onde um povo inteiro pode ser apresentado em determinada solidão. Solitário é o povo alemão entre os demais povos (SAFRANSKI, 2005, p. 311-317).

Rüdiger Safranski, na biografia que escreveu do pensador alemão, acrescenta que o que poderia ter sido o pensamento político de Heidegger

será desenvolvido por Hannah Arendt – também *em resposta a* Martin Heidegger: nasce do “ser-junto e ser-entre-os outros do diferente”, e resiste à tentação de aprofundar gnosticamente o torvelinho do acontecimento histórico ou elevá-lo a uma história própria, que possui então aquele automatismo e aquela lógica que sempre faltará no caos da verdadeira história, que só consiste de infinitamente muitas histórias que se cruzam (idem, p. 317, grifo nosso).⁷

Em 1954, Arendt redigiu uma palestra intitulada “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, na qual também se referiu a Heidegger. Num tom mais elogioso e otimista em relação às possibilidades políticas do filosofar heideggeriano, ela não deixa de criticar a oportunidade perdida de transformar em pensamento político seu conceito de historicidade (*Geschichtlichkeit*). De um lado, esse termo ajuda Heidegger a construir sua “história do Ser”, que revela *a la* Hegel uma lógica que estaria por trás da história humana. Nesse sentido, a historicidade resulta ser antipolítica porquanto nega significado à liberdade e a ação do homem. Por outra parte, e desta vez *contra* Hegel, o conceito de historicidade heideggeriano aponta para uma intransponível finitude de toda presença ou compreensão do Ser e para uma noção da verdade necessariamente histórica.

nothingness. If Kant’s categorical imperative insisted that every human act had to bear responsibility for all of humanity, then the experience of guilty nothingness insists on precisely the opposite: the destruction in every individual of the presence of all humanity. The Self in the form of conscience has taken the place of humanity, and being-a-self has taken the place of being human” (ARENDR, 2005, p. 181).

⁷ Jacques Taminiaux, que no livro *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, realiza uma leitura da obra de Hannah Arendt como resposta à filosofia de Martin Heidegger, lembra que ela rejeitou a ontologia fundamental dele nos termos de “egoísmo, gosto pelo nada, irresponsabilidade, ilusão do gênio, desespero, romantismo [Egoïsme, goût du néant, irresponsabilité, illusion du génie, désespoir, romantisme, c’est dans ces termes qu’elle rejette l’ontologie fondamentale]” (TAMINIAUX, 1992, p. 22).

Heidegger já havia formulado em *Ser e tempo* (1927) a “historicidade” em termos ontológicos, e não antropológicos, e posteriormente passou a compreender a “historicidade” como ser portado a seu fim. Deste modo, a história humana, para ele, coincidiria com uma história do Ser revelada no tempo. “O aspecto contrário a Hegel é que, nessa história ontológica (*Seinsgeschichte*), não se revela nenhum absoluto e nenhum espírito transcendente; como diz Heidegger: “Deixamos para trás a arrogância de todos os absolutos” (ARENDT, 2008, p. 448).

Heidegger, que na sua crítica à Modernidade deprecia a *praxis* como razão instrumental, iluminando os passos subsequentes de Arendt na sua censura à teleologia de meios e fins, não consegue passar da história para a política e completar aquilo que já estava sinalizando sua filosofia. Consoante Arendt, o “arcabouço conceitual” de Heidegger está mais preparado para uma compreensão da história do que para enfiar numa filosofia política de novo cunho. “Nesse ínterim – reclama Arendt (2008, p. 449) – as questões mais prementes da ciência política e, em certo sentido, mais especificamente filosóficas – como: o que é a política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é a liberdade? – parecem ter sido totalmente esquecidas”.

Complica ainda um pouco mais as coisas o opúsculo intitulado *A sentença de Anaximandro*, escrito em 1946 e publicado em 1950, no qual “a transformação na abordagem que Heidegger usualmente faz da ‘busca do Ser’ (*die Seinsfrage*) e do ‘esquecimento do Ser’ (*Seinsvergessenheit*) torna-se evidente” (idem, p. 459). Nesse novo cenário desenhado por Heidegger, todos, o filósofo e qualquer outra pessoa, ficam perdidos numa perambulagem sem fim. Retirado o Ser do reino dos seres, “esses entes, cujo desocultamento foi causado por este Ser, são lançados a esmo, ficam a errar, e este *errar* constitui ‘o reino do erro’ [...], o espaço em que se desdobra a história [...]” (idem, p. 460). Isso provoca o seguinte comentário de Villa, no sentido de que *A sentença de Anaximandro*

expressa uma disposição de desapego do mundo [*unworldliness*] verdadeiramente radical, uma disposição que é extrema até para os padrões da tradição ocidental [...]. Casualmente, o tom fica muito perto da sabedoria de Sileno, da visão profundamente trágica da existência que Arendt e Nietzsche (provisoriamente) também aceitam. A diferença, é claro, está em que para Nietzsche a arte, e para Arendt a ação política, poderiam redimir a existência humana. Para Heidegger, no ensaio sobre Anaximandro, não existem tais poderes redentores: Só há “errância”, estranhamento, desamparo [*homelessness*]⁸

Desde “O que é a filosofia da existência?”, ensaio anterior a *Origens do totalitarismo*, até *Willing*, segunda parte de sua última obra inacabada, *A vida do espírito*, fica evidente que, junto com as apropriações de temas e conceitos⁹, as observações e comentários de Arendt sobre Heidegger seguem uma linha

⁸ “‘The Anaximander Fragment’, then, expresses a mood of truly radical unworldliness, a mood that is extreme even by the standards of the Western tradition [...]. If anything, the tone is closest to the wisdom of Silenus, to the deeply tragic view of existence that Arendt and Nietzsche also (provisionally) accept. The difference, of course, is that for Nietzsche art, and for Arendt political action, could redeem human existence. For Heidegger in the Anaximander essay, no such redemptive powers exist: there is only ‘erring’, estrangement, homelessness” (VILLA, 1996, p. 239).

⁹ Para André Duarte, “o traço característico da apropriação arendtiana de Heidegger é o de que, ao deslocar os conceitos filosóficos heideggerianos para o âmbito da reflexão política, Arendt revela tanto o seu potencial para a renovação da compreensão política quanto elucida as deficiências e fragilidades políticas do pensamento de seu antigo mestre, das quais ela se afasta na medida em que as pensa como inseridas no campo da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política” (DUARTE, 2000, p. 320-321).

constante – não sem incoerências como veremos mais adiante – de pensamento crítico (no sentido mais aberto do termo, isto é, entre a proximidade e a distância)¹⁰ que vai de 1946 até 1975, ano de sua morte.¹¹

2. JASPERS

O “subjativismo romântico” de Heidegger contrasta com a filosofia da *Existenz* de Karl Jaspers, cujo conceito de comunicação prefigura uma nova visão da humanidade, consoante ao conceito de pluralidade arendtiano. A diferença de Heidegger, Jaspers pensa a realidade do homem a partir de sua liberdade, radicada na espontaneidade. Para esse autor, os sistemas que se apresentam como “teorias coerentes da Totalidade”, tentando transmitir algum tipo de paz espiritual, são totalmente alheios ao verdadeiro espírito filosófico. Jaspers “tenta transformar a filosofia em filosofar e encontrar maneiras de comunicar os ‘resultados’ filosóficos que neutralizem seu caráter de resultado” (idem, p. 211). Nesse sentido, Jaspers e Sócrates compartilham um mesmo anseio pela comunicação e participação filosófica, isto é, “um filosofar em comum, cuja finalidade não é gerar resultados, e sim ‘iluminar a existência’” (idem). Filosofar, na acepção jasperiana, significa preparar-se para decifrar a realidade individual e a coletiva, minha realidade e a do mundo que me circunda. Contrastando de novo com Heidegger, segundo Jaspers, “a existência não é uma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana” (idem, p. 212). Nessa mesma acepção, agir significa criar o mundo humano a partir de sua própria liberdade.

Para Jaspers – escreve Arendt (idem, p. 213-214) –, qualquer ontologia que se pretenda capaz de dizer o que de fato é o Ser escorrega para uma absolutização das categorias individuais do ser. O significado existencial desse escorregar seria roubar a liberdade do homem, a qual só pode ser mantida se o homem não sabe o que de fato é o Ser. [...]. O fracasso do pensamento, portanto, é a condição que torna possível a existência, a existência livre que está sempre tentando transcender esse mundo meramente dado – a condição que permite que a existência, deparando-se com o “peso da realidade”, consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a. [...]. A tarefa da filosofia – segundo Jaspers – é libertar o homem “do mundo ilusório do que é apenas pensável” e deixá-lo “encontrar seu caminho para a realidade”. O pensamento filosófico nunca pode contornar o fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado; na verdade, o próprio objetivo do pensamento filosófico é “intensificar [...] o intelectualmente irreduzível”. E isso é tanto mais premente na medida em que a “realidade do pensador precede seu pensar”, e é apenas sua verdadeira liberdade que determina o que ele irá ou não irá pensar.

¹⁰ Safranski assegura que “nas cartas ele sempre protesta que ela o compreende como ninguém mais – também e especialmente em questões filosóficas. [...] Ela reagirá complementarmente à filosofia dele e lhe dará aquela mundanidade que ainda lhe falta. Ao *precursor* (Vorlaufen) na morte ela responderá com uma filosofia do nascimento; ao solipsismo existencial da *Jemeinigkeit* [ser-sempre-meu] ela responderá com a filosofia da pluralidade; à crítica da *decaída* (Verfallenheit) diante do mundo do *a gente* (Man) ela responderá com *amor mundi*. A *clareira* (Lichtung) ela responderá enobrecendo filosoficamente a coisa pública” (SAFRANSKI, 2005, p. 178). Note-se, porém, que ao invés da complementaridade a que Safranski alude, o que realmente faz Hannah Arendt é uma reapropriação que a levará à construção de sua própria filosofia. Além do mais, na sua obra Arendt jamais usa a terminologia heideggeriana na mesma acepção.

¹¹ A lista de textos nos quais Arendt refere-se diretamente a Heidegger é a seguinte: “O que é a filosofia da existência” (1946); “Heidegger, a raposa” (1953), extraído do Diário filosófico [*Denktagebuch*] e publicado na coletânea *Essays in Understanding [Compreender]*; “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (1954); “Martin Heidegger faz oitenta anos” (1968); *A vida do espírito*, publicado originalmente em 1978.

Dessa maneira, a filosofia se liberta daquele monismo ontológico que precisava explicar tudo a partir de um único princípio e se abre para a fragmentariedade, ou seja, abandona um mundo alheio à realidade plural dos homens e abraça outro que os humanos podem chamar de “lar”.

Em 1946, Hannah Arendt (idem, p. 215), na companhia intelectual de Karl Jaspers e, de forma muito evidente, em contraposição ao núcleo da filosofia de Martin Heidegger, deixa escrito que

a existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Nossos semelhantes não são (como em Heidegger) um elemento da existência que, embora estruturalmente necessário, é ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu. Muito pelo contrário: a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles. No conceito de comunicação encontra-se um novo conceito de humanidade, cuja abordagem, mesmo ainda não plenamente desenvolvida, postula a comunicação como a premissa para a existência do homem. [...]. Assim procedendo, [os seres humanos] não perseguem o fantasma do Ser, nem vivem na ilusão arrogante de constituírem o próprio Ser.

Essa conclusão de “O que é a filosofia da existência”, de 1946, contrasta vivamente com a última parte da palestra, já citada, “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, proferida na Associação Americana de Ciência Política em 1954. Nessa ocasião, Arendt verbalizou uma crítica frontal à filosofia de Jaspers e fez um intento de reabilitação muito dúbia do existencialismo heideggeriano. Em correspondência com as vicissitudes do texto de 1946¹², é sintomático que a palestra de 1954 não fosse publicada e restasse inédita em vida da autora, tendo em conta o dado talvez mais importante de que Karl Jaspers morreu alguns anos antes dela, em 1969. Nosso estudo não se interessa pela vida pessoal de Hannah Arendt, mas é difícil não considerá-la, nem que seja elípticamente, pois a longa passagem que reproduzimos a continuação precisaria de uma elaboração ulterior, que Arendt nunca efetuou, para ser mais convincente. Para a autora, em 1954,

as limitações da filosofia de Jaspers em termos políticos se devem, acima de tudo, ao problema que tem infestado a filosofia política ao longo de quase toda a sua história. Consiste na característica filosófica de lidar com o homem no singular, ao passo que nem seria possível conceber a política se os homens não existissem no plural. Ou, dito de outra maneira: as experiências do filósofo – como filósofo – se dão com a solidão, e para o homem – como político – a solidão é uma experiência essencial, mas mesmo assim marginal. Talvez – mas é apenas uma sugestão – o conceito heideggeriano de “mundo”, que sob muitos aspectos ocupa o centro de sua filosofia, constitua uma saída dessa dificuldade. Em todo caso, como Heidegger define a existência humana como ser-no-mundo, ele insiste em conferir uma importância filosófica a estruturas da vida cotidiana que seriam totalmente incompreensíveis se não se compreendesse o homem, em primeiro lugar, como um ser com os outros. E o próprio Heidegger tem clara consciência do fato de que a filosofia tradicional “sempre deixou de lado e descurou” aquilo que se manifestava da maneira mais imediata. Por essa mesma razão, Heidegger evitou deliberadamente o termo “homem” em seus primeiros escritos, enquanto nos ensaios posteriores tem mostrado a tendência de tomar aos gregos o termo “mortais”. O que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural. Todavia, visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez

¹² Ver nota 1.

seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse seu uso da forma plural (ARENDDT, 2008, p. 459).

Para dizê-lo graficamente, isso é tanto quanto afirmar que a existência do doce encontra-se, não a partir nem através de, mas na mesma prova incontornável da existência do salgado. Arendt usa aqui afirmativamente o mesmo conceito heideggeriano de “mundo” em contraposição ao qual ela erigiu o seu próprio conceito. Além do mais, referir-se ao plural empregado por Heidegger para lembrar que os homens são “mortais”, e utilizá-lo como prova de adequação aos próprios postulados, não é só uma prova insignificante de um suposto conceito de pluralidade na filosofia de Heidegger, como indicador de que Arendt estava, de fato, lendo sua própria filosofia política nos textos do autor de *Sein und Zeit*, revelando o que pode parecer uma ânsia patética para resgatá-lo da companhia política que ele mesmo escolheu (cfr. CANOVAN, 1992, p. 263)¹³. Existem duas versões da palestra de 1954¹⁴, e, como já assinalado, o fato de nunca terem visto a luz pública em papel impresso faz plausível a hipótese sustentada por Margaret Canovan de que a própria Arendt não se sentiu satisfeita com o defendido na sua exposição oral.

A última palavra de Hannah Arendt sobre Martin Heidegger encontra-se em *A vida do espírito*, última obra da autora e publicada postumamente por mediação de sua íntima amiga Mary McCarthy. No segundo livro, sobre “o querer”, Arendt traz a colação o conceito heideggeriano de “ser lançado no mundo” [*Geworfenheit*], que implica uma dívida que o ser humano contraiu pela sua existência com alguma realidade externa à sua própria existência. “O *Dasein* – a existência humana naquilo que é – ‘foi lançado; está aí, mas não foi trazido aí por si mesmo’” (ARENDDT, 2009, p. 452)¹⁵. Dessa maneira o atuar humano que decorre dessa dívida é silencioso e interno, “o oposto das ações ‘audíveis’ e visíveis da vida pública” (idem), isto é, o oposto do conceito arendtiano de ação; ação que é colocada abertamente e para todos na arena do domínio público, enquanto que “essa ‘ação’ completamente interior, na qual o homem se abre para a autêntica realidade de ser lançado, só pode existir na atividade do pensamento. Essa é provavelmente a razão – escreve Arendt (2009, p. 452-453) – pela qual Heidegger, por toda a sua obra, ‘evitou propositalmente’ lidar com a ação”, entendida em termos políticos. Em direta oposição a esse filosofar voltado para o interior do *Dasein*, encontramos nessa última obra da autora uma dessas sentenças que Hannah Arendt (2009, p. 424) disseminou aqui e ali no transcurso da sua trajetória intelectual, *verbi gratia*, “não acredito em um mundo, quer seja um mundo passado ou um mundo futuro, em que o espírito humano, equipado para retirar-se do mundo das aparências, poderia ou deveria chegar a sentir-se confortavelmente em casa”.

3. A CRÍTICA DA FILOSOFIA POLÍTICA: NA CAVERNA DE PLATÃO

No exercício de pensar com e contra Heidegger, Arendt localiza o centro da filosofia política de Platão no mito da caverna. Nessa alegoria lê-se a origem do esquecimento da política por parte da cultura

¹³ “[...] It seems likely that she was reading her own political philosophy into his writings, revealing what may seem a pathetic eagerness to rescue him from the political company he himself had chosen” (CANOVAN, 1992, p. 263).

¹⁴ Cfr. idem.

¹⁵ Arendt cita Heidegger e grifa “*?*” e “*não*”.

européia – ocidental, por extensão –, a aplicação da doutrina das ideias à política e o domínio da razão no âmbito dos assuntos humanos. Ao mesmo tempo que fez a sua crítica, Arendt nunca deixou de reconhecer a grandeza de Platão e a necessidade de frequentar a leitura dos diálogos, pois, ao contrário das ciências, não existe em filosofia tal coisa como uma superação de paradigmas e o humanista é aquele que é capaz de elevar-se acima da especialização e do filisteísmo de qualquer tipo na medida em que aprende a exercer livremente seu gosto. “Saberemos então como replicar àqueles que com tanta frequência nos dizem que Platão ou algum outro grande autor do passado foi superado; seremos capazes de compreender que, mesmo que toda a crítica a Platão esteja correta, Platão ainda será melhor companhia que seus críticos” (ARENDT, 2007, p. 281).¹⁶

Platão pede que imaginemos uma caverna subterrânea com uma abertura através da qual penetra a luz. Desde a infância vivem nessa caverna alguns seres humanos sujeitos por cadeias, nas pernas e no pescoço, de modo que podem ver o muro no fundo da gruta, mas nunca a luz do sol. Acima e atrás deles, ou seja, entres os presos e a boca da cova, há uma fogueira e, entre eles e o fogo se estende um caminho um pouco elevado e uma parede baixa, que funciona como uma tela. Nesse caminho elevado passam homens com estátuas, representações de animais e outros objetos, que aparecem de cima da borda dessa parede-tela. Os presos, de cara ao fundo da caverna, não podem girar suas cabeças, não podem ver-se entre eles nem apreciar os objetos que são transportados às suas costas. Só podem ver as sombras deles mesmos e dos objetos, essas sombras que aparecem refletidas no muro à sua frente. Sombras é o único que podem ver. Esses presos representam a maioria da humanidade, a multidão que permanece durante toda a vida em estado de ignorância, que vive na sombra da realidade e escutando só os ecos da sua verdade. Como não poderia ser de outra maneira, as opiniões deles sobre o mundo é inadequada e deformada pelas suas próprias paixões e preconceitos, assim como pelas paixões e preconceitos dos outros, dos quais tomam conhecimento através da linguagem e da retórica. Amarram-se a essa deformação sem nenhum desejo de sair dessa cova, que é sua prisão. De fato, se fossem liberados e convidados a contemplar os originais das cópias às quais estão acostumados, tornar-se-iam cegos por causa do brilho intenso da luz e se contentariam pensando que as sombras eram muito mais reais que a própria realidade.

No entanto, explica Platão, se um dos presos consegue escapar e adaptar-se aos poucos à luz, será capaz de perceber os objetos concretos e sensíveis, dos quais anteriormente só era capaz de distinguir as sombras. Esse homem terá passado do mundo dos preconceitos, paixões e sofismas ao mundo real. Primeiro observará com maior facilidade as sombras, depois as figuras dos homens e dos outros objetos refletidos na água e posteriormente os objetos mesmos, isto é, as realidades inteligíveis. Finalmente, poderá perceber o sol, não nas imagens projetadas na superfície da água ou em outros lugares que lhe

¹⁶ Essa passagem do artigo “A crise na cultura: sua importância social e política” (1961) pode-se ler em correspondência com a seguinte dos inícios de *A vida do espírito*: “Talvez nenhum dos sistemas, nenhuma das doutrinas que nos foram transmitidas pelos grandes pensadores seja convincente ou mesmo razoável para os leitores modernos; mas nenhum deles – [...] – é arbitrário nem pode ser simplesmente descartado como puro absurdo. Ao contrário, as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam – algo extremamente importante neste momento e sobre o que, estranhamente, existem poucos depoimentos diretos” (ARENDT, 2009, p. 27).

serão estranhos, mas contemplá-lo tal como é em si e por si, no seu próprio âmbito¹⁷. Esse homem terá sido capaz de observar diretamente a ideia do bem, a forma mais alta, a causa universal de todas as coisas boas e belas, a fonte da verdade e da razão¹⁸.

O homem que viu diretamente a luz solar não pode voltar ao interior da cova, a menos que queira parecer ridículo, pois não conseguirá ter uma boa visão por causa da escuridão a que já se desacostumou, e aquilo que diga não fará sentido, pois fala de uma realidade inversa à dos habitantes da caverna. “O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo”, adverte Arendt no artigo “Filosofia e política” de 1954 (ARENDRT, 1993, p. 109). Ao abandonar aqueles que até o momento eram seus pares, o filósofo teve que superar a ofuscação provocada pela perda de sua ingenuidade. Ao voltar, sua desorientação procede da sua alienação a respeito dos assuntos humanos, o que o torna um personagem suspeito e irrisório, pois a Verdade que traz não é da natureza dos assuntos humanos, sendo que ninguém pode escapar absolutamente das atividades mundanas. Não obstante, Platão menciona que “o filósofo – embora não esteja interessado nos assuntos humanos – deve assumir o governo, quanto mais não seja, por medo de ser governado pelo ignorante” (idem, p. 110). Parece que no fim do mito, Platão lembra-se de Sócrates ao dizer que esse homem esclarecido, querendo liberar e levar consigo os outros presos que ficaram nessa catacumba, seria levado aos tribunais por eles, pois esses amam a escuridão e consideram que as sombras são a verdadeira realidade, porque nunca viram a Justiça em si¹⁹.

O propósito de Platão no mito da caverna, que para Arendt é “uma espécie de biografia condensada do filósofo” (idem, p. 108), é “mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia” (idem, 109-110). Eis que

Parece óbvio demais, quase uma banalidade, e no entanto, geralmente se esquece de que toda filosofia política expressa, antes de mais nada, a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens, os *pragmata on'anthrópôn*, aos quais também ele pertence, e de que essa atitude envolve e expressa a relação entre a experiência especificamente filosófica e nossa experiência, quando nos movimentamos entre os homens. É igualmente óbvio que toda filosofia política à primeira vista parece enfrentar a seguinte alternativa: ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz (ARENDRT, 1993, p. 107).

No caso de Arendt, também parece óbvio que a alegoria é uma narração de como a filosofia falsificou a experiência política da liberdade, instituindo-se unilateralmente como preceptora da sua tutela.

Visto através do filtro de Arendt, o simples fato de que Platão coloque esses homens dentro de uma caverna parece ser deturpação e consequência de um desdém caricaturesco pela cidade na qual se vivem e se discutem os mais variados assuntos humanos. Como se a política estivesse desprovida de honra

¹⁷ *República*, 516b.

¹⁸ *República*, 517b.

¹⁹ *República*, 517d.

por causa de ela estar atrelada à vida terrenal e às exigências corporais. Isso, a propósito, funciona já como um aviso, pois, quanto mais um filósofo se torna verdadeiro filósofo, mais se separa de seu corpo. Induzido a “separar-se e libertar-se das necessidades da vida, governará o seu corpo, como um senhor governa os seus escravos. Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez a seu corpo” (idem, p. 107). Ademais, dir-se-ia que as correntes que aprisionam as pernas e as cabeças desses réus parecem indicar que, para Platão, os cidadãos livres de Atenas podem ser comparados a escravos presos dentro de uma cova. A isso deve somar-se a hipótese do mito, segundo a qual o propriamente humano é olhar e que a qualificação dessa atividade, a *vita contemplativa*, só está ao alcance do filósofo. A partir daí, não é muito arriscado deduzir a baixa consideração que Platão albergava pelo movimento, em geral, e pelas articulações da *vita activa* em particular, pois para ele²⁰, assim como para Aristóteles²¹, a filosofia começa com o espanto [*thaumadzein*] diante da maravilha do ser e culmina com a verdade, una, revelada ao filósofo. Ambas as experiências são quietas e mudas²², e gerais demais para serem relatadas através da palavra²³.

Essa preferência pelo único, inefável e imóvel é aprofundado por Platão no *Fedon*, diálogo que, além de tratar da imortalidade da alma, apresenta a clássica figura do filósofo como ser que busca a morte, e a filosofia como preparação para esse último dia²⁴. Isso contrasta intensamente com aquela que para Arendt é a categoria central do pensamento político, ou seja, a natalidade, ao passo que essa querência do filósofo pelo eterno constitui uma reação à *pólis*, visto que nela a verdade não passa de ser outra opinião a mais e o imperecível cai no tempo:

Assim que o filósofo submetia à *pólis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões. Perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria (ARENDDT, 1993, p. 95).

Em carta de 8 de maio de 1954 a Martin Heidegger, que lhe havia perguntado em que estava trabalhando, Hannah Arendt lhe informa que, entre outros projetos, tem previsto empreender “partindo do Mito da Caverna [...] uma apresentação da relação tradicional entre filosofia e política” e que lhe parece decisivo “o fato de Platão transformar o bom [*agathon*] e não o belo [*kalon*] em ideia suprema: acredito que por motivos políticos” (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 106)²⁵. Com efeito, mais tarde em *A condição humana*, Arendt (2014, p. 281-282) escreverá:

essa transformação foi necessária a fim de aplicar a doutrina das ideias à política, e foi para um fim essencialmente político – eliminar dos assuntos humanos seu caráter de

²⁰ *Teeteto*, 155d.

²¹ *Metafísica*, 982b12-20.

²² *Carta Sétima*, 341c.

²³ *Ética a Nicômaco*, 1142a25-30, 1143a35-1143b5, 1177a15-1178b34.

²⁴ Essa ideia célebre será retomada mais tarde por Cícero e posteriormente comentada por Montaigne.

²⁵ Isso se converterá no artigo “Filosofia e política” (1954), que já informa nosso texto.

fragilidade – que Platão julgou necessário declarar que o bem, e não o belo, é a ideia mais elevada. Essa ideia do bem não é, porém, a ideia mais elevada para o filósofo, que deseja contemplar a verdadeira essência do Ser e, para isso, sai da caverna escura dos assuntos humanos para o céu luminoso das ideias; mesmo na *República* o filósofo ainda é definido como amante da beleza, não da bondade. O bem é a ideia mais elevada para o rei-filósofo, que deseja governar os assuntos humanos porque tem de passar sua vida entre os homens e não pode habitar para sempre sob o céu das ideias. Somente quando volta à caverna escura dos assuntos humanos, para conviver novamente com os seus semelhantes, é que ele necessita das ideias que guiam como padrões e regras que lhe permitam medir e sob os quais subsumir a multiplicidade vária dos atos e palavras humanos com a mesma certeza absoluta e “objetiva” com que pode se orientar o artesão na fabricação e o leigo no julgamento de cada cama individual, pelo emprego do modelo estável e sempre presente, a “ideia” da cama em geral.

Arendt constata nessa passagem: (1) a transformação operada por Platão do agir ao fazer, o passo da ação à fabricação (ou produção), que constitui para ela a grande adulteração que contaminará a história da filosofia política ao menos até Marx: “essa tentativa de substituir a ação pela fabricação é visível em todos os argumentos contra a ‘democracia’, os quais, por mais consistentes e razoáveis que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política” (idem, 275)²⁶. (2) Inaugura também a igualação entre saber e fazer: “o rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis” (idem, p. 275-276); (3) estabelece a hierarquia entre governantes e governados: “o lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, [...] baseava-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem” (idem, p. 277); (4) coloca a distância entre saber e agir: “Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (idem, p. 278); e (5) pauta a redefinição técnica – em vez da compreensão prática – do político, baseada em uma transformação revolucionária da *pólis*. Em suma, e para aquilo que aqui nos interessa de modo geral,

a fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política (idem, p. 277, grifo nosso).

CONCLUSÃO: A VERDADE DA FILOSOFIA E AS OPINIÕES DA POLÍTICA

Se a alegoria da caverna é o mito fundador da filosofia política, o fato histórico que abre seu período é o julgamento e a morte de Sócrates, aos quais Platão, como vimos, alude na sua narração. A condenação do seu mestre fez com que Platão se desencantasse com a vida da *pólis* e duvidasse de princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos, como a validade da persuasão para a vida política, “desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos” (ARENDRT, 1993, p. 92), e fizesse uma condenação enérgica da *doxa*. Por um lado, não é de estranhar que Platão revise a *Apologia* no *Fédon* e lhe imprima um caráter amedrontador, em vez de persuasivo, através de um mito calculado para tal fim.

²⁶ “Na redução da *praxis* à *póiesis* – escreve Simona Forti (2001, p. 158) – está implícita, segundo Arendt, uma concepção da comunidade que coisifica a pluralidade agente e que não demorará em considerar os homens como material para manipular e plasmar baseando-se no modelo de quem manda”.

Dessa forma, segundo Arendt, Platão fez a crítica do Sócrates do *Critias*, que não conseguiu convencer nem aos juízes nem aos seus próprios amigos de que seu principal propósito fora o bem da cidade, o bem comum. Por outro, “a oposição entre verdade e opinião foi sem dúvida a mais antissocrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (idem). O fundador da Academia (Platão) jogou contra a cidade aquele argumento, compartilhado pelo fundador do Liceu (Aristóteles), segundo o qual os sábios [*sophoi*] não sabem o que é bom para si próprios, logo, muito menos para os outros. Como sabemos, Tales de Mileto ficou registrado para a história como exemplo típico do filósofo distraído ao cair dentro de um poço enquanto caminhava olhando para as estrelas, provocando a risada da jovem de Trácia²⁷. “Platão não negava que a preocupação do filósofo eram as questões eternas imutáveis e não-humanas. Discordava, entretanto, de que isso o tornasse inadequado para desempenhar um papel político” (idem, p. 93). Contra o preconceito comum na *pólis*, Platão não considerava que o sábio fosse inábil para a política, pois “quando Platão reivindicou o governo para o filósofo, acreditando que somente este podia enxergar a ideia do bem, a mais alta das essências eternas, [...] sustentou que essas coisas eternas eram ainda mais ‘valiosas’ do que belas” (idem, p. 94). Assim, Platão erigiu nas *Leis* sua ideocracia, entendendo que, à diferença do belo, há no bem um elemento de uso e, de acordo com Arendt (idem, p. 94-95),

o que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico fora inspirado em uma experiência exclusivamente política – o julgamento e a morte de Sócrates –, [...]. A tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a *pólis* não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio. [...] A *pólis* não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, um inútil do ponto de vista político. Mas como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar a seus concidadãos.

Assim como Platão opõe a forma de falar especificamente filosófica, *dialegesthai*, à retórica e à persuasão, concebe a verdade por oposição à opinião. A arte da persuasão, que é a própria do falar político, é a contrapartida da arte da dialética, que é a do falar filosófico; logo: o erro cometido por Sócrates foi usar a dialética para dirigir-se a seus juízes, o que provocou seu insucesso na hora de persuadi-los.

Para Sócrates – escreve Arendt (1993, p. 96-97) –, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas da *unum verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter-comum (*koionon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e consequentemente de suas *doxai* (opiniões) –, “tanto você quanto eu somos humanos”.

²⁷ *Teeteto*, 174a.

De modo que Sócrates não via uma oposição nítida e necessária entre verdade e opinião e, por isso, não viu tampouco a necessidade de estabelecer uma distinção rigorosa entre filosofia e persuasão²⁸. “O que Platão posteriormente chamou *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade *em sua* doxa” (idem, p. 97, grifo no original). Mais relevante ainda para os propósitos de Arendt, a maiêutica era para Sócrates “uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral” (idem, p. 98).

Esse diálogo entre iguais, cuja relevância não estriba em chegar a essa ou àquela conclusão única e verdadeira, é o que Arendt, acompanhada de Aristóteles²⁹, identifica como amizade. Amizade política e pública, a diferença da privada e íntima, que é quase o único tipo de relação entre amigos que nossos dias reconhecem por esse nome. Por isso pode nos parecer ingênua a frase da autora afirmando que Sócrates “tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas” (idem), procurando desse modo acalmar seu espírito agonístico que tornava praticamente impossíveis as alianças e uma mínima visão de conjunto que favorecesse o bem de todos. De fato,

a igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade. O que a amizade alcança é justamente a comunidade, e é óbvio que essa igualação traz em si, como ponto polêmico, a diferenciação sempre crescente dos cidadãos inerente a uma vida agonística. Aristóteles conclui que é a amizade, e não a justiça (como afirmava Platão na *República*, o grande diálogo sobre a justiça), que parece ser o vínculo nas comunidades. Para Aristóteles, a amizade está acima da justiça, porque a justiça deixa de ser necessária entre amigos (ARENDDT, 1993, p. 99).

Para Arendt, a opinião e a amizade defendidas por Sócrates representam um modelo de filosofia política mais confiável, sério e honesto que os compromissos com a verdade e a justiça mantidos por Platão. Impossível não ver aqui os bastidores de uma filosofia do frágil, um pensamento político que se ergue encima de pilares tão delicados que dir-se-ia que nem pilares são, mas que são os únicos com que os homens podem contar e sem os quais qualquer outra construção teórica ou prática cai pelo seu próprio peso. Nesse sentido, deve ser entendido, através dos escritos e intervenções de Arendt, que aquilo que supostamente há de mais frágil em nós acaba sendo o mais sólido, pois acabar com isso significa terminar com o ser humano.

Através dos dois mandatos: (1) “conhece-te a ti mesmo” (atribuído ao oráculo de Delfos) e (2) “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”, exposto por Platão³⁰, Sócrates sabe que a verdade absoluta não está ao alcance dos homens – conteúdo da sentença “sei que nada sei” –, mas que só estando de acordo consigo mesmos eles podem compreender a

²⁸ Segundo Frederick M. Dolan (cfr. 2009, p. 265), o Sócrates de Arendt se assemelha a um “liberal pluralista” para o qual cada membro da *pólis* possui uma opinião que contém uma verdade que espera ser desvelada.

²⁹ *Ética a Nicômaco*, 1133a14.

³⁰ *Górgias*, 482c.

verdade que avistam desde o lugar concreto que ocupam. “O importante para os mortais é *tornar a doxa verdadeira*, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (idem, p. 100, grifo nosso). Ao contrário dos sofistas, Sócrates pensa a opinião não como uma simples ilusão subjetiva, mas como o único lugar onde a verdade pode aparecer no espaço público. De modo que, novamente, não se trata tampouco, como em Platão, de ser apto para governar os outros, já que consigo governar-me a mi mesmo. Trata-se em Sócrates da aptidão para viver com os outros porque sou capaz de conviver comigo mesmo³¹. Outrossim, se pensar é dialogar comigo mesmo – e nesse *dois-em-um* que eu sou deixa resumir-se a contribuição socrática ao conceito de identidade –, a *minima moralia* que posso exigir-me é não mentir para mim mesmo. Assim, “os homens – escreve Arendt (1993, p. 103) – não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade”. É a essa pluralidade à qual aponta Arendt que os filósofos, voltando a Sócrates, deveriam ter como objeto de seu *thaumadzein* se um dia quisessem abordar com propriedade os assuntos dos homens que habitam este mundo. E é a partir deste ponto que Arendt organiza seu pensamento político-filosófico, como alguns o preferem nomear, ou filosófico-político, como aqui gostaríamos de sugerir para terminar, visto que Arendt já estava ensaiando outro modo de filosofar e sua obra era já em aquele momento a demonstração de que não só se podia como já se estava pensando a política de outra maneira. Nesse sentido, teoria política seria outra forma de dizer filosofia política e Arendt, em vez de rejeitar o nome de filósofa, poderia tê-lo abraçado fazendo um serviço muito mais claro e direto para a renovação do discurso filosófico sobre a política, que é aquilo que ela na prática realizou. Hannah Arendt já estava praticando essa reflexão filosófica em torno da política que ela desejava e indicava para os filósofos do futuro e é precisamente por isso que hoje a vemos como uma pioneira.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930-1954)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência (1925/1975)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- DOLAN, Frederick M. Arendt on Philosophy and Politics. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 261-276.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

³¹ Em “Filosofia e política” Arendt não explicita a referência a *Ricardo III* de Shakespeare, que pode ser encontrada em *A vida do espírito* (2009, p. 211-213), por exemplo, mas indica que “a razão pela qual não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto a um assassino. Ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos” (ARENDT, 1993, p. 102-103).

- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. *Review of Politics*, v. 46, n. 2, p. 183-211, 1984.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt & the search for a new political philosophy*. London: The Macmillan Press, 1981.
- PLATÃO. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1974.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992.
- VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. València: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.

REVOLUÇÕES - ESPÚRIAS E GENUÍNAS¹²

Hannah Arendt

I.

Esse não é meu título. Normalmente eu hesitaria em distinguir, mas por questões práticas distinções se fazem necessárias, e alguém poderia dizer que um *coup d'état* não é uma revolução, por outro lado a revolução cubana com certeza é uma, apesar de não sabermos seu resultado.

Em contraste com as revoluções, que são um fenômeno relativamente novo, mudanças e até mesmo mudanças violentas são antigas na política. Saber disso é importante porque a maioria delas permaneceu conosco, e como já conhecemos revoluções, sempre corremos o risco de confundir uma com a outra.

Revolução, no sentido moderno da palavra - seguindo o modelo Francês e Americano - implica primeiramente em uma mudança tão radical ao ponto de poder ser vivenciada como um novo começo: *Novus Ordo Saeclorum*. E isso era impossível na antiguidade. Na Grécia antiga porque os conceitos de tempo eram cíclicos, estritamente falando, não existia um começo, sendo assim, as mudanças também eram cíclicas: de uma forma de governo à outra, da monarquia à oligarquia, da oligarquia à democracia, e a democracia voltava a ser monarquia. Haviam mudanças constantes, mas a mudança em si, e mais importante ainda, seu padrão, era sempiterno. Em Roma, ao contrário, tinha-se um forte sentimento de começo bem definido (quase tão forte quanto na antiguidade hebraica, com o mito da criação - No início...), e essa era a fundação de Roma: *ab urbe condita*, era assim que toda a história de Roma começava, mas por causa desse começo sagrado, não era possível um segundo começo: se algo desse errado a questão seria de “reformular Roma” e não de “fundar Roma novamente”.

A segunda condição para se chamar algo de revolução é que a mudança seja radical a ponto de modificar todo o tecido governamental e/ou a sociedade - e não simplesmente colocar novas pessoas no governo ou permitir que um segmento da população ascenda à esfera pública. Se a mudança ocorre apenas dentro do grupo dominante e é engendrado dentro do mesmo, temos um golpe palaciano (algo que tivemos no sul do Vietnã) e se vem de outras partes do governo, por exemplo, os militares contra o governo civil, temos aí um *coup d'état*³. O grau de violência pode ser muito maior do que em uma revolução de verdade, mas a mudança que efetua é menor ou, para dar outro exemplo: você conhece ensinamentos medievais e ensinamentos do fim do período medieval sobre o direito à resistência à tirania e mesmo ao tiranicídio - *Policraticus* de John Salisbury no século XII, e *Vindiciae contra tyrannos* no século XVI por um escritor Huguenot e Francisco Suarez, um jesuíta, início do século XVII - Isso poderia facilmente levar a decapitação de um rei,

¹ Tradução de Marcos Antônio da Silva Santos Ferreira. João Batista Farias Júnior.

² N.T: texto apresentado em Chicago em 27/05/1964.

³ Comentário dos tradutores: faz-se importante destacar a ausência de qualquer menção da parte de Hannah Arendt sobre o golpe de estado que instalou uma ditadura civil-militar no Brasil a partir de março/abril de 1964.

nunca levaria a uma revolução, pois em uma revolução o que se clama é: “desejamos nós mesmos governar” e não “nós somos mal governados” – nós – que fomos sempre sujeitos desejamos agora ascender a posição de cidadãos, ou, “nós” que sempre pertencemos ao povo do sujeito, desejamos agora ascender á uma nação - “Admitir dentre os poderes da terra, a posição separada e igual á qual as leis da natureza e o deus da natureza dão direitos”. Na Europa, onde não se tinha opressão estrangeira ou ela tinha um papel mínimo – as colônias americanas provavelmente tinham mais liberdade do rei e do parlamento do que os próprios homens ingleses em seu próprio país – a questão era então: república versus monarquia - E república significa governar pela lei, não pelos homens e a administração dos assuntos (políticos) é feito por todos os cidadãos, isso é “participação”.

II.

O segundo conjunto de distinções: para se mudar o tecido político ou social, tem-se revoluções políticas e sociais. Normalmente preferiria reservar o termo revolução para mudanças políticas – a fundação de uma nova estrutura política, mas para nosso objetivo hoje (tendo apenas uma hora), não vou me aprofundar nisso, vou me deter em falar de revolução social. Temos conhecimento de rebeliões sociais durante toda a história, de povos oprimidos a segmentos da população, no entanto essas rebeliões objetivaram somente reformar ou, mais frequentemente, uma população escravizada desejava ocupar a posição da classe dominante, como diríamos hoje (por exemplo a ascensão Espartana em Roma). A primeira noção de que uma revolução era possível veio da excepcional prosperidade do novo mundo e sua “adorável igualdade”, nominalmente a abolição do estado de escravidão e das condições de pobreza. Durante as agitações sociais na revolução francesa já tinham percebido a ideia de que talvez a miséria e a pobreza pudessem ser abolidas conjuntamente – e não realizarem meramente uma troca. Mais tarde, a sociedade sem classes de Marx concebia não uma sociedade onde os trabalhadores passariam a explorar os antigos exploradores, mas ao contrário, não se teria exploração, logo, todo o tecido da sociedade seria alterado. É decisivo que a abolição da exploração do homem com o homem (como a antiga abolição do reino do homem sobre homens) seja alcançada somente quando a industrialização tiver chegado ao ponto de abundância - algo que Marx acreditou ser inerente a produção capitalista (daí sua grande admiração!) e a qual foi alcançada graças ao progresso técnico, distinguindo-se do mero desenvolvimento econômico.

III.

Revolução social a partir da revolução francesa, revolução política desde a americana, assim como do início da revolução francesa. A revolução política na América, desimpedida por questões sociais, parcialmente pelo tamanho do continente, e parcialmente pela ausência de classes.

O sistema de classes Europeu que só agora foi mais ou menos abolido é herdeiro direto do feudalismo: o capitalismo, como é entendido na Europa, é industrialização sob condições do sistema feudal, os estados feudais se tornaram então em classes.

Contudo, na América também há uma questão social, escondida em uma “instituição peculiar”, a instituição da escravidão. Podemos perceber o quão difícil é mudar uma estrutura de classe quando se considera que a condição dos negros resistiu não todas, mas a muitas mudanças: os imigrantes podem ser assimilados⁴, mas os restos daquilo que poder-se-ia chamar de a qualidade feudal específica da América permaneceram no mesmo lugar - no fundo da sociedade. Ainda mais impressionante nesse país de extrema mobilidade, além da enorme quantidade de emoções, certamente fortalecidas por causa das questões raciais. Essa é a questão social em sua pior e mais perigosa forma, mas mesmo assim continua sendo uma questão social.

Tem-se agitação social na luta dos negros, mas é ela uma revolução? Não existe nela o objetivo de se mudar o tecido social como ele se encontra, apenas ser admitido nele, pois a posição dos negros hoje está em contradição com a fundação na qual a sociedade e a política se sustentam, logo, não é necessário mudar, apenas remover a inerente contradição. Vemos um aspecto revolucionário apenas na luta contra leis e regulamentos do estado que sejam abertamente discriminatórias - e nessa luta política o governo federal esta do lado dos negros.

Mesmo que a luta política seja revolucionária e a social não seja, todos podemos concordar que o lado social é muito mais perigoso, ainda mais em termos de violência.

Um dos motivos para essa violência no âmbito social é claramente indicado por Maquiavel, que diz que você pode de preferência matar o pai de um homem e sair impune, do que ameaçar de tomar sua propriedade. A expropriação começou na Revolução Francesa com o confisco das propriedades de emigrantes e de suspeitos, nunca resolveu o problema da pobreza, apesar de ter momentaneamente promovido a igualdade. Da mesma forma que Maquiavel, Tocqueville estava certo ao afirmar que a maior parte dos homens do lado da revolução desejam mais igualdade que liberdade. Mas onde a igualdade não esteja intimamente ligada à liberdade (no sentido de poder ser livre somente entre seus iguais, ou seja, onde ninguém governa nem é governado) a paixão pela igualdade pode ser verdadeiramente assassina. Essa paixão pela igualdade pode ser inspirada por se acreditar que “eu sou tão bom quanto você” ou pelo amor por liberdade e companhia, sendo companhia à daqueles que são meus iguais, sem superiores ou inferiores, logo sem comparações. Gratos pelo fato de vivermos juntos, fazendo companhia uns aos outros.

IV.⁵

Permitam agora que eu me volte à questão de como as revoluções se desenvolvem. Existem diversos mitos, o mais importante deles seria o de que conspirações levam a revoluções,

⁴ N.T.: Arendt utiliza aqui o verbo *absorbed*, que preferimos traduzir, dado o contexto da questão social da qual a autora fala, por *assimilado*.

⁵ N.A.: Todo governo se sustenta na obediência = Consentimento, história do czar como autocrata.

mas nenhuma conspiração, segredo ou não-segredo nunca levou à uma revolução. Em segundo lugar, quanto mais um povo for oprimido mais provável é que ele se rebelde. Nenhuma revolução foi feita pelos próprios oprimidos, levantar-se em revolta é sinal de que a situação vem se escalando e usualmente de que o povo ou classe de oprimidos desenvolveram uma espécie de classe superior em seu interior, é ainda mais provável que essa classe superior tenha iniciado um movimento de libertação.

Tudo isso é de importância secundária, o mais importante é o colapso da autoridade que precede a revolução, e ele não é resultado dos preparativos para a revolução, pelo contrário, é condição para que haja uma revolução. Onde se tem intacta a lealdade das forças armadas, da polícia e do exército, a revolução não pode ter sucesso, isso não é apenas hoje em dia por causa da natureza das armas, sempre foi assim. Os levantes armados nunca ocorreram a não ser que o exército se juntasse (ou fosse esperada a sua participação) aos rebeldes. É a condição *sine qua non*.

Contudo, nenhuma revolução foi feita pela desintegração da estrutura política, contrariamente, essas estruturas desintegradas - corruptas, sem autoridade e sem a confiança dos cidadãos - podem ter uma incrível longevidade. Também deve-se ter homens que queiram e estejam preparados para assumir as responsabilidades do poder - aguardando a postos. No século XVIII essas pessoas eram os *homme de lettres*. E desde então: revolucionários profissionais, que normalmente não vem de baixo, mas que são impulsionados de baixo depois que a revolução já começou. Sem as pessoas nas cafeterias e grandes bibliotecas em Viena, Zurique e Londres a desintegração e até o caos (China) podem durar muito tempo.

V.

Quem são os revolucionários? Volto então a meu título, irei aqui distinguir entre os genuínos e os espúrios, não que estes sejam modelos ideais, mas antes como resultado de desenvolvimentos históricos. Pode pensá-los como o eram no século 18 e assim eles seriam os pais fundadores, ou você pode pensar neles como normalmente fazemos, nos termos do século XIX, e os vemos sob o ângulo do espectro político, que é em si resultado da revolução Francesa.

O conceito central que domina todo o nosso espectro político, da direita à esquerda é o conceito de progresso: os conservadores são contrários a ele, os liberais apoiam até certo ponto, e os revolucionários acreditam (com Marx) que todo progresso é alcançado pela violência - a velha metáfora do nascimento. As dores do nascimento devem acompanhar o desenvolvimento. Esse progresso é infinito, é um processo infinito que os revolucionários esperam acelerar, e a aceleração é feita com a violência. Falo das ideologias que são tão potentes quanto metáforas. Todas elas nasceram durante a Revolução Francesa, especialmente essa noção de um processo infinitamente em progressão, que surgiu pela necessidade, quando era óbvio que os homens, os bons homens, tinham perdido o controle. Quando a revolução devora seus filhos assim como Saturno, e era como

que um grande rio de lava na superfície do qual os atores nasceram juntos por algum tempo, só para serem sugados pela contracorrente, maior que eles próprios. Revolução permanente.

O outro conceito vem da revolução americana e significa: o revolucionário como fundador é uma espécie de arquiteto que constrói a casa onde as futuras gerações vão residir, a sua posteridade. Essa casa deve estar estável, precisamente porque os que a habitam são fúteis, vem e vão em um processo infinito de sucessão que pode ou não ser ordenado pela lei do progresso. Esses revolucionários, por saberem que era uma *novus ordo saeculorum* eram obviamente conservadores, pois como poderiam não esperar que sua nova obra não fosse preservada? Que esse novo edifício, a nova estrutura política e as novas instituições da liberdade se provem estáveis o suficiente para suportar os ataques do tempo e as mudanças às quais tudo que é mortal está sujeito.

Eu poderia ter feito as mesmas distinções relacionando as distinções entre revoluções políticas e sociais. A esfera do social é por definição a esfera da vida e da mudança, quanto que a esfera política está lá para acomodar essa vida e as mudanças da vida. Na medida em que a liberdade precisa de um espaço para se manifestar e de instituições que a garantam, por assim dizer, vai ser preciso a estabilidade das instituições para se ser livre, ou para colocar de formas menos paradoxal: quanto mais estável for a estrutura política, mais liberdade será possível em seu interior.

O que você experimenta em uma revolução genuína é o começo de algo completamente novo, mas essa experiência é verdadeiramente a experiência da ação e da liberdade. Os dois grande perigos da revolução são que elas ou são permanentemente declaradas, assim perdendo seu objetivo, ou o espírito revolucionário é perdido, isso é, as instituições que foram construídas para possibilitar a ação livre se petrificam, os espaços à liberdade estão desertos e ninguém mais deseja dar início a algo novo, até que finalmente uma nova revolução acontece - talvez - o prédio desintegrado, abandonado pelo espírito que uma vez acomodou é demolido e uma nova estrutura política é fundada.